



السنة الثانية

العدد الثاني يناير 2017م



مجلة جامعة نزوى
لِلدِّرَاسَاتِ الأَدَبِيَّةِ وَاللُّغَوِيَّةِ
مجلة علمية محكمة نصف سنوية
السنة الثانية، العدد الثاني، يناير ٢٠١٧م

الناشر:

مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربية والإنسانية بجامعة نزوى

مجلس الإشراف على المجلات

العلمية بجامعة نزوى

أ.د. أحمد بن خلفان الرواحي

رئيساً

رئيس جامعة نزوى

أ.د. عبدالعزيز بن يحيى الكندي

عضواً

نائب الرئيس للشؤون الأكاديمية

أ.د. عبد الله محمد أم الزين

عضواً

نائب الرئيس للبحث العلمي

والدراسات العليا

مدير التحرير:

د. محمد بن ناصر المحروقي

الهيئة الاستشارية:

أ.د. محمد الهادي الطرابلسي

جامعة السلطان قابوس

أ.د. حسن النعمي

جامعة الملك عبد العزيز

أ.د. ستيفان شبيرل

جامعة لندن

المحررون:

أ.د. سعيد الزبيدي
د. خميس بن ماجد الصباري

د. سيد بشير أحمد

د. محمد الدقة

د. اسماعيل الكفري

منسق التحرير:

د. محمد الطريحي

الإخراج الفني:

سلطان الشهيمي

التصميم:

محمد نظام

لوحات الغلاف:

محمد الصايغ

الشعار:

خميس الحنظلي

سعر النسخة

سلطنة عُمان ودول الخليج العربية ريالان عُمانيان .

الدول العربية خمسة دولارات أمريكية

خارج الوطن العربي عشرة دولارات أمريكية

الاشتراكات

سلطنة عمان للأفراد أربعة ريالات عمانية للمؤسسات

ثمانية ريالات عمانية دول الخليج للأفراد ستة ريالات عمانية

للمؤسسات اثنا عشر ريالاً عمانياً خارج الوطن العربي للأفراد

عشرون دولاراً أمريكياً للمؤسسات أربعون دولاراً أمريكياً

تسدد الاشتراكات مقدماً بحوالة مصرفية باسم

المجلة، مضافاً إليها عمولة البنك المحول عليه المبلغ

في سلطنة عمان، على العنوان التالي:

رئيس تحرير مجلة الخليل

ص.ب. ٣٣ ، الرمز البريدي ٦١٦ .

بركة الموز - مدينة نزوى - سلطنة عمان

الطباعة:

مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان

المحتوى

تقديم ١٣

البحوث

تعيين الوظائف البلاغية بين
المعيارية وتحولات المقاربة

٢١١ د. إبراهيم سعيد السيد

الاستدراكات الصرفية لشرح الألفية
حتى القرن الثامن الهجري

٢٣٥ أ. علي بن حمد بن علي الريامي

المتابعات

٢٥٣

قائمة برسائل الدكتوراه
والماجستير

٣٠٣

ملخصات البحوث باللغة
الإنجليزية

٣١٣

المباغة في الدرس البلاغي القديم

١٩ د. فاطمة البريكي

ثنائية المرأة والمكان في
(امرأة من ظفار)

٥١ د. ميساء الخوaja

كتاب (الجمال في النحو المنسوب
للخليل بن أحمد) ملامح النحو الكوفي
فيه وحقيقة نسبته (الجزء الثاني)

٧٣ د. محمد العمراوي

العلامة ومصطلحاتها في أصول الفقه
(قراءة سيميائية)

١٠٩ د. سعود الزدجالي

من الوظائف التركيبية والدلالية
للجملة الاعتراضية في آيات من القرآن
الكريم

١٦٧ د. فضل زيد

لفظا البشر والإنسان في القرآن
الكريم (دراسة لغوية دلالية)

١٩٥ د. سعيد بن راشد الصوافي

وثلاثين صفحة بواقع (٩٠٠٠) تسعة آلاف كلمة. وحجم الحرف (١٦)، وترسل منه نسختان واحدة بصيغة (Microsoft Word). والثانية بصيغة (pdf) على البريد الإلكتروني الآتي:

alkhalilcenter@unizwa.edu.om

ويمكن إرسال البحث بالوسائط الأخرى، مثل: قرص مضغوط (CD) أو بوساطة جهاز الذاكرة الإلكتروني: (USB).

٤. تكتب أسماء الباحثين بالحروف العربية واللاتينية، كما تذكر عناوينهم ووظائفهم الحالية ورتبهم العلمية.

٥. يرفق مع البحث ملخص باللغة العربية وآخر باللغة الإنجليزية، على ألا تزيد كلمات كل واحد منهما عن (٣٠٠) كلمة.

٦. ملخص اللغة الانكليزية؛ يكتب الحرف الأول من الجملة الأولى كبيراً.

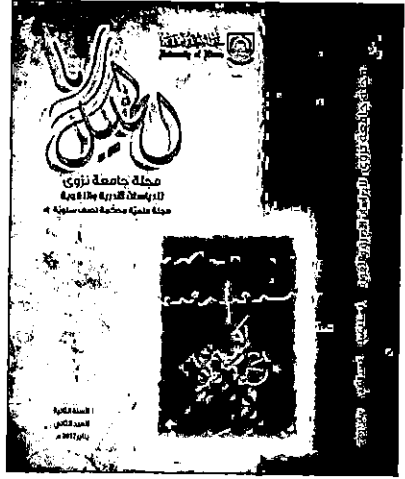
٧. يتبع المنهج العلمي في توثيق البحوث على النحو الآتي:

أولاً. التوثيق داخل متن البحث:

• الهوامش: تثبت الهوامش في المتن بأرقام متسلسلة بين قوسين، حجم ١٠، في الأعلى على نحو: (١)، (٢)، مثل: الجاحظ^(١).

• المصادر والمراجع: تثبت المصادر والمراجع العربية وغير العربية في قائمة خاصة بالهوامش بعد الخاتمة ونتائج البحث مباشرة مع ملاحظة ما يأتي:

١- تُذكر الإحالة في الهامش كاملة -حين ترد لأول مرة- بكل معلومات المصدر أو المرجع،



مجلة جامعة نزوى للدراسات الأدبية واللغوية مجلة علمية محكمة نصف سنوية

شروط قبول النشر:

أولاً. تخضع جميع البحوث المقدمة للنشر في المجلة إلى الشروط الآتية:

١. ألا يكون البحث قد نُشر من قبل أو قدّم للنشر إلى جهة أخرى، وعلى الباحث أن يقدم تعهداً خطياً بذلك عند إرسال بحثه إلى المجلة.

٢. لا يجوز للباحث أن ينشر بحثه بعد قبوله في المجلة بأي مكان آخر، إلا بإذن خطي من رئيس التحرير.

٣. تطبع الدراسة بواسطة الحاسوب بمسافات مزدوجة بين الأسطر، على ألا يقل عدد صفحاتها عن (١٥) خمس عشرة صفحة بواقع (٥٠٠٠) خمسة آلاف كلمة، ولا يزيد عن (٣٥) خمس

٧- ألفاظ التفخيم والثناء: الابتعاد عن الكتابة بضمير الجمع (نا)، والتفخيم، وعبارات الثناء والإطراء، والعبارات الإنشائية.

٨- النقطة نهاية الهامش: عند نهاية كل هامش مستوف لمعلوماته توضع نقطة نهاية الجملة.

❖ الآيات القرآنية: يُعتمد خط المصحف العثماني في نسخ الآيات القرآنية؛ لذا يرجى تكرمكم بتثبيت برنامج (مصحف المدينة المنورة)، الذي يخصّ رسم المصحف العثماني والمعتمد في مجلتنا، ورباطه:

<http://nashr.qurancomplex.gov.sa/site>

يوضع اسم السورة بعدها مباشرة رقم الآية بين قوسين مزهرئين في المتن وتراعى المسافات بين القوس والألفاظ، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْنَنَّ

تَنَكَّرُونَ﴾ (المذثر: ٦).

❖ الأحاديث النبوية: تبتت الأحاديث النبوية الشريفة بين قوسين؛ قال النبي ﷺ: ((كل منسكّر حرام))^(١١٠)، ثم تخريجها من مظانها في الهامش لتشمل؛ اللقب العائلي أو (اسم الشهرة)، اسم المؤلف، عنوان الكتاب، رقم الطبعة، الناشر، ومكان النشر، سنة النشر، ورقم الحديث، والجزء، والصفحة.

العسقلاني، ابن حجر، تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، ط ١، مؤسسة قرطبة، ١٩٩٥م، رقم ٢١١١، ج ٤، ص ١٤٠.

❖ إذا وردت في متن البحث أسماء أعلام فإنها تكتب كاملة مع ذكر تاريخ الوفاة بالهجري والميلادي موضوعة بين قوسين إذا كانت من أعلام

مثلا: (٤) السالمي، نور الدين، تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان، ط ١، منشورات وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨١ ص ٢٢. وكذلك إذا كان المرجع أجنبيا كما يأتي:

Quinn, Edward, literary and thematic terms, New York, ١٩٩٩, pp. ٣٣١, ٣٣٢.

٢- يُقتصر بعد ذلك على عنوان المرجع والصفحة إذا ورد مرة أخرى بعد مصدر مغاير أو عدد من المصادر، مثلا: (١٢) تحفة الأعيان، ص ٣٣. أو المرجع الأجنبي:

Literary and thematic terms, (١٦) pp. ٣٣١, ٣٣٢.

٣- تكرار ذكر المرجع: حين يتكرر المرجع مباشرة يذكر كما يأتي: السابق، ص ٢٣. وإذا كان يلي سابقه مباشرة وبنفس الصفحة فيفضل كتابة: نفسه أو الصفحة نفسها.

٤- عند استعمال مصدر يتضمن أجزاء؛ يفصل بين الجزء والصفحة بالفاصلة (،) هكذا: ج ٢، ص ٣٤.

٥- حين يكون الاقتباس من صفتين متتاليتين تكتب هكذا: تحفة الأعيان، ص ٣٠ ص ٣١، وحين يكون الاقتباس بتصرف، ويزيد عن صفتين أو ثلاث صفحات أو أكثر يكتب كما يأتي: انظر: الصفحات؛ ٣٠، ٣١، ٣٤.

٦- انظر وينظر: يفضل الابتعاد -قدر المستطاع- عن استعمال الألفاظ: (انظر، ينظر، راجع، بتصرف)، والاعتماد على الأفكار الخاصة بالباحث، والإشارة إلى المرجع مباشرة.

التراث العربي الإسلامي.

• ترقيم صفحات البحث في وسط الصفحة.

• الاختصارات: كما موضَّح في الجدول أدناه:

ت	الكلمة أو العبارة	المختصر
١	صلى الله عليه وسلم ﷺ	ﷺ
٢	تحقيق رقم (الطبعة الأولى)	ط١
٣	الجزء	ج
٤	المجلد	مج
٥	الصفحة	ص
٦	توفي	ت

• **البيت الشعري:** يتم توثيق بيت أو أبيات من الشعر بذكر اسم الشاعر، والبحر، ومصادر تخريجه وإذا كان البيت مجهول القائل يشار إليه بعبارة بلا نسبة، أو مجهول القائل.

نحو قول الشاعر (الوافر)^(١):

فكونوا أنتم وبني أبيكم

مَكَانَ الْكَلْبَيْنِ مِنَ الطَّحَالِ

(١) من شواهد سيبويه التي لم يعرف قائلها، انظر: جمعة، د. خالد عبد الكريم، شواهد الشعر في كتاب سيبويه، ط٢، الدار الشرقية، مصر الجديدة، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م، ج١، ص١٥٠. وبلا نسبة أيضا في: شرح المفصل، ج٢، ص٤٨، وسيبويه، عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، ج١، ص٢٩٨، ومجالس ثعلب، ص١٢٥، وهم الهوامع، ج١، ص٢٢٠.

• **الكتاب المخطوط:** يوثق المخطوط بذكر اسم المؤلف كاملاً، وعنوان المخطوط كاملاً، ويذكر اسم المكان المحفوظ فيه هذا الاقتباس، ويشار إلى تاريخ النسخة، وعدد أوراقها. ويذكر رقم الورقة مع بيان الوجه أو الظهر المأخوذ منه الاقتباس. ويشار إلى وجه الورقة بالرمز (أ) كما يشار لظهرها بالرمز (ب).

• **الألقاب والترتب العلمية:** عدم وضع الألقاب والترتب العلمية في متن البحث، ويمكن وضعها في قائمة المصادر والمراجع.

• **علامات الترقيم:** العناية بعلامات الترقيم، والاهتمام بتنسيق الصفحات والمسافات بين الكلمات.

• **تشكيل أو آخر الألفاظ** التي تشترك رسماً وتختلف معنى، ووضع الشدة في مواضعها.

• **التوثيق الإلكتروني:** اسم عائلة الكاتب، الاسم الأول والثاني، السنة، عنوان البحث، (-on line)، اسم المجلة، العدد أو اسم الموقع، والربط، الصفحات.

مثال: عمران، رشيد، ٢٠١١م، آلية التماسك النصي؛ الزركشي والسيوطي نموذجان، (-on line)، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، العدد ١، والربط أدناه:

http://english-arabic-researchblog.blogspot.com/٠٦/٢٠١٦/pdf٢١.ht.

• **الخاتمة ونتائج البحث:** تعتمد مجلة الخليل أن تكون نتائج البحث بنقاط، وليست أرقاماً متسلسلة، مثاله:

- يعتمد العموم على عنصر الاستغراق والشمول، وهو: مفهوم عقليّ يبنى على نظام التصنيف والمقولة، بلحاظ المشتركات بين الموجودات المنضوية تحت نوع أو جنس.

- أدرك الأصوليون أنّ العلاقة بين الدال ومدلوله الذهنيّ (العموم) كفكرة علاقة مباشرة؛ لأنّه ذهنيّ. وأنّ العلاقة بين العلامة بحدّ ذاتها، والأشياء في وجودها الخارجي علاقة غير مباشرة.

ثانياً: قائمة المصادر والمراجع في نهاية البحث:

١- الكتب:

- تدرج جميع المصادر والمراجع المشار إليها في هوامش البحث الواردة في قائمة المراجع في نهاية البحث قبل الملاحق - إن وجدّت - وترتّب هجائياً كما هو معروف علمياً بالنسبة للمصادر والمراجع العربيّة ثم تضاف المواقع الالكترونية كما ورد سابقاً. وأما المراجع الأجنبية فتوضع بعد المراجع العربية، ويوضع رقم الهامش من يسار الصفحة.

- يوضع رقم طبعة المرجع بعد عنوان الكتاب مباشرة، وإذا كان الكتاب محققاً أو مترجماً فتوضع الطبعة ورقمها بعد اسم المحقق أو المترجم.

- عند ورود إحدى الكلمات الآتية في المرجع: ترجمة، تحقيق، مراجعة، ضبط، فتكتب كاملة وليست مختصرة.

- حين يحمل عنوان المصدر معنى مفسراً لتقويته أو لطوله توضع الفاصلة المنقوطة:

مثال: النَّسْفِي، عبد الله بن أحمد بن محمود، تفسير النَّسْفِي؛ مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق:

عبد المجيد طعمة حليبي، ط ٢، دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠٨م.

- إذا وردت في متن البحث أسماء أعلام فإنّها تكتب كاملة مع ذكر تاريخ الوفاة. مختصر التاريخ الهجري (هـ) والميلادي (م) موضوعة بين قوسين إذا كانت من أعلام التراث العربي الإسلامي.

٢- الدوريات:

تشتمل على اسم المؤلف أو المؤلفين، وعنوان البحث، واسم المجلة بخط غامق، سنة النشر، والفصل أو الشهر، والعدد، الصفحة.

مثل: المسدي، عبد السلام، منهج اللسانيات والبدائل المعرفيّة، المجلة العربيّة للعلوم الإنسانيّة، الكويت، العدد ٢٣، صيف ٢٠١٣م، ص ٣١.

٣- وقائع المؤتمرات:

اسم شهرة المؤلف، الأسماء الأولى، عنوان المقال، اسم المؤتمر بخط غامق، المجلد، الناشر، مكان النشر، سنة النشر، تليها أرقام الصفحات.

مثل: الحسيني، راشد، الحقول الدلالية في نويّة أبي مسلم البهلائي، القراءة وإشكاليات المنهج، دار كنوز المعرفة، الأردن، ٢٠١١، ص ٥٣١.

٤- الرسائل الجامعية:

اسم شهرة المؤلف، الأسماء الأولى، عنوان الرسالة الجامعية بخط غامق (رسالة ماجستير/دكتوراه)، الجامعة، البلد، السنة.

مثل: الشكيلي، حمود، الراوي في الرواية العمانيّة (رسالة ماجستير)، جامعة نزوى، سلطنة عمان، ٢٠١٠م.

ثانياً:

١- ما ينشر في المجلة من آراء يعبر عن فكر أصحابها، ولا يمثل رأي المجلة بالضرورة.

٢- يخضع البحث المرسل إلى المجلة إلى تحكيم أولي من قبل هيئة التحرير لتقرير أهليته للتحكيم الخارجي، ويحق للهيئة أن تعتذر عن السير في إجراءات التحكيم الخارجي أو عن قبول البحث للنشر في أي مرحلة دون إبداء الأسباب.

٣- البحوث المرسلة إلى المجلة لا تعاد إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

٤- يخضع ترتيب البحوث المقبولة للنشر في المجلة لاعتبارات فنيّة.

٥- يزوّد الباحث - بعد نشر بحثه - بنسختين من العدد الذي نشر فيه بحثه، مع (١٥) خمس عشرة مستلّة منه.

٦- لا تتقاضى المجلة أجوراً على النشر فيها، ولا تدفع للباحث مكافأة ماليّة عن البحث الذي ينشر فيها. ومعجّرّد إشعار الباحث بقبول بحثه للنشر قبولاً نهائياً، تنتقل حقوق الطبع والنشر إلى مجلة الخليل.

٧- ترسل البحوث وجميع المراسلات المتعلقة بالمجلة إلى:

رئيس تحرير مجلّة الخليل، مجلة جامعة نزوى للدراسات الأدبيّة واللّغويّة.

الحرم المبدي ص.ب. ٣٣، الرمز البريدي: ٦١٦
بركة الموز - مدينة نزوى - سلطنة عمان.

تقديم

د. محمد بن ناصر
المحروقي
رئيس التحرير

إلى إجابة عاجلة له. ولظروف قاهرة تعثر تنابع أعداد المجلة. وقد حرصت رئاسة جامعة نزوى على تذليل الصعوبات، وتهيئة المتطلبات الجيدة لضمان استمرار هذه المجلة، واستمرار مشروع إصدار المجلات العلمية بالجامعة، لتغطي مختلف المجالات العلمية: الإنسانية والطبيعية. وأثناء تلك الفترة الصعبة غمرنا زملاؤنا وأصدقائنا بجرعة جيدة من الثقة، وشجعونا على تجاوز هذه المحنة، وعلى التحلي بالصبر المطلوب. وإذ تجتاز مجلتهم تلك المرحلة يسعدني أن أقدم لهم الشكر الوافر على وقتهم الإيجابية. وأود أن أطمئنهم أن المجلة ستستمر بهم ولهم.

تدخل المجلة عامها الثاني في النشر؛ إذ صدر العدد الأول مطلع عام ٢٠١٤م. وستستهل

استقبل المعنيون من الأكاديميين والمنتقنين صدور العدد الأول من مجلة جامعة نزوى للدراسات الأدبية واللغوية (الخليل) بترحيب كبير وفرحة عارمة، على المستويين: العماني والعربي، وكُتِبَ عنها العديد من المقالات، بل ووضعتها بعض الجامعات العربية على قائمة المجلات المعتمدة للنشر العلمي المعتمد للترقية الأكاديمية، ونشر طلبية الدكتوراه أبحاثهم المتممة لمتطلبات الحصول على الشهادة. لقد وجدوا فيها سداً لنقص موجود في عدد المجلات المحكّمة، وتميّزاً بالدقة العلميّة والسلاسة في التواصل معهم باستخدام الوسائل الحديثة، ومنها وسائل التواصل الاجتماعي؛ شريحاً لتساؤل طراً في ذهن الباحث، يحتاج

هذا العام بالعدد رقم اثنين، نتيجة للتوقف المشار إليه. ولكي تعود المجلة إلى انتظامها بإصدار عددين في العام الواحد، ستُصدر لاحقاً في منتصف هذا العام عددين اثنين في الوقت ذاته هما العدد الثالث والرابع. وعلى ذلك ستنتظم الأعداد في العام المقبل ٢٠١٨م، بحيث يصدر عددان في العام الواحد.

تصبو مجلة الخليل أن تتميز بإتاحة الفرصة للباحثين المجيدين وشدة الباحثين الذين تتوفر فيهم شروط النشر، من حيث الدرجة العلمية التي ينبغي أن لا تقل عن درجة الماجستير في التخصص. وهذا الأمر - وهو دعم الشدة من الباحثين - على بدايته الظاهرة تجتمع عنه الكثير من المجالات؛ لصعوبة التعامل مع هؤلاء الشدة لقلة خبرتهم في النشر العلمي المحكم، وحاجتهم - أكثر من غيرهم - إلى التواصل مع هيئة التحرير استيضاحاً وشرحاً. ذلك أننا بالمجلة نؤمن أن شدة الباحثين هم المستفيدون من خدماتنا، وهم الجمهور الذي سيستمر معنا نشرًا وتحكيمًا. وقد تعاملنا في الفترة الماضية مع عدد جيد من طلبة الدكتوراه العمانيين الدارسين في عمان وفي الخارج، ولمسنا فيهم الكثير من الجدية والرغبة في التعلم، وفي

خوض تجربة النشر العلمي المحكم. وكنا نفرح لفرحهم، عندما يعدلون ما طلبه المحكمون منهم، ويتلقون بعد ذلك (خطاب القبول بالنشر) وترتسم على محياهم الفرحة.

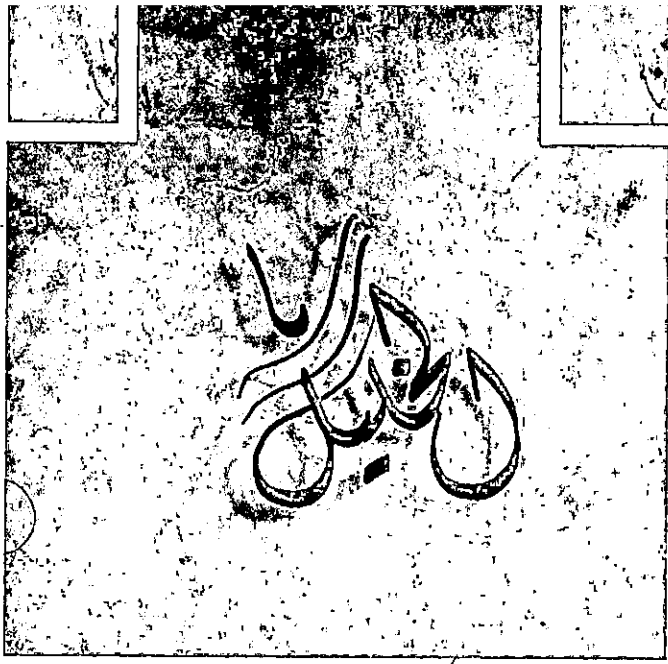
تسعى المجلة إلى تنظيم فعالية دورية، عنوانها الرئيس (ندوة مجلة الخليل)، وستكتسب عنواناً فرعياً متصلاً بموضوع هذه الندوة. وستنشر أعمال تلك الندوة في أعداد المجلة القادمة تبعاً. وقد انبثقت هذه الفكرة من الميدان؛ إذ لاحظنا كثرة الرسائل الجامعية العمانية التي لا تنشر - على الرغم من أهميتها وأهمية الموضوعات التي درستها -، وتبقى حبيسة أرفف المكتبة الرئيسة للجامعة التي نوقشت فيها، وقد يوقظها من سباتها الطويل قارئ عابر بين سنوات متباعدة. وما حدث للرسالة يحدث لصاحب الرسالة الذي يكفي بالشهادة، وتشغله شواغل الحياة عن ممارسة البحث العلمي. وتنفيذاً لرؤية المجلة في أن تكون بيئة خصبة للبحث العلمي في مجال اللغة العربية، وخدمة لتلك الجهود والمواهب ارتأت المجلة ضرورة الاسراع بالبدء بعقد هذه الندوات، خاصة في الموضوعات المتصلة بالدراسات العمانية. وسيشرف على كل

ندوة أحد الأساتذة الأعلام في الميدان المعنوي. وسيثري هذه الندوات مشاركات الأساتذة الباحثين بأوراق علمية.

نشرت مجلة الخليل في العدد الأول قائمة لرسائل الماجستير التي نوقشت حتى ذلك التاريخ في جامعتي السلطان قابوس ونزوى. وفي هذا العدد تواصل المجلة ما ابتدأت به، مضيئة إلى ذلك نشر ملخصات لأطروحات الدكتوراه المناقشة بجامعة السلطان قابوس. واحتفاءً بتدشين برنامج الدكتوراه هذا أجرى محرر المجلة والباحث بمركز الفراهيدي الدكتور محمد شيخ الطريحي لقاءً مع أول طالب يتخرج في هذا البرنامج، وهو الدكتور محمود بن يحيى الكندي، متمنين له دوام التوفيق.

أقرت هيئة تحرير المجلة في اجتماعها الأخير النشر باللغة الإنجليزية، إضافة إلى النشر باللغة العربية. وسرعان ما تلقت المجلة بحثاً علمياً باللغة الإنجليزية، وهو جاهز للنشر في العدد القادم إن شاء الله. والدعوة مفتوحة للباحثين الكرام بتقديم بحوثهم للنشر بإحدى هاتين اللغتين. وتواصل المجلة نشر ملخصات باللغة الإنجليزية للبحوث المقدمة باللغة العربية.

وفي الختام لا بد من التأكيد على دعوة المجلة للباحثين بإرسال بحوثهم للنشر بها. وترحب المجلة كذلك بآراء المعنيين لرفدها بأفكارهم وملاحظاتهم. والشكر الجزيل ينبغي أن يقدم للأساتذة الذين شاركوا في تحكيم دراسات هذا العدد، ولكل المساهمين في إخراجه بدقة عالية واتقان وجمال.



د. فاطمة بنت عبدالله
البيكي
استاذ مشارك
قسم اللغة العربية
وأدائها
جامعة الإمارات

المبالغة في الدرسِ البلاغيِّ القديم

المُلخَص:

كانت المبالغة منذ بداية التأليف النَّقديِّ والبلاغيِّ غرضًا من الأغراض التي يسعى إليها المبدع، في وصفه ومدحه وهجائه وغزله ورنائه، ويتبع في ذلك سبلًا مختلفة منها: الإطناب، والتشبيه، والاستعارة، والكناية، وتأكيد المدح بما يشبه الذم، والتشكك أو تجاهل العارف لكنّتها في فترة من الفترات، تحوّلت -نظرًا في المصادر البلاغية- إلى محسنٍ بديعي، وكأنّها شيءٌ إضافيٌّ على المعنى الذي يذهب عدد من البلاغيين والنقاد إلى أنّه مكتمل قبلها. وهنا لا بد من التساؤل: أنّه لو كان المعنى مكتملاً بحسب قصد الشاعر، وحال المخاطب، والظروف المقاميّة الأخرى فلماذا لجأ الشّاعر إلى المبالغة بعد اكتمال المعنى المطلوب؟ إذ تصبح حشواً لا فائدة منه. وتناقش الدّراسة فكرتين شبه راسختين في التأليف النَّقديِّ والبلاغيِّ العربيِّ القديم أوألهما: كون المبالغة تحسينًا للكلام بحسب تصنيفها ضمن مباحث علم البديع. والثانية: اكتمال المعنى، ومعرفة النَّاقِد حدوده، وما يزيد عنها وما ينقص. وسيُتضح أثناء الدّراسة أنّ المبالغة نُقلت من موضعها الطبيعيِّ في ثنايا المباحث البلاغيّة المعروفة إلى علم البديع، الذي أصبحت مباحثه مجرد زينة خارجيّة يمكن الاستغناء عنها. كما تهدف إلى إعادة المبالغة إلى مواضعها الطبيعيّة في البلاغة لعدم انسجامها مع وظيفة التّحسين والتّزين الموكلة إليها في علم البديع؛ لأنّ المبالغة ليست مجرد أسلوب أو أداة، بل هي غاية يسعى إليها المبدع كي يصل إلى حالة الرّضا عند المتلقّي.

مقدمة:

وموقف ومفهوم الشعراء والبلاغيين لها. واهتمّ المبحث الثاني بمكانة المبالغة في البديع والمعاني والبيان. وتبيان أهمية المبالغة في علوم البلاغة مخالفة التقسيم المعتمد عند البلاغيين وهو الابتداء بالبيان أولاً، وأما بالبديع لما له من علاقة وثيقة وشائج بلاغية مع المبالغة. ومن ثم تأكيد استعمالات المبالغة، ودورها الإبداعي ليس بوصفها أداة تزيينية لكن بحضورها في علوم البلاغة وبخاصة في علمي البيان والمعاني، وتمثلها في أساليبيهما البلاغية، ثم خاتمة.

المبحث الأول المبالغة: تعريفها وأقسامها ومفهومها عند الشعراء والبلاغيين

١. المبالغة لغة:

«بلغ الشيء يُلغ بلوغاً وبلاغاً: وصل وانتهى، وبالغ يبالغ مبالغةً وبلاغاً؛ إذا اجتهد في الأمر... والمبالغة: أن تبلغ في الأمر جهداً»^(١). فالوصول والانتهاج إلى الغاية والهدف هو المعنى الذي يدور حوله التعريف اللغوي للكلمة. ويتردد هذا المعنى - إلى حد ما - في بعض المؤلفات البلاغية، ولكنه ليس هو المعنى الرئيس الذي ستمحور حوله فكرة المبالغة بوصفها مبحثاً بلاغياً مستقلاً من مباحث علم البديع، كما سيتضح في الدراسة.

أكثر القدماء والمحدثون الكلام على المبالغة بوصفها مبحثاً بلاغياً من مباحث علم البديع حتى صنّفوها محسّناً معنوياً وبمستويات ثلاثة: التبليغ، والإغراق، والغلو؛ على أساس تحقق الوجود اللغوي في الواقع الخارجي. والتأمل لهذا المبحث وأمثله المذكورة والمكرورة تقريباً في مصادر البلاغة العربية ومراجعها سيدرك أنّ فكرة المبالغة لا تأتي منفصلة عن مباحث بلاغية أخرى؛ فهي إما أن تكون مبالغة في فكرة أو في صورة. وبهذا تصبح من أحد مباحث علمي المعاني أو البيان، وقد تنسل في ثنايا مباحث علم البديع متمزجة مع بعض مباحثه، لكنها في كل الأحوال لن تكون قائمة بذاتها ولذاتها.

وهناك مبالغة في المبنى ومبالغة في المعنى، وهما مرتبطان ببعضهما البعض، ولكل منهما تأثيرها الخاص في معنى النص؛ فالمبالغة في المبنى تفهم من صيغة الكلمة المفردة، ويدرسها علم الصرف. والمبالغة في المعنى تعرف من تركيب الجملة، ويدرسها علم البلاغة. وهي موضع اهتمام هذه الدراسة، مع تأكيد عدم الميل إلى فصل علوم اللغة عن بعضها، ولكن يأتي الفصل هنا لترتيب أفكار الدراسة وتركيزها حسبما يقتضيه المنهج العلمي.

وتضمنت الدراسة مبحثين: جاء المبحث الأول ليشمل تعريفات المبالغة وأقسامها

٢. المبالغة اصطلاحاً:

عند تعريف المبالغة اصطلاحاً، تواجهنا إشكالية تعدد التعريفات التي تعود إلى بدايات التأليف النقديّ والبلاغيّ، وقد وضع قدامة بن جعفر (ت ٣٣٧هـ) أوّل تعريف اصطلاحيّ لها، وكان يذكرها ضمن أنواع نعوت المعاني بأنّها: «أن يذكر الشاعر حالاً من الأحوال في شعرٍ لو وقف عليها لأجزأه ذلك في الغرض الذي قصده، فلا يقف حتى يزيد في معنى ما ذكره من تلك الحال ما يكون أبلغ فيما قصد. وذلك مثل قول عمير بن الأيهم التغلبي (الوافر):

ونُكْرِم جاراناً ما دامَ فينا
وتبَعهُ الكرامة حيثَ مالا

فإكرامهم للجار لما كان فيهم من الأخلاق الجميلة الموصوفة، وإتباعهم الكرامة حيث كان من المبالغة في الجميل»^(٤١).

٣. المبالغة وفكرة تمام المعنى:

نُلْمَح في تعريف قدامة شيئاً من فكرة تمام المعنى في قوله السابق. وكأنّ هناك قدرًا محدّدًا لكلّ غرض مقصود، ثم تكون المبالغة إن زاد على ذلك القدر. ويقصد بتمام المعنى أو اكتماله «أن تستوفي الأحوال التي تتمّ بها صحته وتكمل بها جودته. وذلك كقول نافع بن خليفة الغنوي (الطويل):

رجالٌ إذا لم يُقبل الحقُّ منهم
ويُعطوه عاذوا بالسّيوف القواضب

فتمّم المعنى بقوله: ويعطوه، ولو اقتصر على قوله: (إذا لم يقبل الحقّ منهم عاذوا بالسّيوف) كان المعنى ناقصاً (٣)، وبقى كمال المعنى متعلّقاً بنفسية الشاعر، وحال المخاطب، خاصّة إن كان خليفة ممدوحاً، أو امرأة متغزلاً فيها.

وقد بنى بعض البلاغيين تعريف المبالغة على أساس فكرة تمام المعنى على نحو أكثر تصريحاً، مثل أسامة بن منقذ (ت ٥٨٤هـ) الذي يقول: «اعلم أنّ المعنى إذا زاد عن التمام سُمّي مبالغة، وقد اختلفت ألفاظه في كتبهم، فسماه قوم: الإفراط، والغلوّ، والإيغال، والمبالغة، وبعضه أرفع من بعض، كقول زهير بن أبي سلمى (الطويل):

كانتُ فتات العِهن في كلِّ منزلٍ
نزلنَ به حبُّ الفنا لم يحطّم

كانّ الكلام قد تمّ عند قوله: حبّ الفنا، ثم قال: لم يحطّم؛ لأنّه أشدّ لحمّته. وكذلك قول امرئ القيس (الطويل):

كانّ عيون الوحش حول خيائنا
وأرْحُنَا الجذعُ الذي لم ينقّب

تمّ القول عند قوله: الجذع، ثمّ بالغ بقوله: الذي لم ينقّب»^(٤٢).

فالزيادات التي يتكلمون عليها هدفها تأكيد المعنى وتقويته. وهي أمر نسبيّ؛ فمن الذي يقرّر

متى يكتمل المعنى ومتى يصبح زائداً؟ ولماذا هناك حدود مفترضة يكتمل عندها المعنى؟ فموضوع زيادة المعنى مرهون بقصد المتكلم، وبالمعنى الذي أراده من كلامه. وبالنسبة إلى حدود المعنى؛ فإن كانت الزيادة معقولة قالوا جود الشاعر، وإن كانت غير معقولة رفضها بعض النقاد والبلاغيين.

وكذلك إذا نقص المعنى عن تلك الحدود فيرفض شعر الشاعر أيضاً! فمن الذي يقرر هذه الحدود؟ وقيل هذا وذاك من يستطيع أن يجزم بأن للمعنى حداً متحركا، ومرتبطة ارتباطاً عضوياً بقصد المتكلم، وبالمقام، وبحال المخاطب؛ لذا لا يمكن أن يكون المعنى ثابتاً في مختلف المواقف والأحوال.

ولو عدنا إلى قدامة بن جعفر، وإن كان قد قدم أول تعريف للمبالغة، لكنه لم يكن أول من تكلم عليها، فقد كانت اللفظة مستخدمة قبله بمعناها اللغوي استخداماً غير اصطلاحياً. وذلك قبل أن تتفرع اللغة إلى علومها المختلفة. وتقسّم البلاغة إلى علومها الثلاثة، وتُصنّف المبالغة ضمن علم البديع؛ إذ كان حضورها على سبيل المثال - عند الفراهيدي (ت ١٧٠هـ) في كلامه على الزيادة في معنى اللفظة المفردة. وهو ما أصبح يُعرف بصيغ المبالغة فيما بعد.

يقول سيبويه: «قالوا: خشن، وقالوا: اخشوشن، وسألت الخليل، فقال: كأنهم أرادوا المبالغة والتوكيد، كما أنه إذا قال: اعشوشبت الأرض،

فإنما يريد أن يجعل ذلك كثيراً عاماً قد بالغ»^(٥)؛ لذلك لا يمكن فصل المبالغة في المبنى عن المبالغة في المعنى. ومن الطبيعي أن تتضافر جهود علماء اللغة في حقلَي الصّرف والبلاغة لتقديم فهم أوسع لفكرة المبالغة على العموم. ولكن دواعي تنظيم البحث منهجياً هي التي توجّه الكلام إلى مبحث المبالغة في جانبه البلاغي فقط دون الصّرفي.

وتتردّد اللفظة أيضاً عند ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)؛ حيث يستخدمها بالمعنى اللغوي الدالّ على التّكثير في معنى التراكيب. وقد أورد أمثلة كثيرة أصبحت معظمها فيما بعد أمثلة معتمدة في مبحث المبالغة بالشكل الذي استقرّ عليه في المصادر البلاغية المتأخّرة^(٦).

وقد حضر مفهوم المبالغة بالمعنى دون اللفظ في عدد من المؤلفات الأدبية المبكرة، منها: الحيوان للجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، الذي سمّاها إفراطاً، والكامل في اللغة والأدب للمبرد (ت ٢٨٥هـ)، الذي سمّاها إفراطاً وتجاوزاً، و(عيار الشعر) لابن طباطبا (ت ٣٢٢هـ)، الذي سمّاها إغراقاً وإفراطاً في الوصف^(٧)، وغيرهم.

٤. أقسام المبالغة:

قسّم البلاغيون المتأخرون المبالغة إلى ثلاثة أقسام: التبليغ، والإغراق، والغلو. وقد ناقش كثير من النقاد المحدثين هذا التقسيم. وأبدوا فيه آراءً مختلفةً قبولاً ورفضاً. وقد رأى بعض

الذين قبلوه أن «اعتبار المتأخرين المبالغة بأنواعها على أنها ثلاثة فنون بديعية مستقلة فيه تطوير لمفهوم المبالغة، وهو أولى بالاتباع؛ لأنه يميّز كل فن عن الآخر، ويحول دون اختلاطها وتداخل بعضها في بعض؛ لذلك يجدر بنا أن ندرس كلاً منها على حدة للخروج بصورة واضحة المعالم لكل فن من هذه الفنون البديعية الثلاثة»^(٨)، أمّا الذين رفضوا هذا التقسيم، فقد رأوا فيه تزيقاً له.

ويتحدّث أحدهم عن تلقّف المتأخرين لما جاء به قدامة وغيره في موضوع المبالغة والغلو، ويقول: «إنهم راحوا يشققون النظرة إلى المبالغة، ويقسمونها من إمكان التحقق في العقل والعادة أولاً، ومن ثمّ كان لديهم ما يسمّى بالتبليغ والإغراق والغلو. وقد حصر الخطيب القزويني المبالغة في هذه الأقسام الثلاثة»^(٩) التي استقرت عليها المبالغة في المصادر المتأخّرة وكثير من المراجع الحديثة، وتفصيلها كالآتي:

أ. التبليغ: وهو أن يكون الشيء ممكناً عقلاً وعادة.

ب. الإغراق: وهو أن يكون الشيء ممكناً عقلاً لا عادة.

ج. الغلو: وهو أن يكون الشيء غير ممكن عقلاً وعادة.

وتقتضي القسمة العقلية أن يكون هناك قسم رابع يكون فيه المعنى غير ممكن عقلاً وممكناً

عادة، لكن من غير الطبيعي أن يحدث هذا، بأن يكون هناك أمر لا يمكن للعقل تصوّره ويحدث في العادة؛ فلم يدرجوه في قسمتهم هذه التي لم تظهر إلا بعد السكاكي الذي لم يفرد للمبالغة فصلاً خاصاً بها - كما سيظهر بعد قليل - والخطيب القزويني هو صاحب هذا التقسيم بهذه التفاصيل وهذه التعريفات التي يؤدي تتبعها في المصادر البلاغية إلى هذه النتيجة، وإن كان ابن الناظم قد سبق إلى شيء منها^(١٠).

فالبلاغيون المتقدمون لم يجعلوا المبالغة جزءاً من البديع أساساً، ولم يعرفوا لها أقساماً. ويسجّل هذا للبلاغيين القدماء الذين كانوا - في مجملهم - أكثر وعياً وأعظم إدراكاً لقيمة هذا اللون من ألوان التعبير من المتأخرين وقد تناولت طائفة ليست قليلة منهم المبالغة تناولاً يتفق إلى حدّ كبير وطبيعة النصّ الأدبي، وما يحيط به من ملابسات، وما يكتنفه من أحوال؛ لذا جاء تناولهم ينم عن فهم للمبالغة بعيد عن الرّج بها في مجال الادّعاء والكذب، أو على الأقل النأي بها عن الرّبط بينها وبين هذا المجال، الذي حاول المتأخرون أن يجعلوهما شيئاً واحداً، أو شدّهما معاً برباط وثيق^(١١).

ويبدو موقف البلاغيين المتأخرين غريباً إلى حدّ ما؛ لأنّ ما فعلوه وأجهدوا أنفسهم فيه هو أنّهم «شغلوا أنفسهم بتصوير الواقع، أو بالبحث عن الواقع في الصّورة الفنيّة، والبحث عن الحقيقة في المجاز. وبقدر وضوحها وقربها والتحام أجزائها تُقبّل الصّورة المبالغ فيها، وإنّ

أراد الفنّان الوصول إلى مرحلة ما بعد الواقع،
فقد كذب ولكن كذباً مقبولاً عندهم»^(١٢).

يؤودُ ضعيفَ القوم حملَ قتيبرها
ويستضلع القومُ الأشمَّ احتمالها

فقال له عبد الملك: أفلا قلت كما قال
الأعشى لقيس بن معد يكرب (الكامل):

وإذا تجيئُ كتيبةٌ ملموسةٌ
خرساءُ يخشى الذائدون نهالها
كنتَ المقدمُ غيرَ لابسِ جُنَّةٍ
بالسيفِ تضربُ مُعلماً أبطالها

فقال: يا أمير المؤمنين، وصف الأعشى
صاحبه بالطيش والخرق والتغريب، ووصفكُ
بالحزم والعزم، فأرضاه. وعلّق المرزبانيّ قائلاً:
«رأيت أهل العلم بالشعر يفضلون قول الأعشى
في هذا المعنى على قول كثير؛ لأنّ المبالغة أحسن
عندهم من الاقتصار على الأمر الأوسط،
والأعشى بالغ في وصف الشجاعة حتى جعل
الشجاع شديد الإقدام بغير جُنَّة، وإن كان لُبْسُ
الجُنَّة أولى بالحزم وأحقّ بالصواب. ففي وصف
الأعشى دليل على شدة شجاعة صاحبه؛ لأنّ
الصواب له، ولا لغيره إلا لبس الجُنَّة»^(١٤).

فالمقام مقام مدح، والمخاطبُ/المتلقّي،
خليفةٌ يحبُّ أن يُمدح بما فيه وبما ليس فيه،
ويحبُّ أن يفوق مدحه مدح أي شخص آخر؛
فكان حريصاً على أن يقول فيه الشاعراً ما لم
يقله في غيره، وكأنه يدفعه إلى المبالغة في مدحه
ليرضى عنه.

٥. موقف الشعراء من المبالغة:

يزخر التراثُ الشعريُّ بمواقفِ الشعراء
والممدوحين من المبالغة في عدد من الروايات
المبكرة التي تحتفظ بها ذاكرة التراث الأدبي
والتقديّ العربي، وهي مواقف متباينة وليست
موحدة أو ثابتة، بمعنى تشكّلها تلقائياً - بعيداً
عن التنظير - بحسب طبيعة النص نفسه،
ومعناه، وظروفه المقاميّة المصاحبة، وليس
بحسب القوالب الجاهزة والقواعد الثابتة،
والتقسيمات التي يقبلها - أو لا يقبلها - العقل
أو العادة أو كلاهما.

ومن هذه الروايات قصة حسان بن ثابت مع
التابغة الذبياني التي أنكر عليه فيها تقليده لجفانه
وأسيافه، وعاب عليه عدم مبالغته في التعبير عن
كرمه وشدة فتكه بأعدائه^(١٣)؛ فالنقاد يميل فيها
إلى المبالغة بما يخدم المعنى.

كما نعت في العصر الأموي على موقف آخر،
حدث بين عبد الملك بن مروان وكثير عزة حين
مدحه بقوله (الطويل):

على ابن أبي العاصي دلاصٌ حصينةٌ
أجاد المُسدّي سردها وأذالها

وكذلك؛ موقف عبد الملك بن مروان مع عبيد الله بن قيس الرقيّات، الذي أنكر عليه قوله فيه (المنسرح):

يأتلقُ التَّاجُ فوقَ مفرِّقه
على جبينٍ كأنَّه الذَّهَبُ

إذ قال له: تقول فيّ هذا، وتقول لمصعب (الخفيف):

إنَّما مصعبٌ شهابٌ من اللّهِ
تجلَّتْ عن وجههِ الظلماءُ

أو قال له: تمدحني كما تمدح ملوك الأعاجم؛ -لأنَّ التَّيجانَ كانت من زِيِّ ملوك العجم، ولم يكن خلفاء العرب يعرفونها-، وتمدح مصعبًا كما تمدح الخلفاء. ويتفق ابن سنان الخفاجي مع رأي عبد الملك بن مروان -وهو يردُّ على قدامة بن جعفر- قائلاً: والأمر على ما قال عبد الملك؛ لأنَّ مدح الخليفة بأنَّه شهابٌ من (الله) أبلغ من مدحه باعتدال التَّاج فوق مفرِّقه. كأنَّ عبد الملك أراد في الموضوعين المبالغة، ومدحه بالأفضل والأحسن^(١٥).

فالمبالغة كانت مطلبًا ينشده المتلقي، سواء كان ناقدًا أم ممدوحًا. ولم تكن عيباً من عيوب الكلام إلا حين تأتي بما لا يتناسب مع المقام أو مع المعنى الذي كان يسعى إليه الشَّاعر. ومن ذلك ما تذكره المصادر عن أمِّ جندب وقصتها مع زوجها امرئ القيس وعلقة الفحل الذي فضَّلتْ شعره على شعر زوجها؛ لأنَّ الأخير

قصر عن المثال، وبالغ في وصف فرسه بما يجهدُه، فلم يحقِّق الغرض المناسب في المعنى الذي كانا يتبارزان فيه، فكان أن حكمت أم جندب لعلقة الفحل الذي وُقِّق بالعزوف عن المبالغة في نصِّه^(١٦).

وهناك روايات وتصوُّص كثيرة أخرى يظهر فيها الموقف من المبالغة بحسب السِّياق والظروف المصاحبة للنُّص دون أن يكون في ذهن النُّقاد حينها أيُّ تصنيف أو تقسيم أو ادِّعاء بالإمكان أو الاستحالة عقلاً أو عادة كما أصبح عليه الحال فيما بعد.

٦. موقف البلاغيين القدامى والمعاصرين من المبالغة:

يضيق المقام عن تتبُّع المراحل التي مرَّ بها مصطلح (المبالغة) منذ ظهوره حتى صار مبحثاً بلاغيًّا قائمًا بذاته من مباحث علم البديع، خاصَّةً مع وجود عدد من الدِّراسات التي تكفَّلت به^(١٧). والمهم هو البحث في سلامة فصله عن غيره من المباحث، وصحة وجوده في مصادر البلاغة ومراجعتها، وانسجامه مع التعريف الذي وُضِع له من جهة، ومع فكرة التَّحسين والتَّزيين التي أصبح علم البديع مختصًّا بها من جهةٍ أخرى.

وتكاد تجمع عدد من الدِّراسات بأنَّ مصطلح المبالغة وما تفرَّع عنه من مصطلحات أخرى لا يختصُّ بها علم من علوم البلاغة، أو

هكذا كان ينبغي - وهو على أية حال ما درج عليه الأوائل -، ولكنّ البلاغيين المتأخرين طَفَقُوا يَخْضُونَ المبالغة بعلم البديع، وينظرون إليها نظرة سُداها وحُمّتها القسمية المنطقية القائمة على ما يجيزه العقل أو لا يجيزه، وما يمكن تحقّقه في الواقع الخارجيّ وما لا يمكن، ثم توالى الأحكام وفقاً لهذه النظرة^(١٨).

وقد تتبّع عددٌ من الباحثين المعاصرين ورود المبالغة وتداخلها في البلاغة العربية بكلّ علومها وفروعها مع كلّ علم وفنٍّ منها؛ فهي تحضّر في معظمها حضوراً راسخاً بوصفها هدفاً وغاية، وليست أداة أو وسيلة.

ولا نريد تكرار ما في هذه الدراسات القيمة إلا ما يساهم بتعزيز الفكرة التي بنيت عليها هذه الدراسة؛ وهي أنّ المبالغة لا تقوم بوصفها مبحثاً مستقلاً، ولا يصحّ وجودها بمفردها بمعزلٍ عن مباحثٍ أخرى لكونها جزءاً من كلّ، وهي غاية يسعى المبدع إليها مستخدماً أساليباً والواناً شتى تتنوّع بين علوم البلاغة المختلفة.

من ذلك ما قاله منير سلطان في كتابه البديع: «تكاد كلمة المبالغة ومرادفاتها تطلّ علينا في كلّ مبحث من مباحث البلاغة التي راح البلاغيون يورّعونها على ما عرّف فيما بعد بعلوم البلاغة: المعاني والبيان والبديع، والغرض الذي يقف وراء هذه المباحث كما تصوّره هؤلاء البلاغيون - يتساوى فيهم المتقدمون والمتأخرون - تأكيد المعنى وإيضاحه، والمبالغة في إثباته، إلى غير

ذلك من كلمات تكاد لا تختلف حين يكون الكلام على غرض هذا المبحث أو ذاك. أمّا إذا كان ثمة خلاف فهو في الدرجة ليس غير»^(١٩).
ورمّا لهذا السبب أدخل بعض النقاد والبلاغيين في المبالغة مباحث كثيرة، كابن رشيق الذي أدخل التشبيه، والاستعارة، وضرباً من التتميم، والتقصّي، وترادف الصفات، والإيغال، ونفي الشّيء بإيجابه، وبعض أنواع الحشو، كما يرى عالي القرشي^(٢٠). ولوعدنا إلى كلام ابن رشيق في هذا الصّدّد حين يعلّق على قول ابن المعتز يصف خيلاً (الطويل):

صَبَبْنَا عَلَيْهَا ظَالِمِينَ سَيَاطِنَا

و طَارَتْ بِهَا أَيْدٍ سِرَاعٍ وَأَرْجُلُ

بقوله: «وهذا عند جميع التّاس من باب الحشو، وهو عندي مبالغة، وكذلك الإيغال»^(٢١). فهو لا يرى لفظة (ظالمين) حشواً هنا؛ لأنّها أضافت للمعنى، والحشو لا يضيف للمعنى، فتصبح لفظة (ظالمين) مبالغة. وهو لا يرى الحشو مبالغة كي يقول القرشي باعتباره بعض أنواع الحشو مبالغة - وهذا لا يعنيننا الآن - إمّا خلط ابن رشيق بين كون المبالغة أصلاً يضمُّ فروعا عدّة، أو أنّها فرعٌ لأصول عدّة. أي أنّ الاستعارة أو التشبيه أو غيرهما يُعدّان من الأصول في التعبير، وتأتي هذه الأصول لأغراض منها المبالغة، وليست المبالغة هي الأصل الذي يضمُّ فروعاً أو مباحثٍ أخرى. والأمر نفسه مع ابن سنان، فأنواع المبالغة عنده هي: الاستعارة، والتشبيه، والكناية، وتأكيد

المدح بما يشبه الذم، وصورة الوهم^(٢٢).

بوصفها نوعاً من الصنعة المعنوية، يقول:
«اعلم أن هذه المعاني الثلاثة، من الاقتصاد
والتفريط والإفراط، توجد في كل شيء، من
علم، وصناعة، وخلق. ولا بد من ذكر حقيقتها
في أصل اللغة حتى يتبين نقلها إلى هذا النوع
من الكلام»^(٢٤)، وواضح من كلامه عدم
اختصاصها بعلم دون علم، أو بفن دون فن،
وهي موجودة في كل علم وصناعة وخلق.

وقد عرّف كلاماً من هذه المصطلحات عمومًا،
ثم ذكر أنها نقلت إلى علم البلاغة العربية؛
فعرّف الاقتصاد في علم البيان: «بأن يكون
المعنى المضمر في العبارة على حسب ما يقتضيه
المعبر عنه في منزلته. أمّا التفريط والإفراط فهما
ضدان: أحدهما؛ أن يكون المعنى المضمر في
العبارة دون ما تقتضيه منزلة المعبر عنه. والآخر
أن يكون المعنى فوق منزلته»^(٢٥).

فابن الأثير لم يفرد للمبالغة مبحثاً خاصاً بعلم
البدیع. ويتكلم على علم البلاغة عمومًا دون
تخصيص. ولم يشر إلى أي تقسيم وتصنيف.

وهناك من وضع المبالغة ضمن علم البديع
كما استقرّ عليه الحال عند البلاغيين المتأخرين،
كابن النّاطم (ت ٦٨٦هـ)، الذي لم يكن
علم البديع لديه منصرفاً بمختلف مباحثه إلى
التزيين والتحسين، بل جمع بين مباحثه وكلام
البلاغيين السابقين، وبعض اللاحقين على
الفصاحة وشروطها، وجعله بنية واحدة ضمن
علم البديع الذي يعني معرفة وجوه الفصاحة،
وعرّفها بأنها: «صوغ الكلام على وجه له توفية

ولا أدري كيف جعل المبالغة أنواعاً بدلا
من رؤيتها غرضاً كما عبّر عن ذلك في تطبيقه
على كثير من الأبيات الشعرية. وحين نصل
إلى نهايات القرن الخامس الهجري عند عبد
القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ)، سيتأكد هذا
الرّعم أكثر؛ فهو «لم يفرد للمبالغة حديثاً خاصاً،
إنما تعرّض لها في أثناء تحليله النصوص؛ فربط
بينها وبين الغرض من التشبيه، والاستعارة،
والحذف، والتعليل، والطباق، وفرّق بينها
وبين الإغراق. وأقامها على الإيهام والتجوّز،
وجعل للبراعة فيها فضل السبق، وميزة التفرد،
وعزّة التبوغ، وهي عنده تعني أن يبلغ الوصف
فيما يصف غاية الكمال، وأن يكون على
فرط الاستقصاء، حتى لا يحصل عليه مزيد.
وهي عنده درجة تأتي بعد درجة الاقتصاد في
الصّفة، والقول إذا بلغ هذه الدرجة إذا شاء
سحر، وقلب الصور»^(٢٦).

كذلك لم يفرد السكاكي (ت ٦٢٦هـ)
للمبالغة في كتابه باباً خاصاً بها، مع إشارته
في ختام كلامه على المباحث البلاغية إلى علم
البديع بنوعيه: المعنوي واللفظي دون أن يذكر
المبالغة في أيّ منهما، على الرغم من تكراره
لفظة المبالغة في ثنايا كلامه على المباحث
البلاغية الأخرى.

ويضفي ابن الأثير (ت ٦٣٧هـ) معاني
الاقتصاد والتفريط والإفراط على المبالغة

بتمام الإفهام لمعناه، وتبيين المراد منه، وهي نوعان: معنوية ولفظية، فالفصاحة المعنوية خلوة الكلام عن التعسف والتعقيد، بحيث تكون طريقه إلى المعنى واضحة على وفق مقتضى الظاهر، ولم يخف مسلك المعنى حتى لا يدري من أين إليه يتوصل، ولا بأي شيء على معناه يتحصّل، كقول الفرزدق (الطويل):

وما مثله في الناس إلا مملوكاً

أبو أمه حيّ أبوه يقاربُه

وأما الفصاحة اللفظية؛ فهي أن تكون الكلمة غريبة على القياس، سالمة عن التناثر والابتذال، دائرة على الألسن، ولا مما أخطأت فيه العامة ولا مما أحدث المولدون، فإن الكلمة متى لم تكن كذلك ربما مجّها السمع، ونبا عن قبولها الطبع، وقلت عناية السامع بالكلام، فلم يحصل على ما له من الإفهام. فلا بد في تكميل الفصاحة من إبانة المعنى باللفظ المختار، وهي من متممات البلاغة، ومما يكسو الكلام حلة التزيين، ويرقيه أعلى درجات التحسين، وتفرع منها وجوه كثيرة يُصار إليها في باب تحسين الكلام، فلنتعرض لذكر الأهم منها في ثلاثة فصول لأنها؛ إمّا راجعة إلى الفصاحة اللفظية، وإمّا راجعة إلى المعنوية، والراجعة إلى المعنوية إمّا مختصة بالإفهام والتبيين، وإمّا مختصة بالتزيين والتحسين»^(٢٦).

وقد جعل المبالغة من الفصاحة الرجعة إلى الفصاحة المعنوية المختصة بالإفهام والتبيين. ولم

يسخ ابن الناظم على المبالغة الدور التحسيني التزييني الذي تحفل به مصادر أخرى، بل أكد على علاقتها المباشرة بالمعنى، وبالفصاحة التي تعني تمام الإفهام لهذا المعنى.

وقد تناول ابن الناظم في تطبيقاته (المبالغة) كما تناولها من قبله ومن بعده. ولم يظهر في تطبيقاته أي اختلاف يبيء عن اختلاف تصنيفه لها بسبب اختلاف طرحه لعلم البديع أساساً. وحين جاء الخطيب القزويني (ت ٧٣٩هـ) وأراد تلخيص كتاب (مفتاح البلاغة) للسكاكي فاهتم بالتصنيف والتقسيم والتفريع التي بدأها السكاكي، فزاد عليها، وأكثر منها، حتى أضاف إلى كتابه (المفتاح) الذي انبرى لتلخيصه وإيضاحه فروغاً وأقساماً لم تكن موجودة فيه.

وإذا وصلنا إلى الطيبي (ت ٧٤٣هـ)، فهو يسقط الكلام على المبالغة في حديثه عن علم البديع، كما أسقط مباحث أخرى غيرها من كتابه، ولا نعرف إن كان قد أسقطها متبعاً خطى الجرجاني والسكاكي، أو أسقطها إهمالاً واستنقاصاً، إلا أن أحد البلاغيين المحدثين عد ذلك من المثالب؛ لأنها من المباحث التي لها خطرها في دائرة البحث البلاغي، بحسب تعبيره^(٢٧).

المبحث الثاني مكانة المبالغة في البديع والمعاني والبيان

أولاً. المبالغة وعلم البديع:

نستهل الكلام عن المبالغة وعلاقتها بعلم البديع أولاً، مع أن موضوعها في مصادر البلاغة ومراجعها يأتي آخرًا؛ لأن المبالغة مصنفة ضمن مباحث هذا العلم.

١. المبالغة وفكرة تحسين الكلام:

هل وضع البلاغيون القدماء المبالغة في مكانها الصحيح؟ فقد كانت مبحثًا مستقلًا عند عدد من النقاد والبلاغيين القدماء، ومع ذلك لم تدرج ضمن مباحث علم البديع حتى وضعها ابن النّاظم في هذا الموضوع^(٢٨)، واقتضى من جاء بعده خطاه، وركبوا مركبه، وزادوا عليه.

ويتميز ابن النّاظم عنهم بأن مباحث علم البديع لديه لا تتساوى في الأثر الذي تحدثه في النص؛ فبعضها يحسن ويزين، وبعضها يبيّن ويفهم، وكانت المبالغة من هذا البعض. أمّا بقية البلاغيين والنقاد القدماء وبعض المحدثين؛ فقد خلطوا في كلامهم بين هذين الدورين، وتعاملوا مع مباحث علم البديع بحسب تعريف السكاكي: «علم يُعرّف به وجوه تحسين الكلام، بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال ووضوح الدلالة»^(٢٩)، حيث يؤكد

هذا التعريف أن البديع علمٌ تحسينيٌّ تزيينيٌّ، لا علاقة له بأصل المعنى، ويأتي في الكلام للزينة الخارجية فقط، وليس أكثر من هذا.

وعند تأمل مباحث هذا العلم، أو المباحث التي أدرجها البلاغيون المتأخرون فيه، ندرك أن معظمها تؤدي أدوارًا تتجاوز الدور الشكلي الذي حصرها أولئك البلاغيون فيه. فالكثير من البلاغيين يفترضون أن المعنى يتم أساسًا قبل المبالغة.

وأنها ليست سوى إضافة على ذلك المعنى الثام دونها، وهذا الافتراض يتعارض مع فكرة المبالغة والمفهوم الذي يتضمنه هذا اللفظ حتى على المستوى اللغوي؛ لأن المبالغة ليست شيئًا زائدًا على المعنى لتجاوزها إياه و«عدم الاختصار على الحد الأوسط في المعنى، إنما هي إضافة لمزيد من البيان، والتوكيد، وتمكين الصورة في ذهن المستمع»^(٣٠)؛ فالمبالغة جزء أصيل من المعنى الذي لم يكن مكتملاً قبلها، وإلا لكان المبدع اكتفى به، لكنّه لجأ إليها كي يتم المعنى المراد بها، وهي هدف يقود إلى أهداف، وليست هدفًا نهائيًا يتوخاه المبدع لذاته.

وعن علاقة المبالغة بعلم البديع يمكن ملاحظة رأي بكرى شيخ أمين في ختام كلامه على هذا المبحث - الذي أورده في علم البديع كما فعل من قبله ومن بعده - حيث يتساءل عن المبالغة هل هي تحسين معنويٌّ بديعيٌّ؟ فيجيب: «وأخيرًا؛ فإذا كان عدد من العلماء أدرج بحث (المبالغة) في علم البديع، ثم جعله فرعًا من فروع



٢. التتميم رديف المبالغة:

وهو من مباحث علم البديع الذي يركز - في المصادر والمراجع البلاغية - على مفهوم (المبالغة)، ومبحث التتميم: «وهو التمام أيضاً، وبعضهم يسميه ضرباً منه احتراساً واحتياطاً. ومعنى التتميم: أن يحاول الشاعر معنى، فلا يدع شيئاً يتم به حسنه إلا أوردته وأتى به: إما مبالغة، وإما احتياطاً واحتراساً من التقصير، وينشدون بيت طرفة (الكامل):

فسبقى ديارك غيرَ مفسدها

صوبَ الرِّبعِ ودِمةَ تهجي

لأن قوله (غير مفسدها) تتميم للمعنى، واحتراس للديار من الفساد بكثرة المطر» (٣٢).
وقد ذكر ابن رشيق أن قدامة عاب «على ذي الرمة قوله (الطويل):

ألا يا أسلمي يادارَ ميَّ على البلي

ولا زالَ منهالاً بجر عائكِ القَطْرُ

فإنه لم يحترس كما احترس طرفة، فرد ذلك عليه بأن الشاعر قدّم الدعاء بالسلامة للدار في أوّل البيت، وهذا هو الصواب.

وقال زهير بن ابي سلمى (البيسيط):

من يلقُ يوماً على علّاته هرماً

يلقُ السّماحةَ منه والنّدى خلُقاً

قوله (على علّاته) مبالغة وتتميم

التّحسين المعنويّ للكلام، فإننا نرى أن العلماء هؤلاء قد ظلموا هذا البحث وهضموه حقه؛ لأن مباحث البديع - في نظرهم - بمثابة الرّينة، والكماليات والنوافل، وليست عناصر أساسية في التعبير الفني الرفيع،.. المبالغة.. عنصر أصيل في حديث النَّاس، وتعبيرهم، وشعرهم، ونثرهم، وليس قاصراً على الأدياء والشُعراء، وإمّا هو عامٌّ مشترك بين الناس جميعاً، بل إنه ظاهرة إنسانية تتجاوز الإنسان العربيّ واللغة العربيّة لتكون جزءاً من تعبير الإنسان في كلّ الأوطان والأزمان واللغات» (٣١).

وإذا كان هذا البلاغيّ المعاصر يرى في المبالغة عنصراً أصيلاً في حديث النَّاس، وليس الأدياء والشُعراء فقط، وليست للزينة والتّحسين الخارجيّ فقط، فلماذا يناقض فعله قوله؟ ولماذا يضعها حيث يرى أنه لا يناسبها؟ وتكرّر المبالغة في حديث بعض النُّقاد والبلاغيين القدماء حول مبحث (تأكيد المدح بما يشبه الدّم). يقول ابن سنان الخفاجي: «ومن المبالغة قول النابغة الذبياني (الطويل):

ولا عيبَ فيهم غيرَ أن سيوفهم

بهنّ فلؤلؤ من قراعِ الكتائبِ

وإنما كان هذا الاستثناء من المبالغة في المدح؛ لأنّه قد دلّ به على أنه لو كان فيهم عيب غيره لذكره، وأنه لم يقصد إلا وصفهم بما فيهم على الحقيقة» (٣٢).

نفسه؟ أم المتلقي؟ أم الناقد؟ وكيف يُحدّد؟

١. تمام المعنى ومقتضى الحال:

إنَّ المبدع الذي ينشيء نصّه هو الوحيد القادر على تحديد تمام المعنى من عدمه، واضعاً في ذهنه حال المخاطب (المتلقي)، والظروف المحيطة به؛ لذا يستخدم من الألفاظ والصّور والمعاني والتركيب ما يناسب غايته وهدفه، ويكون أكثر مطابقة من غيره للمقام.

وبهذا نقرب إلى حدّ ما من علم المعاني الذي يُعرّف أنّه «علم يُعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق مقتضى الحال»^(٣٧). ويعرّفه ابن النّاظم بأنّه: «تتبع خواصّ تركيب الكلام وقوود دلالاته، ليُحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما تقتضي الحال ذكره. ومقتضى الحال يتفاوت؛ فتارة يقتضي ما لا يفتقر في تأديته إلى مزيد من دلالات وضعيّة، وألفاظ كيف كانت، ونظم لها لمجرد التأليف، وأخرى تقتضي ما يفتقر في تأديته إلى مزيد؛ فإنّ مقامات الكلام متفاوتة، ولكلّ من ذلك مقتضى يخصّه، ولكلّ كلمة مع صاحبها مقام، ولكلّ حدّ ينتهي إليه الكلام مقام»^(٣٨).

إنَّ علم المعاني معنيّ بتوجيه المبدع، أو المتكلّم، إلى الكلام بالقدر الذي يتناسب مع المعنى، بحيث يعرف كيف يفعل ذلك ثم يقوم به بنفسه، لا أن يوكل المهتمّة إلى غيره ليقرّر إن كان كلامه مطابقاً لمقتضى الحال التي خبرها المبدع بنفسه، أو أراد بلوغها.

عجيب»^(٣٤). ويجعل ابن رشيق التميم رديفاً للمبالغة. أمّا ابن أبي الإصبع -على سبيل المثال- يجعله متضمناً طوراً المبالغة و طوراً الاحتياط^(٣٥).

وإلى هذا الرأي يذهب الطيبي الذي يعرفه بأنّه: «تقييد الكلام بتابع يفيد مبالغة أو صيانة عن احتمال مكروه، فمن الأوّل لفظاً ومعنى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّعَلَّهُمْ يَلْقَوْنَ رَبَّهُمْ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنعام: ١٥٤)، أي على الذي أحسن موسى من العلم والشرائع، أي زيادة في علمه على وجه التميم. وقوله تعالى في توجيهه ﴿وَيُطْعَمُونَ أَلْطَعَامَ عَلَنٍ حَبِيئًا﴾ (الإنسان: ٨) أي مع حبّ الطعام وهو اشتهاؤه، وقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾ (الانفطار: ٦)؛ فقولته الكريم تميم ومبالغة للتربية، فإنّ التربية مشعرة بالكريم»^(٣٦).

ثانياً. المبالغة وأساليب علم المعاني:

يتكلم البلاغيون على المعنى وكأنّه أمرّ قابل للوزن والضبط؛ فهناك معنى محدّد وثابت (وسط) والتعبير عنه يسمّى اقتصاداً، وهناك معنى ناقص عن القدر الذي يراه البلاغيون وسطاً، والتعبير عنه يسمّى تفریطاً، وأخيراً هناك معنى زائد والتعبير عنه يسمّى إفراطاً، أو مبالغة، أو غير ذلك من الأسماء التي اختاروها واصطلحوا عليها. ولكن يبقى السؤال: من الذي يحدّد القدر الوسط من المعنى؟ المبدع

٤. أسلوب الحذف:

وقد يكون (الحذف) للمبالغة، كقول
البخري (الخفيف):

قَدْ طَلَبْنَا فَلَمْ نَجِدْ لَكَ فِي السُّوِّ
دِدِ وَالْمَجْدِ وَالْمَكَارِمِ مِثْلًا

أَي قَدْ طَلَبْنَا مِثْلًا فَلَمْ نَجِدْ. وذكر الخطيب
القزويني أسباباً عدّة للحذف هنا، منها أن
يكون القصد المبالغة في التأكيد مع الممدوح
بترك مواجته بالتصريح بما يدل على تجويز أن
يكون له مثلاً، فإنّ العاقل لا يطلب إلا ما يجوز
وجوده^(٤٠).

٥. الإيغال:

وقد تحدّث القزويني عن (الإيغال) في أثناء
حديثه عن (الإطناب)، وعرفه بأنّه: «ختم
البيت بما يفيد نكته يتمّ المعنى يدونها، كزيادة
المبالغة في قول الخنساء (البيسط):

وإنّ صخرًا لتأتمّ الهدأة به
كأنه علم في رأسه نازُ

لم ترض أن تشبّه بالعلم الذي هو الجبل
المرتفع المعروف بالهداية، حتى جعلت في رأسه
ناراً^(٤١).

٦. أسلوب القصّر:

حدّد القزويني (القصّر) بنوعين هما: حقيقي
وغير حقيقي، وكلّ واحد منهما ضربان:

ومقام الكلام هو الذي يحدّد الأسلوب.
والقدر الذي يجب على المبدع اتباعه وبناء
كلامه عليه؛ لهذا أشار إلى أنّ لكلّ مقام من
مقامات الكلام مقتضى يخصّه، ولكلّ حدّ
ينتهي إليه الكلام مقامه الخاص به أيضاً؛ لذلك
فإنّ تحديد قدر المبالغة في الكلام، وما يتناسب
منها مع المقام أو لا يتناسب يدخل أيضاً في علم
المعاني، وليس أمراً تحسّينياً يأتي بعد تمام المعنى
ليزيّنه ويريد عليه بما يمكن الاستغناء عنه.

٢. أسلوب الخبر:

يُعدّ أسلوب الخبر أول مباحث علم المعاني؛
إذ يتكلّم البلاغيّون على مؤكّدات الخبر،
ويقولون إنّها تفتاوت بحسب موقف المتلقّي؛
فكلّما زاد عدد المؤكّدات في النصّ كان ذلك
من باب المبالغة، والرغبة في زيادة التوكيد الذي
تكفي أداة واحدة من أدواته ليكون موجوداً،
ولكنّ استخدام أدوات عدّة، مثل: القسم ولام
الابتداء ونون التوكيد الخفيفة أو الثّقيلة تجعل
المتلقّي يستشعر درجة من المبالغة في التوكيد
بكلام المبدع أو المتكلّم.

٣. أسلوب النهي: قد تأتي بعض (الأساليب
الإنشائية) للمبالغة كالنهي، ويذكر المعري
(ت ٤٤٩ هـ) - على سبيل المثال - في (الصّاهل
والشّاحج) مثلاً على ذلك: «قول القائل إذا
نهاك عن الرجل وأذيتّه لا تؤذّه ولا تنظر إليه،
وإنّما ذلك مبالغة في النهي^(٤٢)».

قصر الموصوف على الصفة، وقصر الصفة على الموصوف. والأول من الحقيقي ممتنع في الكلام كقولك: ما زيد إلا كاتب، إذا أردت أنه لا يتصف بصفة غير الكتابة. والثاني منه كثير، كقولنا: ما في الدار إلا زيد. والفرق بينهما ظاهر، فإن الموصوف في الأول لا يمتنع أن يشاركه غيره في الصفة المذكورة. وفي الثاني يمتنع، وقد يُقصد المبالغة لعدم الاعتداد بغير المذكور، فينزل منزلة المعلوم^(٤٢).

ثالثا. المبالغة في علم البيان:

١. التشبيه:

يقول الطيبي (ت ٧٤٣هـ) في علم البيان: «هو معرفة إيراد المعنى الواحد في الطَّرْق المختلفة الدلالة بالخفاء على مفهومها، تقادياً عن الخطأ في التطبيق لتمام المراد. ونعني بتمام المراد: كنه ما يقصده البليغ من المبالغة، وبالمعنى الواحد ما يقتضيه علم المعاني، وبالطرق التراكيب، وإنما قيد الدلالة بقوله على مفهومها احترازاً عن دلالات الألفاظ المترادفة المختلفة بالخفاء؛ باعتبار منطوقها لقلّة دورانها على الألسنة. وذلك غير مجد في المبالغة، وإنما أعرضنا عن ذكر الوضوح؛ لأن الغرض من ذلك الإيراد المبالغة، وهي إنما تحصل من خفاء الدلالة، وكلما ازدادت خفاءً ازدادت مبالغة. مثاله، إذا أردنا إيراد معنى قولنا: زيد جواد مثلاً في الأصول الثلاثة نقول:

✽ في طرق التشبيه: زيد كالبحر في

السخاوة، وزيد كالبحر، وزيد بحر.

✽ وفي طرق الاستعارة: رأيت بحراً في الدار، ثم لجّة زيد كثرت، ثم لجّة زيد متلاطم أمواجها.

✽ وفي طرق الكناية: زيد مضياف، وزيد كثير أضيافه، وزيد كثير رماده، ثم إن الرماد كثّر في ساحة زيد، ثم إن الجود في قبة ضربت على زيد، ثم إنه مصوّر عن الجود، فظهر من هذا البيان أن مرجع البيان إلى اعتبار المبالغة في إثبات المعنى للشّيء، وذلك إمّا على طريق الإلحاق أو الإطلاق، والثاني إمّا إطلاق الملزوم على اللازم، أو عكسه، وما يبحث فيه عن الأوّل التشبيه، وعن الثاني المجاز، وعن الثالث الكناية، فربّنا الكلام على ثلاثة أصول^(٤٣).

ويتّضح من هذا الاقتباس الطويل نوعاً ما؛ أنّ المبالغة جزء لا يتجزأ من مباحث علم البيان، ولا يمكن فصلها عنها لحضورها فيه بمختلف أنواعه؛ سواء استخدمنا التشبيه أم الاستعارة أم الكناية؛ لأن الغرض من كلّ ذلك الوصول بالمعنى إلى أقصى درجاته تأكيداً أو توضيحاً أو تعليلاً أو غير ذلك، وهذه هي المبالغة في جوهرها.

ويعالج المبرّد (ت ٢٨٥هـ) المبالغة من خلال دراسته التشبيهية، قائلاً: «إنّ العرب تشبّه على أربعة أضرب، منها: التشبيه المفرط، والتشبيه المصيب، والتشبيه المقارب، والتشبيه البعيد

المحسوس المعتاد، فيكون حسنُ هذا لأجل إيضاح المعنى وبيان المراد، أو يمثّل الشيء بما هو أعظم وأحسن وأبلغ منه، فيكون حسن ذلك لأجل الغلوّ والمبالغة»^(٤٧). فالتشبيه له غرضان: إيضاحُ المعنى، وبيان المراد.

٢. المبالغة والغلو:

يستشهد ابن سنان بعدد من الآيات الكريمة بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَلُوهُمْ كَرِيمًا يَبِيعُونَ بَحْسَبَةَ الظَّالِمِينَ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمْ لَمْرٌ بِحَسْبِهِ شَيْءًا﴾ (التور: ٣٩)، وقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اُسْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَىٰ شَيْءٍ﴾ (إبراهيم: ١٨)، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا انشَقَّتْ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ﴾ (الرحمن: ٣٧)، وغيرها من الآيات الكريمة، ثم يعلّق: «وهذه التشبيهات كلّها ما يتناه من تشبيه الخفي بالظاهر المحسوس، والذي لا يعتاد بالمعتاد، لما في ذلك من البيان إلا قوله تعالى: ﴿وَلَا الْجَوَارِ الْكُنُكَاتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ﴾ (الرحمن: ٢٤)، فقد شبه الشيء بما هو أعظم منه على وجه المبالغة. ومن التشبيه في الشعر قول النابغة الذبياني (الطويل):

فإنك كالليل الذي هو مُدركي

وإن خلّت أن المتأى عنك واسعُ

وهذا التشبيه يجمع المقصودين من الظهور والمبالغة. أمّا الظهور؛ فلأنّ علم الناس بالليل لا

الذي يحتاج إلى التفسير، ولا يقوم بنفسه، وهو أخشن الكلام. فمن التشبيه المفرط المتجاوز قولهم للشخي: هو كالبحر، وللشجاع: هو كالأسد، وللشريف: سَمَا حتى بلغ النجم، ثم زادوا فوق ذلك»^(٤٨). ويربط ابن رشيق ربطاً مباشراً بين التشبيه والاستعارة من جهة، والمبالغة من جهة أخرى بقوله: «ولو بطلت المبالغة كلّها وعيّت لبطل التشبيه وعيّت الاستعارة، إلى كثير من محاسن الكلام»^(٤٩). وتبعه ابن الناظم في هذا الرأي، وأضاف: «أنها لو كانت معيبة لما أنت في القرآن الكريم على وجوه شتى. ولكان الذين مذهبهم ترجيح الصدق وهم أكثر الفحول كزهير وحسان والحطيئة يكرهون ضده ويحجدون فضله، وهم بخلاف ذلك؛ لأنهم قد استكثروا منه، ولما يخلو شعرهم عنه. فعائب المبالغة على الإطلاق مخطيء، وعائب الكلام الحسن بترك المبالغة غير مصيب، وخير الأمور أوسطها»^(٥٠).

ولقد عاب كثير من الثقاد والبلاغيين القدماء صوراً لم يستطيعوا تقبّل المبالغة الموجودة فيها، لكن استعمالها في القرآن يحتم إعادة النظر فيها مرّة أخرى، وعدم رفضها كلياً، مقارنة بالواقع الخارجي أو بالتحقق العقلي أو غير ذلك.

وبالعودة إلى القرن الخامس الهجري، يربط ابن سنان أيضاً بين التشبيه والمبالغة التي تمثّل الغرض منه فيقول: «الأصل في حسن التشبيه أن يمثّل الغائب الخفي الذي لا يعتاد بالظاهر

بَدَّ مِنْ إِدْرَاكِهِ لَهُ أَظْهَرَ مِنْ عِلْمِهِمْ بِأَنَّ النِّعْمَانَ لَا
بَدَّ مِنْ إِدْرَاكِهِ لَهُ، وَأَمَّا الْمُبَالِغَةُ فَإِنَّ تَشْبِيهَهُ بِاللَّيْلِ
الَّذِي لَا يَصْدُقُ دُونَهُ حَائِلٌ أَعْظَمُ وَأَفْخَرُ وَأَبْلَغُ
فِي الْمَدْحِ»^(٤٨). وَنَلَاظُ أَنْ طَرَحَ مَفْهُومَ الْمُبَالِغَةِ
وَدَوَّرَهَا فِي النَّصِّ الشُّعْرِيِّ عِنْدَ ابْنِ سَنَانَ مَخْتَلِفٍ
عَنْ طَرِيقَةِ الْبَلَاغِيِّينَ الْمُتَأَخِّرِينَ الَّذِينَ حَصَرُواهَا
فِي تِلْكَ الْأَقْسَامِ الْعَقِيمَةِ. وَهَذَا أَمْرٌ مُطْرَدٌ فِي
مَعْظَمِ كَلَامِ ابْنِ سَنَانَ، وَيَعْتَرِضُ عَنْ طَرِيقَتِهِ فِي
فَهْمِ النَّصُوصِ وَالتَّعَامُلِ مَعَهَا بَعِيدًا عَنِ التَّنْظِيرِ،
وَهَذِهِ بَعْضُ الْأَمْثَلَةِ: «وَمِنَ التَّشْبِيهِ أَيْضًا قَوْلُ
يَزِيدَ بْنِ عَوْفِ الْعَلِيمِيِّ (الطَّوِيلِ)، يَذْكُرُ صَوْتَ
جِرْعِ رَجُلٍ قَرَأَ اللَّيْلَ:

فَعَبَّ دِخَالَ جِرْعَهُ مَتَوَاتِرٌ
كَوْقِعِ السَّحَابِ بِالطَّرَافِ الْمَمْدُدِ

وَهَذَا تَشْبِيهٌُ جَيِّدٌ؛ لِأَنَّهُ شَبَّهَ صَوْتَ اللَّيْلِ عَلَى
عَصَبِ الْمَرِيءِ مِنْ حَلْقِ الْإِنْسَانِ بِصَوْتِ الْمَطْرِ
عَلَى الْخَبَاءِ الْمَصْنُوعِ مِنَ الْأَدَمِ، وَذَلِكَ مِنْ أَصْحَحِ
التَّشْبِيهِ؛ لِأَنَّ الْمَرِيءَ مِنْ جِنْسِ الْأَدَمِ، وَاللَّيْلَ مِنْ
جِنْسِ الْمَاءِ، فَصَوْتَاهُمَا مُتَشَابِهَانِ؛ لِأَنَّ السَّبَبَ
فِي اخْتِلَافِ الْأَصْوَاتِ تَخَالَفُ الْأَجْسَامِ
الَّتِي تَحْدُثُ فِيهَا. وَالْغَرَضُ فِي هَذَا التَّشْبِيهِ
الْمُبَالِغَةِ»^(٤٩). وَمِنْ أَمْثَلَتِهِ الْأُخْرَى: «رَوَى عَنْ
بِشَّارِ بْنِ بَرْدٍ أَنَّهُ قَالَ: مَا زِلْتُ مِنْذُ سَمِعْتُ بَيْتَ
أَمْرِئِ الْقَيْسِ هَذَا (الطَّوِيلِ):

كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَابَسًا
لَدَى وَكْرِهَا الْعَنَابِ وَالْحَشْفِ الْبَابِي
وَأَطْلَبُ أَنْ يَقَعَ لِي تَشْبِيهَانِ فِي بَيْتٍ وَاحِدٍ،

حَتَّى قَلْتُ (الطَّوِيلِ):

كَأَنَّ مُثَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا
وَأَسْيَافُنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبُهُ
فَشَبَّهَتْ النَّقْعَ بِاللَّيْلِ، وَالسُّيُوفَ بِالْكَوَاكِبِ،
وَهَذَا تَشْبِيهٌُ لِلْمُبَالِغَةِ وَالتَّفْخِيمِ»^(٥٠).

وَيَقُولُ ابْنُ الْأَثِيرِ: «وَالْقَوْلُ السَّيِّدُ فِي
بَلَاغَةِ التَّشْبِيهِ هُوَ أَنَّهُ لَا يُعْمَدُ إِلَيْهِ إِلَّا لِضَرْبٍ مِنْ
الْمُبَالِغَةِ»^(٥١).

وَإِذَا كَانَ التَّشْبِيهُ التَّقْلِيدِيَّ يَأْتِي -أَحْيَانًا-
لِلْمُبَالِغَةِ، فَالتَّشْبِيهُ الْمَقْلُوبُ غَالِبًا مَا يَكُونُ
الْغَرَضُ مِنْهُ الْمُبَالِغَةُ؛ لِأَنَّ فِيهِ انْحِرَافًا عَنِ الْأَصْلِ،
وَلَا بَدَّ أَنْ يَكُونَ هَذَا الْانْحِرَافُ لِقَصْدٍ، وَهُوَ
الْمُبَالِغَةُ فِي وَصْفِ الْمَوْصُوفِ بِالصِّفَةِ الَّتِي يَرِيدُ
الْمُبْدِعُ إِثْبَاتَهَا لَهُ. وَيُمْكِنُ أَنْ نَلْمَسَ شَيْئًا مِنْ هَذَا
فِي تَعْقِيبِ الْخَطِيبِ الْقُرُونِيِّ عَلَى قَوْلِ مُحَمَّدِ بْنِ
وَهَيْبِ الْحَمِيرِيِّ (الْكَامِلِ):

وَبَدَا الصَّبَاحُ كَأَنَّ غُرَّتَهُ
وَجْهَ الْخَلِيفَةِ حِينَ يُمْتَدِّحُ

يَقُولُ: «فَإِنَّهُ قَصِدٌ إِيْهَامٌ أَنَّ وَجْهَ الْخَلِيفَةِ أَمَّ
مِنَ الصَّبَاحِ فِي الْوُضُوحِ وَالضُّيَاءِ. وَاعْلَمْ أَنَّ
هَذَا وَإِنْ كَانَ فِي الظَّاهِرِ يَشْبَهُ قَوْلَهُمْ: لَا أَدْرِي
أَوْجْهَهُ أُنُورُ أُمِّ الصَّبَاحِ، وَغُرَّتَهُ أَضْوَاءُ أُمِّ الْبَدْرِ.
وَقَوْلُهُمْ إِذَا أَفْرَطُوا: نُورُ الصَّبَاحِ يَخْفَى فِي ضَوْءِ
وَجْهِهِ، أَوْ نُورُ الشَّمْسِ مَسْرُوقٌ مِنْ نُورِ جَبِينِهِ،
وَنَحْوُ ذَلِكَ مِنْ وَجْهِ الْمُبَالِغَةِ، فَإِنَّ فِي الْأَوَّلِ



استعار اسم ما لولاها لم يحصل له، وهو المبالغة في وصف المقصود بالشجاعة، وإيقاعه منه في نفس السامع صورة الأسد في بطشه وبأسه وشدته، وسائر المعاني المركوزة في طبيعته، مما يعود إلى الجرأة^(٥٦).

ويقول في موضع آخر: «واعلم أنك تراهم لا يمانعون إذا تكلموا في الاستعارة من أن يقولوا: إنه أراد المبالغة، فجعله أسداً، بل هم يلجؤون إلى القول به»^(٥٧). وتكلم أسامة بن منقذ على الاستعارة، وربط بينها وبين المبالغة ربطاً صريحاً ومباشراً، مثل تعقيبه على بيت الفرزدق (الطويل):

فلو كنت ضيياً عرفت قرابتي
ولكن زنجياً غليظ المشافر

لقد استعار المشافر للإنسان وهي للجمال لا للرجال، و الفرزدق يعرف ذلك، لكنه أراد هذا اللفظ ليكون أبلغ في الهجاء، فأزال ذكر المشبه وذكر المشبه به، وهذا من المبالغة^(٥٨). وأرجع القزويني سبب بلاغة الاستعارة المرشحة على المجردة، لاشتمالها على وجوه المبالغة. وذهب إلى شيء من هذا في كلامه على الاستعارة بالكناية، متوقفاً عند قول أبي ذؤيب الهذلي (الكامل)^(٥٩):

وإذا المنيئة أنشبت أظفارها
ألفيت كل تميمة لا تنفع
ترتبط الكناية ارتباطاً وثيقاً بفكرة المبالغة،

خلافة وشيئا من السحر ليس في الثاني، وهو أنه كأنه يستكثر للصباح أن يشبه بوجه الخليفة، ويوهم أنه احتشد له، واجتهد في تشبيهه يفخم به أمره، فيوقع المبالغة في نفسك من حيث لا تشعر»^(٥٦).

٣. المبالغة وأغراض الاستعارة:

تأتي الاستعارة لأغراض، منها: توكيد المعنى والمبالغة فيه، وأغراض أخرى يجسدها تعريف العسكري بأنها «نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرض. وذلك الغرض إما أن يكون شرح المعنى وفضل الإبانة عنه، أو تأكيده والمبالغة فيه، أو الإشارة إليه بالقليل من اللفظ، أو تحسين المعرض الذي يبرز فيه»^(٥٦). ويرى ابن جني في الاستعارة أنها «لا تكون إلا للمبالغة، وإلا فهي حقيقة، قاله في شرح بيت المتنبي (الطويل):

فتى يملأ الأفعال رأياً وحكمة

وبادرة أحياناً يرضى ويغضب»^(٥٦)

ويرى الزماني؛ أن الاستعارة أبلغ في إيصالها المعنى المراد. وذلك فيما أشار إليه عند حديثه عن عدد من الاستعارات القرآنية، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ حَمَلَتُكُمُ فِي الْخَوَاصِرِ﴾ (الحاقة: ١١)، حقيقته علا الماء، والاستعارة أبلغ؛ لأن طغى: وتوقف عبد القاهر عند دلالة الاستعارة على المبالغة وضرب أمثلة لها كقول القائل: رأيت أسداً، وهو يعني رجلاً شجاعاً، فقد

وربما يكون ابن سنان الخفاجي من أكثر الذين أَلْحُوا على هذه العلاقة. وذلك في كلامه على نعوت الفصاحة والبلاغة، حيث يقول: «ومن نعوت البلاغة والفصاحة أن تُراد الدلالة على المعنى، فلا يُستعمل اللفظ الخاص الموضوع له في اللغة، بل يُؤتى بلفظ يتبع ذلك المعنى ضرورة، فيكون في ذكر التابع دلالة على المتبوع، وهذا يُسمى الإرداف والتتبع؛ لأنه يُؤتى فيه بلفظ هو ردف اللفظ المخصوص بذلك المعنى وتابعه، والأصل في حسن هذا أنه يقع فيه من المبالغة في الوصف ما لا يكون في نفس اللفظ المخصوص بذلك المعنى. ومثاله قول عمر بن أبي ربيعة (الطويل):

بعيدة مهوى القُرط إمّا
أبوها، وإمّا عبدُ شمسٍ وهاشمٍ

فإنه إنما أراد أن يصف هذه المرأة بطول العنق، فلو عبّر عن ذلك باللفظ الموضوع له لقال - طويلة العنق - فعدل عن ذلك وأتى بلفظ يدل عليه وليس هو الموضوع له، فقال (بعيدة مهوى القُرط)، فدَلَّ بعد مهوى القُرط على طول الجسد، وكان في ذلك من المبالغة ما ليس في قوله (طويلة العنق)؛ لأن كل بعيدة مهوى القُرط طويلة العنق، وليس كل طويلة العنق بعيدة مهوى القُرط، إذا كان الطول في عنقها يسيراً، وهذا موضع يجب فهمه»^(٦١).

بل يرى إن «أصحاب صناعة البلاغة يذكرون الإرداف ولا يشرحون العلة في سببه

وحسنه من البلاغة التي نهينا عليها»^(٦١)، وهو يراها في المبالغة؛ لأنه قال ذلك بعد أن أشار إلى قول امرئ القيس (الطويل):

وقد اغتدي والطيرُ في وُكُنَاتِهَا
بمنجريدٍ قِيدِ الأوابِدِ هيكلي

إذ قال معقبا: لأنه أراد أن يصف الفرس بالسرعة، فلم يقل إنه سريع، وقال (قيد الأوابد)، وهي الوحوش، أي أنه إذا طلبها على هذا الفرس لحقها لسرعته، فكأنه قيدها له، وفي هذا من المبالغة ما ليس في وصف الفرس بأنه سريع؛ لأنه قد يكون سريعاً ولا يلحق الوحش حتى تصير بمنزلة المقيّدة له، وقد استحسّن النَّاسُ هذا اللفظ من امرئ القيس حتى قالوا: هو أوّل من قيّد الأوابد^(٦٢).

وكأنه يربط بين حسن الكناية ودرجة المبالغة فيها، ويعلق أحدهم: «وقد كان على حق في ذلك، فهو أول من أدخل هذا الأسلوب تحت باب المبالغة»^(٦٣)، ولكن المبالغة هي التي تدخل تحت باب الكناية، وليس العكس، بمعنى أن المبالغة هدف أو غرض يسعى إليه الأديب، وليست أسلوباً في حد ذاتها.

وأخيراً، نقول كما قال أحد البلاغيين المحدثين: «ثم ما بالنا ننسى أن التشبيه والمجاز والاستعارة والكناية هي من جوهر التعبير العربي، وهي أساس في النظم، ولا يمكن بحال من الأحوال الاستغناء عنها، وهي جميعاً تحمل في صميمها روح المبالغة وآثار

الشعرية، ولم يتكلم على تحسين ولا تزيين، ولم يجعلها باباً معزولاً عن بقية الأبواب. أمّا من جاء بعده، فقد جعلوها محسناً بديعياً يلجأ إليه المبدع بعد أن يكتمل المعنى، فيكون إضافة تمّ المعنى دونها أساساً، فكانت لهم يسلبونها دورها الفعّال والمؤثّر في النصّ.

• تقسيم المبالغة إلى تبليغ وإغراق وغلو، ثمّ قبول بعضها ورفض بعضها الآخر، هو خطأ آخر وقع فيه البلاغيّون القدماء، ربّما متأثرين بالمبالغة اليونانية، وقد أوقعهم هذا في اللبس، «فجعلوا المبالغة مرتبطة بالواقع، والغلو متجاوزاً للواقع، ولو رجعوا إلى القرآن الكريم لأدجموا الغلو في المبالغة، وجعلوها (البلوغ إلى الغاية وأقصى النهاية في المعنى المقصود)، ولأبدلوا الواقع الحقيقي الذي شغلهم كثيراً بالواقع الفني الذي يدعه الفنان، فله حقيقته وله مقاييسه»^(٦٥).

• ونخلص إلى أن مفهوم (المبالغة) يجب أن يُدرّس من خلال بقية المباحث البلاغية، كما فعل عبد القاهر الجرجاني والسكاكي؛ لأنها غاية وليست وسيلة أو محسّناً. «فالذي يبالغ لا يفعل ذلك لكي تتحقّق له الاستعارة، إنّما يستعير لكي تتحقّق له المبالغة؛ لذلك لا نستطيع أن نقول: إنّ هناك أساليب محدّدة للمبالغة، إنّما نقول: هناك وسائل محدّدة للمبالغة، أمّا الأساليب فلا نهاية لها، وكذا الأغراض»^(٦٦). ومن هذه الأساليب: التّكبير، والحذف، والتّفي، ووضع المصدر موضع الصّفة، والاتّفات، والتّشبيه

الزيادة في الوصف؟ بل إنّ المبالغة تكاد تكون العمود الفقري في كلّ تعبير، فصيحاً كان أو غير فصيح. والشعر العربي منذ أن قال أوّل شاعر في الماضي بيتاً إلى يومنا هذا، وحتى تقوم السّاعة يعتمد على المبالغة»^(٦٤).

خاتمة

• شغل البلاغيّون أنفسهم كثيراً بتقسيم المبالغة، وتحديد كلّ قسم منها، وبيان علاقته بالواقع الخارجي، أو بإمكان قبوله عقلاً وعادةً أو عدم ذلك، لكنّ طرح مفهوم (المبالغة) بهذه الطريقة لا يفيد الدّارس، ولا يخدم النصّ الأدبي؛ لأنّه يشغل الأذهان بأمور تقع خارج النصّ الذي يجب الانشغال به والبحث عن أثر المبالغة في تقديم معناه. ومن الطبيعي أن يوجّه الدرس البلاغي دارسه إلى كيفية توظيف المباحث التي يدرسها في تحليله النصّ الأدبي. ومفهوم (المبالغة) أبسط وأقلّ تعقيداً ممّا تضمّنه كثير من المصادر والمراجع البلاغية. وهو ما حاولت هذه الدراسة بيانه والكشف عنه. وقد وقع البلاغيون العرب القدماء، وتبعهم كثير من المحدثين في مزلق عدّة أوصلت هذا البحث إلى الحال الذي هو عليه الآن، ومن أبرزها:

• إفراؤ المبالغة في مبحث مستقل، وهو خطأ وقعوا منذ وقت مبكر، حين تكلم قدامة بن جعفر عليها بالتّفصيل، ممّا أوحى لمن جاء بعده بأنّها مبحث قائم بذاته، فقد تناولها في سياق كلامه على أنواع التّعوت التي تعمّ جميع المعاني

الصريح، والتشبيه المعكوس، والاستعارة،
والتفصيل بعد الإجمال، والتكرار، والطباق،
والتعليل، والتجريد، والمزاوجة بين الشرط
والجزاء. والمبالغة غرض يقود إلى أغراض،
ووسائل المبالغة أو طرائقها ليست مقصودة
لذاتها، إنما تهدف إلى تحقيق غرض أبعد منها،
وقد رصد القدماء من هذه الأغراض: تقريب
الصورة، وتمكين الحدّث وتوكيده، والتهمك،
والتمثيل، وغيرها^(٦٧).

الهوامش والإحالات

- (١) ابن منظور (ت ٧١١هـ)، أبو الفضل جمال
الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري، لسان
العرب، ١، بيروت، دار صادر، ١٩٩٠م، مادة
(ب ل غ).
(٢) ابن جعفر، قدامة (ت ٣٣٧هـ)، نقد الشعر،
تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب
العلمية، بيروت، د.ت، ص ١٤٦.
(٣) الخفاجي، ابن سنان (ت ٤٦٦هـ)، أبو محمد
عبد الله بن محمد، سرّ الفصاحة، تحقيق: عبد المتعال
الصعيد، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر،
١٩٦٩، ص ٢٦٢.
(٤) ابن منقذ، أسامة (ت ٥٨٤هـ)، البديع في
نقد الشعر، تحقيق: أحمد أحمد بدوي وحامد
عبد المجيد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده،
مصر، ١٩٦٠، ص ١٠٤-١٠٥.
(٥) سيويوه (ت ١٨٠هـ)، أبو بشر عمرو بن عثمان

بن قنبر، كتاب سيويوه، تحقيق: عبد السلام هارون،
ط ٣، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٦، ج ٤،
ص ٧٥.

(٦) انظر: ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)، أبو محمد عبد
الله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: السيد
أحمد صقر، ط ٢، مكتبة دار التراث، القاهرة،
١٩٧٣، ص ١٧٦-١٧٨.

(٧) الجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، أبو عثمان عمرو بن
بحر، الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، ط ٢،
مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر،
١٩٦٧، ج ٦، ص ٤١٨. وانظر أيضا: الميرد
(ت ٢٨٥هـ)، أبو العباس محمد بن يزيد، الكامل في
اللغة والأدب، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٧٠،
ج ١، ص ١٧٣. وانظر: بن طباطبا (ت ٣٢٢هـ)،
محمد أحمد، عيار الشعر، تحقيق: عباس عبد
الساتر، ط ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٥،
ص ٥١.

(٨) عتيق، عبد العزيز، علم البديع، د.ط، دار
النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥، ص ٩٩-٩٨.
(٩) علام، عبد الواحد، البديع؛ المصطلح والقيمة،
مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٩٢، ص ١٠٦.
(١٠) انظر: السابق، ص ٩٧.

(١١) انظر: القزويني (ت ٧٣٩هـ)، الخطيب
جلال الدين محمد بن عبد الرحمن، الإيضاح في
علوم البلاغة، تحقيق: رحاب عكاوي، ط ١، دار
الفكر العربي، بيروت، ٢٠٠٠، ص ٢٨١-٢٨٢.
وانظر: ابن الناظم (ت ٦٨٦هـ)، بدر الدين

١٤٢، وانظر أيضاً: الجرجاني (ت ٤٧١هـ)، عبد
القاهر، أسرار البلاغة، تحقيق: محمود محمد شاكر،
ط ١، (مطبعة المدني، القاهرة-جدة)، ١٩٩١،
ص ١٧٨.

(٢٤) ابن الأثير (ت ٦٣٧هـ)، أبو الفتح ضياء
الدين نصر الله بن محمد، المثل السائر في أدب
الكاتب والشاعر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد
الحميد، مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٩، ج ٢،
ص ٣١٥.

(٢٥) السابق، ج ٢، ص ٣١٥.

(٢٦) المصباح، ص ص ١٥٩ ١٦٠ ١٦١.

(٢٧) عبد العزيز، ربيع محمد، قراءات في
التراث البلاغي، ط ١، دار رياض الصالحين، مصر،
١٩٩٤، ص ٢٢٢.

(٢٨) تبعت خط سير مبحث (المبالغة) في
التراث النقدي والبلاغي العربي القديم، ووجدت
أن أول من وضعها في موضعها في علم البديع هو
ابن الناظم، وهو ما لم يفعله قبله السكاكي الذي لم
يول البديع اهتماماً يذكر. وقد وجدت من أشار
إلى هذا من قبل، انظر: قراءات في التراث البلاغي،
ص ١٦٢.

(٢٩) السكاكي (ت ٦٢٦هـ)، أبو يعقوب
يوسف بن محمد بن علي، مفتاح العلوم، تحقيق: عبد
الحميد هندراوي، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت،
٢٠٠٠، ص ٢٤٧.

(٣٠) البديع؛ تأصيل وتجديد، ص ١٣٠.

(٣١) أمين، بكرى شيخ، البلاغة العربية في ثوبها
الجديد؛ علم البديع، ط ٧، دار العلم للملايين،

بن مالك، المصباح في المعاني والبيان والبديع، ط ١،
تحقيق: حسني عبد الجليل يوسف، مكتبة الآداب
ومطبعتها، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م، ص ص ٢٢٥ -
٢٣٠.

(١٢) سلطان، منير، البديع؛ تأصيل وتجديد،
منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨٦، ص ١٥٦.

(١٣) انظر: القيرواني (ت ٤٥٦هـ)، ابن رشيق
أبو الحسن علي القيرواني الأزدي، العمدة في محاسن
الشعر وآدابه ونقده، ط ٤، دار الجيل، ١٩٧٢م،
ج ٢، ص ٥٣.

(١٤) الموشح، ص ١٩٧.

(١٥) انظر: سر الفصاحة، ص ص ٢٥٦ - ٢٥٨.

(١٦) انظر: الموشح، ص ص ٣٥ ٣٦.

(١٧) من أهم هذه الدراسات: القرشي، عالي
سرحان، المبالغة في البلاغة العربية؛ تاريخها
وصورها، ط ١، مطبوعات نادي الطائف الأدبي،
١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م. وقد وفرت هذه الدراسة وقتاً
وجهداً في الإعداد لهذه الدراسة.

(١٨) انظر: البديع؛ المصطلح والقيمة، ص ٩٧.

(١٩) السابق، الصفحة نفسها.

(٢٠) انظر: المبالغة في البلاغة العربية؛ تاريخها
وصورها، ص ص ١٠١ - ١٠٤.

(٢١) العمدة، ج ٢، ص ٥٤، وانظر: المبالغة في
البلاغة العربية؛ تاريخها وصورها، ص ص ٩٧ -
١٠٤.

(٢٢) انظر: سر الفصاحة، ص ٢٤٦ وما بعدها.

(٢٣) البديع؛ تأصيل وتجديد، ص ص ١٤١

[طبعة هذا الجزء مختلفة عن الطبعة المستخدمة في

توثيق سابق]

- (٤٥) العمدة، ج ٢، ص ٥٥.
- (٤٦) المصباح، ص ٢٢٣.
- (٤٧) سرّ الفصاحة، ص ٢٣٧.
- (٤٨) السّابق، ص ٢٣٨.
- (٤٩) السّابق، ص ص ٢٣٨ ٢٣٩.
- (٥٠) السّابق، ص ٢٣٩.
- (٥١) المثل السائر، ج ١، ص ٣٩٦.
- (٥٢) الإيضاح، ص ١٨٣.
- (٥٣) العسكري (ت ٣٩٥هـ)، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل، كتاب الصناعاتين؛ الكتابة والشعر، تحقيق: د. مفيد قميحة، ط ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٤، ص ٢٩٥.
- (٥٤) العمدة، ج ١، ص ص ٢٧٠ ٢٧١.
- (٥٥) الرّماني (ت ٣٨٦هـ)، أبو الحسن علي بن عيسى، النكت في إعجاز القرآن، ضمن كتاب (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، ط ٣، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٦، ص ٨٧.
- (٥٦) انظر: أسرار البلاغة، ص ٣٣.
- (٥٧) الجرجاني، عبد القاهر (ت ٤٧١هـ)، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، د. ط، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٤٣٧.
- (٥٨) انظر: البديع في نقد الشعر، ص ١٥٩.
- (٥٩) انظر: الإيضاح، ص ٢٣٢ في حديثه عن

بيروت، ٢٠٠٣، ج ٣، ص ص ٤٠ - ٤١.

- (٣٢) سرّ الفصاحة، ص ٢٦٥.
- (٣٣) العمدة، ج ٢، ص ٥٠.
- (٣٤) السابق، ج ٢، ص ٥١.
- (٣٥) ابن أبي الإصبع (ت ٦٥٤هـ)، عبد العظيم بن عبد الواحد، تحرير التحرير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تحقيق: حفني محمد شرف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الجمهورية العربية المتحدة، ١٩٦٣، ص ٢٤١.
- (٣٦) انظر: الطيبي (ت ٧٤٣هـ)، شرف الدين الحسين بن محمد بن عبد الله، التبيان في البيان، تحقيق: توفيق الفيل وعبد اللطيف لطف الله، ط ١، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، ١٩٨٦، ص ٣١٢.
- (٣٧) الإيضاح، ص ١٨.
- (٣٨) المصباح، ص ٧.
- (٣٩) المعري (ت ٤٤٩هـ)، أبو العلاء، رسالة الصّاهل والشّاحج، تحقيق: د. عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطيء)، ط ٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٢٧٥.
- (٤٠) انظر: الإيضاح، ص ٩٢.
- (٤١) السابق، ص ١٥٤.
- (٤٢) انظر: السابق، ص ٩٧.
- (٤٣) التبيان في البيان، ص ص ١٤٣ ١٤٤.
- (٤٤) المرّود (ت ٢٨٥هـ)، أبو العباس، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٨١، ج ٣، ص ١٢٨.

الاستعارة المرشحة والمجردة، وص ٢٤٥ في حديثه
عن الاستعارة المكنية.

(٦٠) سرُّ الفصاحة، ص ٢٢١.

(٦١) السابق، ص ٢٢٢.

(٦٢) انظر: السابق، الصفحة نفسها.

(٦٣) المبالغة في البلاغة العربية؛ تاريخها
وصورها، ص ١١١.

(٦٤) البلاغة العربية في ثوبها الجديد؛ علم البديع،
ج ٣، ص ٣٣.

(٦٥) البديع؛ تاصيل وتجديد، ص ١٥٨.

(٦٦) السابق، ص ص ١٦٥-١٦٦.

(٦٧) انظر: السابق، ص ١٧٥.

المصادر والمراجع

أولاً. المصادر

✽ القرآن الكريم.

✽ ابن أبي الإصبع (ت ٦٥٤هـ)، عبد العظيم بن
عبد الواحد العدواني، تحرير التحبير في صناعة
الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تحقيق: حفي
محمد شرف، د. ط، المجلس الأعلى للشؤون
الإسلامية، الجمهورية العربية المتحدة، ١٩٦٣.

✽ ابن الأثير (ت ٦٣٧هـ)، عز الدين أبو الحسن
الموصللي، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر،
تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، د. ط،
مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٣٩.

✽ ابن الناظم (ت ٦٨٦هـ)، بدر الدين بن

مالك، المصباح في المعاني والبيان والبديع، ط ١،
تحقيق: حسني عبد الجليل يوسف، مكتبة الآداب
ومطبتها، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

✽ ابن جعفر، قدامة (ت ٣٣٧هـ)، نقد الشعر،
تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب
العلمية، بيروت، د. ت.

✽ ابن طباطبا (ت ٣٢٢هـ)، محمد أحمد، عيار
الشعر، تحقيق: عباس عبد الساتر، ط ٢، دار الكتب
العلمية، بيروت، ٢٠٠٥.

✽ ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)، أبو محمد عبد الله بن
مسلم، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: السيد أحمد
صقر، ط ٢، مكتبة دار التراث، القاهرة، ١٩٧٣.

✽ ابن منظور (ت ٧١١هـ)، أبو الفضل جمال
الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري، لسان
العرب، ط ١، بيروت، دار صادر، ١٩٩٠.

✽ ابن منقذ، أسامة (ت ٥٨٤هـ)، البديع في
نقد الشعر، تحقيق: أحمد أحمد بدوي وحامد
عبد المجيد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر،
١٩٦٠.

✽ الجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، أبو عثمان عمرو بن
بحر، الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، ط ٢،
مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر،
١٩٦٧.

✽ الجرجاني، عبد القاهر (ت ٤٧١هـ)،
أسرار البلاغة، تحقيق: محمود محمد شاكر، ط ١،
مطبعة المدني، (القاهرة- جدة)، ١٩٩١.

✽ الجرجاني، عبد القاهر (ت ٤٧١هـ)، دلائل

الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، د. ط، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٤.

✽ الخطيب القزويني (ت ٧٣٩هـ)، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: رحاب عكاوي، ط ١، دار الفكر العربي، بيروت، ٢٠٠٠.

✽ الخفاجي، ابن سنان (ت ٤٦٦هـ)، أبو محمد عبد الله بن محمد، سرّ الفصاحة، تحقيق: عبد المتعال الصعيدي، د. ط، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، ١٩٦٩.

✽ الرّماني (ت ٣٨٦هـ)، أبو الحسن علي بن عيسى، النكت في إعجاز القرآن، ضمن كتاب (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، ط ٣، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٦.

✽ السكاكي (ت ٦٢٦هـ)، أبو يعقوب يوسف بن محمد، مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠.

✽ سيويوه (ت ١٨٠هـ)، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، كتاب سيويوه، تحقيق: عبد السلام هارون، ط ٣، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٦.

✽ الطيبي (ت ٧٤٣هـ)، شرف الدين الحسين بن محمد، التبيان في البيان، تحقيق: توفيق الفيل وعبد اللطيف لطف الله، ط ١، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، ١٩٨٦.

✽ العسكري (ت ٣٩٥هـ)، أبو هلال الحسن بن عبد الله، كتاب الصّانعتين؛ الكتابة والشعر، تحقيق: د. مفيد قميحة، ط ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٤.

✽ القيرواني (ت ٤٥٦هـ)، أبو الحسن علي بن رشيق الأزدي، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ط ٤، دار الجيل، ١٩٧٢.

✽ المبرّد (ت ٢٨٥هـ)، أبو العباس محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب، د. ط، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٧٠.

✽ المبرّد (ت ٢٨٥هـ)، أبو العباس محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، د. ط، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٨١.

✽ المعريّ (ت ٤٤٩هـ)، أبو العلاء، رسالة الصّاهل والشّاحج، تحقيق: د. عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطي)، ط ٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤.

ثانيا. المراجع:

✽ أمين، بكري شيخ، البلاغة العربية في ثوبها الجديد؛ علم البديع، ط ٧، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٣.

✽ سلطان، منير، البديع؛ تأصيل وتجديد، د. ط، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨٦.

✽ عبد العزيز، ربيع محمد، قراءات في التراث البلاغي، ط ١، دار رياض الصّالحين، مصر، ١٩٩٤.

✽ عتيق، عبد العزيز، علم البديع، د. ط، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥.

✽ علاّم، عبد الواحد، البديع؛ المصطلح والقيمة، د. ط، مكتبة الشّباب، القاهرة، ١٩٩٢.

✽ القرشي، عالي سرحان، المبالغة في البلاغة العربية؛ تاريخها وصورها، ط ١، مطبوعات نادي الطائف الأدبي، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م.

د. ميساء الخوaja
أستاذ مساعد
قسم اللغة العربية
كلية الآداب
جامعة الملك سعود

ثنائية المرأة والمكان في «امرأة من ظفار»

الملخص:

يمكن مقارنة رواية (امرأة من ظفار) لأحمد الزبيدي من زوايا عدّة؛ لتعدّد مرجعياتها، ورمزية بعض أدواتها، ولحمولاتها الأيديولوجية التي تواجه القاريء بعدد من الأسئلة: هل هي حكاية التاريخ وحكاية الثورة؟ أم هي حكاية الحب؟ هل هي حكاية التراث والثقافة في منطقة ظفار؟ أم هي ذلك كله مجتمعاً في (المرأة)؟ تجد تلك التساؤلات وغيرها مشروعيّتها عند القراءة؛ فإذا كانت رواية تاريخ فما هي الآليات التعامل مع المرجعية التاريخية وما هي العلاقة بينها وبين التخيليّ؟ وما هي أشكال حضور التاريخ فيها؟ وإن كانت حكاية حبّ؛ فهل جاءت حكاية الثورة للإيهام بالمرجعية التاريخية وحضور التاريخ حاضناً لحركة السرد؟ وهل كانت المدن الظفارية مجرد مكان أم أنّ لها علاقة بالمرجعيتين التاريخيّة والتخييليّة؟ تسعى الدّراسة لتجيب عن تلك التساؤلات عبر تحولات النصّ بين التاريخي والتخييليّ حسب اختيارات الكاتب الفنيّة لقراءة ذاكرة شعب ظفار من صميم ثورته التي استمرت حوالي عشر سنوات؛ لذلك احتضن التاريخ السرد بتقنيّات التوثيق وتوظيف بعض الشخصيات التاريخيّة. وحسّدت المرأة محوراً رئيساً؛ فهي الراوية المشاركة، والشاهدة التي احتفظت بمسافة رؤية مكنتها من التعبير على نفسها وعلى الثورة والمكان في محاور أساسية تجلّت في: المرأة/الثورة، المرأة/الحب-الرجل، المرأة المدينة. ومثلت حياة الراوية تحولات الثورة، والمدينة، والمكان بما يحمل من قيم إيجابية قبل الثورة وفي أثنائها؛ فالمرأة حين تقوم الثورة تحقّق حرّيتها في الحبّ. ويتحوّل صراعها مع الرجل صراعاً سياسياً واجتماعياً وثقافياً. ولكن عند اندحار الثورة تخون المدينة أبناءها، وتتغيّر ملامحها وتفقد المرأة الكثير من مكتسباتها؛ فتضطرّ للهجرة أو العودة إلى المؤسسة وسلطة المجتمع؛ لذلك كانت المرأة هي المحفّز الإيجابي والقوة الإيجابية ومثل الرجل/السلطة/الزوج/القوة السلبية، والعامل المساند في الارتداد صوب السلطة السياسيّة والاجتماعيّة. هكذا اجتمعت في المرأة الراوية صفات المرأة الأمّودج الذي اختصر حكايتها وحكاية صديقاتها، وكان لها -و هي ابنة الأرض ووجه الثورة- أن تقف شاهداً على ذاكرة الأرض والتاريخ. وأن تكتب حكاية شعب ظفار وثورته بسلبياتها وإيجابياتها.

مقدمة

رغم حداثة المشهد الروائي العماني لكنّه يحضر بقوة ضمن المنجز الروائي العربي لتنامي عدد الروائيين، وازدياد الإصدارات الروائية التي أخذت - كمثيلاتها في العالم العربي - تسائل الواقع والتاريخ والسياسة، وتسائل آليات الكتابة الروائية. لقد بدا الروائي العماني، شأنه في ذلك شأن الروائي العربي، مشغولاً بواقعه، مسكوناً بها جس الكتابة التي تفتتح على السرد الحديث دون أن تفقد هويتها المحليّة، وهموم مجتمعتها ومشكلاته. ويعدّ أحمد الزبيدي أحد الروائيين العمانيين الذين شغلوا بمساءلة الواقع والتاريخ في عدد من رواياته وقصصه، كما في روايته: (أحوال القبائل عشية الانقلاب الإنجليزي في صلالة)^(١)، و(سنوات النار)^(٢)، ومجموعته القصصيتين: (انتحار عبيد العماني) و(إعدام الفراشة)^(٣).

يمكن مقارنة رواية (امرأة من ظفار) لأحمد الزبيدي من زوايا عدّة^(٤)؛ نظراً لتعدد مرجعيّاتها، ورمزيّة بعض أدواتها، ولمحمولاتها الأيديولوجيّة التي تجعل القارئ يقف في مواجهة الأسئلة الآتية: هل هي حكاية التاريخ وحكاية الثورة؟ أم هي حكاية الحب؟ هل هي حكاية التراث والثقافة في منطقة ظفار؟ أم هي ذلك كلّ مجتمعا في (المرأة)؟ نجد تلك التساؤلات وغيرها مشروعيّتها عند القراءة، فإن كانت رواية تاريخ فما آليات التعامل مع

المرجعية التاريخية، وما العلاقة بينها وبين التخيليّ؟ وما أشكال حضور التاريخ فيها؟ وإن كانت حكاية حبّ؛ فهل جاءت حكاية الثورة لمجرد الإيهام بالمرجعية التاريخية وجعل التاريخ مجرد حاضن لحركة السرد؟ وهل كانت المدن الظفاريّة مجرد مكان أم أن لها علاقة عضويّة بالمرجعيتين التاريخيّة والتخييليّة؟

تقع الرواية في ستين مقطعاً سردياً يتديء السرد فيها مع مرباط والرواية التي تحكي أيام الفرح والوداعة والتآلف الشعبي. لتحوّل بدءاً من المقطع الثالث إلى وصف حالة البؤس والشقاء والجذب التي حلّت بالمدينة وناسها. ونذير غامض بأن شيئاً ما سيأتي ويغيّر الأحوال بشكل جذريّ. وتتابع الرواية قيام ثورة ظفار التي تتداخل فيها حكايات الحرب والسلم، والموت والحياة، والخيانة والإخلاص والشجاعة والجنين، والحبّ والخيانة في بنية سردية تحاور الواقع والتاريخ، وصراع الرواية شاهدة ومشاركة مع الظروف المحيطة وتحوّلاتها على البشر والمكان؛ لتنتهي بها واقفة تتأمل قوافل الشهداء الذين مرّوا في حياتها؛ لذلك تقوم الرواية في المقام الأول على المزوجة بين التاريخي والتخييليّ في مبحثين تعتمد عليهما الدراسة هما: السرد التاريخي عبر تحولات ثورة ظفار، والسرد التخيليّ الذي يبنى على ثلاثة محاور: المرأة/الحبّ، المرأة/الثورة - السُلطة، المرأة/المدينة.

تسند عتبات النص على التاريخي والتخييلي معاً في الرواية. وقد يشير العنوان (امرأة من ظفار) إلى المرجعيتين معاً؛ فتكبير لفظة (امرأة) يمكن أن يوحي إلى أية امرأة (أتمودج يمثل الجنس+الرواية)، ويتم تخصيص مرجعيتها بالانتساب إلى (ظفار) المكان-الثورة. وتفتح دلالات مكوّني العنوان من الصفحة الأولى بعد صفحة الغلاف، وعبر اقتباس افتتاحي من حمورابي «لا يقدر على بلوغ النص إلا أولئك الذين يؤمنون بأنهم قادرون عليه»^(٦).

والنص قد يكون في معركة حربية، أو في الحياة ضد التقاليد، ضد المجتمع، ضد السلطة. مما يحيل بالضرورة إلى وجود صراع بين طرفين، مع أهمية الإيمان بالقدرة على النص ثم عتبة الإهداء إلى امرأتين: الزوجة (الصديقة+ الأم +الرفيقة)، والابنة التي ساهمت في إخراج كتب المؤلف إلى النور؛ لتبدأ الرواية بمدخل تعريفياً للهِجَة الشَّحْرِيَّة الظفاريَّة، وتحضر مفردة (دينيس) «التي تحوي العديد من الصفات والطباع المنحطة التي ينكرها المجتمع ويعف عنها، وتطلق على الإنسان الذي يملك الاستعداد الفطري ويستسلم لغرائزه، ويصبح عبداً لها دون شعور بالذنب أو عقاب الضمير، كالحَيَانَة والغدر، والكذب، والسَّرَقَة والاعتصاب والقتل ...»^(٧) فمن الدينيس؟ ومن المرأة؟ وما صلتهما بظفار؟ وكيف يفتح النص على الدلالات التي تشير إليها عتباته؟

يظهر عنصراً التاريخي والمرأة في صفحات النص الداخلي حين تقول الراوية (في استریت أعجوب)^(٨) ويعني بالهِجَة الشَّحْرِيَّة (كوخ الحب)، «اجتمعنا نحن الثلاثة: أنا، وفوطمت، ورجيبت، ثلاث نساء بثلاث حكايات عن الحب في زمن الحب والثورة»^(٩)، وتقول في مكان لاحق: «هذه قصة شعبنا والثورة... قصة العراك الدامي للشعب النبيل والفقير مع ممالك التفت، وامراطوريات الدولار، وسياسات الامبريالية والاستعمار»^(١٠).

وبذلك يحدّد السرد مقروئته بين التاريخي والتخييلي، وبين مكوّنيه الأساسيين: التاريخ/الثورة، والمرأة في تجلياتها المختلفة، الأمر الذي يوجّه القراءة صوب ملاحظة هذين الأمرين.

١- السرد التاريخي :

التفت عدد من الدارسين إلى وجود صلة بين الرواية والتاريخ على اختلافهما؛ إذ يشير مصطلح (الرواية والتاريخ) عدداً من الإشكالات، وفي طليعتها الإشكالات الأجناسية؛ لأن التاريخ «خطاب نفعي يسعى إلى الكشف عن القوانين المتحركة في تتابع الوقائع»^(١١)، والرواية هي: «خطاب جمالي تقدّم فيه الوظيفة الإنشائية على الوظيفة المرجعية»^(١٢). ومن هنا حاولت تعريفات هذا الشكل الكتابي حلّ الإشكالية وتقديم تصوّر للتحويل الذي تمارسه الرواية على الخطاب التاريخي، فعلى سبيل المثال ذهب جورج لوكاش إلى أنها: «رواية تشير

تمت صياغتها عبر مسار طويل من التطور التدريجي للحياة الراهنة^(١٦).

وهكذا يتجاذب الرواية التاريخية جانبا: التاريخي الذي يحتم على الكاتب الصدق والأمانة التاريخيين. والتخييلي ومقتضيات الفعل الروائي من قبل القص المفضي إلى الانفراج، والتبشير على شخصية أو أكثر، وإدراج القص في منظور واحد ليحقق للرواية انسجامها الفني^(١٧). ويوحى ذلك بوجود نوع من التنافر أو التناقض بين الخطابين التاريخي والروائي لاختلاف طبيعة كل منهما؛ إذ يظل المؤرخ - وإن خيل - متحركا في إطار المرجعي. أما الروائي فإن خطابه يظل - وإن رجع إلى الواقع ماضيا أو حاضرا - مندرجا في مسار التخييل^(١٨)؛ فالرواية التاريخية وإن انطلقت من الخطاب التاريخي فإنها لا تستنسخه بل تجري عليه نوعا من التحويل. ويقوم الروائي بعمليات من التحويل والتركيب لعناصر التاريخ، مبتعدا عن محاكاتها أو تسجيلها بشكل توثيقي، ومفككا لعناصرها دمجاً إليها في بنية النص. وإلا انحاز العمل إلى خطاب التاريخ وليس إلى الرواية.

مما سبق يمكن دراسة العلاقة بين الرواية والتاريخ بكون «التاريخ خطابا سابقا للرواية من جهة، وباعتباره خطابا تتحدد مقروئته من حيث هو انعكاس لأحداث وقعت في زمن مضى، ونقل لها على نحو موضوعي من جهة أخرى. وإن

الحاضر، ويعيشها المعاصرون بوصفها تاريخهم السابق، وتفاعل بين الروح التاريخية والأنواع الأدبية تفاعلاً يعكس ما خفي سابقا وما غمض لاحقا»^(١٩). وعرفها ألفرد شيبارد بأنها تتناول الماضي بصورة خيالية، وفيها يتمتع الروائي بقدرات واسعة يستطيع معها تجاوز حدود التاريخ بشرط أن لا يستقر هناك لفترة طويلة؛ إلا إذا كان الخيال يمثل جزءا من البناء الذي سيستقر فيه التاريخ، في حين يرى بيوكن أن كل رواية تحاول إعادة تركيب الحياة في فترة من فترات التاريخ^(٢٠). وما يجمع تلك التعريفات السابقة وغيرها؛ أنها ترى ضرورة أن يتجاوز الروائي التسجيل التاريخي، وأن يأخذ من التاريخ ما يثير به تساؤلات حول الحاضر، محتفظا بالجمالي والتخييلي الذي تفرضه الطبيعة الفنية للرواية.

ومن هنا رأى جورج لو كاش أن ما يهم في الرواية التاريخية «ليس إعادة سرد الأحداث التاريخية الكبيرة، بل الإيقاظ الشعري للناس الذين برزوا في تلك الأحداث. وما يهم هو أن نعيش مرة أخرى في الدوافع الاجتماعية والإنسانية التي أدت بهم إلى أن يفكروا ويشعروا ويتصرفوا كما فعلوا ذلك تماما في الواقع التاريخي»^(٢١). الأمر الذي يوسع من حرية الروائي في الاختيار والتوظيف الفني للأحداث والشخصيات، وهو ما يجعل القارئ يعيش التاريخ، مفهوماً جديداً يفي بالمقتضيات الراهنة. ويعطي بعداً موضوعياً للقوى الاجتماعية والتاريخية والإنسانية التي

يكن ذلك محلّ جدل ونقاش. فكيف تفصح الرواية بما هي خطاب تخيليّ عن صلتها بهذا الخطاب المرجعيّ؟ وما هي الآليات التي تتوسّل بها لتعيد صياغة هذا الخطاب وتزحزحه عن موقعه، أو قلّ لتردّه إلى أصله اللغوي، وتعبث به كما يحلو لها أن تعبث، وتولد من أحنائه عالما لا يشذّ عن المرجع ولا يمثل له؟»^(١٩).

لا يفترض بالنص الروائيّ من حيث هو بعمل جماليّ أن يقدّم مرجعيّاته بصورة مباشرة للقارئ، وإنما يعرضها بنوعين من الخفاء والوضوح تاركاً له تأويلها وملء فراغاتها، وتكوين دلالاتها التي تأتي محكومة بتوجيه السارد أولاً. وبالعلامات النصّية التي يقدّمها العمل ثانياً. وبمخزون القارئ، وثقافته التي توجّه تأويله للنصّ ثالثاً. واستلهاً التاريخ ليس تسجيلاً له - كما سبقت الإشارة - لكنّه شكل من أشكال مساءلة الحاضر. وطريقة لقراءته بصورة تبدو موضوعيّة، لكنّها تظلّ في الوقت نفسه مرتبطة برويا المبدع لذلك الماضي وموقفه منه.

في رواية أحمد الزبيدي يتداخل التخييليّ مع التاريخيّ بشكل يمكن معه القول: إن التاريخ لم يكن مجرد أرضيّة للرواية، بل إنّها استدعته لتسائله وتصنع مقروبيّة لأحداث ثورة ظفار. ومناقشة التحوّلات السياسيّة والثقافيّة والاجتماعيّة التي صاحبها على المكان والبشر، وما أحاط بها من سلبيّات وإيجابيّات

بحيث يظهر التكامليّ بين التخييليّ والمرجعيّ التاريخيّ من خلال الاستناد إلى التاريخيّ/ثورة ظفار، والانطلاق مع التخيّل في الحكايات التي ترويها الساردة، والأدوار التي تمثلها الشخصيّات رمزيّاً، عبر العديد من التقابلات التي تستند إليها الرواية.

تحضر المرجعيّة التاريخيّة من الصفحات الأولى للرواية؛ إذ يتكامل عنصراً العنوان، الرواية (المشاركة والشاهدة) والمكان/التاريخ (ظفار). فبتبدأ حركة السرد بالرواية وهي تحكي عن مرباط ومواسم الصيد ومواسم الفرح والألفة. وظفار التي «احتوت أعظم مدونة من الرسوم والكتابات لحضارات عظيمة سجّلت تاريخها بعناية ودقّة في الجبال والسّهول الأودية، لكنّها (سبورة) تنطق بماض عظيم»^(٢٠). وتقوم الرواية خلال ذلك بسرد عن المكان وثقافته والحكايات الشعبيّة والأغنيات الشعبيّة؛ ربّما الخصب (واسنلي) و(سانلي)، وهما إلهان ظفاريان وثيان بقيا في ذاكرة الشعب وفي طقوسه الحيّاتيّة^(٢١).

ويتحرّك السرد متقصّياً حياة البشر في مرباط حيث طفولة شعب ترافق طفولة الإلهين، وحيث الخصب والفرح والمطر الذي يتوقف، وما يلبث ينبئ عن شيء قادم سيأتي ليغيّر كلّ ذلك؛ فالماضي العظيم أصابه الوهن «فقعدت قبائله تتقاتل في ظلّ جهالة وتخلّف شديدين، وحصار إمامتين إحداهما في اليمن، وأخرى

في عمان الداخل أشدّ تخلّفاً. وسلطنة في مسقط كانت كلُّ الدلائل تشير إلى هيمنة المشروع الاستعماريّ البريطانيّ عليها»^(٢٢). وفي ذلك رجوع تاريخيٍّ إلى أسباب قيام الثورة كما تسجّله الوثائق التاريخيّة. وهنا يفتح السرد على التاريخ عبر آليتين:

١. الإحالات التاريخيّة المباشرة:

تأتي الإحالات التاريخيّة المباشرة متناثرة عبر الرواية؛ لتسجّل فيها تاريخ ثورة ظفار بانتصاراتها وهزائمها. وتتابع التحوّلات السياسيّة التي ارتبطت بها، وأدّت إلى انهيارها في النهاية، وذلك من خلال وسائل متنوعة يستعين بها السرد منها:

أ. التوثيق التاريخي لأحداث مصاحبة للثورة:

ومن ذلك «في التاسع من يونيو/حزيران ١٩٦٥ أعلنت جبهة تحرير ظفار واندلع على الفور قتال ضار»^(٢٣). «ففي سبتمبر/أيلول ١٩٦٨ انعقد المؤتمر الثاني لجبهة تحرير ظفار (ظفول) في هذا المؤتمر حُلّت جبهة تحرير ظفار (ظفول) وأعلنت الجبهة الشعبيّة لتحرير الخليج العربي»^(٢٤).

ب. توثيق بعض الأحداث المفصليّة في تاريخ الثورة:

مثل امتداد ساحة المعركة عبر الخليج وآبار النفط، مؤتمر حميرين، مسألة الوحدة العمانيّة،

انتشار الخطاب الماركسي، مطالب شعب ظفار. والإحالة إلى خطاب الثورة ووضعه في سياقه من حركات التحرّر العربيّ آنذاك، وأنّه لا «يختلف عن خطاب حركة التحرر الوطنيّ الديمقراطيّ العربيّ بمفرداته القوميّة والدينيّة في مصر والجزائر وسوريا والعراق»^(٢٥)، وذلك من خلال التبشير الخارجي الذي تقوم به الرواية، ولا تقف فيه موقف الحياد. فتطرح سلبيات المؤتمر، وتنحاز إلى شعب ظفار الذي أصرّ على مواقفه متمسّكاً بمطالبه، وبالإيجابيات التي يمكن أن يحصل عليها من المؤتمر والثورة.

ج. السرد التاريخي والوصف التفصيلي لبعض الأماكن التي ساندت الثورة:

ومنه الوقفة التفصيليّة عن قرية حوف اليمنيّة، ووصف طبيعتها مع سرد تاريخيٍّ عن شعب المهرة الذي يقطنها وتاريخه العظيم، والعلاقات التاريخيّة بينه وبين شعب ظفار^(٢٦). وهنا يتوقف السرد ليعطي المجال لوقفة وصفيّة من خلال عيني الراوية التي تقف منحازة إلى حوف وشعبها، وأهميّة موقعها التاريخيّ الذي امتدّ عبر العصور.

د. توظيف الهوامش التوثيقية التي تميل إلى مصادر تاريخية^(٢٧).

هـ. إيراد أسماء تاريخيّة كان لها دور في الثورة: كالمناضلة ليلي فخرو (هدى سالم) أو ماما هدى كما عرفها الظفاريّون. تلك المرأة البحرينية

التي أسست مدارس الثورة، وتسلمت إدارة مدرسة ٩ يونيو التي كانت مسؤولة عن تعليم أبناء الثورة، وكانت رائدة في محور الأمية في جبالها وكهوفها^(٢٨).

٢. تخييل التاريخ:

لا يقف السرد عند تلك الإحالات المباشرة إلى التاريخ وإلا لسقطت الرواية في فخ التسجيل وانحازت إلى عمل المؤرخ لا الروائي، فتمارس الرواية تحويل التاريخ والتحكم في خطته وتوثيقه منبئة عن ذلك التنافر الذي يحصل بين التاريخي والروائي، وأهمية إخضاع التاريخ للتخييل كي تحقق الرواية فنيته، وتذكر القاريء بالمفارقة الزمنية بين زمن التاريخ وزمن الإبداع؛ إذ إن الرواية توهم باستحضار التاريخ ولكنها لا تريد أن تكون تسجيلا له^(٢٩). فمرجعيات النص الروائي لا يحكمها مبدأ التطابق مع المرجعيات الخارج نصية؛ لأن العلاقة بينها تكون محكومة بمبدأ المفارقة، وذلك انطلاقا من أن العلامات المدرجة في النص هي مجموعة من الجزئيات المتغيرة والمتباينة التي تبني علاقة وسيطة بين النص والواقع^(٣٠)؛ لأن العلاقة بين الرواية ومرجعها ليست علاقة آلية محكومة بمبدأي التوثيق والتسجيل، وإنما هي عمل فني تحكمه آليات فنية، كما تحكمه وجهة نظر المتكلم ضمن ما يسمى (الجهة) التي هي ما يتخذه القائل من مواقف وآراء إزاء مضمون كلامه. من هنا فإنه لا حديث عن المرجع إلا

وهو واقع تحت وجهة نظر قائله، ويتوجه إلى مقول له داخل النص أو خارجه^(٣١). ومن هنا يكسر السرد خط الإحالة المباشرة إلى التاريخ عبر آليات منها:

أ- التباعد الزمني بالإحالة إلى الحاضر، وذلك عبر أشكال منها:

١- تعدد اللغات في الرواية، وتوظيف اللهجة الشحرية، مع شرح ما يقابلها في العربية الفصحى، نحو (الحكب بمعنى القرية)، (استريت بمعنى الكوخ)، (ظفول بمعنى ظفار)، ويأتي ذلك عند الحديث عن مرباط، ويرتبط بالذاكرة ومواقف الألفة، فالرواية لا تستخدم تلك الكلمات في المواقف المعادية أو على لسان أعداء الثورة^(٣٢).

٢- وظيفة الثقافة الشعبية في صورتين هما: الآلهة الشعبية والمعتقدات المصاحبة لها، والعادات والحكايات الشعبية والأغنيات الشعبية التي ترد باللهجة الشحرية والعربية الفصحى، وغالبا ما يأتي ذلك مرتبطا بالذاكرة ومرباط ولحظات الفرح^(٣٣).

٣- مزج التاريخي بالتخييلي، من خلال إسناد أفعال تاريخية إلى شخصيات غير تاريخية (متخيلة) كعوض الموت الذي تصفه الرواية بأنه كان وطنيا ظفاريا. خالصا، أعياه صراع القبائل فشكّل وفدا وذهب إلى حكام مسقط يعرض عليهم مشروعا وحدويا، ظفار ومسقط

تمارس فعلي السرد والتبشير وتحكي من خلالهما حكايتها وحكاية ظفار كما ألمحت إلى ذلك عبرت النص الأولى. وقد جاء فعل الكتابة إثر نصيحة من أحد أبطال الثورة (سلطان الخروصي) الذي قال لها «اكتبي يا مثال رأيك في التجربة الظفارية، بنهوضها وصعودها ومن ثم سقوطها... اكتبي»^(٣٧)، وفي هذه النصيحة توجيه لفعل الكتابة، وتوجيه للتبشير الذي يظل محكوماً بوجهة نظر الرواية التي ستحمل عبء الحكيم عن ذاتها باعتبارها راوية مشاركا، وعن الثورة وصديقاتها وذاكرة الأمكنة التي عاشت فيها، باعتبارها راوية شاهداً.

ولم يكن عبثاً إسناد فعل الحكيم والكتابة إلى المرأة؛ بل إن الكاتب عمل على تمجدها بشكل يمكن أن يفتح على محمولات (المرأة) الأسطورية والشعبية الممتدة عبر الأزمنة. وبذلك يمكن لها أن تحمل عبء الحكيم وعبء المشاركة، وعبء أن تكون ذاكرة شعب ومكان في الوقت نفسه. من هنا كان اختيار اسم الراوية وسماتها، فهي: (مثال) الأنموذج الاستثنائي وأنموذج الحكمة لامرأة من طبقة الشعب تجاوز سماتها الأنثوية إلى سمات رمزية. وهي إذ تصف نفسها تقول: «فتاة واقعية، فتاة فقيرة، في هذه السهول والجبال، فتاة لم تنل حظها من التعليم، ولا وسائل للحياة معقولة، راعية تشرب حليب النوق وتبيم في الوديان، تحلم بيوم ماطر وكلاً لتوقها وأبقارها. حرّة كما الريح التي تصفر في الوديان السحيقة والذرى الشاهقة، حريتي

كيانان في واحد لكن مشروعه كان نعمة على حكام مسقط فتم إلحاق ظفار كملكية خاصة بالأسرة، ونفي عوض الموت إلى ضلكوت حيث مات فقيراً معدماً. أو تقديم الحدث التاريخي من خلال المتخيل كالرويا التي رأتها رغبية وروتها للمرشد السياحي «رويت له ما رأيت، قبل أسابيع حيث كان الجنود البلوش الباكستانيون يقودهم ضباط إنجليز يقتحمون قصر الحاكم في صلاة»^(٣٨). ليهتف المرشد إنه الانقلاب، وفي ذلك إحالة إلى محاولة الانقلاب على السلطان سعيد، إضافة إلى الجمع بين شخصيتين تاريخية ومتخيلة في سياق تاريخي كاللقاء بين الراوية (مثال) وولي فخرو^(٣٩)؛ لذا يتقاطع العام والخاص، والتاريخي والتخييلي، وليتم تبعيد التاريخ وتذكير القارئ بأن الحكاية من الماضي، في إحالة إلى الزمن الحاضر وفصل عن الزمن التاريخي، وهي مفارقة زمنية تجعل (التاريخي هامشا للروائي)^(٤٠).

٢. السرد التخييلي:

يبنى سرد المتخيل على حكاية الراوية (مثال) التي عاشت الثورة واقعا وتاريخا، وكتبت حكايتها لتسجل ذاكرتها وذاكرة الشعب الظفاري. وتمتلي هذه الحكاية بالكثير من التضحيات وحكايات الهزيمة والنصر وموت الأبطال، وتغير المكان من حال إلى حال. ومن هنا تبدأ الرواية بالمرأة ساردة وشاهدة، وتنتهي بها كذلك، وذلك مع (مثال) التي

التي ورثتها إنما تأتي من امتداد هذه السهول ومن شموخ الجبال، ومن تخليق الطيور، ومن خمر الإله (واسنلي) الذي تدفق من (عضوه) الجميل عبر الينابيع والغدران يسقي كل محتاج ويفيض على عرفاته وساحرات خور روري الفاتنات»^(٢٨). وفي هذا الوصف يقدم النص مرجعيات الراوية وسماتها التي جعلتها تحتل بؤرة السرد حكيا وتبيرا، فهي المرأة الحرّة التي لم تعش على هامش الثورة، وهي ابنة الأرض والمكان، على المستويين الواقعي والرمزي.

يمكن لنمذجة (المرأة/مثال) في هذه الرواية أن تعود بالقاريء إلى أهمية المرأة ودورها عبر التاريخ والميثولوجيا، حيث تُعدّ الإلهة الأم في أكثر الميثولوجيات الشخصية الإلهة الأنثوية الرئيسة، ففيها يتجسد عنصر الخلق في العالم. وفي مختلف الميثولوجيات جمعت الإلهة الأم في ذاتها كثيرا من شتى الشخصيات الإلهية الأنثوية بدءا من أقدم إلهات الأرض، حتى الأشكال المجردة التي ترمز إلى الحكمة الأسمى، وعادة ما ارتبطت بالطاقة الأنثوية الخلاقة التي تجلّت في خلق العالم والتجدد السنوي للطبيعة. وفي طور الحضارة والحياة المدنية كانت الإلهات الأمهات حارسات للمدن وللحياة المدنية والثقافة والحرف والشرائع^(٢٩). وتجد هذه المرجعيات مبرراتها في إسناد السرد إلى (مثال) المرأة النموذج التي حملت سماتها من سمات الأرض، وتماهت مع المكان وذاكرته، فأحاطها النص بهالات أسطورية مرتبطة بالحكايات

الشعبية وحكايات السحر التي توارثها الظفاريون، فهي ابنة الفتى سالم والساحرة (حلوت) اللذين روت حكايتهما (الدبرارت) في أغنياتها، وهي التي تمهت بالإله (سانلي) حين سعدت وصدقتها في ليلة سحرية إلى أكمة، وطلبت منها «أن تدعك (عضوها) بسائل قالت إنه يتدفق من عضو الإله المحبوب (سانلي): فعلنا ذلك بالتناوب/ وحين عدت إلى كوخنا/ كان والدي يتطرحان الغرام/ كانت السماء صافية/ والبدر المنير يمسد شعري/ ويدعو إله السماوات والأرض/ الرّحمن الرّحيم/ أن يباركني»^(٤٠). وبهذا يبرر النص أن تلتقي في (مثال) النساء والأرض والثورة، وأن تحكي حكايتها وحكاية ظفار وقوافل الشهداء، ومن هنا يسير السرد عبر محاور ثلاثة تجتمع كلها حول المرأة/الراوية/(مثال):

المحور الأول	المحور الثاني	المحور الثالث
المرأة / الثورة	المرأة / الحب (الرجل)	المرأة / المدينة

(١) محاور السرد الثلاثية ومرتكزها المرأة.

أ - المرأة/الثورة :

ينطلق السرد من ذاكرة امرأة، (مثال) التي تحكي تاريخ ظفار وقترات الخصب التي عاشتها (مرباط)، وعبر استباقات واسترجاعات زمنية تتنبأ الراوية بأن شيئا ما سيأتي من خلال

حمل (مثال) وولادتها = حمل الجيل وولادته
 ٧ ٧
 أبناؤها هم أبناء الثورة = ولادة الثورة والثوار

(٢) توازن ولادة (مثال) مع ولادة الجيل.

ومن هنا يتوازى فعل الحُصْب بين الأرض والمرأة، وينجب كلاهما ثواراً. ولم تكن مصادفة أن (مثال) هي التي أنجبت الأبناء في حين عجزت نساء زوجها الأخريات عن ذلك؛ إذ كانت هي نموذج القوة الإيجابية. ولم تكن مصادفة أيضاً أن تصرَّ على تسمية ابنها الأول (سانلي) على اسم إله ظفار المحبوب، وأن يسمي الرفيق ناجي سعيد ابنه الأول منها (جعوب) على اسم أخيها الذي استشهد في الثورة، في إشارة واضحة إلى استمرارها «جاء جعوب / ولد من جديد / جعوب لا يموت / ليس لأنه مضى شهيداً بل لأنَّ الشَّهداء / يتناسلون من أرحام النساء الظفاريات / كما شعب من أقبال عظام»^(٤٥)؛ لتكتمل الدائرة عبر النموذج (مثال) الراوية الشاهدة والمشاركة.

ويكتمل نموذج المرأة/الثورة أيضاً من خلال النساء الأخريات في الرواية، نساء ظفارياتفاعلات لم يقفن على هامش الثورة واستشهدن دفاعاً عنها، فوطمت أو أتفراح (فرحة كما عرفت في الثورة) ورغيبت (الرغبة)، صديقات (مثال) ووجوهها الأخرى. وتقوم

مؤشَّرات من الطبيعة حيث حلَّ الجُدب، وجفَّت الينابيع، وانقطع المطر من جهة، ومؤشَّرات اجتماعية ثقافية من جهة أخرى؛ إذ جحد عدد من رجال القرى والغوغاء الإلهيين (واسنلي) و(سانلي) اللذين بقيا في الذاكرة الشعبية طويلاً. وهو تحوُّل زمني عبَّرت عنه الراوية بقولها: «تلك كانت أيام سعادة سرعان ما انقضت»^(٤٦).

ويكشف السرد عن تطور وعي الراوية بأنَّ القادم هو (الثورة) التي يستعير السرد مفردات الخصوبة الأثوثية للتعبير عن مجيئها، فالأرض تحمل ثواراً (مثال) تحمل ابنها (سانلي)، وقد تزامن حمل الراوية مع حمل الجيل، وولادتها مع ولادة الثورة، وأبوها سالم (أحد زعماء الثورة) لا يرى في ذلك مصادفة، فتروي (مثال): «من سامر هذه السهول يحسُّ كيف تخفي حملها الذي بدا أنَّ أيام مخاضه قد حلَّت وأقبلت»^(٤٧)، ويقول أبوها «جبلي سيلد ثواراً أحراراً يفلقون الصخر ويصهرون الحديد»^(٤٨).

والأرض - الأم، صورة معروفة في الحضارات البدائية، فهي تلد جميع الكائنات، وفي عدد من اللغات يسمي الإنسان (وليد الأرض)، ويعتقد أن الأولاد يأتون من أعماق الأرض والكهوف والحفر والشقوق، والأم البشرية عند الولادة تحاكي وتكرر الفعل البدئي «ظهور الحياة في حُضن الأرض»^(٤٩). وبذلك يقيم السرد معادلاً بين الولادتين كما يلي:

الراوية بالتبشير على هاتين المرأتين وتقدمهنّ من وجهة نظرها:

(فوطمت): حملت صفات (مثال) وأكملت بعضَ وجوهاها، وكانت امرأة حرة حكيمة، ووصفتها الراوية بأنّها كانت «خدن حياتي وتوأم عمري ومستودع أسرارِي ورفيقة سنوات الطفولة والصّبا ومستشارتي لشؤون الحبّ ومطارحات الغرام»^(٤٦)، كما كانت «كادرا نسويًا متقدّمًا، وهبت شبابها للعمل الثوري، رشّحتها الشّائعات لمواقع متقدّمة في عالم القيادة. وكان كلّ ما يقال عن حرّيّة المرأة ومساواتها بالرجل وإشراكها في العمل السّياسيّ والعسكريّ حقيقة تحيط بها نيات حسنة جمّة. يبيّن أنّ الموروث الاجتماعيّ الذي يقوم على سلطة الرجل، هيمن نسبيًا لكون الرجل يقوم بمهام القتال في مجتمع القبيلة، ومع ذلك تمتعت المرأة في ظلّ الثورة بحريّات لم تتمتع بها امرأة عربيّة في أيّ قطر عربيّ في تلك المرحلة»^(٤٧). ومن (فوطمت) أخذت (مثال) النّصيحة يوم العرس بأهميّة ترويض الوحش، وهي منّ طالبتها بردًا اعتبارها وأنوئتها أمام زوجها، هي نموذج المرأة الظفارية والساحرة «لايد وأن تكون من أشدّ ساحرات (خور روري) نفوذا وفتكا، ومن رضعن من عضو الإله (سانلي) الحكمة والمعرفة»^(٤٨). وهي نموذج الثورة ضدّ الخيانة وضدّ السلطة «فهؤلاء الأخوة الشماليون، حكماننا الـ (أدينيس) لا يفهمونها إلا هكذا»^(٤٩)؛ وبذلك اجتمع

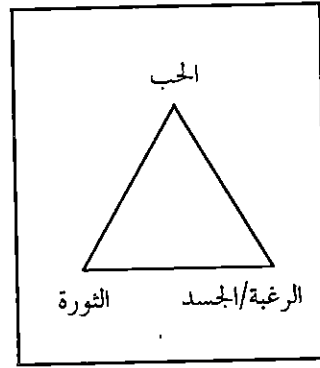
في فوطمت نموذج الحب والحرّيّة والحكمة والتمرد، لتشكل وجها من وجوه الراوية المتعددة.

أمّا (رغبيت) فهي راعية ترتبط بالأرض، وقوّة صوتها تأتي من أغوار الجبال المهيبّة، حرّة لا تعرف الخنوع، «انضمّت إلى الجبهة الشعبيّة، بيد أنّها لم تلبس البنطال، ولم تعلقّ النجمة الحمراء، واكتفت بالقول إنّها: حمراء بالطبيعة»^(٥٠)، هجرت قريتها في اعتراض مبكر على روابط القبيلة الضيّقة الأفق من أجل حياة حرّة، عرافة صاحبة قول وفصل، وساحرة ذات شأن، حيث السّحر جزء من تراث الجبل وثقافته، والعرافة والسّاحرة مملكان سلطة المثقف في المجتمع القديم^(٥١). وكما يحيل اسم رغبيت إلى الرّغبة فقد كان تبشير الراوية مركزا على أنوثتها الطّاغية وعينيها الخلابتين وقدها الممشوق «عينا رغبيت السّوداوان والحادّتان كصقر كانتا -لمن يعن النظر فيهما- تشيان بأنوثّة طافحة ورغبة هوجاء في الحبّ والهوى»^(٥٢). وبذلك يكتمل المثلث الذي اجتمع في (مثال):

معطيات الثورة ومفاهيمها، مشاركةً ووعياً وتقيماً؛ ف(مثال) التي لم تنضمَّ إلى الجبهة لكنَّها كانت معها.

واحتفظت بمسافة رؤية كافية تمكَّنها من طرح إيجابيات الثورة وسلبياتها. والثورة التي «جاءت لتقنين كلِّ العوامل الإيجابية، حرَّمت الثأر، ودعمت روح التعاون، وعضدَّت حرِّية المرأة ومنعت الزواج بأكثر من واحدة.... كان للثورة أكثر من وجه: وجهٌ نقيٌّ ووجهٌ دمويٌّ، ووجهٌ ثوريٌّ ووجهٌ انتهازيٌّ، ووجهٌ للحياة ووجهٌ للنفاء، ووجهٌ للحرِّية ووجهٌ للقهر»^(٥٤). رجال الثورة الذين تسلَّحوا بعلمانيَّة فجة -كما تصفهم الراوية-^(٥٥)، والذين بدؤوا غريبين عن ثقافة المنطقة ولا يملكون أيَّة مرجعيَّة أو خبرة تاريخية؛ فحرَّموا السَّحر وعانوا من الازدواجية بين القول والفعل.

وإذ يتركز التبشير على حادثة (البقرة التي جفَّ حليبها)^(٥٦) تنكشف تلك الازدواجية، والصِّراع المقبل بين علمانيَّة دعَّت إليها الثورة وثقافة المجتمع، في مؤشِّر إلى بدايات اندحار الثورة من داخلها؛ فالذين هتفوا «تحيا الثورة، انتصرت الثورة، سقطت الخرافة، البنى الفوقيَّة هي تعبير عن البنى التحتيَّة»^(٥٧) هم أنفسهم الذين لجأوا إلى العرِّافات يسألون عن طالهم ومستقبلهم في مناصبِ الثورة والدَّولة لاحقاً^(٥٨).



(٣) مثلث الحب والرغبة والثورة متجسداً في (مثال).

هذا المثلث الذي ما كان له أن يتكامل إلا بالثورة وفيها، وبقدر ما كانت الثورة سياسيَّة إلا أنَّها كانت اجتماعيَّة وثقافيَّة في الوقت نفسه. وقد أدت المرأة دوراً فاعلاً فيها؛ إذ كان تحرير المرأة مقوِّماً أساسياً على المستويين التنظيريِّ والواقعيِّ حتى صارت المرأة في حدِّ ذاتها معادلاً للثورة. إنَّ خطاب الثورة كما تذكر الراوية لم يكن يختلف عن حركة التحرر الوطنيِّ الديمقراطيِّ العربيِّ بمفرداته القوميَّة والدينيَّة. ورغم ما يمكن أن يواجهه المرأة من صعوبات، إلا أنَّ تقاليد شعب ظفار الرعيَّة التي تعتمد على عمل المرأة قد أفسحت مجالاً تقدميًّا واسعاً لتحريرها. ومن هنا «تمسَّك شعب ظفول بالكثير من الإيجابيات في بيان مؤتمر حمير. وبالذات تجديد النضال وإسقاط القيادات القبليَّة، ومزيد من الدَّعم للفئات المهتمَّشة والمرأة»^(٥٩). لقد اجتمعت صفات الظفاريَّة (المرأة الحرَّة) مع

ومن هذا الموضوع الذي تقف فيه الرواية يتأكد مبرر الكتابة لتكون (مثال) المرأة النموذج الشاهد على تحولات الثورة صعودا وهبوطا، وتصوغ الرواية مرجعيتها التي لم تقف من الثورة موقف المعجب المؤيد، بل أخذت موقفا محايدا يسائل الثورة من الداخل عبر الرواية المشاركة/الشاهدة التي تفاعلت مع المعطيات الزمانية والمكانية، وتابعت تحولات الثورة وتأثيراتها على المرأة/الإنسان وعلى المكان في الوقت نفسه.

ب- المرأة/الحب(الرجل):

إذا كانت المرأة معادلا للثورة وشريكا فاعلا فيها، وإذا كانت الثورة في أحد مقوماتها دعوة إلى تحرير المرأة؛ فإن علاقة المرأة بالرجل تغدو تمثيلا رمزيا لمدى تحقق تلك المعادلة من جهة، ولطبيعة الصراع السياسي من جهة أخرى. ويغدو صراع المرأة مع السلطة بوجهيها السياسي والاجتماعي هو صراع الثورة نفسه. ومن ثم تغدو حكاية الحب وحكاية المرأة مع الرجل وجهها آخر من وجوه صراع الثورة مع السلطة، وظهر ذلك في الرواية:

ب / ١: مثال/علوان:

إذا شكّل الصراع السياسي وثورة ظفار المرجعية التاريخية للنص، فإن صراع (مثال) مع زوجها (علوان المعاميري) يشكّل البنية المتخيّلة التي قام عليها فعل السرد.

(علوان المعاميري) الذي يظهر غالبا من خلال عيني الرواية، ينتمي إلى قبيلة المعاميري التي تنتمي إلى سهل الباطنة في الشمال العماني، أفرادها ذوو تنظيم شبه عسكري، وطاعة عمياء لقيادتها القبليّة. هو يمثل الشمال الذي يجتمع فيه نظاما الإمامة ونظام السلطة، والرأي العام والقبائل في عمان موالون على الأغلب لنظام الإمامة، في حين أنّ قبيلة المعاميري موالية لنظام السلطنة، وهم يقومون بحماية النظام وفرض سلطته في (مملكة ظفار). وكان مشروع زواج لم تشعر (مثال) نحوه، بمشاعر سلبية في البداية؛ فابن عقيد العسكر في الولاية كان مطلوبا ومحبويا من قبل بعض صديقاتها^(٥٩).

لقد كان الزواج هو المؤشّر السردى الأول على الصراع بين الشمال والجنوب، وبين المرأة والرجل، صراعٌ بدت فيه المرأة الظفارية أكثر ثقة وحزما، في حين بدا الشمالي مشوشا وخائفا مضطربا: «في منتصف الليل أدخلوه إلى حجرتي، كنت مرهقة في غاية النعاس، وفجأة أغلق رتاج الباب. خلع إزاره وجعاني عاريا مشوشا ومضطربا، خاطبته باللهجة الشحرية الظفارية فلم يفهم، وازدادت حيرته ومخاوفه، فطالته بصيغة حاسمة أن يلبس إزاره. تحادّث معه قليلا وأبلغته أنّي متعبة وأنّ عليه أن يصير وأن لا يتصرف كوحش»^(٦٠)، «شعرت بالزّهو فأنا التي تدير حلبة الصراع وتقرّر المسائل»^(٦١) وتكشف البنية العميقة لهذا الصراع الجنوبي - الشمالي في إصرار الرواية على التكلم بلهجتها،

جامعة وعقيدة اتسعت لهما ولشعوب الأرض
قاطبة»^(٦٥).

ومن هنا كان الخطاب بين (مثال) و(علوان)
خطابا سياسيا في مجمله. وفي حصاره لها
ومطاردته إياها لم يكن مجرد زوج يبحث
عن زوجته ويريد إخضاعها، بل هو صراعُ
الشمال والجنوب الذي عبّرت عنه (مثال) في
تساؤلها عن موقفها منه «أهو موقف سياسي
إقصائي؟ أم تجربة بائسة مع رجل كذاب حان
الوقت لدفنها؟»^(٦٦)؛ ليعود بهذا الخطاب
وجها (مثال): المرأة والثورة، ووجها الصراع:
الشمال والجنوب، ومن ثم تصرُّ (مثال) على
تسمية ابنها (سانلي) حيث ترى فيه توأما
للثورة، فهما حملا معا، وولدا معا ليمضيا
كلّ في طريقه بعزم وثبات، في حين يرى
علوان وأبوه في الطفل القادم مشروع عقيد
عسكر^(٦٧).

وإذا كان الزواج مشروع وحدة بين الشمال
والجنوب؛ لذا فإن اختلاف زوايا التبشير يؤدي
إلى اختلاف النتيجة، علوان وأبوه يريان فيه
هيمنة للشمال، في حين ترى فيه مثال حفاظا
على هوية الجنوب واستمرارا لثقافته، وتوأما
للثورة. ومن هنا كان لا بد أن ينتهي الأمر
بالطلاق، وبإصرار (مثال) من وبارادتها،
بشكل يمكن توضيحه كما يأتي:

وفي عدم فهم علوان لها، كما تكشف في
أخذ المرأة الظفارية لزام المبادرة وإحساسها
بالسيطرة أمام انهزام الرجل الشمالي وتردده.

ويتأكد الصراع حين يردُّ علوان بمقولته التي
سيظلُّ يرددها طيلة الرواية «إنَّ ريح الشمال
تغلب ريح الجنوب»^(٦٨) لتردُّ عليه (مثال):
«فأما عن ريحك التي تدعيها فإنها عاصفة
مزابل ونقايات لا قيمة لها. دعك منها»^(٦٩).

ورغم إحساس الرواية بنوع من الهيمنة، إلا
أنها تشعر، في الوقت نفسه بفقدانها حريتها،
وفي ذلك استباق زمنيٍّ ومؤثر إلى صراع وثورة
ستنتهي بقمع الثورة لاحقا.

لقد كان (علوان) هو أوَّل أعداء (مثال)،
وأصبح يمثل كلَّ القيم السلبية؛ لأنه الـ(أدينيس)
الذي ارتكب فعل الخيانة، والذي سيكشف
عن صفاته السلبية واستعداده لفعل كلِّ شيء
في سبيل الوصول إلى أهدافه. لقد كان يتسلق
المناصب كحرباء^(٧٠)، ويتعاون مع الجنرال
الإنجليزي الذي ألهمه الله حبَّ هذا الرجل
فجأة، «وفي خضمَّ حربٍ وطنيةٍ كنا مع شعب
ظفول في خندق، وعلوان وقوى أجنبية في
خندق آخر. في هذه الحرب دُبح أبي وأهلي،
وأحرق أخي جعبوب وزوجته رغيت،
واستشهد أحمد وزوجته فوطمت حرقا،
ولما يزل الجنرال يرددُ إنَّ ريح الشمال تغلب
ريح الجنوب، كأنَّ الشمال والجنوب عدوان
وليسا شعبا واحدا وأرومة واحدة، ومصالح

المراة / (مثال) = الحرية (الثورة) = الجنوب
الرجل / (علوان) = السلطة = الشمال
الزواج (لم يكن باختيار مثال) / اتحاد الشمال والجنوب ← الثورة / الطلاق

(٤) اختلاف زوايا التبصر يؤدي إلى اختلاف النتيجة.

وربما يشكّل طلاق (مثال) وهي في لندن - في وقت بدأت فيه الثورة تندحر - انتصارا للثورة خارج المكان.

ب/٢: كوخ الحب؛

لقد كانت المرأة الظفارية شريكا فاعلا في الثورة، وفي الوقت نفسه كانت هي ثورة في حد ذاتها. وبقدر ما كان السرد حكاية للثورة الظفارية، فإنه كان يمثل حكاية لقصص الحب التي عاشتها (مثال) وصديقاتها. وإن اختلفت التفاصيل، فإن جوهر الحكاية واحد يقوم على إيمان المرأة بحريتها وحقها في الحب. ولعل (مثال) تشكل الموقف الأكثر محافظة فيما يخص الحب، في حين كانت (فوطمت) و (رغيب) أكثر جرأة وقوة في التعبير عن هذا الجانب، لكنهن اتفقن جميعا على أهميته باعتباره حقاً لهن من جانب، وأحد مقومات الثورة ومكتسباتها من جانب آخر.

ويقدم الحب من خلال وجهتي نظر متقابلتين نسبياً: فوطمت وسانلي وميزون في مقابل

مثال. (مثال) التي تصوم عن الرجال حفاظاً على صورة الأم تلقى معارضة من (فوطمت) و (سانلي) و (ميزون)، ففي استرجاع زمني تعود (مثال) إلى كلمات فوطمت التي وبختها على كبت رغباتها، معللة ذلك بأن هذا زمن الثورة: «دعك من الأكاذيب، الثورة دعوة لتحرير الجسد من قيود المجتمع الظالم وأفكار القوى الرجعية المستبدة»^(٦٨)، وتقول (ميزون): «إن موقفك المحافظ لا يليق بثورتية، بامرأة تحترم آدميتها»^(٦٩)، وكان موقف (مثال) هو الموقف المساوي لموقف الثورة المعتدل الذي شرحته بقولها: «في مجتمعنا المحافظ تظل مشكلة الجنس مشكلة معقدة يتحاشاها الجميع، ويمارس فجائعها الجميع، حتى الثورة وقفت أمام هذه المشكلات بعقلانية وفي إطار القوانين، أي أنها حدثت القوانين والأعراف. وإزاء كل خطوة تقف وتتأمل ولا تنهور، صحيح أن مجتمع الجبال كان أكثر طفولة اتجاه هذه المسألة، أي أنه لم يكن مقيداً بمذاهب وأديان وأعراف، حيث كانوا يحبون الله وكفى»^(٧٠).

وكما كانت (مثال) مع الثورة كانت مع الحب، فقد مثلت عنصراً إيجابياً فاعلاً على الصعيدين الشخصي والجمعي، في خط تصاعدي وصلت به إلى إعلان حريتها وممارسة حبتها لناجي سعيد خارج إطار المؤسسة الرسمية/الزواج بعد طلاقها من علوان. واحتاجت مكاناً حراً ومحايداً لفعل ذلك (لندن) لتعلن انتصار حريتها واستمرار الثورة بشكل أو بآخر. وكما ارتبط

القوات الإيرانية الغازية.

وتتكرر عملية البناء مرّة أخرى بقرارٍ من (مثال)؛ ليحتضن الكوخ فوطمت وأحمد، ويتكرّر المشهد مرّة أخرى فيحرق الكوخ على يد جموع الغوغاء الجاهلة، وبتحريض الجنرال والأدعياء والكذابين، ويموتان متعانقين كما مات جعبوب ورغبيت. وفي تكرار الفعل تجسيد رمزيّ لصعود الثورة وهبوطها، وتكرار لممارسة السّلطة على اختلاف أشكالها، وتأكيد على استمرار الثورة من خلال رمزيّة الخصب؛ إذ أعقب حرق الكوخ للمرّة الثانية مطر ونبت مشتل أزاهير^(٧٣). ليس وهي الاستمرارية التي تجلّت أيضا عبر فعل رمزيّ آخر حين يعلن ناجي سعيد حبه لمثال في الوقت الذي كانت فيه القوات الإيرانية تقصف ظفار.

إنّ الدفاع عن كوخ الحب هو دفاع عن الحرية والثورة، وهو ما عبّرت عنه الراوية بالسرد غير المباشر لما قاله (جعبوب): «سأقاتل أنا ورغبيت حتى الموت دفاعا عن (استريت أعجوب) (كوخ الحب)»^(٧٤)، وبالسرد المباشر قالت: «هنا استريت أعجوب يختصر الوطن الكبير والوطن الصغير والأُمّية كلّ»^(٧٥)، «أصبح استريت أعجوب رمزا وطنيا تتعلم منه الأجيال المقبلة الكثير»^(٧٦)، وهو ما فعله أحد الرّفاق حين سجّل بعد موتهما على شجرة التين البريّة: «أبناء شعب ظفول العظيم / جعبوب + رغبيت / معا / وفي قلوبنا إلى الأبد»^(٧٧). ويؤكد السرد

إعلان الثورة بحملها، كانت هي أيضا العنصر الإيجابي الفاعل في دعم الحب، وذلك من خلال (كوخ الحب) الذي حمل وجهي الحب والثورة/الوطن في الوقت نفسه.

كانت (مثال) هي من قرّر بناء (كوخ الحب) للمرّة الأولى (استريت دار الحب)، وهذا هو اسم (استريت أعجوب)، استريت جعبوب السعيد الذي بُني بمساعدة أهل القرية جميعا وأفراد جيش التحرير الشعبي، ليكون دارا فعليا للحب^(٧٨).

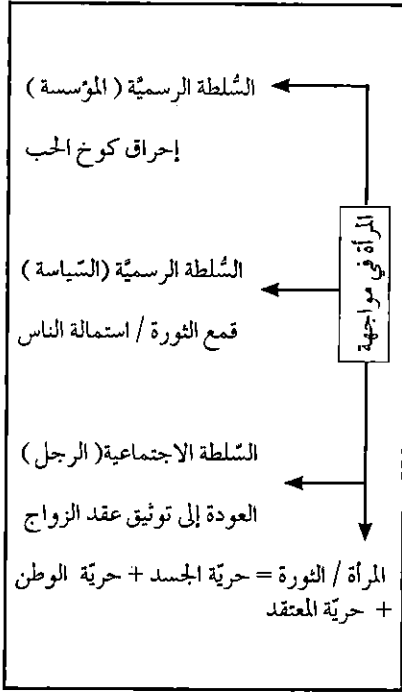
هذا الكوخ الذي كان شاهدا على الحرية إثبات اندلاع الثورة، ومن ثمّ حمل بناؤه قيمة رمزيّة لبناء وطن جديد، فالإقامة في مكان تعني في الدرجة الأخيرة تطويبه، وعندما لا تكون الإقامة مؤقتة فإنها تكون منطوية على قرار حيويّ يربط وجود المجتمع بأسره؛ لأنّ الإقامة في مكان تفترض اختيارا وجوديا، اختيار العالم الذي نحن على استعداد لامتلاكه فيما نحن نخلقه، بناء قرية أو بيت هو قرار بالغ الخطورة؛ لأنّ وجود الإنسان نفسه مرتبط به، والإنسان لا يبدّل موطنه إلا مكرها؛ لأنّه ليس من السهل أن يتخلى عن عالمه^(٧٩).

ولعلّ هذا يفسّر الخطاب المصاحب لكوخ الحب، حيث كان خطابا إيجابيا مرتبطا بالذاكرة والفعل والإرادة، ففي الوقت الذي بدأت فيه الثورة تتعرّض للاندحار تمّ هدم كوخ الحب، وأحرق جعبوب ورغبيت من قبل

هذه القيمة الرمزية للكوخ حين تعصم به (مثال) عندما احتل رجال علوان الحكب يوم حل ضيفا عليه^(٧٨).

وكان الكوخ هو المكان الذي بحثت عنه إثر عودتها مرة أخرى ليتكرر الهدم الرمزي في إشارة إلى هيمنة السلطة واندحار الثورة: «ليس ثمة استريت أعجوب، لقد أزيل الحكب برمته»^(٧٩)، و«في احكوبان حيث استريت أعجوب حملت حفنة من رماد الشهداء، قرأت الفاتحة، ورأت كيف تدمر ذاكرة شعب، وكيف تزور الحقائق»^(٨٠).

لقد كان الكوخ معادلا للوطن وذاكرة الشعب، وكما انتهت خارج المكان في محاولة للبحث عن حريتها، انتهت أيضا إلى بناء كوخ حب آخر في لندن؛ لذلك يكون بحث المرأة عن الحب وحرية جسدها معادلا للثورة وسعيها إلى تحقيق الحرية بشكل يمكن اختصاره فيما يأتي:



(مخطط رقم ٥) بحث المرأة عن الحب وحرية جسدها معادلا للثورة وسعيها إلى تحقيق الحرية.

ومع اندحار الثورة وتقلباتها كانت ضرورة العودة إلى المؤسسة حيث احتاج أحمد وفوطمت إلى توثيق زواجهما قبل أن يتم حرقهما، وهو ما فعله ناجي سعيد عندما حملت (مثال) تحسبا للعودة إلى الوطن والقبيلة في حين كانت (مثال) تقول: «تركناها خلفي»^(٨١).

وبذلك مثلت المرأة القوة الإيجابية الفعالة في حين مثل الرجل المظهرين السلبي والإيجابي؛ إذ كان الأكثر ميلا إلى الحفاظ على سلطة

المؤسسة، سواء عبر تردده في إعلان حبّه، أم رغبته في شرعنة الحبّ عبر الزواج:

ج- المرأة/المدينة:

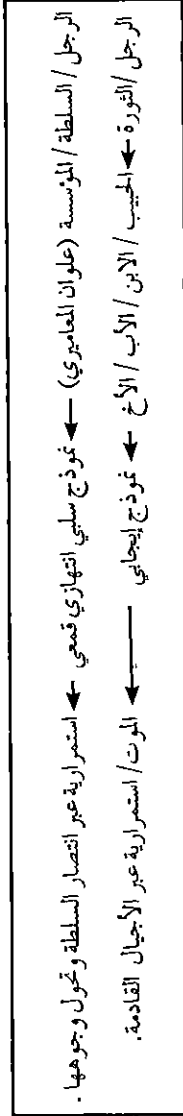
لقد شكّلت المرأة بؤرة السرد؛ ساردة ومسرودا عنها. وهي التي تقوم بالحكي والتبئير على نفسها وعلى الحبّ والرجل، وفي الوقت نفسه على المكان / المدينة. وإذا كانت المرأة في الميثولوجيا القديمة حارسة للمدينة؛ فإنّ المدينة بدورها غدت رمزا للمرأة/الأم إذ حمت وراء أسوارها السّكان كما تحمي الأمّ أبناءها^(٨٢). فكيف ظهرت المدينة في هذه الرواية؟ وكيف ارتبطت بالرائي (الراوية)؟ تقوم الرواية بالتبئير على المدينة في إطار تحولات الثورة وتأثير ذلك على الحياة والبشر:

تحولات الثورة = تحولات المدينة = تحولات (مثال)

وتمثل (مرباط) وجه ظفار القديم حيث السلام والسعادة بينما (صاللة) تمثل الوجه الجديد لظفار حيث الوجوه الغريبة والحانقة والعيون الحاقدة والألفة الغائبة.

ج/١. مرباط:

تمثل (مرباط) مرحلتي ما قبل الثورة، ومرحلة صعودها ما قبل الثورة هي طفولة شعب، وطفولة (مثال) و(فوطمت)؛ إذ حياة الخصب والمرح، وبراءة الشعب الذي توحد بالالهين (واسنلي) و(سانلي)، «تلك كانت طفولة شعب/طفولة الالهين الوسيمين/واسنليوسانلي/طفولة أرض والغدران والينابيع/أرض اللبان»^(٨٣)، وأيام الهوى والغرام والحكايات السّحرية، وحياة الألفة والتضامن.



(٦) المرأة تمثل القوّة الإيجابية الفعّالة والرجل يمثل المظهرين السلبيّ والإيجابى.

وصول الثورة إلى ظفار، وفي الوقت نفسه تواجه (مثال) زوجها علوان والتناقض بين الشمال والجنوب، لتبدأ هي الأخرى مساندة الثورة ومواجهة علوان مع اكتشاف خيائته. وتصير (ظفار) منارة وتجربة فريدة، وبقعة ضوء في الوطن العربي الكبير:

﴿مظاهر المدينة التي وقع عليها التبشير: الألفة بين السكان/البساطة/جمال الطبيعة/الخصب.

﴿التعبير اللغوي عنها: سمات إيجابية/الفاظ من اللهجة الشَّحرية/أغنيات شعبية/جلسات المشعر.

مع بداية اندحار الثورة تركز الساردة على حركة الاعتقالات والإعدامات، وترحل (مثال) عن مرباط «مرباط أمي، وحيبتي، ومخزون ذاكرتي... كل شيء انتهى إلى فناء، وأضحت دور مرباط المفعمة بالمحبة والفرحة بشعب محب للحياة، أضحت حبيبي مرباط أطلال دور تسفُّ الدموع في ذكرى الأحبَّة الذين رحلوا في غياب»^(٨٦):

﴿مظاهر المدينة بعد الثورة: الموت/البناء المهدم.

﴿التعبير اللغوي عنها: الحزن، الحنين.

كانت مرباط هي ذاكرة الراوية وتاريخها، وهي التي شهدت اندلاع الثورة وحكايات الحب والفرح، ومن ثم كانت تمثل الذاكرة الإيجابية في حياتها، فصارت المدينة الإنسان/

ويستغرق السرد المقاطع الستة الأولى لوصف تلك الحياة بما فيها من مباحج، تلك الحياة التي تمتعت فيها الراوية بمباحج التضامن والعلاقات الحميمة والخصب؛ فالتبشير يتركز على المظاهر الإيجابية، مظاهر الفرح وجمال الطبيعة والعلاقات البسيطة والحميمة.

وتتماهى الراوية مع مرباط ومعقداتها فتأخذ منها صفاتها «إصرار امرأة من ظفار لا تعرف التردد أو الضعف، امرأة رضعت عزمها من الجبال، ونحتت إرادتها من صخرها المتين»^(٨٤)؛ لذلك يحيل السرد مرة أخرى إلى صورة الأرض/الأم والتوحد بينها وبين المرأة؛ لأنَّ التحوُّل الذي يصيب الأرض يصيب ساكنيها ويرتبط بهم، فحلول الجذب وجفاف الينابيع وانقطاع المطر يرافقه موت الأخ والأخت، ودخول رجال أميين يستبيحون القرى وينكرون معتقدات شعوبها، الأمر الذي ينيء بأن شيئاً قادمًا سيأتي. هذا القادم هو (الثورة) التي رافقها الربيع وحمل الجبل بالشوار وحمل (مثال) بابنها (سانلي).

تكون بداية التحوُّل في وعي مثال مع زواجها من علوان، وفي وعي المدينة مع الرجل الذي حمل الصندوق السحري من اليمن إلى مرباط، والذي أسكت كلَّ العرَّافات وهتف بلسان السَّاحر الجديد «أرفع رأسك يا أخي فقد وُلِّي عهد الاستعمار»^(٨٥). هو التحوُّل من مفهوم (القبائل) إلى مفهوم (الشَّعب) الذي يعلن عن

الشَّاهد على ذاكرة الشَّعب وتحوّلات الثورة
«(يا مرباط اشهدي)، ومن أحقّ بالشَّهادة
من مرباط الجميلة»^(٨٧). وبذلك تحمل مرباط
الوجه الإيجابي للثورة، والمرحلة السَّعيدة في
حياة الراوية.

ج/٢. صلاة:

يقدِّم خطاب الراوية (صلاة) في وجهين
متناقضين، صلاة القديمة الجميلة ما قبل الثورة/
صلاة الذاكرة والماضي، و(السيدة صلاة) في
مرحلة ما بعد الثورة/الحاضر. صلاة/المدينة
المرأة التي عجزت عن حماية أبنائها، بل إنها
قامت بخيانتهم. وتبدو صورة المدينة/ المرأة
واضحة هنا إذ تخاطبها الراوية ب(السيدة
صلاة)، وتظهر في صورة امرأة خائفة وغانية
لعوب، ويتكرَّر تشبيهها بالسالومي التي خانته
يوحنا المعمدان، «تعدّد المفتون والشيوخ
والأدعياء والكذابون، ورقصت المدينة
صلاة على إيقاع الجنرال، السيدة صلاة،
السالوما»^(٨٨)، «وكما يوحنا المعمدان لم يأت
سانلي إلى مخدع السيدة صلاة/ كلاهما دفع
ثمننا/ شربت سالوما خمرا معتقة/ من حنجرة
الرجل/ وأكلت السيدة صلاة/ في وليمة
كبرى/ شواء لحم الفتى سانلي ...»^(٨٩). لقد
استسلمت السيدة صلاة لعشاقها الكاذبين،
«الثورة التي أطلت عليها من الجبل سحقت.
والجيش الشعبي الذي توعددها تفكك. والثوار
الذين أدموا وجهها بالصَّواريخ والمدافع همهم

الآن يخطبون ودها ويدعون عشقها»^(٩٠).

إذا كانت السيدة صلاة قد خانته أبنائها فإن
الراوية ترفضها، وترفض مظاهر الحياة الجديدة
فيها؛ فالعيون التي كانت تشعُّ بالحبِّ صارت
حاقدة بلا حياة، وحرارة مانديلا القديمة صارت
مهجورة ولم يبق سوى الأطلال والمهاجرين
الجدد، وباع الناس تاريخهم وتركوا صلاة إلى
السيدة صلاة مدينة الحديد والإسمنت، مدينة
بلا ملامح أو هوية تؤسس للحرب والعنف^(٩١)،
حتى فتاها (أحمد) أحد الثوار، تعاملت معه
بحيادية باردة، ولم يبق سوى ذباب الخريف
الثقيل والجنرال حرباء، أي علوان وحاشيته،
وقائد الشرطة السريلاكي^(٩٢). إن قبول صلاة
الجديدة يعني قبول الواقع الجديد ونسيان الثورة
وإنكار الماضي الثوري، وإن رفضت فما عليها
إلا أن تحفر لنفسها قبراً وأن تختار مقبرة^(٩٣).

لقد احتفظت الساردة لنفسها بمسافة وزاوية
رؤية تمكّنها من ملاحظة التحوّلات التي
شهدتها المدينة/المرأة، فجاءت زيارتها بعد
اندحار الثورة وزمن قضته في (لندن) كان كافياً
ليتغيَّر وجه صلاة القديم ويعيد الجنرال هندسة
بناؤها، ومرةً أخرى تستعير الساردة مفردات
الخطاب المرتبطة بالمرأة لوصف المدينة، فكلُّ
شيء في عمارتها فوضى تشير إلى انفصام وغربة
ولذة فحشاء مدعية وغير شرعية، أو ينقصها ما
يمنحها قيمة أخلاقية، «قيمة الحبِّ المقدَّس الذي
بدونه تبدو العلاقات العمرانية وسواها التي

ج/٣. لندن:

مدينة المنفى الاختياريّ بعد انهيار الثورة، المدينة العدو الأول لكنّها المدينة الحرّية، هي (كوخ الحب) البديل. في هذه المدينة كانت (مثال) حرّة، حصلت على الطّلاق، والثقت ناجي مرّة أخرى لتعيش معه حبّهما بحريّة تامة، ولتؤسس كوخ حبّ جديد، في لندن هي «حرّة من الماضي/حرّة في الحاضر/حرّة من المستقبل/حرّة من السيّدة صلالة/حرّة من الثورة/حرّة من النظام في مسقط/حرّة من القبائل»^(٩٧). وبهذه الحرّية وابتعاد مسافة الرؤية أمكن لئمال أن تتأمل حياتها وقوافل الشهداء، وأن تنجب (جعبوب) و(رغبيت) في إشارة رمزيّة إلى امتداد الثورة واحتمالاتها في الأجيال القادمة، عبر أبنائها وميزون وفجر الذين يبحثون عن كوّة في النّفق الطويل:

❖ المظاهر التي اختارتها الراوية: الحدائق، المتاحف، المقهى، المبانى.

❖ التعبيرات اللغويّة: الفرح، البهجة، الحب، الأمية.

وبذلك يمكن اختصار التعبير على المدن الثلاث في الشكل الآتي:

تقوم على الجنس علاقة حيوانية... العمارة القديمة في صلالة القديمة كانت تقوم في مغزاها الإنساني على الألفة»^(٩٨). ويمكن اختصار علاقة الراوية بصلالة وتبئرها عليها في:

❖ المظاهر التي وقع التبئير عليها: البناء/حارة مانديلا، سهل أتين الذي تحوّل إلى فوضى عارمة، وامتلاً بمخلّفات البشر، وهو بذلك يوازي السيّدة صلالة التي غطّت وجهها المساحيق وأخفى تبرّجها جمالها، الأطلال. البشر: العيون(حاقدة لا روح فيها)^(٩٩).

❖ التعبير اللغويّ: سمات سلبية/الأطلال، الموت (البيوت كالمقابر)، فقد الملامح، الكره، الاعتقال، التشوّه...؛ لذلك جاءت الصور المستخدمة متوافقة مع صورة المدينة التي تشوّهت في عيني الراوية بعد اندلاع الثورة.

ورغم كل ذلك بقيت الراوية تحتفظ بنقطة ضوء في هذا الخراب من خلال فجر وحارة مانديلا التي تمثّل ثورة اجتماعية قادتها (فجر) التي حملت لواء العبيد والسود الذين استعادوا حرّيتهم، وجعلت مثال تحقّق حلمها في لقاء عبيد العماني وراية وسلطان الخروصي (أبطال الثورة)^(١٠٠). لتكتمل الدائرة ويعود السرد إلى محوره الأساسي: الثورة/الحرية/حرية الحبّ والجسد التي تتجلّى في (المرأة).

مرباط = الماضي = التعاطف والتماهي

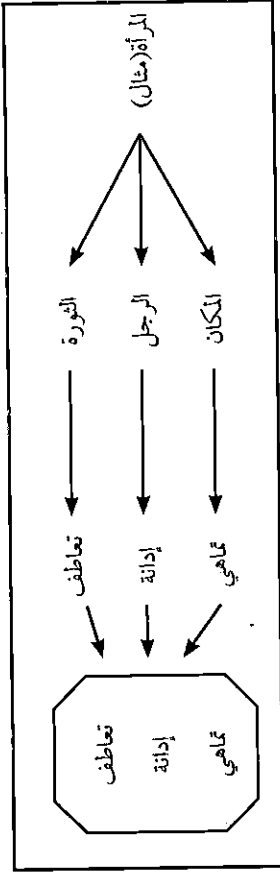
صلالة = الحاضر = الإدانة

لندن = الحاضر/المستقبل = التعاطف

(٧) نتائج تبشير المدن بالتساوي مع الزمان.

خاتمة

لقد كان حلم الثورة حلما بالحبِّ والحرية، حرية المكان/الأرض، وحرية المرأة، والرواية حكاية ثلاث نساء اجتمعن في النهاية في امرأة واحدة هي (مثال) المرأة النموذج التي حملت سمات ظفار وذاكرتها؛ فجاء وجود الشخصيات على خلفيّة من أحداث التاريخ التي تقرّر مصائرهما بين الحبِّ والموت والغربة، شخصيات غير تاريخيّة في سياق تاريخي؛ شخصيات متخيّلة بمواصفات تاريخيّة نصيّة منفصلة عن التاريخ الرسميّ لكنّها تستمدّ مرجعيّتها منه. هي أحداث وضعت المرأة في بؤرة السرد راوية مشاركة وشاهدة، مثال الرّمز والشاهد والرّاي الذي يحكي حكاية المرأة والثورة والحبّ بين دفعتي الإدانة والتعاطف:



(٨) مثال الرّمز والشاهد والرّاي الذي يحكي حكاية المرأة والثورة والحبّ بين دفعتي الإدانة والتعاطف.

لقد كانت المرأة محفّزا سرديا، وعنصرا فعّالا يدفع بالفعل ويحرّك أحداث العمل الروائي، وكان وجودها محمورا إيجابيا مهيمنا، وكما ابتدأ السرد بالمرأة الراوية انتهى بها في مكان آخر منفيّة بعيدة، لتبقى مثال وحيدة في لندن

تتأمل قوافل الشهداء الذين مرّوا في حياتها،
ولتكون الشاهد الحيّ على ذاكرة الثورة
والبشر، وتكتب التحولات التي مرّت في
حياتها وحياتهم بانتظار أملٍ جديد.

الهوامش والإحالات

- (١) الزبيدي، أحمد، أحوال القبائل عشية
الانقلاب الانكليزي في صلالة، ط ١، دار الفارابي،
٢٠٠٨.
- (٢) الزبيدي، أحمد، سنوات النار، ط ١، دار
الفارابي، ٢٠١٢.
- (٣) الزبيدي، أحمد، انتحار عبيد العماني، ط ١،
دار الفارابي، ١٩٨٥.
- (٤) الزبيدي، أحمد، إعدام الفراشة، ط ١، دار
الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٨.
- (٥) الزبيدي، أحمد، امرأة من ظفار، ط ١، دار
الفارابي، بيروت، ٢٠١٣.
- (٦) السابق، ص ٧.
- (٧) انظر: السابق، ص ١١.
- (٨) السابق، ص ١١٢.
- (٩) السابق، نفسه.
- (١٠) السابق، ص ١١٤.
- (١١) القاضي، محمد، الرواية والتاريخ؛ طريقتان
في كتابة التاريخ روائياً، مجلة علامات في النقد،
النادي الأدبي، جده، مج ٧، ع ٢٨، صفر ١٤١٩ هـ

— ١٩٩٨م، ص ١١٢. وانظر: إبراهيم، عبد الله،
التخيل التاريخي؛ (السرد والإمبراطورية، والتجربة
الاستعمارية)، ط ١، المؤسسة العربية للدراسات
والنشر، دار الفارس، بيروت، ٢٠١٣، ص ٩.
(١٢) الرواية والتاريخ؛ طريقان في كتابة التاريخ
روائياً، نفس الصفحة السابقة.

(١٣) الشمالي، نضال، الرواية والتاريخ؛ بحث في
مستويات الخطاب في الرواية التاريخية العربية، عالم
الكتب الحديث، إربد، ٢٠٠٦، ص ١١٢.
(١٤) انظر: السابق، ص ص ١١٢ ١١٣، وانظر
تعريفات أخرى للمرجع السابق: ص ص ١١٤
١١٥.

(١٥) لوكاش، جورج، الرواية التاريخية، ط ٢،
ترجمة: د. صالح جواد الكاظم، دار الشؤون
الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦م، ص ٤٦. وانظر:
إبراهيم، رزان محمود، الرواية والتاريخ بين الحوارية
والمونولوجية، ط ١، دار جرير، عمان، ٢٠٠٢،
ص ٤١.

(٦١) انظر: بوخالفه، فتحى، شعريّة القراءة
والتأويل في الرواية الحديثة، عالم الكتب الحديث،
إربد، ٢٠١٠، ص ١٥٣.

(١٧) انظر: القاضي، محمد، الرواية والتاريخ؛
دراسات في تخييل المرجعي، ط ١، دار المعرفة،
تونس، ٢٠٠٨، ص ٢٥، وانظر: نضال الشمالي،
الرواية والتاريخ، ص ١٢٧.

(١٨) انظر: السابق، ص ص ٦٧ ٦٨ ٨٦.
(١٩) السابق، ص ص ١٧ ١٨.

- (٢٠) امرأة من ظفار، ص ٢٢.
- (٢١) انظر: السَّابِق، ص ص ١٣ ١٥ ١٦.
- (٢٢) السَّابِق، ص ٢٢، وانظر أيضا: ص ٢٩.
- (٢٣) السَّابِق، ص ٥٤، وانظر أيضا: ص ٥٥.
- (٢٤) السَّابِق، ص ٦٨، ويمكن أن يدخل في ذلك أيضا توثيق سنوات القتال التي عاشها شعب ظفار، انظر الصفحات: ١٣٠، ١٣٥، ١٣٦، ١٤٢، ١٤٣.
- (٢٥) السَّابِق، ص ٥٥، وانظر أيضا: ص ٢٢.
- (٢٦) السَّابِق، ص ١١٦.
- (٢٧) انظر: السَّابِق، ص ١١٧.
- (٢٨) انظر: السَّابِق، ص ص ١١٩ ١٢١.
- (٢٩) انظر: محمد القاضي، الرواية والتاريخ، ص ٧٧، وانظر أيضا: شعرية القراءة والتأويل في الرواية الحديثة، ص ١٤٩.
- (٣٠) انظر: النمار، عبد الرحمن، مرجعيات بناء النص الروائي، ط ١، دار ورد، عمان، ٢٠١٣، ص ص ١٢٥ ١٢٩ ٢٩٧.
- (٣١) انظر: الحبو، محمد، مداخل إلى الخطاب الاحالي في الرواية، ط ١، مكتبة علاء الدين، صفاقس، ٢٠٠٦، ص ٣٠.
- (٣٢) انظر: امرأة من ظفار، الصفحات: ١٤، ٨٠، ٨٦، ٩٠، ٩٣، ٩٤، ٢١١. ويلاحظ أن الرواية اکتفت بالإشارة إلى اللهجة الشَّحرية دون استخدامها في السرد في موقف المواجهة مع زوجها، «خاطبته باللهجة الشَّحرية الظفارية، فلم يفهم»، ص ٣٠.
- (٣٣) انظر: السَّابِق، على سبيل المثال الصفحات: ١٤، ١٥، ٢٣، ٥١، ٦٨، ٨٩.
- (٣٤) السَّابِق، ص ٩١.
- (٣٥) انظر: السَّابِق، ص ص ٢٢ ٢٣ ١٢٢.
- (٣٦) انظر: الرواية والتاريخ؛ دراسات في تخييل المرجعي، ص ٧٦.
- (٣٧) امرأة من ظفار، ص ٢٣٧.
- (٣٨) السَّابِق، ص ٣٣، انظر: ص ص ٤٩ ٥٩ ٦٩.
- (٣٩) انظر: الأيدل، م. ف، سحر الأساطير؛ دراسة في الأسطورة والتاريخ والحياة، ترجمة: د. إحسان ميخائيل إسحق، ط ٢، دار علاء الدين، دمشق، ٢٠٠٨، ص ٣١٦، وانظر أيضا: الشوك، علي، جولة في أفانيم اللغة والأسطورة، دار المدى، دمشق، ١٩٩٤، ص ٧.
- (٤٠) امرأة من ظفار، ص ١٧.
- (٤١) السَّابِق، ص ٤٥.
- (٤٢) السَّابِق، ص ٢١.
- (٤٣) السَّابِق، وانظر: ص ص ٣٩-٥٣.
- (٤٤) انظر: إلياد، مرسيا، رمزية الطقوس والأسطورة، ترجمة: نهاد خياطة، ط ١، العربي للطباعة والنشر، دمشق، ١٩٨٩، الصفحات: ١٣٢، ١٣٤، ١٣٦، ١٣٧. وحول ذلك انظر أيضا: جولة في أفانيم اللغة والأسطورة، ص ص ٧ ١٢٤.
- (٤٥) امرأة من ظفار، ص ٢١٠.

- (٤٦) السابق، ص ١٠٩.
- (٤٧) السابق، ص ص ١١٠ ١١١.
- (٤٨) السابق، ص ٤٩.
- (٤٩) السابق، ص ٤٨، وانظر أيضا الصفحات: ١١٢، ١٣٢، ١٣٣، ١٥٩، ١٦٠.
- (٥٠) السابق، ص ٨٦.
- (٥١) انظر: السابق، ص ص ٨٧ ٩١.
- (٥٢) السابق، ص ٨٧.
- (٥٣) السابق، ص ص ٢٥ ٧١. وتجدر الإشارة إلى أنُ تعلمت القراءة والكتابة في حضن الثورة، ووصفت نفسها بأنها ليست عضوا في الجبهة لكنّها مع الحقّ في الثورة ومع الثورة ذاتها، وهو ما تصف به (رغبيت) نفسها حين تقول إنّها حمراء بالطبيعة. انظر السابق: ص ص ٥٦ ٥٩ ٦٠.
- (٥٤) السابق، ص ١٠٠.
- (٥٥) انظر: السابق، ص ص ١٠٢ ١٠٤.
- (٥٦) انظر: السابق، ص ١٠٥.
- (٥٧) السابق، نفسه.
- (٥٨) السابق، نفسه.
- (٥٩) انظر: السابق، ص ص ٢٨ ٢٩.
- (٦٠) السابق، ص ٣٠.
- (٦١) السابق، ص ٣١.
- (٦٢) انظر: السابق، الصفحات: ٣١، ٣٢، ٥٧، ٩٨، ١٦٧.
- (٦٣) السابق، ص ٣٣.
- (٦٤) انظر: السابق، ص ص ١٦١-٢٠٠، ويتكرّر وصف مثال لعلوان بالحرياء في أكثر من موضع، انظر مثلا: ص ص ٩٨-١٣١.
- (٦٥) السابق، ص ٢٠٠.
- (٦٦) السابق، ص ١٦٤، ويتكرّر هذا الخطاب السياسي/الزوجي في أكثر من موضع، حيث تكرر الرواية أن علوان يبحث عنها ليستفيد من تاريخ عائلتها السياسي، وقوة علوان التي تزداد مع تراجع الثورة، انظر الصفحات: ١٢٧، ١٧٦، ١٩٠، ١٩٧.
- (٦٧) انظر: السابق، ص ٣٨.
- (٦٨) السابق، ص ٢٠١.
- (٦٩) السابق، ص ١٢٥.
- (٧٠) السابق، نفسه.
- (٧١) انظر: السابق، ص ٩٣.
- (٧٢) انظر: رمزية الطقس والأسطورة، ص ص ٣٥-٥٥.
- (٧٣) انظر: امرأة من ظفار، ص ص ١٥٥-١٥٧. وللتنويه إلى أن كوخ الحب كان أيضا مكانا للتعليم فقيه تعلمت (مثال) ورغبيت، وعكفتنا على التحصيل الدراسي، انظر نفسه: ص ٩٩.
- (٧٤) السابق، ص ١٤٣.
- (٧٥) السابق، ص ١٤٤، وتجدر الإشارة إلى أن فوطمت صارت رمزا للثورة والحب، فرسالة الحبّ التي أودعتها البحر عادت إلى صور، وإلى مريم الفتاة الصغيرة (العنصر المؤنث) التي وعدت بالوفاء وبالاستمرار على العهد رغم مرور السنين، انظر:

ص ص ١٥٩، ١٦٠ .
 (٧٦) السابق، ص ١٤٥ .
 (٧٧) السابق، ص ٩٥ .
 (٧٨) انظر: السابق، ص ١٦٧ .
 (٧٩) السابق، ص ٢٢٥ .
 (٨٠) السابق، نفسه .
 (٨١) السابق، ص ٢٠٩ .
 (٨٢) انظر: السابق، سحر الأساطير، ص ٣١٦ .
 (٨٣) امرأة من ظفار، ص ١٦، وانظر أيضا
 الصفحات: ١٤، ١٥، ٢٥، ٢٦ .
 (٨٤) السابق، ص ٧٩ .
 (٨٥) السابق، ص ٢١ .
 (٨٦) السابق، ص ٧٨ .
 (٨٧) السابق، ص ٧٩ .
 (٨٨) السابق، ص ١٥٦ .
 (٨٩) السابق، ص ١٦٨ .
 (٩٠) السابق، ص ١٧١ .
 (٩١) انظر: السابق، ص ص ٢٢٣ ٣٢٤ .
 (٩٢) انظر: السابق، ص ١٧٤ .
 (٩٣) انظر: السابق، الصفحات: ١٧٢، ١٧٤،
 ٢٢٣، ٢٢٤ .
 (٩٤) السابق، ص ١٨٠، وانظر أيضا: ص ١٨١
 ومن هنا اختارت الرواية السُّكن في خريتها في
 صلالة القديمة لكن الجنرال أمر بهدمها في عملية
 مسح نهائية للذاكرة والتاريخ. انظر: السابق، ص

المصادر والمراجع

أولا. الكتب

❖ إبراهيم، رزان محمود، الرواية والتاريخ بين
 الحوارية والمونولوجية، ط ١، دار جريز، عمّان،
 ٢٠٠٢م .
 ❖ إبراهيم، عبد الله، التخيل التاريخي؛ (السرد
 والإمبراطورية والتجربة الاستعمارية)، ط ١،
 المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، دار
 الفارس، عمّان، ٢٠١٣م .
 ❖ ألييدل، م. ف، سحر الأساطير؛ دراسة في
 الأسطورة والتاريخ والحياة، ترجمة: د. حسان
 ميخائيل إسحق، ط ٢، دار علاء الدين، دمشق،
 ٢٠٠٨م .
 ❖ إلياد، مرسيا، رمزية الطقس والأسطورة،
 ترجمة: نهاد خياطة، العربي للطباعة والنشر،
 دمشق، ط ١، ١٩٨٩م .
 ❖ بوخالفة، فتحى، شعرية القبراءة والتأويل في
 الرواية الحديثة، عالم الكتب الحديث، إربد،
 ٢٠١٠م .

✽ الخبوي، محمد، مداخل إلى الخطاب الإحالي
في الرواية، مكتبة علاء الدين، ط ١، صفاقس،
٢٠٠٦م.

✽ الزبيدي، أحمد، امرأة من ظفار، ط ١، دار
الفارابي، بيروت، ٢٠١٣م.

✽ الشمالي، نضال، الرواية والتاريخ؛ بحث في
مستويات الخطاب في الرواية التاريخية العربية،
عالم الكتب الحديث، إربد، ٢٠٠٦م.

✽ الشوك، علي، جولة في أقانيم اللغة والأسطورة،
دار المدى، دمشق، ١٩٩٤م.

✽ القاضي، محمد، الرواية والتاريخ؛ دراسات
في تخييل المرجعي، ط ١، دار المعرفة، تونس،
٢٠٠٨م.

✽ لوكاش، جورج، الرواية التاريخية، ط ٢،
ترجمة: د. صالح جواد الكاظم، دار الشؤون
الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦م.

✽ النمارة، عبد الرحمن، مرجعيات بناء النص
الروائي، دار ورد، الأردن، ط ١، ٢٠١٣م.

ثانياً. الدورات:

✽ القاضي، محمد، الرواية والتاريخ؛ طريقتان في
كتابة التاريخ روائياً، مجلة علامات في النقد، النادي
الأدبي، جدة، مج ٧، ع ٢٨، صفر ١٤١٩هـ -
١٩٩٨م.

أ.د. محمد عبد الفتاح
الصرافوي
كلية دار العلوم
جامعة القاهرة

كتاب (الجمل في النحو المنسوب للخليل
بن أحمد)
ملاحح النحو الكوفي فيه وحقيقة نسبته
الجزء الثاني (*)

المُلخَص:

كتاب (الجمل في النحو) تارّجحت نسبته - منذ النّصف الأول من القرن الخامس الهجري - بين الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ) وابن شقير (ت ٣١٧هـ). ويعرض الكتاب على نحو الخليل تبين خطأ نسبته إليه، وهي نتيجة الجزء الأول من هذا البحث. أمّا حقيقة التّسبة إلى (ابن شقير) فيتناولها هذا البحث، الذي يُعدُّ مكملًا للبحث السّابق. وابن شقير نحويّ بحداديّ، جمع بين مذهب الكوفيين والبصريين. وغلب المذهب الكوفيّ وتعصّب له؛ لذلك فظهور ملاحح النحو الكوفيّ وغلبتها على مادّة الكتاب ترجّح التّسبة إلى (ابن شقير)، وفي الوقت نفسه تؤكد عدم التّسبة إلى الخليل الذي يعدّه النّحاة والباحثون رأس الإجماع البصري، وإليه يرجع الفضل في تأصيل هذا الإجماع؛ لذا ليس من المقبول أن ينسب إليه كتاب يغلب عليه الطابع الكوفيّ.

مقدمة:

المبحث الأول ملامح النحو الكوفي في الكتاب

يدو لقباري، كتاب (الجمل في النحو) الذي ينسب للخليل بن أحمد؛ أنه يندرج تحت مؤلفات النحو الكوفي القليلة التي بُحث من الضياع مثل: معاني القرآن للفرّاء، ومجالس ثعلب، وشرح القصائد السبع الطوال لأبي بكر بن الأنباري، وسيوضح هذا الأمر في ملامحين اثنين هما: المصطلحات والآراء.

أولاً: المصطلحات الكوفية:

في إطار التمييز بين النحو البصري والنحو الكوفي تأخذ المصطلحات جانباً مهماً، وإذا كان الأول أسبق في النشأة؛ فإنّ الثاني كان يعتمد إلى المخالفة في هذا الجانب. والحديث عن المصطلحات لا يخلو من حديث عن الآراء في كثير من الأحيان، وهي غالباً تمثل واجهة لرأي معين. وسيحاول البحث إبراز المصطلحات الكوفية الخالصة التي ميّزت كتاب الجمل في النحو المنسوب للخليل بن أحمد الفراهيدي، بعيداً - قدر الإمكان - عن تفصيل الآراء حتى يأتي موضعها من الدراسة.

١. الصّرف:

الصّرف له مفهوم اصطلاحيّ لدى الكوفيين أوضحه الفرّاء في تناوله لقوله تعالى: ﴿وَلَا

تناولت هذه الدّراسة قضيتين هما: ملامح النحو الكوفي في الكتاب التي تتضح فيها الآراء الكوفية الصّريحة، والمصطلحات الكوفية الغالبة في الكتاب. وكذلك حقيقة النسبة إلى (ابن شقير). ولضياح مؤلفاته وآرائه النحوية سلكت الدّراسة طريقة غير مباشرة؛ وهي البحث عن علاقة كتاب الجمل وما كتبه النّحاة في عصر (ابن شقير)، فالمؤلفات التي تنتمي إلى عصر واحد تجمعها علاقات وأوجه شبه، وتطبع بطابع عصرها.

وشملت الدّراسة مبحثين؛ الأول تناولت فيه ملامح النحو الكوفي في الكتاب من خلال المصطلحات الكوفية، والآراء الكوفية. وفي المبحث الثاني: بحثت علاقة كتاب الجمل بما كتبه النّحاة في عصر (ابن شقير) من حيث العلاقة بين الكتاب وكتاب (الجمل في النحو) للزّجاجي، وكذلك دراسة العلاقة بين الكتاب وكتاب (شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات) لأبي بكر بن الأنباري.

تَلْبَسُوا الْحَقَّ بِالْبَطْلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٤٢﴾ (البقرة: ٤٢)، فقال: «إن شئت جعلت وتكتموا في موضع جزم تريد به: ولا تلبسوا... ولا تكتموا... وإن شئت جعلت هذه الأحرف المعطوفة بالواو نصباً على ما يقول النحويون من الصّرف، وإن قلت: وما الصّرف؟ قلت: أن تأتي بالواو معطوفة على كلام في أوّله حادثة لا تستقيم إعادتها على ما عطف عليها؛ فإذا كان كذلك فهو الصّرف، كقول الشاعر أبي الأسود الدؤلي (الكامل):

لَا تَنْهَ عَن خُلُقٍ وَتَأْتِي مِثْلَهُ

عَارٌّ عَلَيْكَ إِذَا فَعَلْتَ عَظِيمٌ

ألا ترى أنه لا يجوز إعادة (لا) في تأتي مثله؛ فلذلك سمي صرفاً؛ إذ كان معطوفاً ولم يستقم أن يعاد فيه الحادث الذي قبله. ومثله من الأسماء... قولهم: لو تُرِكَتِ والْأَسَدُ لَأَكَلَكِ ولو خُلِّيتِ ورايِكَ لَضَلَلْتِ، لما لم يجز في الثاني أن نقول: لو تُرِكَتِ وتُرِكَ رَأْيُكَ لَضَلَلْتِ تَهَيَّبُوا أن يعطفوا حرفاً لا يستقيم فيه ما حدث في الذي قبله»^(١). والصّرف كما يوضحه الفراء في هذه المواضع ومواضع أخرى يكون في نوعين من الكلمات هما:

١- الفعل المضارع المنصوب الواقع بعد أحد حروف العطف التالية: واو المعية، وفاء السببية وثم، وأو؛ ذلك حين لا يراد معنى العطف.

٢- الاسم المنصوب بعد واو المعية: وهو ما أسماه النحاة البصريون فيما بعد (المفعول معه) وهذا الاسم لا يراد فيه معنى العطف أيضاً.

ويعني الفراء أن هذا المصطلح كان معروفاً لدى النحاة قبله، ولعله يقصد نحاة الكوفة؛ لأنه لم يرّد في كتاب سيبويه على الرّغم من كثرة نقله عن شيوخه من نحاة البصرة. وقد ذكر النحاة فيما بعد أنه مصطلح كوفي خالص، وأنه مرادف لمصطلح (الخلاف)^(٢). وعده صاحب الجمل وجهاً من وجوه النّصب أسماء (النّصب على الصّرف)، لكنّه لا يتفق اتفاقاً تامّاً مع مفهوم المصطلح عند الفراء وحكاه النحاة المتأخرون عن الكوفيين، وهو يتفق معه في إطلاقه على نصب المضارع بعد واو المعية، ويذكر شواهد الفراء السابقة، لكنّه يخالف المفهوم المتعارف عليه للصّرف فيما يأتي:

أ. لم يدخل الاسم المنصوب بعد واو المعية (المفعول معه) في المصطلح، بل رأى نصبه على فقدان الخافض، وهو ما ستوضحه الدراسة فيما بعد. وكذلك لم يدخل نصب المضارع بعد حروف العطف الأخرى غير واو المعية^(٣).

ب. أدخلت في مفهوم الصّرف أسماء منصوبة لم يُقل الفراء ولا غيره من الكوفيين دخولها في إطار الصّرف، يقول: «ومن الصّرف أيضاً قوله تعالى: ﴿يَا قَدِيرِينَ عَلَّمَ أَنْ تُسَوِّيَ بِنَانِهِ﴾ (القيامة: ٤)، معناه: بلى تقدر، فصرف من

الرَّفْعِ إِلَى النَّصْبِ، قَالَ الْفَرَزْدَقُ (الطَّوِيلُ):

عَلَى قَسَمٍ لَا أَشْتُمُ الدَّهْرَ مُسْلِمًا

وَلَا خَارِجًا مِنْ فِي زُورٍ كَلَامٍ

فَنَصَبَ خَارِجًا عَلَى الصَّرْفِ، مَعْنَاهُ: وَلَا يَخْرُجُ، فَلَمَّا صَرَفَهُ نَصَبَهُ. وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ حَتَّى يَبْلُغُوا أَهْلَهُمْ﴾ (النِّسَاءُ: ٥٨)، «نَصَبَ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَجِيمٍ ﴿٥٨﴾» (يَس: ٥٨)، «نَصَبَ قَوْلًا عَلَى الصَّرْفِ، أَيْ يَقُولُونَ قَوْلًا»^(٤).

وَيَبْدُو أَنَّ هَذَا الْجَانِبَ مِنَ الصَّرْفِ قَالَ بِهِ بَعْضُ الْكُوفِيِّينَ قَبْلَ الْفَرَّاءِ الَّذِي يَقُولُ: «وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ حَتَّى يَبْلُغُوا أَهْلَهُمْ﴾ (النِّسَاءُ: ٥٨)، قَادِرِينَ نَصَبْتَ عَلَى الْخُرُوجِ»^(٥) مِنْ مُجْمَعٍ، يَرِيدُ: بَلَى نَقَوَى قَادِرِينَ، وَقَوْلُ النَّاسِ: بَلَى نَقْدَرُ فَلَمَّا صَرَفْتَ إِلَى قَادِرِينَ نَصَبْتَ خَطَأً؛ لِأَنَّ الْفِعْلَ لَا يَنْصَبُ بِتَحْوِيلِهِ مَنْ يَفْعَلُ إِلَى فَاعِلٍ، أَلَا تَرَى أَنَّكَ تَقُولُ: أَتَقُومُ إِلَيْنَا، فَإِنَّ حَوَلَتَهَا إِلَى فَاعِلٍ قَلْتِ: أَقَاتِمُ، وَكَانَ خَطَأً أَنْ تَقُولِ: أَقَاتِمَا أَنْتِ إِلَيْنَا؟ وَقَدْ كَانُوا يَحْتَجُّونَ بِقَوْلِ الْفَرَزْدَقِ السَّابِقِ (الطَّوِيلِ):

عَلَى قَسَمٍ لَا أَشْتُمُ الدَّهْرَ مُسْلِمًا

وَلَا خَارِجًا مِنْ فِي زُورٍ كَلَامٍ

فَقَالُوا: إِنَّمَا أَرَادَ: لَا أَشْتُمُ وَلَا يَخْرُجُ، فَلَمَّا صَرَفَهَا إِلَى خَارِجٍ نَصَبَهَا، وَإِنَّمَا نَصَبَ لِأَنَّهُ أَرَادَ: عَاهَدْتُ رَبِّي لَا شَأْمًا أَحَدًا وَلَا خَارِجًا مِنْ فِي زُورٍ كَلَامٍ وَقَوْلُهُ: لَا أَشْتُمُ فِي مَوْضِعِ نَصَبٍ»^(٦).

فَالْفَرَّاءُ (ت ٢٠٧ هـ) يَشِيرُ إِلَى رَأْيِ صَاحِبِ الْجَمَلِ، وَيُرَى د. مُحَمَّدُ إِبرَاهِيمُ يَقُولُ الْفَرَّاءَ الدَّلِيلَ الْقَاطِعَ بِنِسْبَةِ الْكِتَابِ إِلَى الْخَلِيلِ بْنِ أَحْمَدَ^(٧)، لَكِنْ لَا يَعْقِلُ أَنَّ يَكُونُ هَذَا رَأْيَ الْخَلِيلِ، وَيَغْفِلُ النَّحَاةَ جَمِيعًا عَنْ نِسْبَتِهِ إِلَيْهِ، بَلْ يَسْكُتُونَ عَنْهُ إِلَّا الْفَرَّاءُ. وَالْقَوْلُ بِنِسْبَةِ الْكِتَابِ لِلْخَلِيلِ اعْتِمَادًا عَلَى هَذَا النَّصِّ لَيْسَ أَوْلَى مِنْ كَوْنِهِ رَأْيًا كُوفِيًّا قَدِيمًا وَلَيْسَ لِلْخَلِيلِ بْنِ أَحْمَدَ.

ج. الصَّرْفُ عِنْدَ الْفَرَّاءِ مَعْنَاهُ عَدَمُ اسْتِقَامَةِ مَعْنَى الْعَطْفِ، فَيَصْرِفُ الثَّانِيَّ عَنِ الْأَوَّلِ أَيْ لَا يَأْخُذُ حُكْمَهُ، بَلْ يَنْصَبُ. أَمَّا عِنْدَ صَاحِبِ الْجَمَلِ فَإِنَّهُ لَيْسَ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى، وَيُبَوِّضُ مَفْهُومَهُ يَقُولُ: «وَالنَّصْبُ بِالصَّرْفِ قَوْلُهُمْ: لَا أَرْكَبُ وَتَمَشِي، وَلَا أَشْبَعُ وَتَجْوَعُ، مَعْنَاهُ: لَا أَرْكَبُ وَأَنْتِ تَمَشِي؛ فَلَمَّا اسْقَطَ الْكِنَايَةَ، وَهِيَ أَنْتِ نَصَبَ؛ لِأَنَّهُ مَصْرُوفٌ عَنْ جِهَتِهِ»^(٨).

وَهَذَا تَفْسِيرٌ غَرِيبٌ لِلصَّرْفِ؛ لِأَنَّهُ رِبَطُ النَّصْبِ بِسُقُوطِ الضَّمِيرِ أَنْتِ، وَمِثْلُ هَذِهِ الْأَسَالِبِ يَرْتَبِطُ نَصْبُ الْمُضَارِعِ فِيهَا بِشَرْطَيْنِ: أَلَّا يَقْصِدَ بِالسَّوَاءِ الْعَطْفَ، وَأَنَّ تَكُونَ الْجُمْلَةُ السَّابِقَةَ لَهَا طَلِبِيَّةً أَوْ مَنْفِيَّةً، وَلَا عِلَاقَةَ لِلنَّصْبِ بِسُقُوطِ الضَّمِيرِ، وَكَانَ الْفَرَّاءُ مُحَقِّقًا حِينَ رِبَطَ ذَلِكَ بِعَدَمِ اسْتِقَامَةِ مَعْنَى الْعَطْفِ، فَهُوَ يَشْمَلُ الشَّرْطَيْنِ مَعًا.

وَالصَّرْفُ عِنْدَ صَاحِبِ الْجَمَلِ لَيْسَ مَقْصُورًا عَلَى النَّصْبِ، بَلْ لَدَيْهِ الرَّفْعُ عَلَى الصَّرْفِ،

فيقول: «والرَّفْع بالصَّرْف قوله عز وجل:

﴿وَلَا تَمَنَّوْا مَا فِي كُفْرِهِمْ﴾ (المائدة: ٦٤)، قال النحويون أن معناه: ولا تمنن مستكثرًا، فصرف من منصوب إلى مرفوع، ومثله: ثم ذرهم في خوضهم يلعبون ﴿ثُمَّ ذَرَّهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ (١١) (الأنعام: ٩١)، معناه: ثم ذرهم في خوضهم لاعبين، فصرف من التَّصْبِ إلى الرَّفْع...» (١٩)، والرَّفْع على الصَّرْف هنا يعني رفع المضارع الذي يقع موقع الحال، ولم أجد من النحاة من قال بهذا الرأي أو نقله. ويلاحظ أن صاحب الجمل يعرض آراء من سبقه من النحاة. وأغلب الظن أنهم نحاة كوفيون أهملت آراؤهم؛ لأننا لم نجد لهذا النوع من الرَّفْع صدى عند سيبويه ولا النحاة من بعده.

ومن الرَّفْع على الصَّرْف أيضا المضارع الذي تحذف معه (أن) المصدرية الناصبة مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا نَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِآلِئِهِمْ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُّعْرِضُونَ﴾ (٨٣) (البقرة: ٨٣)، فهو عنده «مرفوع على الصَّرْف» (٢٠)؛ فمصطلح (الصَّرْف) الذي استخدمه صاحب الجمل هو مصطلح كوفي، لكنه غير من مفهومه الذي وصلنا عن نحاة الكوفة. ويبدو أن هذا التغيير لم يلق استحسانا من النحاة فتجاهلوه تماما، ولم يرد في كتب النحو.

٢. القطع :

هذا المصطلح استخدمه الفراء بمعنى (الحال) (٢١). واستخدمه صاحب الجمل ليدل على نوع من أنواع الحال. وهو الحال التي إذا اقترنت بأل صارت نعتا، يقول: «والتَّصْبِ من قطع مثل قولك: هذا الرجل واقفاً، وها أنذا عالماً، وكقوله تعالى: ﴿وَهَذَا صِرَاطٌ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾ (الأنعام: ١٢٦)، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَهُ الدِّينُ وَاصِبًا أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَتَّقُونَ﴾ (النحل: ٥٢)، وكذلك قوله عز وجل: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا تُوْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ، وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: ٩١)، معناه: وله الدين الواصب، وهو الحق المصدق، فلما أسقط الألف واللام نصب على قطع الألف واللام» (٢٢). ويلاحظ أن صاحب الجمل أدخل في مفهوم القطع ما كان يسمى عند الكوفيين بالتقريب (٢٣)؛ إذ كانوا يرون أن أسماء الإشارة تعمل عمل كان في الأمثلة التي ذكرها صاحب الجمل. والقول بأن التَّصْبِ جاء بسقوط الألف واللام أي بقطعها من الاسم لم يرد عند الفراء، بل كان يعني مطلق التنكير في التَّعْتِ واختلافه عن المنعوت المعرفة. ولم أجد عند أحد من النحاة إلا أبا بكر بن الأنباري في تناوله لقول امرئ القيس (الطويل):

وَقُوفًا بِهَا صَحْبِي عَلَيَّ مَطِيَّهِمْ

يَقُولُونَ: لَا تَهْلِكْ أَسَىٰ وَتَجْمَلِ

فقال: «في الاعتلال لنصب (وقوفا) أربعة أقوال: قال أبو العباس (ثعلب): كان أصحابنا يقولون: نصب (وقوفا) على القطع من الدخول فحومل فتوضح فالمقراة. وقال بعض النحويين على القطع من الهاء في (نسجتها). وقال آخرون: نصب وقوفا على الحال مما في نيك... وقال بعض النحويين: نصبه على الحال مما في يقولون، وقال بعضهم: نصب وقوفا على الوقت، كأنه قال: وقت وقوف صحبي، وقال بعض أهل اللغة: التقدير هو بين الدخول فحومل فتوضح فالمقراة الوقوف بها صحبي، فلما أسقط الألف واللام نصبه على القطع، وهذا يرجع إلى معنى القول الأول الذي حكاه أبو العباس، إلا أن الفراء أنكر قول الذين يقولون: القطع ينتصب بسقوط الألف واللام عنه، وقال: يلزمهم ألا يأتوا بالقطع مع المكثي، فلا يقولوا: أنت متكلماً أحسن منك ساكتاً، إذا كانت الألف واللام تحسن في متكلم»^(١٤).

ويتضح أن صاحب الجمل يتبنى رأياً لبعض الكوفيين، ويرى أبو بكر بن الأنباري أنه رأي قريب مما حكاه أبو العباس ثعلب عن أصحابه، ويعني بأصحابه نحاة الكوفة المتقدمين، وهذا الرأي أنكر الفراء جانباً منه؛ بأن القطع يتم بسقوط الألف والسلام، ويؤشر نقطة مهمة إلى

أن صاحب الجمل كوفي متأخر عن الفراء؛ لأنه طوّر في الرأي القديم الذي انتقده الفراء؛ فصاحب الجمل يفرّق بين القطع والحال حتى ينجو من تفنيد الفراء، فيقول بعد النصب من قطع: «والنصب من حال قولهم: أنت جالساً أحسن منك قائماً، ويضيف إلى الحال ما لا يصلح فيه التعت إذا وجدت فيه آل المعرفة»^(١٥).

ويؤكد ابن الأنباري في كلامه السابق وصفه صاحب الرأي الذي انتهجه صاحب الجمل بأنه من أهل اللغة، في حين وصف أصحاب الآراء الأخرى بأنهم من أهل النحو فهل كان يقصد صاحب الجمل أم كان يقصد من نقل عنه صاحب الجمل؟ ولو كان الخليل هو صاحب الجمل لما جاز أن يطلق عليه من أهل اللغة في مقابل اعتبار الآخرين من أهل النحو، فانتسابه للنحو لا يقل عن انتساب غيره من النحاة المتقدمين والمتأخرين.

٣. العماد:

وهو من المصطلحات الكوفيّة، ويقابله مصطلح (ضمير الفصل) عند البصريين^(١٦)، وموضعه عند الفريقين بين المبتدأ والخبر وما في حكمهما ليفصل بين وظيفتي الخبر والتعت عند حدوث لبس، نحو قولنا: زيد هو العاقل؛ أو كان زيد هو العاقل، ونحو ذلك، والفراء يذكر هذا المصطلح كثيراً^(١٧)، ويوسّعه أحياناً ليشمل ضمير الشأن^(١٨)، الذي يطلق عليه أحياناً

الضمير المجهول، وقد أوضح السيوطي أنَّ سبب تسمية ضمير الفصل عمادا عند الكوفيين «أنه يُعتمد عليه في الفائدة»^(١٩). وقد استخدم صاحب الجمل مصطلح (العماد) ليدلُّ على ما يأتي:

أ- هاء العماد:

يقول: «وهاء العماد مثل قولهم: إنه قائم فيها أخوك، وإنه قائم فيها أبوك، وإنه قائم فيها أختك، وإنه قائم فيها أختاك، وليست هذه الهاء في هذا الموضع اسما، ولو كان اسما لقلت: إنهما وإنهن ولأنثت المونث»^(٢٠). ويمكن أن يلتقي هنا مع الفراء، فالهاء التي يتحدَّث عنها يطلق عليها البصريون ضمير الشان، ويطلق عليها الكوفيون غالبا «الضمير المجهول»^(٢١)؛ لكنَّ الفراء يسميها أحيانا عمادا.

ويرى صاحب الجمل أنَّ الضمير الذي أسماه (هاء العماد) حرفا، وهذا الرأي يخالف للتحويين من بصريين وكوفيين، ولم يقل به إلا ابن الطراوة (ت ٥٢٨ هـ)، ورأى أنه يكفُّ إنَّ عن العمل مثل ما الزائدة. وكذلك إذا أدخل على الأفعال الناسخة، ومال أبو حيان إلى موافقته^(٢٢). وهنا تلج قضية نسبة الكتاب للخليل بن أحمد؛ فهل يعقل أن يكون الكتاب للخليل، وتكون آراؤه مجهولة، حتى يكون ابن الطراوة أكثر شهرة منه؟!

ب - فاء العماد:

ويذكرها عند حديثه عن (أما) فيقول: «وأما بفتح الألف فلا بدَّ له من فاء تكون عمادا؛ تقول: أما زيد فعافل، وأما محمَّد فلييب، فالفاء عماد»^(٢٣).

ج- لام العماد:

يقول: «ولام العماد مثل قوله تعالى: ﴿فَتَلَكَّ بِيَوْنَهُمْ خَاوِيَةً يَمَا ظَلَمُوا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ﴾»^(٢٤)، وكانَّ حرف العماد هنا يعني ما يكون بينه وبين بعض الأدوات ارتباط، وإذا كان الارتباط بين (أما) و(الفاء) واجبا فيمكن القول بأنَّه بين (إن) و(اللام) جائز وإطلاق مصطلح العماد على هذين الحرفين لم أجد أحدا قال به أو أشار إليه. ولكنَّ صاحب الجمل أشار إلى ما يسمي بضمير الفصل قائلا: «إذا جعلت هذه الحروف (الضمائر) فصلا بين حروف التراتي وحروف كأن لم تعمل شيئا، وأجريت الكلام على أصله، كقولك: كان عمرو هو خيرا منك»^(٢٥).

فصاحب الجمل التزم بلفظ المصطلح الكوفي (العماد) وحمله دلالات لم نألفها عن أحد من النحاة إلا دلالته على ما أسماه الكوفيون (الضمير المجهول) كما فعل الفراء. وفي الوقت نفسه استخدم المصطلح البصري (ضمير الفصل). وهذا الصنيع من صاحب الجمل يعدُّ

مزجاً عجيباً بين مذهب الكوفيين والبصريين
ومذاهب أخرى لا نعرف عنها شيئا.

٤. النَّصْبُ بِفَقْدَانِ الْخَافِضِ:

شاع مصطلح الخفض لدى الكوفيين مقابلًا
للجر عند البصريين، أما النَّصْبُ بِفَقْدَانِ
الْخَافِضِ؛ فهو اصطلاح يشير إلى رأي كوفي^(٢٦)
يوضحه الفراء فيقول: «وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ
يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ
﴿٦٠﴾﴾ (المؤمنون: ٦٠)، وجلة من أنهم،
فإذا أقيمت من نصب، وكل شيء في القرآن
حذفت منه خافضاً فإن الكسائي كان يقول:
هو خفض على حاله، وقد فسّرنا أنه نصب
إذا فقد الخافض»^(٢٧). وقد استخدم صاحب
الجملة هذا المصطلح، والتزم فيه تعبيراً محدداً
هو: (النَّصْبُ بِفَقْدَانِ الْخَافِضِ) وشمل ما يلي:

أ- المواضع التي تجوز فيها لام التقوية؛ إذ يذكر
قوله تعالى: ﴿ذَكَرْ رَحْمَتَ رَبِّكَ عَبْدُكَ زَكَرِيَّا
﴿٤﴾﴾ (مريم: ٢)، فهو يرى أن كلمة (عبدك)
منصوبة على فقدان الخافض.

ب- أنواع من تمييز الذات نحو قوله تعالى:
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ
قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ
بِهِ ذُو عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَرَةٌ
طَعَامٌ مَسْكِينٍ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ
أَمْرِهِ عَمَّا آتَاهُ اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْقِمُ اللَّهُ مِنْهُ
وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ ﴿١٥﴾﴾ (المائدة: ٩٥)،

والأصل عنده من صيام.

ج- خبر ما الحجازية نحو قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا
سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكِنًا
وَأَاتَتْ كُلَّ وَجْهٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ
فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ
لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴿٣١﴾﴾
(يوسف: ٣١)، أي ببشر.

د- المفعول معه نحو قول الشاعر (الوافر)^(٢٨):

فكُونُوا أَنْتُمْ وَبَنِي أَبِيكُمْ

مَكَانَ الْكَلْبَتَيْنِ مِنَ الطُّحَالِ

يقول: «أي مع بني أبيكم، فلما نزع (مع)
نصبه»^(٢٩).

هـ- المفعول لأجله نحو قول حاتم الطائي
(الطويل):

وَأَعْرِضْ عَوْرَاءَ الْكَرِيمِ اصْطِنَاعَهُ

وَأَعْرِضْ عَنِ شَتْمِ النَّامِ تَكْرُمًا

يقول: «أي لاصطناعه»^(٣٠)؛ هذا إلى جانب
المواضع التي اشتهرت لدى النحاة بأنها من
قبيل النَّصْبِ عَلَى نَزْعِ الْخَافِضِ أَوْ عَلَى الْحَذْفِ
وَالْإِصْطِنَاعِ. ويبدو أن صاحب الجملة يوافق
الفراء في أكثر المواضع التي ذكرها للنَّصْبِ عَلَى
فَقْدَانِ الْخَافِضِ. وإن كان الفراء لم يستخدم هذا
المصطلح بنصه^(٣١). وعلى نسق (النَّصْبِ عَلَى

فقدان الخافض) تحدّث صاحب الجمل عن الرّفْع على فقدان النَّاصِب، فقال: «والرّفْع على فقدان النَّاصِب، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَيَأْتُوا بِالْحَسَنَاتِ وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُّعْرِضُونَ﴾ (البقرة: ٨٣)، معناه ألا تعبدوا، فلمّا أسقط حرف النَّاصِب رفع» (٣٢٦). وهو بهذا يحاكي الفراء، وإن لم يذكر الفراء المصطلح (٣٣٣)، وما أسماه صاحب الجمل بالرّفْع على فقدان النَّاصِب أسماه في موضع آخر بالرّفْع على الصّرف، فلم يلتزم مصطلحا واحداً (٣٤٤)، وقد خطأ أبو القاسم الرّجّاجي من قال بالنّصب على فقدان الخافض. وذلك عند تعرّضه لقول الشاعر (البيسط) (٣٥٥):

أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ ذَنْبًا لَسْتُ مُحْصِيَهُ

رَبِّ الْعِبَادِ إِلَيْهِ الْقَوْلُ وَالْعَمَلُ

فقال: «قال بعضهم: نصب ذنبا بفقدان الخافض، وهذا خطأ؛ لأنه لو كان فقدان الخافض ينصب كان ينصب في كل حال، وليس نجد ذلك كقولك: حسبك يزيد ثم تقول: حسبك زيد، فلو كان فقدان الخافض ينصب ما ارتفع زيد، وإنما ينتصب؛ لأنه لما ذهب حرف الجر تعدّى الفعل فعمل فيه» (٣٦٦)؛ فالرّجّاجي يرى أنّ هذا منصوب بالفعل على الحذف والإيصال، وليس العامل هو نزع الخافض. وما يهّمنا من هذا النّص هو بعض

الأدلة التي قد تُعين في تحديد وجهة الكتاب إلى الخليل بن أحمد أو إلى غيره.

الدليل الأول: أن أبا القاسم الرّجّاجي ما كان ليتحدّث عن آراء الخليل بهذه الصورة، فيتجاهل اسمه ويخطئه.

الدليل الثاني: أن الرّجّاجي ذكر مصطلح (فقدان الخافض)، وهو لم يرد في كتب النّحو حتى عصر الرّجّاجي - حسب ما أطلعنا عليه - إلا في كتاب الجمل موضع الدّراسة (٣٢٧)، و ذكر الفراء البيت السّابق، لكنّه قال عن الاسم المنصوب: «حين ألقيت اللام في موضع نصب» (٣٢٨).

الدليل الثالث: وهو يتعلّق بكلام الرّجّاجي الذي أوردناه قبل النّص؛ إذ قال عن الآراء الكوفيّة القديمة التي يذكرها في كتابه: «إنّما نذكر هذه الأجوبة عن الكوفيين على حسب ما سمعنا ممّا يُحتج به عنهم ممّن ينصر مذهبهم من المتأخرين وعلى حسب ما في كتبهم إلا أنّ العبارة عن ذلك بغير ألفاظهم والمعنى واحد، وأكثر ألفاظهم لا يفهمها من لم ينظر في كتبهم، وكثير من ألفاظهم قد هدّبها من نحكي عنهم مذهب الكوفيين مثل: ابن كيسان وابن شقير وابن الحياط وابن الأنباري؛ فنحن إنّما نحكي عن الكوفيين على ألفاظ هؤلاء ومن جرى مجراهم» (٣٦٩)، وكان الرّجّاجي يقول: «بأنّ النّصب على فقدان الخافض». وإن لم يكن من ألفاظ المتقدمين من الكوفيين فهو من

وأما فعل الحال فلا فرق بينه وبين المستقبل في اللفظ، كقولك: زيد يقوم الآن»^(٤٤).

ولعل هذا الاتفاق بين صاحب الجمل وأبي القاسم الزجاجي في كتابه الذي يحمل عنوان كتاب البحث يدعم نسبة الكتاب ل(ابن شقير)، إضافة إلى - ما أشرنا إليه من قبل - بوجودهما في عصر واحد ومكان واحد وأخذ الأول عن الثاني.

٦. ما لم يُسَمَّ فاعله:

وهو من المصطلحات الكوفيّة التي استعملها الفراء^(٤٥)، ولم ترد في كتاب سيويه ولا المتضبط. ويطلقه صاحب الجمل على الفعل المبني للمجهول وعلى نائب الفاعل، ولا غرابة في ذلك فالفعل حذف فاعله، ونائب الفاعل كان في الأصل مفعولا ثم حذف فاعله فكلاهما لم يسمَّ فاعله^(٤٦)، وقد استخدم الفراء المصطلح للدلالة على الوظيفتين، فصاحب الجمل يحذو حذوه فيقول عن ضبط همزة الوصل: «فإذا عدوتها إلى ما لم يسمَّ فاعله ضمنت في ابتداءكها، تقول: اضطرَّ»^(٤٧). ويدل المصطلح هنا على الفعل المبني للمجهول.

ويستخدمه للدلالة على نائب الفاعل عند حديثه عن وجوه الرّفْع فيقول: «وما لم يذكر فاعله ضرب زيد وكسي عمرو»^(٤٨). وقد شاع هذا المصطلح لدى البغداديين مع نهايات القرن الثالث وبدايات القرن الرابع الهجريين.

الفاظ المتأخرين منهم والمعنى واحد، وصرح في أكثر من موضع بأنه كان يأخذ عن ابن شقير^(٤٩)؛ والمصطلح بنصه وكذلك شاهد الشعر المذكور^(٥٠) ورَدَا في كتاب الجمل موضع الدراسة، فهل يعدُّ ذلك مرجحا نسبة الكتاب لابن شقير؟

٥. الفعل الدائم:

هذا المصطلح كوفي يراد به اسم الفاعل العامل، فالأفعال لدى الكوفيين ثلاثة: الماضي والمضارع والفعل الدائم، أما الأمر فهو مقتطع من المضارع^(٥١). وقد استخدم صاحب الجمل هذا المصطلح في موضع واحد، فقال: «والنصب بالاستفهام قولهم: أفعدوا والناس قيام؟ على معنى: أنقعدون والناس قيام، وهذا فعل ليس بـماض ولا مستقبل، وهو فعل دائم أنت فيه»^(٥٢). ومن الواضح أنه لا يعني بالمصطلح اسم الفاعل العامل، ولكنه يعني به الفعل الذي زمنه الحال، ورغم ذلك يبقى استخدام المصطلح مشيرا إلى ملامح من ملامح النحو الكوفي.

ويبدو أن المصطلح لقي قبولا لدى البغداديين الذين جمعوا بين المذهبين، بعد أن جرّده من مفهومه القديم ليُدلَّ على ما أشار إليه صاحبنا. ويقسم الزجاجي الأفعال من حيث الزمن فيقول: «الأفعال ثلاثة: فعل ماض، وفعل مستقبل، وفعل في الحال يسمّى الدائم.

واستخدمه أبو بكر بن السراج (ت ٣١٦ هـ)، وأطلقه على ما ينوب عن الفاعل^(٤٩). وكذلك استخدمه أبو القاسم الزجاجي، فقد ذكر بانياً بعنوان: «باب ما لم يسم فاعله»^(٥٠)؛ ويعني به الفعل المبني للمجهول ويسمى نائب الفاعل (مفعول ما لم يسم فاعله). ويشير الزجاجي إلى أن هذه المصطلحات ليست من ألفاظ البصريين فيقول: «(قولك) أعطى زيد درهما رفعت زيدا؛ لأنه مفعول لم يسم فاعله، ونصبت الدرهم، لأنه مفعول ثان، فبقي على أصله، وإن شئت قلت: نصبته لأنه تعدى إليه فعل مفعول هو بمنزلة الفاعل وهو قول سيبويه. وتقريبه على المتعلم أن تقول: نصبته لأنه خير ما لم يسم فاعله. وليس هذا من ألفاظ البصريين ولكنّه تقريب على المتدي»^(٥١)؛ فالزجاجي يؤكد أن المصطلح ليس للبصريين، ويذكر اللفظ الذي استخدمه سيبويه. ولو كان هذا المصطلح من استخدام الخليل لأشار إلى ذلك، أو لما نفاه عن البصريين. وسبق قوله بأنه أخذ ألفاظ الكوفيين ممن عاصروه، ومنهم ابن شقير طرف النزاع في نسبة هذا الكتاب.

ويتضح المصطلح بلفظه ومدلوله في كتاب هذه الدراسة، فهل يعدّ دليلاً يسهم في توجيه نسبة الكتاب إلى ابن شقير؟ وقد ورد هذا المصطلح بكثرة لدى أبي بكر بن الأنباري (ت ٣٢٨ هـ)، الذي عاصر (ابن شقير) وشاركه ميله إلى مذهب الكوفيين، وقد استخدم مصطلح (مالم يسم فاعله) للدلالة على الفعل المبني للمجهول

واسم ما لم يسم فاعله للدلالة على نائب الفاعل.

٧. التفسير:

عرف هذا المصطلح لدى الكوفيين مرادفاً للتمييز^(٥٢). واستعمله صاحب الجمل في الدلالة على تمييز الذات^(٥٣)؛ أمّا تمييز النسبة فقد استخدم له مصطلح التمييز^(٥٤)، الذي شاع لدى النحاة البصريين بعد سيبويه. وكان صاحب الجمل يخلط بين مذهبي الكوفيين والبصريين، كما فعل في مواضع أخرى أشرنا إليها سابقاً. وبعيداً عن التفصيل في المصطلحات الكوفية التي انتشرت في الكتاب، نجد أن هناك مصطلحات أخرى نوجزها كما يأتي:

✦ الصفة^(٥٥) للدلالة على حرف الجر.

✦ الكناية^(٥٦) للدلالة على الضمير.

✦ الفعل الواقع^(٥٧) للدلالة على الفعل المتعدي.

✦ الصلة^(٥٨) للدلالة على الزيادة.

✦ الجحد^(٥٩) للدلالة على النفي.

✦ لام الجحود^(٦٠) للدلالة على اللام التي ينصب المضارع بعدها مسبوقاً بكون ماضٍ منفي.

✦ لا التبرئة^(٦١) للدلالة على لا النافية للجنس.

✦ التسق^(٦٢) للدلالة على المعطوف بالحرف.

إنَّ المصطلحات السابقة لم ترد أكثرها في كتب البصريين المتقدمين فهي مصطلحات كوفيّة خالصة، وبعضها ورد بقلّة، لكنّها بما كان شائعاً لدى الكوفيين، وعندما تكثرت هذه المصطلحات الكوفيّة في كتاب ما فإنّها تطبعه بطابع كوفيّ. ولا يقلل من ذلك اختلاف مدلول بعضها عن مألوف اصطلاحات الكوفيين. ولعلّ هذا الطابع يدعم عدم نسبة الكتاب إلى الخليل. وإلى جانب المصطلحات الكوفيّة كان صاحب الجمل يستعمل بعض المصطلحات البصريّة التي لها مقابل لدى الكوفيين مثل: مالا ينصرف، والمتعدّي، والمنفيّ، والحرف الزائد، والطرف، وضمير الفصل^(٦٣)، وفي هذا الخلط بين مذهب الكوفيين ومذهب البصريين مع تغليب الأوّل ما يدعم نسبة الكتاب إلى ابن شقيق الذي عُرف عنه المزج بين المذهبين مع ميلٍ وتعصّبٍ لمذهب الكوفيين.

ثانياً: الآراء الكوفيّة:

من أجلّ تبيان ملامح النحو الكوفي في كتاب الجمل؛ سنعرض الآراء الكوفيّة التي يوردها صاحب كتاب الجمل؛ لعلّ ذلك يسهم في تحديد وجهة الكتاب ونسبته؛ لذلك ليس هنا مجال تحليل وترجيح مذهب الكوفيين، أو مقارنته بمذهب البصريين، ونجملها فيما يأتي:

١. هذا:

قد تأتي (هذا) اسماً موصولاً؛ قال: «أمّا قول

يزيد بن مفرغ الحميري (الطويل):

عَدَسٌ ما لِعَبَادِ عَلِيٍّ إِمَارَةٌ

عَتِقْتِ وَهَذَا تَحْمِلِينَ طَلِيقٌ

معناه: الذي تحمّلين طليق، رفع لأنّه خير الذي»^(٦٤).

والكوفيون هم أصحاب هذا الرأى، وهو من المسائل الخلافية بين الفريقين، والشاهد يُعدُّ من حجج الكوفيين في هذه المسألة^(٦٥).

٢. إلّا:

قد تأتي (إلّا) بمعنى الواو أحياناً، فقال: «وإلا بمعنى الواو مثل قول عمرو بن معدي كرب (الوافر):

وَكُلُّ أَحْ مَفَارِقُهُ أَخُوهُ

لَعَمْرُ أَيْبِكَ إِلَّا الْفَرَقْدَانِ

معناه: والفرقدان يفترقان، ومثله قوله تعالى:

﴿إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي﴾^(١٥) (البقرة: ١٥٠)، معناه: والذين ظلموا

منهم فلا تخشوهم»^(٦٦). وهذا رأى الكوفيين،

وأورده أبو البركات الأنباري من مسائل

الخلاف بين الفريقين، وذكر الشاهدين

السابقين في معرض حديثه عن حجج

الكوفيين^(٦٧). والفراء خالف رأى الكوفيين في

هذه المسألة^(٦٨)؛ ففي تناوله الآية السابقة يقول:

«وقال بعض النحويين إنّ (إلّا) في اللغة بمعنى

الواو... ولم أجد العربية تحتل ما قالوا؛ لأنّي لا أجزيه قام الناس إلاّ عبد الله، وهو قائم»^(٧١)، وقد المسألة وشواهدا.

٣. حتى:

يرى صاحب الجمل: إنّ حتى تنصب المضارع بنفسها، وكذلك فاء السببية، واللام بأنواعها^(٧٠). وهو في هذا يوافق رأي الكوفيين أمّا البصريون فيرون؛ أنّ المضارع منصوب بأنّ مضمره في هذه المواضع، وقد خصّ أبو البركات الأنباري الخلاف هنا بأربع مسائل في كتابه^(٧١).

٤. نصب الفعل المضارع بعد واو المعية على الصّرف:

رأى صاحب الجمل: أنّ المضارع المنصوب بعد واو المعية منصوب على الصّرف^(٧٢). وقد نسب الأنباري هذا الرأي إلى الكوفيين^(٧٣)، أمّا البصريون فيرون نصب المضارع بأنّ مضمره كما في الموضع السابق.

٥. الواو الزائدة:

رأى صاحب الجمل أنّ الواو قد تأتي زائدة، وأسمائها واو الإقحام، فقال: «واو الإقحام مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(٧٤) (الحج: ٢٥)، معناه: يصدّون،

والواو فيه واو إقحام... لا موضع للواو هنا إلاّ أنّها أدخلت حشواً، ويذكر صاحب الجمل شواهد كثيرة^(٧٤). ومأراه صاحب الجمل هو رأي الكوفيين، ووافقهم من البصريين؛ الأخفش والمبرد وابن برهان، وأمّا جمهور البصريين فرأوا أنّ الواو عاطفة، وأورد الأنباري هذه المسألة في مواضع الخلاف بين الفريقين محتجاً للكوفيين بالشواهد التي أوردها صاحبنا في كتاب الجمل^(٧٥).

٦. رفع الفعل المضارع بحروف المضارعة:

يرى صاحب الجمل: أنّ المضارع يرتفع بحروف المضارعة: «تقول: من يزري فأكرمه... ارتفع أكرمه بالألف الحادثة في أوله»^(٧٦). وهذا رأي كوفي نسب إلى الكسائي، أمّا أكثر الكوفيين فيرون أنّه يرتفع لتعريفه من العوامل الناصبة والجازمة، وأمّا البصريون فيرون أنّه يرتفع لقيامه مقام الاسم.

٧. (أنّ) و(أوّ) بمعنى الواو:

رأى صاحب الجمل أنّ (أوّ) تأتي بمعنى الواو أحياناً، فيقول: «والواو التي تتحوّل أو مثل قوله تعالى: ﴿أَوَدَا مِنَّا وَكُنَّا نُرَابًا وَعِظْلًا أَيْتًا لَمَبْعُوثُونَ﴾^(٧٦) أَوْءَابَاؤُنَا الْأَوْلُونَ»^(٧٧)، وقوله تعالى: ﴿فَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَطِعْ مَنَّهُمْ إِنَّمَا أَوْ كُفُورًا﴾^(٧٨) (الإنسان: ٢٤)، «معناه أئماً ولا كفوراً»^(٧٨).

وهذا رأي الكوفيين، أمّا البصريون؛ فيرون أنّ (أو) في مثل هذه الشواهد على معناها، وليست بمعنى الواو، وثبت الأنباري ذلك في مسائل الخلاف بين الفريقين مورداً شواهد صاحب الجمل في أثناء ذكره لحجج الكوفيين^(٧٩).

٨. (أو) بمعنى (بل): يرى صاحب الجمل: أنّ (أو) تأتي بمعنى (بل) فيقول: «أو التي في موضع بل، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِكْرَامًا ثَلَاثِينَ﴾ (الصافات: ١٤٧)، معناه: بل يزيدون، ومثله قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ فُلُوكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشْقُقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ أَلْمَاءٌ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (البقرة: ٧٤)، معناه: بل أشد قسوة، فلهذا ارتفع أشد، وليس ينسق على الحجارة^(٨٠)، وهذا رأي الكوفيين ذكره الأنباري في مسائل الخلاف، مستشهداً بالآيتين السابقتين دليلاً للكوفيين^(٨١).

٩. أنّ خير ما النافية منصوب على فقدان الخ
افض:

هذه المسألة كانت موضع خلاف بين الفريقين، وفيها أخذ صاحب الجمل برأي الكوفيين في حين رأى البصريون؛ أنّ ناصب الخبر هو ما الحجازية^(٨٢).

١٠. وجوب التّصّب في الصّفة الصّالحة للخبريّة إذا وجد معها ظرف مكرّر:

يقول صاحب الجمل: «وأما الفعل الذي يتوسط بين صفتين فهو نصب أبداً، كقولك أزيد في الدار قائما فيها؟ ومثله قوله تعالى:

﴿فَكَانَ عَاقِبَتُهُمَا أَنَّهُمَا فِي النَّارِ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ﴾ (الحشر: ١٧)، بمعنى أنّ في النار صفة، وفيها صفة، فوقع خالدين بينهما، وخالدين تثنية، وهو فعل لا يجوز فيه الرفع، ومن قال من النحويين: إنّ الرفع جائز فقد لحن^(٨٣). ويرى سيبويه جواز التّصّب والرفع في هذه المسألة^(٨٤)، وقال الفراء: «لاأشتهي الرفع وإن كان يجوز^(٨٥)»، وقرأ عبد الله وزيد بن علي والأعمش وابن أبي عبلة الآية المذكورة بالرفع^(٨٦)، وما رآه صاحب الجمل ينسب إلى الكوفيين في حين رأى البصريون جواز التّصّب والرفع^(٨٧). وتبقى في هذه المسألة الحدة برفض جواز الرفع رغم ورود القراءة بذلك. وهذه الحدة لم نعهد لها من الخليل بن أحمد، وعلى الجانِب الآخر تبدو مقولة أبي القاسم الرّجّاجي عن (ابن شقيق)؛ بأنّه «كان شديد التعصب مع الكوفيين على البصريين^(٨٨)».

١١. اسم (لا) النافية للجنس المفرد التّكررة
معرب منصوب:

وهو ماقال به الكوفيون، أمّا البصريون فيقولون

أَنَّ اسْمَ (لَا) النَّافِيَةِ لِلْجِنْسِ مَبْنِيٌّ عَلَى الْفَتْحِ فِي مَحَلِّ نَصْبٍ. وَتَنَاوَلَ الْأَنْبَارِيُّ هَذَا فِي مَسَائِلِ الْخِلَافِ^(٩٩).

١٢. الْمُنَادَى الْمَفْرَدُ الْعِلْمُ؛ مَرْفُوعٌ مِنْ غَيْرِ تَنْوِينٍ فَهُوَ مَعْرَبٌ:

وَهَذَا رَأْيُ الْكُوفِيِّينَ، أَمَّا الْبَصْرِيُّونَ فَيُرُونَ أَنَّهُ مَبْنِيٌّ عَلَى الضَّمِّ فِي مَحَلِّ نَصْبٍ، وَذَكَرَ الْأَنْبَارِيُّ ذَلِكَ فِي مَسَائِلِ الْخِلَافِ^(١٠٠).

١٣. مِنْذُ:

رَأَى صَاحِبَ الْجَمَلِ: أَنَّ (مِنْذُ) يَجْرُ مَا بَعْدَهَا دَائِمًا فَيَقُولُ: «وَأَمَّا مِنْذُ فَإِنَّهَا تَخْفُضُ مَا مَضَى وَمَا لَمْ يَمْضِ عَلَى كُلِّ حَالٍ»^(٩١). وَيَبْدُو أَنَّ صَاحِبَ الْجَمَلِ تَابِعٌ فِي رَأْيِهِ هَذَا لِبَعْضِ الْكُوفِيِّينَ، فَقَدْ نَسَبَ الْأَنْبَارِيُّ إِلَيْهِمْ أَنَّهُمْ يَرُونَ أَنَّ جَرَّ الْأِسْمِ بَعْدَ (مِنْذُ) أَجُودُ مِنَ الرَّفْعِ، أَمَّا الْبَصْرِيُّونَ فَقَالُوا بِجَوَازِ الرَّفْعِ وَالْجَرِّ دُونَ تَفْضِيلٍ^(٩٢).

١٤. جَزْمُ فِعْلِ الْأَمْرِ:

يَقُولُ صَاحِبُ الْجَمَلِ: «الْجَزْمُ بِالْأَمْرِ نَحْوُ قَوْلِكَ: اذْهَبْ وَاخْرُجْ»^(٩٣). وَهَذَا رَأْيُ الْكُوفِيِّينَ، حَيْثُ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّهُ مَقْتَطَعٌ مِنَ الْمَضَارِعِ فَهُوَ مَعْرَبٌ وَلَيْسَ مَبْنِيًّا، أَمَّا الْبَصْرِيُّونَ فَذَهَبُوا إِلَى أَنَّهُ مَبْنِيٌّ، وَتَنَاوَلَ الْأَنْبَارِيُّ ذَلِكَ فِي مَسَائِلِ الْخِلَافِ^(٩٤).

١٥. الضَّمِيرُ (هُوَ):

إِنَّ الضَّمِيرَ (هُوَ) عِنْدَ صَاحِبِ الْجَمَلِ أَصْلُهُ الْهَاءُ، أَمَّا الْوَاوُ فَزَائِدَةٌ، وَيُشْرَحُ ذَلِكَ بِقَوْلِهِ: «وَهُوَ... الْهَاءُ وَحَدَّهَا اسْمُ الْوَاوِ وَعَلَامَةُ الرَّفْعِ، وَقَالُوا: هُمَا، فَحَذَفُوا الْوَاوَ الزَّائِدَةَ وَأَتُوا بِالْمِيمِ لِمَا كَانَتْ مِنَ الزَّوَائِدِ، وَكَرِهُوا أَنْ يَعْرَبُوهُ مِنْ وَجْهَيْنِ»^(٩٥). وَيَسْرَى أَنَّ الْوَاوَ فِي (هُوَ) عِلَامَةُ الرَّفْعِ، وَالْأَلْفُ فِي (هُمَا) عِلَامَةُ الرَّفْعِ، وَجَاءَتْ الْمِيمُ بَدَلًا مِنَ الْوَاوِ كَرَاهِيَةً أَنْ يَجْمَعُوا بَيْنَ عِلَامَتَيْ إِعْرَابٍ، وَهَذَا كَلَامٌ غَرِيبٌ لَمْ يَرِدْ فِي كِتَابِ النَّحْوِ، وَالَّذِي يَهْتَمُّ فِي هَذَا النَّصِّ؛ أَنَّ صَاحِبَهُ رَأَى أَنَّ الْهَاءَ أَصْلُ الضَّمِيرِ، وَهَذَا رَأْيُ الْكُوفِيِّينَ، وَاخْتَارَهُ السِّيُوطِيُّ^(٩٦).

١٦. تَصْغِيرُ (بَيْتِ):

يَذْهَبُ صَاحِبُ الْجَمَلِ إِلَى أَنَّ (بَيْتِ) تَصْغَرُ عَلَى (بُيُوتِ)^(٩٧)، وَكَأَنَّهُ يَرَى أَنَّ مَا تَأْتِيهِ بِأَيْ فَائِدَةٍ تَقْلُبُ يَاؤُهُ وَأَوْأَ عِنْدَ التَّصْغِيرِ، وَقَدْ رَأَى سَبِيؤُهُ أَنَّهَا تَصْغَرُ عَلَى (بَيْتِ) وَمَا رَأَى صَاحِبَ الْجَمَلِ هُوَ رَأْيُ الْكُوفِيِّينَ؛ إِذْ يَرُونَ جَوَازَ الْأَمْرَيْنِ، فِي حِينِ رَأَى الْبَصْرِيُّونَ مَا رَأَى سَبِيؤُهُ^(٩٨). وَهَذَا يَظْهَرُ تَشَدُّدَ صَاحِبِنَا ضِدَّ آرَاءِ الْبَصْرِيِّينَ، فَالْكَوْفِيُّونَ يَرُونَ جَوَازَ الْأَمْرَيْنِ، لَكِنَّ صَاحِبِنَا اخْتَارَ مِنْ هَذَيْنِ الْوَجْهَيْنِ مَا يَخَالَفُ رَأْيَ الْبَصْرِيِّينَ دُونَ إِشَارَةِ إِلَى جَوَازِ الْوَجْهِ الْآخَرِ أَوْ امْتِنَاعِهِ، فَهَلْ يَعُدُّ ذَلِكَ مَرَجِّحًا نَسْبَةَ الْكِتَابِ إِلَى (ابْنِ شَقِيرٍ) الَّذِي عُرِفَ عَنْهُ التَّشَدُّدُ ضِدَّ الْبَصْرِيِّينَ؟

١٧. الإِسْمُ المشغولُ عنه مفعولٌ به للفعلِ المتأخِّر:

الإِسْمُ المشغولُ عنه مفعولٌ به للفعلِ المتأخِّر، فيقول: «ومن قرأ ﴿سُورَةَ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (١) ﴿التور: ١﴾ نصب برجوع الفعلِ عليها» (٩٩)، ورجوع، الفعلِ يعني به الفعلِ المتأخِّر، وهذا رأي الكوفيين في إعرابِ المشغولِ عنه، في حين يرى البصريون أنه مفعولٌ به لفعلٍ محذوفٍ وجوباً يفسره الفعلُ المذكور (١٠٠).

١٨. (اللَّامُ) التي بمعنى (إلا):

يقول صاحب الجمل: «واللَّامُ التي في موضعِ الإلَّا كقوله تعالى: ﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَتَقِين﴾ (١٢) ﴿الأعراف: ١٠٢﴾، معناه؛ ما وجدنا أكثرهم إلا فاسقين، ومثله قوله تعالى: ﴿تَاللَّهِ إِنْ كُنَّا لِنَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (١٧) ﴿الشعراء: ٩٧﴾ معناه إلا في ضلالٍ مبين» (١٠١)، وعلى هذا الأساس يوجه القراءة كقوله تعالى: ﴿قَالُوا إِنْ هَذَا إِلَّا لَسِحْرَانٌ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكَ مِنْ أَرْضِكَ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثَلَّى﴾ (١٣) ﴿طه: ٦٣﴾، إن هذان السَّاحِرَانِ، فالعنى عنده: ما هذان إلا ساحران (١٠٢)، وهذا رأي الكوفيين، وذهبوا إلى أن (إن) في الأساليب السَّابِقَةِ نافية واللَّامُ بمعنى إلا. أمَّا البصريون فيرون أن (إن) مخففة من التثنية، واللَّامُ للتأكيد وتسمَّى اللَّامُ الفارقة، فهي فاصلة بين (إن) المخففة و(إن) النَّافِيَةِ (١٠٣).

١٩. إتيان (لا) اسماً بمعنى (غير):

يقول صاحب الجمل: «ولا بمعنى غير قوله تعالى: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ (٥) ﴿الفاتحة: ٧﴾، أي وغير الضالين. وقال زهير بن أبي سلمى (البيسط):

حَتَّى تَنَاهَى إِلَى لَا فَاحِشٍ صَحِبِ

وَلَا شَحِيحٍ إِذَا مَا صَحِبُهُ غَمَمَا

أي إلى غير فاحش» (١٠٤). وما رآه صاحب الجمل هو مذهب الفراء وثعلب (١٠٥)، ونُسب إلى الكوفيين عامَّة. يقول ابن هشام: «وعن الكوفيين أنها اسم، وأنَّ الجار دخل عليها نفسها، وإنَّ ما بعدها خفضٌ بالإضافة، وغيرهم يراها حرفاً ويسمِّيها زائدة» (١٠٦).

يازيد والفضل وجهه النَّصْب ولا يجوز فيه الرَّفْع حملاً على اللفظ: وهو رأي صاحب الجمل؛ وبهذا يوافق الكوفيين الذين يوجبون النَّصْب في هذه المسألة؛ لذا يخالف في ذلك رأي الخليل وسيبويه وأكثر البصريين؛ حيث يرون الرَّفْع هو الوجه أمَّا النَّصْب فهو ضعيف، وسبق أن ذكرنا نقض الخليل لرأي من قال بالنَّصْب (١٠٧).

٢٠. (لا) التي للصلة:

رأي صاحب الجمل: أنَّ (لا) تأتي زائدة، فيقول: «ولا التي للصلة قوله تعالى: (لا أقسم) معناه: أقسم، ولا صلة» (١٠٨). وتعددت

آراء النحاة في هذه المسألة^(١١٠)، وهذا الرأي لصاحب الجمل. وقال به الكسائي وتبعه كثير من النحاة فيما بعد^(١١١).

٢١. إنكار (حتى) العاطفة:

يبدو أن صاحب الجمل يرى رأي الكوفيين في إنكار حتى العاطفة، ففي حديثه عن الحذف بحثي يذكر المثال المشهور: أكلت السمكة حتى رأسها؛ ويقول: «وحتى فيه ثلاث لغات... حتى رأسها، وحتى رأسها، وحتى رأسها، النصب: حتى أكلت رأسها، والرفع حتى بقي رأسها»^(١١٢)؛ وكأنه هنا يقدر محذوفاً بعد حتى في حالة النصب، ونسب إلى الكوفيين أنهم ينكرون العطف بحثي ويقدرّون ما بعدها على حذف عامل، ويرون أنها ابتدائية حينئذ^(١١٣).

٢٢. النصب على فقدان الخافض:

وهو من وجوه النصب التي يأخذ بها صاحب الجمل - وقد تناولنا ذلك من قبل - وقد وسّع في هذا المصطلح الذي يعبر عن رأي كوفي خالص، فكل المواضع التي ذكرها في هذا الوجه من النصب التي يرى فيها البصريون رأياً مخالفاً؛ فالمفعول لأجله منصوب بالفعل أو ما يشبهه لدى جمهور النحاة، والمفعول معه منصوب في رأي البصريين بالعامل المتقدّم بتوسط الواو^(١١٣)، والحق أن صاحب الجمل يخالف آراء النحاة جميعاً في هذه المسألة، فلم أجد أحداً منهم يرى أن العامل في المفعول معه ينصب على فقدان الخافض، ومع هذا

فرايه يأخذ صبغة كوفية تبدو في لفظ المصطلح ومفهومه. أما المواضع التي اشتهرت لدى النحاة بالنصب على نزع الخافض؛ نحو: (أستغفر الله ذنباً) و(أمرتك الخير) فيرى سبويه والبصريون أنها منصوبة بالفعل المتقدّم حيث حذف حرف الجر، فوصل الفعل إلى المجرور فنصبه، وهو ما يسمّى بالحذف والإيصال^(١١٤).

٢٣. الرفع بخبر الصفة:

ويعني صاحب الجمل بالصفة؛ الجار والمجرور أو الظرف نحو: لزيد مال، حيث يرى أن الإسم مرفوع بالصفة المتقدّمة، وهو خير لها^(١١٥)، وهذا رأي الكوفيين، أما البصريون فقد رأوا أنه مرفوع بالابتداء، وأورد الأنباري هذه المسألة ذكراً مصطلح الصفة الذي أورده صاحب الجمل^(١١٦).

٢٤. خبر (إن) باقٍ على رفعه قبل دخولها:

ويستشهد صاحب الجمل لذلك بقوله: «قولهم: إن عبد الله الظريف خارج، نصبت عبد الله بأن، ورفعت خارجاً لأنه خبره»^(١١٧)، فهو لم يذكر أنه مرفوع بأن، والكوفيون يرون أن (إن) وأخواتها لا ترفع الخبر، أما البصريون فيرون أن هذه الأحرف تعمل في الإسم والخبر معاً^(١١٨).

تلك أبرز الآراء التي يظهر فيها المذهب الكوفي عند صاحب الجمل؛ لكنّه يأخذ بمذهب البصريين في بعض المسائل، فقد رأى مثلاً؛

أنَّ المبتدأ يرتفع بالإبتداء وليس بالخبر^(١١٩)، وأنَّ الإسم الواقع بعد لولا يرتفع بالإبتداء وليس بها^(١٢٠)، وأنَّ المفعول به ينصب بالفعل لا بغيره^(١٢١)، وأنَّ أفعل التعجب فعل وليس اسما^(١٢٢)، وكذلك (نعم) و(بئس) فعلان وليس اسمين^(١٢٣)، وأنَّ خير كان ينصب بها وليس حالا^(١٢٤)، وكانَّ صاحب الجمل يمزج بين المذهبين مع تغليب المذهب الكوفي. إنَّ كتاب الجمل الذي معنا كتاب تعليمي، يتعد عن مسائل الخلاف، والخوض في قضايا العامل والتعليل، ويكاد يكتفي بتناول وجوه الإعراب نصبا ورفعا وجرا وجزما، دون الخوض في قضايا النَّحو ودون الخوض في أبواب الصرف، ووجود هذا العدد الكبير من المصطلحات والآراء الكوفيَّة يجعل كتاب الجمل كتابا يكاد يكون خالصا في النَّحو الكوفي.

ولم تُشرْ كتبُ التَّراجم إلى غلبة المذهب الكوفيِّ على الخليل بن أحمد، ولم يظهر ذلك في آرائه التي نقلتها كتب النَّحو، وبخاصة كتاب تلميذه سيبويه؛ لذلك نرى أنَّ هذه الصِّبغة الكوفيَّة لكتاب الجمل، إضافة إلى ما ذكرناه من قبل بتناقض آرائه مع آراء الخليل وتلميذه، وما جاء به الباحثون من أدلَّة - وكلُّ هذه الأدلَّة تنفي تماما نسبة الكتاب إلى الخليل بن أحمد - وفي الوقت نفسه لا تتعارض مع نسبة الكتاب إلى الطَّرف الثاني وهو (ابن شقير)؛ بل إنَّ ملامح النَّحو الكوفيِّ في الكتاب تدعم كثيرا نسبته إليه، مع وجود بعض القرائن التي سبقت

الإشارة إليها في أثناء البحث. وتبقى محاولة البحث عمَّا يدعم هذه النسبة إلى (ابن شقير) أو ينفىها من خلال مقارنته ببعض المؤلفات التي كتبها النَّحاة في عصره.

المبحث الثاني

العلاقة بين كتاب الجمل وما كتبه النَّحاة في عصر (ابن شقير)

يتبين بعد نهاية المبحث الأول رجحان نسبة الكتاب إلى (ابن شقير)، ولا يوجد دليل يحسم هذه النسبة، وقد يكون هذا الأمر ممكنا؛ إذا استطعنا أن نعرض ما ورد في الجمل على نحو (ابن شقير)، كما فعلنا مع (الخليل بن أحمد)، لكن لم يصلنا شيء من مؤلفاته ولم تنقل كتب النَّحو آراءه، ولم يبق من سبيل لتأكيد ما ترجَّح إلَّا بالبحث عن علاقة تربط هذا الكتاب بالمؤلفات النَّحوية التي عاصرت ابن شقير (ت ٣١٧هـ). وقد وجدت هذه العلاقة بين كتابنا وكتابين ينتميان إلى النِّصف الأول من القرن الرابع الهجري، وهما: (شرح القصائد السَّبع الطُّوال الجاهليَّة) لأبي بكر بن الأنباري (ت ٣٢٨هـ)، وكتاب (الجمل في النَّحو) لأبي القاسم الرَّجَّاجي (ت ٣٤٠هـ)، وتبيَّن جانب من هذه العلاقة فيما مضى من البحث، ونجمل الجوانب الأخرى فيما يأتي:

أولاً. العلاقة بين الكتاب وكتاب الجمل للزجاجي:

أبو القاسم الزجاجي كان ممن أخذ عن (ابن شقير)، وحدث بذلك في كتابه (الايضاح في علل النحو)، وأكد أخذه مذهب الكوفيين عن ابن كيسان وابن شقير وابن الخياط، وتم التنويه ببعض هذه، وعلى الرغم من هذه الصلة بينهما فقد أخذ كل منهما منحنى مختلفاً، فد (ابن شقير) مال إلى مذهب الكوفيين وتعصب له، والزجاجي مال إلى مذهب البصريين، حتى إنه كان يطلق عليهم أحياناً أصحابنا^(١٢٥)، ومع هذا الاختلاف لا نعدم وجود تشابه بين الكتائين في أمور ترجح انتماءهما إلى عصر واحد، وإلى بيئة علمية واحدة، ويتجلى ذلك فيما يأتي:

١. اتحاد العنوان والهدف والمنهج:

الكتايبان كلاهما بعنوان: (كتاب الجمل في النحو). وبالتالي في الكتب التي حملت هذا العنوان غير الكتاب موضع الدراسة فوجدت أنها ثلاثة: أولها لأبي بكر بن السراج (ت ٣١٦هـ)، والثاني للزجاجي، والثالث لابن خالويه (ت ٣٧٠هـ)^(١٢٦)، ولم ترد هذه التسمية لكتاب قبل ابن السراج، وهذا يرجح انتماء كتابنا إلى هذه الفترة؛ إذ كانت أسماء المؤلفات النحوية مما يشيع تكراره في عصرنا، ولينظر في ذلك أسماء كتب مثل: (مختصر في النحو) و(الحدود) و(علل النحو) و(لحن العامة). أما الهدف من الكتائين فهو واحد؛ وهو هدف

تعليمي واضح. وأما المنهج فقد جاء محققاً لهذا الهدف؛ حيث اهتم كل منهما بتتبع أوجه الإعراب في المقام الأول، مبتعداً عن القضايا النحوية الصعبة، والخلافات والعلل، والبحث في قضايا العامل، والافتراضات البعيدة عن الواقع اللغوي.

٢. المزج بين المصطلحات البصرية والكوفية:

على الرغم من سيطرة المصطلحات الكوفية على الكتاب إلا إن بعض المصطلحات البصرية كانت ترد من فترة إلى أخرى؛ بل نجد استعمال المصطلحين معاً، مثل: التفسير والتمييز، والحال والقطع، والنفي والجدد، والعطف والنسق^(١٢٧). أما الزجاجي فتغلب عليه المصطلحات البصرية؛ لكنه يستخدم المصطلحات الكوفية كالحذف^(١٢٨)، والجدد والتفسير والتعت، وقد يستخدم المصطلحين معاً، كالتنفي مع الجحد والتمييز مع التفسير، والتعت مع الصفة^(١٢٩). وإذا كان المزج بين المصطلحات قد عُرف في فترة التقاء المذهبيين في (بغداد) بعد عصر الميرد وتغلب، وإذا كان الزجاجي يعكس هذا المزج في كتاب الجمل؛ فإن كتاب الجمل موضع الدراسة الذي يعكس هذا الأمر أيضاً ينتمي إلى هذه الفترة، وغلبة الصبغة الكوفية عليه ترجح نسبه إلى (ابن شقير).

٣. الشَّبه في تناول بعض المسائل التَّحوية:

ويبدو هذا واضحا في مواضع عدَّة من الكتابين، نذكر منهما بعض المسائل، كما يأتي:

أ. باب التعجَّب:

يعدُّ صاحب الجمل (النَّصَب بالتعجَّب) وجها من وجوه النَّصَب فيقول: «والنَّصَب بالتعجَّب قولهم: ما أحسن زيدا، وهو في التَّمثِيل بمنزلة الفاعل والمفعول، كأنه قال: شيءٌ حسنٌ زيدا»^(١٣٠). ويقول الرَّجَّاجِي: «باب التعجَّب.... وذلك قولك: ما أحسن زيدا.. وتمثيلة: شيء حسن زيدا»^(١٣١). ولكي تتضح علاقة الشَّبه بين كتابي الجمل نسوق ما قاله سيويه في هذا الباب: «هذا باب ما يعمل عمل الفعل ولم يجزِ مجرى الفعل ولم يتمكَّن تمكُّنه، وذلك قولك: ما أحسن عبد الله، زعم الخليل أنه بمنزلة قولك: شيء أحسن عبد الله»^(١٣٢). والشَّبه واضح بين كتابي الجمل فهو يتجلَّى في العنوان المحدَّد القصير، والمثال، ودلالة صيغة التعجَّب، وكلُّ هذا يختلف عمَّا ذكره سيويه.

ب. ضمير الشَّان:

فكلاهما يذكر مثالا مصنوعا وهو: كان زيد قائم، وكلاهما يفسِّره بمعنى واحد وتعبير واحد فيقول صاحبنا: «كأنَّهم قالوا: كان الأمر والشَّان»^(١٣٣)، ويقول الرَّجَّاجِي: «ويكون اسمها مستترا فيها بمعنى الأمر

والشَّان»^(١٣٤)، وهذا التعبير لم أجده في كتاب سيويه في المواضع التي تناول فيها ضمير الشَّان، ولا في المقتضب للميرد^(١٣٥).

ج. كان التامَّة:

فكلاهما يبدأ الحديث بشاهدين أولهما من القرآن الكريم والثاني من الشَّعر وهما؛ قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُوا أُمَّرَاتِي وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(١٣٦) (البقرة: ٢٨٠)، وقول الرَّبِيع بن ضبع الفراري (الوافر):

إِذَا كَانَ الشَّانُ فَأَذْفُونِي

فإنَّ الشَّيخ يَهْدِمُهُ الشَّانُ

ويتَّفقان كذلك في رواية الشَّاهد الشَّعري، رغم تعدُّد رواياته، وهذا الشَّاهد لا وجود له في كتاب سيويه^(١٣٦)، ولم أعر عليه في كتب النَّحو التي سبقت عصر الرَّجَّاجِي^(١٣٧).

د. قلب الفاعل مفعولاً والمفعول فاعلاً:

يقول صاحبنا: «النَّصَب الذي فاعله مفعول ومفعوله فاعل. ومن ذلك قول الأخطل (البيسط):

مِثْلُ القَنَاذِ هَذَا جُونٌ قَدْ بَلَغَتْ

نَجْرَانٌ أَوْ بَلَغَتْ سَوَاءتِهِمْ هَجْرٌ

والسوءاتُ بَلَغَتْ هَجْرٌ»^(١٣٨). ويقول الرَّجَّاجِي:

«قد جاء في الشعر شيء قلب فصير مفعوله
 فاعلاً وفاعله مفعولاً؛ فمنه قول الشاعر (ويذكر
 البيت السابق) فقلب الفاعل فصار مفعولاً؛
 لأنَّ السُّوءات هي التي تبلغ هجر»^(١٣٩)،
 وهذا البيت لم يرد في كتاب سيبويه، رغم
 تناوله للمسألة. وكذلك لم يرد التعبير السابق
 «النَّصَب أو الشيء الذي فاعله مفعول ومفعوله
 فاعل»^(١٤٠). وتعدد أوجه الشبه في تناول بعض
 مسائل النحو مثلما سبق كالشبه في تناول نوعي
 ماذا^(١٤١)، وفي الإسم الواقع بعد حتى^(١٤٢)،
 وفي النَّصَب بالإغراء^(١٤٣)، وفي النَّصَب
 الواجب للاستثناء المقدَّم^(١٤٤)، ويتجلَّى الشَّبه
 في التعبيرات والشُّواهد والأمثلة؛ إذ ليس هناك
 شبه بين كتابنا وكتاب سيبويه^(١٤٥) بقدر وجوده
 بين كتابي الجمل، ويندرج تحت هذا النوع من
 الشَّبه ما سبق أن أشرنا إليه، وهو المثال: (أكلت
 السمكة حتى رأسها). وأوَّل ورود لهذا المثال
 كان في كتاب المقتضب للمبرِّد. ومثل هذه
 الأمثلة والشُّواهد والتعبيرات ممَّا يتردَّد في
 حلقات الدُّرس بين المشتغلين بالعلم في فترة
 زمنيَّة واحدة؛ لذلك فهي على جانب كبير
 من الأهميَّة في إثبات انتماء كتابنا إلى النَّصف
 الأوَّل من القرن الرَّابع الهجري، حيث عاش
 (ابن شقير) الطَّرَف الثاني في النزاع حول نسبة
 الكتاب.

هـ. الشَّبه في بعض الاصطلاحات التي لم تعرفها
 كتب النَّحو في عصر سيبويه:

وتمت الإشارة إلى بعض هذه الاصطلاحات
 سابقاً ونجملها فيما يأتي:

١/ هـ. مصطلح ما لم يسمَّ فاعله: وسبق أن
 ذكرنا أن أبا القاسم الزُّجاجي قد أشار إلى أن
 هذا المصطلح ليس من ألفاظ البصريين؛ فهو
 مصطلح كوفي ولم يرد في كتاب سيبويه، وأشرنا
 إلى وروده في كتابي الجمل^(١٤٦).

٢/ هـ. مصطلح فعل الحال: أو الفعل الدائم،
 وسبق أن تعرَّضنا له بالدراسة وتوصَّلنا إلى أن
 هذا المصطلح لم يرد عند سيبويه ولا البصريين
 من بعده^(١٤٧)، ووجوده في جمل الزُّجاجي
 وجملنا يدعم انتماءهما إلى عصر واحد، وذلك
 في ضوء اتفاقهما في المزج بين المصطلحات
 البصريَّة والكوفيَّة.

٣/ هـ. مصطلح الإغراء: وهو لم يرد لدى
 البصريين ولا الكوفيين قبل زمن (ابن شقير)
 والزُّجاجي، وقد أشرنا إلى ذلك من قبل^(١٤٨).
 ووجوده في الكتابين معا يؤكد انتماءهما إلى
 عصر واحد، وكلُّ هذا يؤيد صحَّة نسبة الكتاب
 إلى (ابن شقير). تلك هي أوجه الشبه التي تجمع
 بين كتابنا وكتاب الجمل للزُّجاجي، وإذا كانت
 هذه الأوجه غير حاسمة في نسبة الكتاب لـ(ابن
 شقير) فحسبها أنها تدعم هذه النسبة.

ثانياً: العلاقة بين الكتاب وكتاب (شرح القصائد السبع الطوال) لأبي بكر بن الأنباري:

الكتاب المذكور للأنباري ليس كتاباً خالصاً للتحو، وإنما هو شرح لنصوص من الشعر يأخذ فيه التحو جانباً محدوداً، وتقتصر فيه المادة النحوية على ما تثيره نصوص الشعر من قضايا وأبواب، وغالباً ما تعالج على عجل. وأبو بكر بن الأنباري (ت ٣٢٨هـ) كان معاصراً لابن شقير، وقد سلكا مسلكاً واحداً، فكلاهما من البغداديين الذين غلب عليهم الطابع الكوفي، وعلى الرغم من عدم خلوص كتاب ابن الأنباري للتحو، فالشبه واضح بينه وبين كتابنا.

ويتجلى هذا في غلبة الطابع الكوفي على المصطلحات والآراء، وقد أوضحنا هذا في كتابنا؛ لذا سنقتصر هنا على توضيح هذين الجانبين لدى ابن الأنباري. أمّا المصطلحات الكوفية لديه فهي مثل صاحبنا، فيذكر الخفض بدلاً من الجر^(١٤٩)، والنصب على فقد الخافض^(١٥٠)، والتفسير بدلاً من التمييز^(١٥١)، والنسق بدلاً من العطف^(١٥٢)، وما لم يسم فاعله واسم ما لم يسم فاعله بدلاً من الفعل المبني للمجهول ونائب الفاعل^(١٥٣). ولا التبرئة بدلاً من لا التأفية للجنس^(١٥٤)، والفعل الواقع وغير الواقع بدلاً من الفعل المتعدي واللازم^(١٥٥)، والكتابة بدلاً من الضمير^(١٥٦)، وغير ذلك من المصطلحات الكوفية.

ولم يستعمل ابن الأنباري المصطلح الكوفي (القطع) وإنما استعمل (الحال)^(١٥٧)، كما أنه استعمل بعض المصطلحات الكوفية التي عدل عنها صاحبنا مثل الصلة بدلاً من الجار والمجرور والظرف، والمحل بدلاً من الظرف، والرد بدلاً من العطف أحياناً والترجمة بدلاً من البدل^(١٥٨)، وأمّا الآراء الكوفية فهي غالبية على كتاب ابن الأنباري، ونذكر بعض نقاط الالتقاء بين الكتابين في هذه الآراء:

١. زيادة الواو:

ففي تناوله لقول امرئ القيس (الطويل):

فلما أجزنا ساحة الحي وأنتحي

بنا بطن خبت ذي قفاف عقتل

قال: «الواو مقحمة لمعنى التعجب»^(١٥٩). وذكر كثيراً من الشواهد التي التقى فيها مع بعض ما ذكره صاحبنا منها البيت المذكور لامرئ القيس، وسبق أن تناولنا هذا الرأي لصاحب الجمل^(١٦٠).

٢. الأمر مقتطع من المضارع:

وهو رأي كوفي يلتقي فيه ابن الأنباري مع صاحبنا فيقول: «وموضع قفا؛ جزم بلام ساقطة، والتقدير لتقفا فسقطت اللام والثاء لكثرة الاستعمال... وعلامة الجزم في (قفا) سقوط التون»^(١٦١)، فالأمر لديه معرب مقتطع

من المضارع، وسبق توضيح هذا الرأي لدى صاحبنا^(١٦٦).

٣. الرفع بالصرّف:

وقد أشرنا من قبل إلى أن صاحبنا عدّه وجهاً من وجوه الرفع، ففي نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُنُّ بِسِتْرِكَ﴾ (المدثر: ٦) يرى أن المضارع مرفوع بالصرّف فاصله: ولا تمن مستكثراً، ثم صرف من منصوب إلى مرفوع، وقلنا بأن هذا رأي غريب يأخذ طابعاً كوفياً، ولم نجد له لدى أحد من النحاة^(١٦٧). وهذا الرأي نفسه له صدى عند أبي بكر بن الأنباري ففي تناوله لقول طرفة بن العبد (الطويل):

وإني لأمضي الهمم عند احتضاريه

بعوجاء مرفال تروح وتغتدي

يقول: «وتروح وتغتدي موضعهما نصب على الحال، لو صرفتهما إلى فاعل لقلت: رائحة وغادية»^(١٦٨). والفارق بين الاثنين؛ أن صاحبنا فسّر رفع المضارع بالصرّف، أي بالتحوّل من الحال المفرد المنصوب إلى المضارع الذي استحقّ الرفع للصرّف - كما يرى هو - أمّا ابن الأنباري فاعتمد على الصّرف في إثبات الإعراب المحلي للجملة الفعلية، ولا شك أن كلام الأنباري أكثر قبولاً من رأي صاحبنا.

٤. الرفع على فقدان الناصب:

وقد تحدّث صاحبنا عن ذلك، وعدّه من وجوه الرفع وهو خاصّ بالمضارع؛ إذ في قوله تعالى: ﴿وَأَلَّا اللَّهُ وَيَأْتُوا بِالْحَسَنَاتِ﴾ (البقرة: ٨٣)، رأى أن أصله: «ألا تعبدوا، فلما أسقط حرف الناصب رفع»^(١٦٩). وهذا التفسير موجود عند أبي بكر بن الأنباري، فعند تعرّضه لقول طرفة بن العبد (الطويل):

ألا أيهدأ اللاني أحضر الوغى

وأن أشهد اللذات، هل أنت مخلدي؟

يقول: «(من رفع) (أشهد) قال: لما فقد المستقبل أن رفع بالحرف الذي في أوله، وقال الله تبارك وتعالى: ﴿قُلْ أَفَعَبَّرَ اللَّهُ تَأْمُرُونَ بِأَعْبَادِهَا أَجْتَهُلُونَ﴾ (الزمر: ٦٤)، أراد (أن أعبد) فلما أسقط الناصب رفع»^(١٧٠). وسبق أن ذكرنا توجيهه سيويوه للآية الأولى، وتوجيه الخليل للآية الثانية، واختلاف التوجيهين عمّا أوردناه هنا^(١٧١)، وصاحبنا وابن الأنباري أعطيا هذا النوع من الرفع صبغة كوفية حين جعلاه على شكل النصب على فقدان الخافض؛ وإن كان الأول قد أوهم أن فقدان الناصب هو عامل الرفع (١٦٨)، أمّا الثاني فنص على أن العامل هو حرف المضارعة.

٥ . عامل النَّصْب فِي الْمَفْعُول لِأَجْلِهِ فَقَدَانِ
الْخَافِضُ:

وأوضحنا هذا عند صاحب الجمل، أمّا ابن
الأنباري فيرى هذا الرأي أيضاً، فعند تعرّضه
لقول طرفة بن العبد (الطويل):

وإن شئت لم تُزقّل، وإن شئت أزقّلت

مخافة ملوي من القدّ محصّد

يقول: «المعنى من مخافة ملوي، فلما أسقطت
الخافض نصبت ما بعده على الجزاء» (١٦٩)،
فكلاهما يرى هذا الرأي الذي انتقده أبو
القاسم الزجاجي كما أشرنا قبل (١٧٠).

٦ . المضارع الواقع بعد لام التعليل وفاء السببية
ينصب بهما:

فقد تعرّض ابن الأنباري لذلك في أثناء تناوله
بعض الأبيات. وسبق أن أشرنا إلى هذا الرأي
عند صاحب الجمل وقلنا بأنّه رأي الكوفيين؛
أمّا الخليل بن أحمد والبصريون فيرون أنّه
منصوب بأن مضمره وجوباً في نحو ذلك (١٧١).

٧ . توجيه بعض الشواهد:

ومثاله توجيه قول النابغة الذبياني (الطويل):

كليني لهم يا أميمة ناصب

وليل أقاسيه بطني الكواكب

فكلاهما رأى أنّ فتح الفاء في (أميمة) يفسّر
على وجهين: أولهما أنّه على الترخيم من غير
التاء (يا أميم) ثمّ زيدت التاء وبقي آخر الاسم
مفتوحاً كما كان قبل زيادة التاء، وثانيهما أنّه
على إرادة الندبة (يا أميمتا) ثم حذفت ألف
الندبة وبقيت الفتحة، والتوجيه الأول للخليل
وتلميذه، أمّا الثاني فهو للكوفيين، ونسب
الأنباري التوجيهين إلى الفراء وأبي العباس
ثعلب (١٧٢). تلك بعض أوجه الشبه بين كتابنا
وكتاب أبي بكر الأنباري، وهذه الأوجه ترجّح
انتماء الكتابين إلى عصر واحد وإلى مذهب
واحد هو المذهب الكوفي الذي يأخذ أحياناً
من مذهب البصريين، وكلّ هذا يدعم نسبة
الكتاب إلى (ابن شقير).

وبعد، فلعلّه قد اتّضح أنّ كتاب الجمل الذي
دارت حوله هذه الدراسة ليس للخليل بن أحمد
الفراهيدي، فهو كتاب في النحو الكوفي،
وتكشّف ذلك من غلبة الآراء والمصطلحات
الكوفية عليه، وهذا الطابع الكوفي - إضافة إلى
أمور أخرى - يرجّح نسبته إلى الطرف الثاني في
التّراع حول نسبة الكتاب، وهو (ابن شقير).

خاتمة

اعتمدت هذه الدراسة على أساسين:

الثاني. ويقوم على افتراض السؤال الآتي: أئمة علاقة بين كتابنا وما كتبه النحاة في عصر (ابن شقير)؟ فإذا ثبت وجود هذه العلاقة فإن نسبة الكتاب إلى (ابن شقير) تزداد رجحانا، وإلا فسوف تظل نسبته غير محسومة لأحد بعد انتفاها عن الخليل.

وكان هذا هو السبيل لتأكيد النسبة إلى ابن شقير أو نفيها عنه. وذلك لضياح مؤلفات الرجل وآرائه، فلا يمكن معرفة العلاقة بين نحوه وما ورد في كتاب الجمل، وتبين وجود بعض أوجه الشبه بين كتابنا وكتابين آخرين ينتميان إلى ذلك العصر. وهما: كتاب الجمل في النحو، لأبي القاسم الزجاجي، وشرح القوائد السبع الطوال الجاهليات، لأبي بكر بن الأنباري.

أما كتاب الزجاجي فهو يشارك كتابنا في العنوان والهدف والمنهج، كما يشاركه في المزج بين المصطلحات البصرية والكوفية، وإن اختلفا في تغليب كل منهما المصطلحات التي تناسب مذهبه.

وكذلك هناك شبه واضح في تناول بعض المسائل النحوية من حيث طريقة تناول والشواهد والأمثلة، وهما في هذا يختلفان تماما عن طريقة سيبويه في تناول المسائل نفسها؛ مما يؤكد أن هذا الشبه يرجع إلى المعاصرة، وظهر كذلك اشتراكهما في ذكر اصطلاحات نحوية وأمثلة مصنوعة لم تعرفها

الأول. كشف ملامح النحو الكوفي في الكتاب حيث يظهر ذلك لقارئه من أول وهلة، وكان هذا الجانب هدفا أساسيا ومهما للبحث؛ نظرا لقلّة مصادر النحو الكوفي؛ إذ تقتصر هذه المصادر على عدد قليل من الكتب غير الخالصة للنحو كمعاني القرآن للفراء، ومجالس ثعلب، وشرح القوائد السبع لأبي بكر بن الأنباري؛ ومن ثم يعدّ (كتاب الجمل في النحو) الذي دارت حوله هذه الدراسة الكتاب الوحيد الخالص للنحو الكوفي. وتمّ الكشف عن هذا الجانب في الكتاب من خلال المصطلحات والآراء الكوفية التي غلبت عليه، وأسهم في تأكيد عدم نسبة الكتاب للخليل بن أحمد؛ إذ لا يعقل أن يخرج الخليل بن أحمد بنحوين مختلفين في المصطلحات والأفكار، فيملي على تلاميذه في البصرة النحو كما صورّه كتاب سيبويه، ثم ينشئ النحو آخر مختلفا عن سابقه، ويضمّنه كتابا لا يعلم به أحد من تلاميذه؛ وأسهم هذا الجانب أيضا في ترجيح نسبة الكتاب إلى (ابن شقير) الذي عرف بيميله وتعصّبه للمذهب الكوفي، كما كشف عن غموض كثير من مفاهيم النحو الكوفي، كمفهوم الصّرف والعماد والقطع وغير ذلك؛ مما يمكن إرجاعه إلى ضياح مؤلفات هذا المذهب النحوي.

البصريين، وقد ظهر هذا التعصّب في بعض
المواضع التي يخطيء فيها صاحب الجمل آراء
البصريين. هناك علاقة شبه واضحة بين كتاب
الجمل الذي دارت حوله الدّراسة والمؤلفات
النحويّة التي تنتمي إلى عصر ابن شقير، وهذا
الشّبه ليس مما يمكن إرجاعه إلى اتباع اللاحق
للّسابق؛ بل هو مما يثبت الانتماء إلى عصر
واحد.

✽ كتاب الجمل الذي معنا كتاب في النّحو الكوفي:

وتكمن قيمته باعتباره أوّل كتاب نحو خالص
وصلنا في المذهب الكوفي. وهو في هذا الإطار
يظهر كثيرا من المصطلحات والآراء الكوفية،
كما يظهر بعض المفاهيم الغامضة، وبعض
الخلط في معالجة مسائل النحو. ولعلّ ذلك
يرجع إلى عدم معرفتنا الكافية بنحو الكوفيين
لضيق أكثر كتبهم.

كتب النّحو في مراحل المتقدّمة في عصر الخليل
وما بعده. ويبدو أنّ هناك علاقة واضحة بين
الجانب النّحوي لكتاب أبي بكر بن الأنباري
وكتابتنا؛ لأنّهما يفصحان عن ميل واضح
لمذهب الكوفيين في المصطلحات والآراء،
وكلاهما يمزجان ذلك ببعض ملامح النّحو
البصريّ. ومن خلال وجود علاقة شبه بين
كتابتنا والكتابين اللذين يتتبعان إلى الفترة التي
عاش فيها ابن شقير، يمكن الاطمئنان إلى رواية
ابن مسعر (ت ٤٢٤ هـ) التي نسبت الكتاب إلى
(ابن شقيرت ٣١٧ هـ) خاصّة بعدما أثبتناه من
انتفاء نسبته إلى الخليل.

ويمكن إيجاز نتائج البحث فيما يأتي:

✽ كتاب الجمل الذي معنا يرجع أنّه لـ(ابن شقير) للأسباب الآتية:

تردّدت نسبة الكتاب بين (الخليل) و(ابن
شقير)، وقد انتفت نسبته إلى الخليل ولا يوجد
ما يحول دون أن يكون لـ (ابن شقير). وتشير
مقدّمة الكتاب إلى أنّ لصاحبه كتاب مختصر
في النّحو) وقد ورد في ترجمات (ابن شقير)
أنّ له كتابا يحمل هذا العنوان. الكتاب يغلب
عليه المذهب الكوفي مع بعض الملامح البصريّة،
وهذا يوافق ما عرف عن (ابن شقير) الذي يُعدّ
من البغداديين الذين درسوا المذهبيين؛ لكنّه مال
إلى مذهب الكوفيين. وأخبر الرّجّاجي بأنّ (ابن
شقير) كان شديد التعصّب مع الكوفيين على

الهوامش والإحالات

- (٥) يعني الفراء بالتَّصَبُّبِ على الخروج (الحال) وقد عدَّ بعض الباحثين أنَّ الخروج عند الفراء بمعنى الصَّرف والخلاف، ولكن كلام الفراء هنا يثبت خطأ ذلك. انظر: القوزي، د. عوض، المصطلح النحوي، ط١، منشورات جامعة الرياض، ١٤٠١هـ-١٩٨١م، ص١٨٨.
- (٦) معاني القرآن، ج٣، ص٢٠٨.
- (٧) انظر: كتاب الجمل للخليل؛ دراسة تحليلية، ص٦٨.
- (٨) السَّابِق، الصفحة نفسها.
- (٩) السَّابِق، ص١٤٢، وانظر: نفسه، ص ص١٩٨، ١٩٧، ١٩٢.
- (١٠) السَّابِق، ص٢١١.
- (١١) يعني القطع عند الفراء قطع النَّعْتِ عن المنعوت؛ بأنَّ يكون النعت نكرة والمنعوت معرفة؛ لذلك لا تجوز التبعية. انظر: معاني القرآن، ج١، الصفحات: ٧، ١١، ١٢، ٢٠٠، ٢١٢، ٢١٣، ٣٠٩.
- (١٢) كتاب الجمل للخليل، ص٣٨.
- (١٣) انظر: معاني القرآن، ج١، ص ص ١٢، ١٣، وانظر: ثعلب، أبو العباس أحمد بن يحيى (ت٢٩١هـ)، مجالس ثعلب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، ج١، ص ص ٤٢، ٤٣، ٣٥٩، ٣٦٠، وهمع الهوامع، ج١، ص١١٣.
- (١٤) ابن الأنباري، أبو بكر محمد (ت٣٢٨هـ)،

- (١) الفراء، يحيى بن زياد أبو زكريا، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار وعبد الفتاح شلبي، الهيئة العامة للكتاب والدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، السَّنَوَات: ١٩٦٦، ١٩٧٣، ١٩٨١، ج١، ص ص٣٤٣٥.
- (٢) انظر: الأنباري، أبو البركات (ت٥٧٧هـ)، الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط٤، مطبعة السَّعَادَة، ١٣٨١هـ-١٩٦١م، ج١، ص ص٢٤٥، ٢٩م، وانظر: نفسه، ج١، ص ص٢٤٨، ٣٠م، وانظر: ابن يعيش، أبو البقاء يعيش بن علي، شرح المفضَّل، المطبعة المنيرية، القاهرة، د.ت، ج٧، ص٢١، وانظر: السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، ط١، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٢٧هـ، ج١، ص٢٢١.
- (٣) تعرَّض صاحب الجمل لنصب المضارع بعد فاء السببية ورأى أنه منصوب بالفاء، انظر: الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب الجمل في النحو، تحقيق: د. فخرالدين قباوة، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ص٤٨.
- (٤) عبادة، د. محمد إبراهيم، كتاب الجمل في النحو المنسوب للخليل بن أحمد؛ دراسة تحليلية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م، ص ص٧٠٦٩.

وسيبيويه، عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، ج١، ص٢٩٨، ومجالس ثعلب، ص١٢٥، وهمع الهوامع، ج١، ص٢٢٠. (٢٩) كتاب الجمل للخليل، ص٩٥. (٣٠) السابق، نفسه.

(٣١) انظر: معاني القرآن، ج١، الصفحات: ١٧، ١٤٨، ٢٨٤، ٣٢٠، ٣٩٧، وانظر: نفسه، ج٢، ص ص ٥ ٤٢ ٢٣٨، وانظر: نفسه، ج٣، ص ٢٤٣.

(٣٢) كتاب الجمل للخليل، ص ١٤٠.

(٣٣) انظر: معاني القرآن، ج١، ص٥٣.

(٣٤) انظر: كتاب الجمل للخليل، ص ٢١١.

(٣٥) من الشواهد التحوّية التي لم يعرف قائلها، انظر: الكتاب، ج١، ص٣٧، ومعاني القرآن، ج٢، ص٣١٤، وانظر: المبرّد، أبو العباس محمد بن يزيد، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، ج٢، ص٣٢١، وشرح المفصل، ج٧، ص٦٣، ونفسه، ج٨، ص٥١.

(٣٦) الزّجاجي، عبد الرحمن بن إسحق أبو القاسم، الايضاح في علل النّحو، تحقيق: د. مازن المبارك، مكتبة العروبة، القاهرة، ١٣٧٨هـ-١٩٥٩م، ص١٣٩.

(٣٧) استخدم الفراء وثعلب وأبو بكر بن الأنباري التعبيرات الآتية: ألقى الحرف أو أسقطه أو حذفه أو إسقاط الخافض أو الصّفة أو إلقاءه أو نحو

شرح القوائد السّبع الطوال، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط ٥، دار المعارف، مصر، ص٢٤.

(١٥) كتاب الجمل للخليل، ص ص ٤٠ ٤١.

(١٦) انظر: الإنصاف، م ١٠٠، وشرح المفصل، ج٣، ص ١١٠، وهمع الهوامع، ج١، ص ص ٦٧ ٦٨.

(١٧) انظر: معاني القرآن، ج١، ص ص ٥٢ ٤٠٩، وانظر: نفسه، ج٢، ص ص ١٤٥ ٢١٢.

(١٨) انظر: السابق، ج٢، ص ص ٢٤٨ ٣٦١.

(١٩) همع الهوامع، ج١، ص ٦٨.

(٢٠) كتاب الجمل للخليل، ص ٢٧٠.

(٢١) همع الهوامع، ج١، ص ٦٨.

(٢٢) انظر: السابق، الصفحة نفسها.

(٢٣) كتاب الجمل للخليل، ص ٣١٠.

(٢٤) السابق، ص ٢٦٣.

(٢٥) السابق، ص ١٦٧.

(٢٦) هذا المصطلح يقابله عند البصريين ما يسمّى: الحذف والإيصال).

(٢٧) معاني القرآن، ج٢، ص ٢٣٨.

(٢٨) من شواهد سيبويه التي لم يعرف قائلها، انظر: جمعة، د. خالد عبد الكريم، شواهد الشّعر في كتاب سيبويه، ط ٢، الدار الشرقية، مصر الجديدة، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م، ج١، ص ١٥٠. وبلا نسبة أيضا في: شرح المفصل، ج٢، ص ٤٨،

التَّحْوِ الْمُنْسُوبِ لِلخَلِيلِ بْنِ أَحْمَدَ؛ دراسة تحليلية، ص
ص ٤٩٥٩.

(٤٧) كتاب الجمل للخليل، ص ٢٢٦.

(٤٨) السابق، ص ١١٨.

(٤٩) انظر: ابن السراج، أبو بكر محمد، الأصول

في التَّحْوِ، تحقيق: د. عبد الحسين الفتلي، ط ٣،

مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م،

ج ١، ص ٢٠٨.

(٥٠) كتاب الجمل للزجاجي، ص ٦٧.

(٥١) السابق، ص ٧٨.

(٥٢) انظر: معاني القرآن للفرّاء، ج ١، ص ص

ص ١٧ ١٧٩ ٢٢٥، وانظر: نفسه، ج ٢، ص ص

ص ٣٣ ١٥٩ ٣٠٨.

(٥٣) انظر: كتاب الجمل للخليل، ص ٤٥.

(٥٤) انظر: السابق، ص ٤٦.

(٥٥) انظر: السابق، الصفحات: ٥٦، ٨٧،

١٣٩، ١٧٣، ٢٩٤.

(٥٦) السابق، الصفحات: ٦٨، ٩١، ٩٣، ١٣٥.

(٥٧) السابق، نفسه، ص ص ٣٦ ٩١.

(٥٨) نفسه، ص ص ١٣٥ ٢٧٩ ٣٢١.

(٥٩) نفسه، ص ٢٦٩.

(٦٠) نفسه، ص ٢٣٦.

(٦١) نفسه، ص ٣٠٣.

ذلك. واستخدموا بقلة (فقد الحافض) ولم أعتز

لديهم على (فقدان)، انظر: معاني القرآن، ج ١،

الصفحات: ١٧، ١٤٨، ٢٨٤، ٣٢٠، ٣٩٧،

ونفسه، ج ٥، ص ص ٤٢ ٢٣٨، ونفسه، ج ٣،

ص ٢٤٣. ومجالس ثعلب، ج ١، ص ١٢٤، وانظر:

نفسه، ج ٢، ص ص ٤٣٩ ٥٥٠ ٥٨٨، وشرح

القصاصد السبع الطوال، ص ص ١٨٠ ١٩٣

٢٠٢.

(٣٨) معاني القرآن، ج ١، ص ٢٣٣.

(٣٩) الإيضاح في علل التَّحْوِ، ص ص ١٣١

١٣٢.

(٤٠) انظر: السابق، ص ص ٧٩-٨١.

(٤١) انظر: كتاب الجمل للخليل، ص ٩٥.

(٤٢) انظر: الزَّجَاجِي، عبد الرحمن بن إسحق

أبو القاسم، مجالس العلماء، تحقيق: عبد السلام

محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٣هـ-

١٩٨٢م، ج ١، ص ١٦٥.

(٤٣) كتاب الجمل للخليل، ص ٨٧.

(٤٤) الزَّجَاجِي، عبد الرحمن بن إسحق أبو القاسم،

كتاب الجمل في التَّحْوِ، تحقيق: د. علي توفيق

الحمد، ط ٤، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٨هـ-

١٩٨٨م، ص ٨٧.

(٤٥) انظر: معاني القرآن، ج ٢، ص ٩٩ وما بعدها.

(٤٦) رأى د. محمد إبراهيم عبادة استخدام المصطلح

للدلالة على نائب الفاعل أمراً غريباً. وما ذكرناه

يوضح أنه لا غرابة في ذلك، انظر: كتاب الجمل في

- (٦٢) نفسه، ص ١٣٠.
- (٦٣) انظر: نفسه، الصفحات: ٤١، ٤٢، ٤٧، ٧٣، ٧٤، ١٣٠، ١٦٧.
- (٦٤) نفسه، ص ١٥٨.
- (٦٥) انظر: الإنصاف، ص ص ١٠٣ ٧١٧ ٧٢٢ م ١٠٣، وشرح المفصل، ج ٢، ص ١٦، ونفسه، ج ٤، ص ص ٢٣ ٢٤، وهمع الهوامع، ج ١، ص ٨٤.
- (٦٦) كتاب الجمل للخليل، ص ص ٣٠٠ ٣٠١.
- (٦٧) انظر: الإنصاف، ص ص ٢٦٦ ٢٧٢، م ٣٥، وانظر: الكتاب، ج ٢، ص ٣٣٥، المقتضب، ج ٤، ص ٤٠٩.
- (٦٨) رأى ابن هشام أن الفراء وافق رأي الكوفيين في هذه المسألة، والتص الذي أوردناه يثبت خلاف ذلك. انظر: ابن هشام، أبو محمد عبد الله، مغني الليب عن كتب الأعراب، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة المدني، القاهرة، ص ٧٣.
- (٦٩) معاني القرآن، ج ٢، ص ٢٨٧. وانظر: نفسه، ج ١، ص ٨٩.
- (٧٠) انظر: كتاب الجمل للخليل، الصفحات: ٤٨، ٢١٣، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٩.
- (٧١) انظر: الإنصاف، المسائل: ٧٦، ٧٩، ٨٢، ٨٣.
- (٧٢) انظر: كتاب الجمل للخليل، ص ٦٨.
- (٧٣) انظر: الإنصاف، ص ٥٥٥، م ٧٥.
- (٧٤) كتاب الجمل للخليل، ص ٨٨.
- (٧٥) انظر: الإنصاف، ص ٤٥٦، م ٦٤.
- (٧٦) كتاب الجمل للخليل، ص ٢٠٠، وانظر: الإنصاف، ص ٥٥٠، م ٧٤، وشرح المفصل، ج ٧، ص ١٢.
- (٧٧) كتاب الجمل للخليل، ص ٢٨٩، والقراءة بسكون (أو) لأبي جعفر وشيبة وابن عامر ونافع، انظر: الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط، ط ٢، دار الفكر، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، ج ٧، ص ٣٥٥.
- (٧٨) كتاب الجمل للخليل، ص ٢٨٩.
- (٧٩) انظر: الإنصاف، ص ٤٧٨، م ٦٧، وانظر: مغني الليب، ج ١، ص ٦٢.
- (٨٠) كتاب الجمل للخليل، ص ٢٩٣.
- (٨١) انظر: الإنصاف، ص ٤٧٨، م ٦٧، ومغني الليب، ج ١، ص ٦٤.
- (٨٢) انظر: كتاب الجمل ٩٣، والإنصاف، ص ١٦٥، م ١٩٠.
- (٨٣) كتاب الجمل للخليل، ص ١١٥.
- (٨٤) انظر: الكتاب، ج ٢، ص ص ١٢٥ ١٢٦.
- (٨٥) معاني القرآن، ج ٣، ص ١٤٦ ١٤٧.
- (٨٦) انظر: البحر المحيط، ج ٨، ص ٢٥٠.
- (٨٧) انظر: الإنصاف، ص ٢٥٨، م ٣٣.
- (٨٨) الايضاح في علل النحو، ص ٨١.
- (٨٩) انظر: كتاب الجمل للخليل، ص ٨٥.

- والإنصاف، ص ٣٦٦، م ٥٣.
- (٩٠) انظر: كتاب الجمل للخليل، ص ١٣٧،
والإنصاف، ص ٣٢٣، م ٤٥. وانظر: الأزهري،
خالد، شرح التصريح على التوضيح، دار إحياء
الكتب العربية، القاهرة، ج ٢، ص ٢٠٨.
- (٩١) كتاب الجمل للخليل، ص ١٣٥.
- (٩٢) انظر: الإنصاف، ص ٣٨٢، م ٥٦.
- (٩٣) كتاب الجمل للخليل، ص ١٨٥.
- (٩٤) انظر: الإنصاف، ص ٥٢٤، م ٧٢.
- (٩٥) كتاب الجمل للخليل، ص ٢٦٦.
- (٩٦) انظر: همع الهوامع، ج ١، ص ٦١٦،
وشرح المفصل، ج ٣، ص ٩٦.
- (٩٧) انظر: كتاب الجمل للخليل، ص ٢٧٩.
- (٩٨) انظر: الكتاب، ج ٣، ص ٤٨١، وهمع
الهوامع، ج ٢، ص ١٨٦.
- (٩٩) كتاب الجمل للخليل، ص ١٨٥.
- (١٠٠) انظر: شرح المفصل، ج ٢، ص ٣٠،
والإنصاف، ص ٨٢، م ١٢، وهمع الهوامع، ج ٢،
ص ١١٤.
- (١٠١) كتاب الجمل للخليل، ص ٢٥٥.
- (١٠٢) انظر: السابق، ١٣٤، وانظر: البحر
المحيط، ج ٦، ص ٢٢٥.
- (١٠٣) انظر: الإنصاف، ص ٦٤٠، م ٩٠، وشرح
المفصل، ج ٨، ص ٧٢، ومغني اللبيب، ج ١، ص ٢٣٢.
- (١٠٤) كتاب الجمل للخليل، ص ٣٠١.
- (١٠٥) انظر: معاني القرآن، ج ١، ص ٨، ومجالس
ثعلب، ج ١، ص ١٣١.
- (١٠٦) مغني اللبيب، ج ١، ص ٢٤٥، وانظر:
الثحاس، أبو جعفر، إعراب القرآن، تحقيق: د.
زهير غازي زاهد، ط ٢، عالم الكتب، بيروت،
١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، ج ١، ص ٢٢.
- (١٠٧) انظر: كتاب الجمل للخليل، ص ٨٣،
والكتاب، ج ٢، ص ١٨٧، وهمع الهوامع، ج ٢،
ص ١٤٢.
- (١٠٨) كتاب الجمل للخليل، ص ٣٠٢.
- (١٠٩) انظر: الرثماني، أبو الحسن، معاني الحروف،
تحقيق: عبد الفتاح شلبي، دار نهضة مصر، ص ٨٤.
- (١١٠) انظر: الكسائي (ت ٢٤٧ هـ)، أبو الحسن
علي بن حمزة، معاني القرآن، ط ١، جمعه عيسى
شحاته عيسى، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة،
١٩٩٨ م، ص ٢٤٧. وانظر: الأزهري، أبو منصور،
معاني القراءات، دار المعارف، مصر، ١٤١٢ هـ -
١٩٩٨ م، ج ٣، ص ١٠٥.
- (١١١) انظر: كتاب الجمل للخليل، ص ١٨٤.
- (١١٢) انظر: مغني اللبيب، ج ١، ص ١٢٨.
- (١١٣) انظر: الكتاب، ج ١، ص ٢٩٧،
والإنصاف، ص ٢٤٨، م ٣٠، وشرح المفصل،
ج ٨، ص ٥٠.
- (١١٤) انظر: الكتاب، ج ١، ص ٣٧، ص ٣٨،

(١٢٥) انظر: كتاب الجمل للزجاجي، ص ٤٠١.

(١٢٦) انظر: ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحق، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ص ٩٩، وانظر: الففطي، جمال الدين أبو الحسن، إنباه الرّواة عن أنباه النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، ج ١، ص ٣٢٥. وأشار الدكتور فخر الدين قباوة إليها، لكنّه عدّ كتاب الخليل أسبق من هذه الثلاثة، والكتابان الآخران مفقودان. ويبدو أنّ التسمية بالجمل يقصد بها المعنى اللغوي وهو الأشياء المتجمعة غير المتفرقة، وليس المقصود به المعنى الاصطلاحي النَّحوي.

(١٢٧) انظر: كتاب الجمل للخليل، الصفحات: ٣٨، ٤٠، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ١٢٩.

(١٢٨) يكاد الزّجاجي لا يستخدم مصطلح (الجر) في كتاب الجمل. انظر: ١٣، ٦٨، ٦٩، ٧٠.

(١٢٩) انظر: كتاب الجمل للزجاجي، الصفحات: ١٤، ٦٠، ٧٠، ٩٤، ١٠٣، ٢٣٧.

(١٣٠) كتاب الجمل للخليل، ص ٤٩.

(١٣١) كتاب الجمل للزجاجي، ص ٩٩.

(١٣٢) الكتاب، ج ١، ص ٧٢.

(١٣٣) كتاب الجمل للخليل، ص ١٢٠.

(١٣٤) كتاب الجمل للزجاجي، ص ٤٩.

(١٣٥) انظر الكتاب: ج ١، الصفحات: ٧٠، ٦٩، ٧٢.

١٣٤، ١٧٦، وانظر: نفسه، ج ٣، ص ص ٧٢

والزّجاج، إبراهيم بن السري أبو إسحاق، إعراب القرآن المنسوب للزجاج، تحقيق: إبراهيم الإيباري، القاهرة، ١٩٦٣، ج ١، ص ص ١٠٦، ١٣٠، وشرح المفصل، ج ٨، ص ٥٠.

(١١٥) انظر: كتاب الجمل للخليل، ج ٢، ص ٤٢٣.

(١١٦) انظر: الإنصاف، ج ١، ص ٥١، ٦م، وشرح التصريح على التوضيح، ج ١، ص ١٩٨.

(١١٧) كتاب الجمل للخليل، ص ١٢٧.

(١١٨) انظر: الإنصاف، ج ١، ص ١٧٦، ٢٢م.

(١١٩) انظر: كتاب الجمل للخليل، ص ١١٨، والإنصاف، ج ١، ص ٤٤، ٥م.

(١٢٠) يرى الكوفيون؛ أنّ (لولا) تعمل فيه الرفع، ولم يخصّه صاحب الجمل بوجه من وجوه الرّفْع.

(١٢١) انظر: كتاب الجمل للخليل، ص ٣٦، والإنصاف، ج ١، ص ٧٨، ١١م.

(١٢٢) انظر: كتاب الجمل للخليل، ص ٥٠، والإنصاف، ج ١، ص ١٢٦، ١٥م.

(١٢٣) يرى الكوفيون أنّهما اسمان، وذكرهما صاحب الجمل تحت عنوان: (النصب بساء ونعم وبس وأخواتها)، ويقصد نصب التمييز معها، وكلّ ما ذكره معهما أفعال، انظر: كتاب الجمل للخليل، ص ٧٠، والإنصاف، ج ١، ص ٩٧، ١٤م.

(١٢٤) انظر: كتاب الجمل للخليل، ص ٤٥، والإنصاف، ج ٢، ص ٨٢١، ١٥م.

في ذلك سيبويه، يدعم انتماءهما إلى بيئة علمية واحدة.

(١٤٥) انظر: ص ١٣ من هذا البحث.

(١٤٦) انظر: ص ١٢ من هذا البحث.

(١٤٧) انظر: ص ٣٤ من بحث «كتاب الجمل المنسوب للخليل بن أحمد؛ دراسة توثيقية».

(١٤٨) انظر: شرح القصائد السبع، ص ص ٢٩ ٣٣ ٨٨.

(١٤٩) انظر: السابق، ص ص ١٩٣ ٢٠٢.

(١٥٠) انظر: السابق، ص ص ١١ ٢٠٩ ٢٤١.

(١٥١) انظر: السابق، ص ص ١٠٨ ٦١.

(١٥٢) انظر: السابق، الصفحات: ١٣، ٩٤، ٤٨، ٩٤، ١١١، ١٦٦، ١٦٨، ١٦٩.

(١٥٣) انظر: السابق، ص ٢٨٨.

(١٥٥) انظر: السابق، ص ٢٨٧.

(١٥٦) انظر: السابق، ص ٥٤.

(١٥٧) انظر: السابق، الصفحات: ٣٨، ٤٨، ٥٨، ٢١٤، ٢١٨، ٢٤٩.

(١٥٨) انظر: السابق، الصفحات: ١١، ٨٠، ٩٢، ١٨٢، ١٩٢، ٢٩٠.

(١٥٩) السابق، ص ص ٥٥ ١٠٦.

(١٦٠) انظر: ص ١٧ من البحث، وكتاب الجمل للخليل، ص ٢٨٨.

١٦٥٧٣، والمقتضب، ص ١٤٤.

(١٣٦) يتناول سيبويه (كان) التامة ولا يذكر الشاهدين، ويذكر الآية في مكان آخر. انظر: الكتاب ج ١، ص ص ٤٦ ٤٧ ٢٦٠.

(١٣٧) الشاهد للربيع بن ضبع الفزاري، انظر: السجستاني، أبو حاتم (ت ٢٥٥هـ)، المعمرون والوصايا، تحقيق: عبد المنعم عامر، طبعة عيسى الحلبي، القاهرة، ١٩٦١م، ص ٦، وانظر: خزانة الأدب، طبعة بولاق، ١٢٩٩هـ-١٨٨١م، ج ١، ص ٣٠٦.

(١٣٨) كتاب الجمل للخليل، ص ص ٥١ ٥٠.

(١٣٩) كتاب الجمل للزجاجي، ص ٢٠٣.

(١٤١) الكتاب: ج ١، ص ٢٨٧.

(١٤٠) انظر: كتاب الجمل للخليل، ص ١٥٩، وكتاب الجمل للزجاجي، ص ص ٣٤٩ ٣٥٠.

(١٤١) انظر: كتاب الجمل للخليل، ص ١٨٤، وكتاب الجمل للزجاجي، ص ص ٦٨ ٦٩.

(١٤٢) انظر: كتاب الجمل للخليل، ص ٥٤، وكتاب الجمل للزجاجي، ص ٢٤٤.

(١٤٣) انظر: كتاب الجمل للخليل، ص ٢٩٨، وكتاب الجمل للزجاجي، ص ٢٣٤.

(١٤٤) اختيار كتاب سيبويه هنا مقصود لأمرين: أولهما: أنه يصور التحو في عصر الخليل الذي هو طرف النزاع في هذا الكتاب، وثانيهما: أن التحو جمعاً كثيراً ما يكررون شواهد سيبويه وأمثلةه وتعبيراته، ووجود اتفاق بين كتابي الجمل، مخالفين

المصادر والمراجع

- ✽ ابن السراج، أبو بكر محمد، الأصول في النحو، تحقيق: د. عبد الحسين الفتلي، ط ٣، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.
- ✽ ابن النديم، محمد ابن إسحاق أبو الفرج، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- ✽ ابن شقير، أبو بكر أحمد بن الحسن، المحلّي (وجوه النصب)، تحقيق: فائز فارس، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- ✽ ابن مالك، محمد بن عبد الله، شرح التسهيل، تحقيق: عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون، دار هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٤١١هـ-١٩٩٠م.
- ✽ ابن هشام، أبو محمد عبد الله، مُغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة المدني، القاهرة.
- ✽ ابن يعيش، أبو البقاء يعيش بن علي، شرح المفصل، المطبعة المنيرية، القاهرة، د.ت.
- ✽ الأزهرى، أبو منصور، معاني القراءات، ط ١، تحقيق: د. عيد مصطفى درويش ود. عوض القوزي، دار المعارف، مصر، ١٤٠٢هـ-١٩٩١م.
- ✽ الأزهرى، خالد، شرح التصريح على التوضيح، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د.ت.
- ✽ الاسترآبادي، رضي الدين، شرح الكافية، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

(١٦١) شرح القوائد السبع، ص ١٨.

(١٦٢) انظر: ص ١٩ من البحث، وكتاب الجمل للخليل، ص ١٨٥.

(١٦٣) انظر: ص ٣ من البحث، وكتاب الجمل للخليل، ص ١٤٢.

(١٦٤) شرح القوائد السبع، ص ١٥١، وانظر: نفسه، ص ١٥٤.

(١٦٥) كتاب الجمل للخليل، ص ١٤٠ ص ١٤٢.

(١٦٦) شرح القوائد السبع، ص ١٩٢ ص ١٩٣.

(١٦٧) انظر: ص ٢٣ من بحث «كتاب الجمل المنسوب للخليل بن أحمد؛ دراسة توثيقية».

(١٦٨) يرى صاحب الجمل أن أحرف المضارعة هي عامل الرفع في المضارع. انظر: كتاب الجمل، ص ٢٠٠.

(١٦٩) شرح القوائد السبع، ص ١٨٠.

(١٧٠) انظر: ص ٩ من هذا البحث.

(١٧١) انظر: ص ١٦ من بحث «كتاب الجمل في النحو المنسوب للخليل بن أحمد؛ دراسة توثيقية»، وكتاب الجمل للخليل، ص ٤٨.

(١٧٢) انظر: كتاب الجمل للخليل، ص ٨٤، وشرح القوائد السبع، ص ٤٣، والكتاب لسبويه، ج ٢، ص ٢٠٧، وانظر: نفسه، ج ٣، ص ٣٨٢.

✽ الأنباري، أبو البركات (ت ٥٧٧هـ)، الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٤، مطبعة السعادة، ١٣٨١هـ-١٩٦١م.

✽ الأنباري، أبو بكر، شرح القوائد الشيع الطوال الجاهليات، ط ٥، تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

✽ الأندلسي، أبو حيّان، البحر المحيط، ط ٢، دار الفكر، عمّان، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

✽ البغدادي، عبد القادر، خزنة الأدب، طبعة بولاق، ١٢٩٩هـ-١٨٨١م.

✽ ثعلب، أبو العباس، مجالس ثعلب، ط ٣، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، مصر، د.ت.

✽ جمعة، د. خالد عبد الكريم، شواهد الشعر في كتاب سيبويه، ط ٢، الدار الشرقية، مصر الجديدة، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

✽ الرّماني، أبو الحسن، معاني الحروف، تحقيق: عبد الفتاح شليبي، دار نهضة مصر.

✽ الزبيدي، محمد مرتضى، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م.

✽ الزجاج، إبراهيم بن السري أبو إسحاق، إعراب القرآن المنسوب للزجاج، تحقيق: إبراهيم الإيباري، القاهرة، ١٣٨٣هـ-١٩٦٣م.

✽ الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحق أبو القاسم،

كتاب الجمل في النحو، تحقيق: د. علي توفيق الحمد، ط ٤، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

✽ الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحق أبو القاسم، الإيضاح في علل النحو، تحقيق: د. مازن المبارك، مكتبة العروبة، القاهرة، ١٣٧٨هـ-١٩٥٩م.

✽ الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحق، مجالس العلماء، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط ٣، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

✽ السجستاني، أبو حاتم، المعمرن والوصايا، تحقيق: عبد المنعم عامر، طبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨١هـ-١٩٦١م.

✽ سيبويه، عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

✽ السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، ط ١، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٢٧هـ-١٩٠٩م.

✽ عبادة، د. محمد إبراهيم، كتاب الجمل في النحو المنسوب للخليل بن أحمد؛ دراسة تحليلية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.

✽ الفراء، يحيى بن زياد أبو زكريا، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار وعبد الفتاح شليبي، الهيئة العامة للكتاب والدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، السنوات: ١٩٦٦م، ١٩٧٣م، ١٩٨١م.

❖ الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب الجمل في النحو، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

❖ القفطي، جمال الدين أبو الحسن، إنباه الرّواة على أنباه النّحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

❖ القوزي، د. عوض، المصطلح النّحوي، ط١، منشورات جامعة الرياض، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

❖ الكسائي، أبو الحسن علي بن حمزة، معاني القرآن، جمعه عيسى شحاته عيسى، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨م.

❖ المرّد، أبو العباس محمد، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب، بيروت.

❖ النّحاس، أبو جعفر، إعراب القرآن، تحقيق: د. زهير غازي زاهد، ط٢، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

د. سعود بن عبدالله
الزدجالي
باحث بوزارة التربية
والتعليم
سلطنة عمان

العلامة ومصطلحاتها في أصول الفقه (قراءة سيميائية)

المُلخَص:

تكشف الدراسة عن مفهوم (العلامة) عند الأصوليين في باب (العموم والخصوص) بوصفه مدونة محددة؛ باعتماد المنهج الوصفي التحليلي في ضوء السيميائيات؛ مركزاً على العموم مفهوماً، وعلاقته بالذات المتكلمة في أصول الفقه، وأن العموم من عوارض الخطاب، والاستدلال على العموم باعتبار علاماته، والعلاقة بين عناصر العلامة عند الأصوليين. والأصوليون أدركوا مفهوم العلامة، والعلاقة بين عنصريه: الدال والمدلول؛ وجعلوا (الكلام النفسي) مرحلة جنينية يتحقق وجوده، وتظهره في الفعل الكلامي؛ أو الخطاب؛ وأن العلامة، والأمانة، والدليل، والدلالة، والقرينة، والمعنى، والعلة، والسبب، والشرط، ومصطلحات تمثل درجة من درجات العلامة والاستدلال بها على المدلول، وأن مفهوم العموم يعتمد على عنصر الاستغراق، وهو مفهوم عقلي؛ يبنى على نظام التصنيف والمقولة؛ ملاحظة المشتركات بين الموجودات المنضوية تحت نوع أو جنس ويتحقق وجوده في الخطاب.

مقدمة:

إلى الكشف عن مفهوم العلامة عند الأصوليين في باب العموم والخصوص بوصفه مدونة محددة مع المعطيات السيميائية. وترتكز مفصل الدراسة في العموم مفهومها وعلاقته بالذات المتكلمة في أصول الفقه. وأن العموم من عوارض الخطاب، والاستدلال على العموم باعتبار علاماته، والعلاقة بين عناصر العلامة عند الأصوليين، وخاتمة بأهم النتائج.

المبحث الأول

مفهوم العموم وعلاقته

بالذات المتكلمة في أصول الفقه

يستهل الأصوليون مباحثهم في أبواب العموم والخصوص بقضيتين هما: تحديد العموم لغة واصطلاحاً، واختلاف العلماء ومذاهبهم في التحديد الاصطلاحي، وما يعرض له العموم.

أولاً. معنى العموم عند الأصوليين:

العموم لغة: «شمول أمر لمتعدد سواء أكان الأمر لفظاً أم غيره، ومنه عمّم الخبر إذا شملهم وأحاط بهم»^(١). العموم اصطلاحاً (generality)^(٢): هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له من غير حصر؛ فمثلاً من صيغ العموم (من) للعلاء دون غيرهم، و(كل) بحسب ما تدخل عليه؛ لا أنه عموم في جميع

إن الخطاب الأصولي يتناول النصّ الشرعي باعتبار ثنائية الوضع والاستعمال، وتطور الاستعمال عند إنتاج النصّ وبعده؛ آخذاً في ذلك معهود العرب وسنتها في الكلام؛ لأنّ (القرآن الكريم) قد نزل بلسان عربي مبين، في مدة تربو على عشرين سنة، قال تعالى:

﴿وَلَقَدْ لَنُنزِلُ رَبِّ السَّمَوَاتِ سَبْعُ سَمَوَاتٍ مِّن دُونِ هَذِهِ لَئِي يُزِيلَ عَنْكَ الْغَيْبَ وَيُبَيِّنَ لَكَ الْوَعْدَ الَّذِي لَكَ بِرَبِّكَ وَأَنَّكَ أَتَىٰ يَوْمَ الْمَعَادِ وَتَلَا مَا كُنَّا نَعْلَمُ قَدِ انزَلْنَاهُ عَلَىٰ لِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ ﴿١٣١﴾ أَوْ لَوْ يَكُنْ لَهُمْ عَالِمَةٌ أُنَّ يَعْلَمُ مَا كُنَّا نَبِيٍّ إِسْرَائِيلَ ﴿١٣٢﴾ وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَىٰ بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ ﴿١٣٣﴾ فَقَرَأَهُ عَلَيْهِمْ مَا كَانُوا بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ ﴿١٣٤﴾﴾ الشعراء: (١٩٢-١٩٩) ممّا يجعل هذا النصّ غير معزول عن الثقافة والمحيط الذي نزل فيه.

وتنطلق هذه الدراسة من الأسئلة الآتية: كيف عقد الأصوليون العلاقة بين الذات المتكلمة ومفهوم العموم عبر توظيف مفهوم العلامة اللغوية؟ وكيف واءم الأصوليون بين الكلام النفسي (Thinking through) و (speech)، ومفهوم العموم والخصوص مع الواقع الماصدقي؟ ولماذا يعدّ الأصوليون الوجود اللغوي هو الظرف الحقيقي للعموم؟ كيف عقد الأصوليون العلاقة بين وجهي العلامة اللغوية: الدال والمدلول؟ وكيف صنّف الأصوليون المصطلحات الممثلة للعلامة اللغوية في باب العموم والخصوص؟ وتهدف الدراسة

ولا اجتناب جميع أجزائه، لأن المجموع يكفي في صدق اجتنابه ترك جزء؛ لذلك فإن لفظ العموم هو الذي يحسن الاستدلال به على ثبوت حكمه لكل فرد حالة النفي أو النهي^(٦)، والمقصود بالكلية (Attributive proposition, universal concept) عند الأصوليين^(٧): ما لا يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه سواء امتنع وجوده كالمستحيل، أم أمكن ولم يوجد كبحر من زئبق، أو وجد ولم يتعدد كالشمس، أو تعدّد كالإنسان^(٨). وهذا يعني أن الحقيقة ليست قضوية فحسب عند الأصوليين؛ وإنما تعدّتها إلى الماصدق؛ لذا يفرّق القرافي في فئانس الأصول بين المصطلحات الآتية^(٩):

• الكليّ: وهو القدر المشترك بين جميع الأفراد.

• الكلّ: وهو المجموع الذي لا يبقى بعده فرد، يكون الحكم فيه على المجموع من حيث هو مجموع، لا على الأفراد.

• الكلية: ويكون الحكم فيها على كل فرد فرد؛ بحيث لا يبقى فرد؛ لذا فإن العموم كلية وليس كلاً؛ وإلا لتعدّد الاستدلال في النفي والنهي على ثبوت حكمه لفرد من أفرادها.

يمكن أن نستنتج مما سبق، ولا سيّما من التعريف الذي أورده الزركشي:

١. المقصود بقيد الاستغراق إخراج التكررة؛

الأفراد مطلقاً^(١٠). أمّا القرافي (ت ٦٨٤هـ) في التّقيح؛ فإنّه نظر إلى معنى العموم كمقولة كلية جامعة تتبع اللفظ الموضوع لهذا المعنى، والوضع يتفرّع من تصوّر؛ إذ يرى أنّ صيغة العموم بين أفرادها قدر مشترك، ولها خصوصيات (أنطولوجية)^(١١)؛ واللفظ إمّا أن يوضع للقدر المشترك بين أفراد المراد، وإمّا أن يوضع للخصوصيات، أو المجموع بينهما وكلّ ذلك باطل عند القرافي؛ لذا فإنّ العامّ: هو الموضوع لمعنى كليّ بقيد تتبعه في محالّه نحو: المشتركين^(١٢).

أزال القرافي هذا الإشكال وبينّ القيد في المحالّ بالآتي:

١. إن كان اللفظ قد وُضع للقدر المشترك فقط يلزم أن يكون مطلقاً والإطلاق ليس بعام، وهو غير مراد في هذا الباب عندهم؛ وإن وُضع للخصوصيات، وهي مختلفة فيلزم أن يكون مشتركاً مجملًا؛ لوضعه بين مختلفات، وصيغة العموم مسأها واحد ولا إجمال فيها.

٢. أن الخصوصيات غير متناهية، ووضع لفظ مشترك بين أمور غير متناهية محال؛ لأنّ هذا الوضع يعني تصوّر اللاتناهي وهو محال.

وكلّ ذلك يستدعي تعدّد الاستدلال بصيغة العموم كعلامة على ثبوت حكمها لفرد من أفرادها في النفي أو النفي؛ لأنّه لا يلزم من النفي عن المجموع، أو الإخبار عن نفيه؛ نفي أجزائه،

لأنَّ عمومها عموم الصَّلاحية وليس عموم استغراق. ويعترضون على (الاستغراق)؛ لأنَّه درجة من العموم، ومباذونه عموم؛ فأقلُّ الجمع = اثنين؛ يعدُّ عامًا عند بعضهم.

٢. ألفاظ العدد ألفاظ موضوعة لتناول ما تصلح له ولكن بقاء الحصر، وألفاظ العموم مستغرقة لما وضعت له ولكن من غير حصر، وألفاظ العدد يمكن أن نسميها الحواصر، والعموم لا يقصد به الحصر عند الأصوليين، ولكن شمول واستغراق.

٣. تعريفات الأصوليين تنصُّ على أنَّ العامَّ لفظ موضوع؛ حتَّى يخرجوا المعاني المستقلة من دلالتها؛ فإنَّها غير موضوعة لهذه المعاني؛ كمفهوم المخالفة؛ وهو دليل الخطاب.

٤. أنَّهم يشترطون في دلالة اللفظ على عمومه بأن يكون بوضع واحد؛ حتَّى يخرجوا المشترك؛ لأنَّه بوضع متعدّد.

ثانياً. ما يعرض له العموم:

أمَّا القضية الأخرى التي يفتح بها علماء أصول الفقه باب العموم بعد التحديد للمعنى المراد من العموم؛ فإنَّها قضية ما يعرض له العموم، حيث يعالجون تصوُّر نفس العموم، هل يعدُّ من الكلام النفسي^(١٠) أم لا يمكن تصوُّره منه؟ نجد الزركشي يعرف كلام النَّفس: أنَّه الكلام الحقيقي القائم بالنَّفس^(١١)، والعبارات والألفاظ إمَّا هي الدرجة الثانية، وهي علامات

دالة على المعنى القائم بالنَّفس، وهي تناسس من إرادة المتكلِّم العموم والخصوص، وسماه القرافي بالعموم والخصوص النفسانيين^(١٢)، وسميت هذه العلامات كلاماً من باب التجوُّز؛ لذا فإنَّ العموم والخصوص وصفان راجعان إلى العبارات والألفاظ لأنَّها دلائل المعنى؛ ومنه فإنَّ العموم والخصوص من عوارض الألفاظ.

وعند القرافي: أنَّهما من عوارض المعاني والألفاظ^(١٣). وقبل مناقشة أنَّ العموم من عوارض الألفاظ عند الأصوليين؛ فإنَّهم يستبعدون، على خلاف بينهم، أن يعرض العموم للعموم كقولهم: عطاء عام، وهل ذكر لفظ العموم هنا مجاز أم حقيقة؟ والجمهور من أئمة الكلام أنَّه مجاز؛ لكون ما تناوله كلُّ إنسان من العطاء محتصاً به، وهو غير ما يتناوله بخلاف الصَّيغ الموضوعة للعموم؛ لأنَّ الصَّيغ تتناول كلَّ جزء من أجزائها تناولاً واحداً، كما يستبعدون أن يعرض العموم للأفعال، ويؤكدون أنَّ العموم على قول جماهيرهم من عوارض الألفاظ حقيقة^(١٤)، كما أنَّ القضية ليست محلَّ التَّزاع بينهم؛ فإنَّ أحداً لا ينكر إمكان التعبير عن معنى الجمع بتريد ألفاظ مشعرة به؛ كقولهم: رأيت القوم واحداً واحداً، لم يفتني منهم أحد؛ وإمَّا أنكر الواقفية لفظة واحدة مشعرة بلفظ الجمع^(١٥). نستنتج ممَّا سبق:

١. عند إثبات الأصوليين أنَّ معنى العموم ينبثق من الكلام النَّفسي القديم الأزلي؛ فإنَّ

ذلك يعني أولانية^(١٧) معنى العموم؛ وتحققه في الألفاظ والصيغ الدالة عليه هذا من جهة، ومن جهة أخرى؛ يكون العموم مقولة ثالثة بالنسبة لمتلقي الخطاب الإلهي؛ فيلتقيان في الواقعة اللغوية، وكأنّ كلام النفس؛ يتناظر مع الفكر الإنساني، وبالتالي يمكن أن يتحوّل معنى العموم أولانياً؛ عند استطاعة فعل الإحساس به عن عباراته، وليس العكس.

٢. حيث يثبت الأصوليون كلام النفس؛ فإنهم يثبتون مفهوم العلامة التي تتمثل هنا في صيغ العموم وعباراته؛ للاستدلال بها على المراد الأول ضمن الألفاظ الجارية في كلام الشارع منقولة المعاني عن العرب، وهي دالة على المراد في النفس؛ فهي تقوم مقام المراد. ويمكن الاستدلال بها وفق درجات وسياقات متعدّدة تستلزم المعنى المستغرق لهذه الصيغة وما يصلح لها.

٣. عند إثبات معنى العموم في النفس، ودلالة العبارات والصيغ عليه؛ فإننا بإزاء موضوع لهذه المثالات أو العلامات اللغوية. وهذا الموضوع يأخذ معناه من خلال تحليلات الأصوليين لا من حيث وجوده الخارجي، وإنما من حيث الوجود الذهني؛ إذ الوجود الخارجي مخصوص أو متشخص؛ لذا ينقل الزركشي معنى كلام الصفيّ الهندي الذي ينصّ على التفصيل بين المعاني الموجودة في الخارج، والمعاني الكلية الموجودة في الأذهان؛ فإنّ عنوا بقولهم: المعاني غير موصوفة بالعموم؛ المعاني الموجودة في

الخارج، فهو حقٌّ؛ لأنّ كلّ موجود في الخارج متخصص بمحلّ دون محلّ، وحال مخصوص، ومتخصص بعوارض لا توجد في غيره؛ لذا يكون مستحيلاً في الشمول لأمر عديدة، وإنّ عنوا مطلق المعاني: الذهنية والخارجية؛ فهو باطل؛ لأنّ المعاني الكلية الذهنية عامّة بمعنى أنّها معنى واحد متناول لأمر كثيرة^(١٧)، ومن هنا فإنّ الإمام القرافي حاول أن يكون دقيقاً بقوله في تحديد معنى العموم: هو الموضوع لمعنى كليّ بقيد تتبعه في محاله نحو: المشركين^(١٨)، فلفظ المشركين عموم من حيث إنّ الحكم يقع على كل فرد فرد، وليس على اشتراط وجوده مجتمعاً في كلّ لا تتفرق أجزاؤه، ويمكن إيضاحه بالآتي:

﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ وَفُؤُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا تَمُورًا﴾ النساء: ١٠٣؛ فلفظ المؤمنين في الآية تعني أنّ الحكم كلّما وجد محلاً انطبق عليه، وهو الاتصاف الشخصي بالإيمان لكلّ مؤمن؛ وهذا إذن يعم ١م، ٢م، ٣م، ٤م... إلى ما لا نهاية عموماً زمانياً ومكانياً؛ لأنّ الذهن يتصوّر وجود معنى كليّ بالاشتراك في عناصره الجزئية يتضمّن معنى الإيمان بحيث يكون ضابط ذلك الكلية؛ فيكون الموضوع إذن موضوعاً سيميائياً، وليس وجوداً خارجياً.

يؤكد أمبرتو إيكو -عند اتفاق الجميع- تحديد

العلامة بصفة عامّة أنّها شيء يقوم مقام شيء آخر؛ أنّ هذا الشيء عبارة ملموسة؛ أي كيان مادي ينتجه الإنسان أو يعترف على أنه قادر على القيام بوظيفة المعبر عن شيء آخر، ولكنّ الالتباس يظل باقيا دائما بشأن الشيء الآخر الذي يحيل عليه الشيء الأول؛ لذا فيمكننا أن نحدّد المطلوب من (الإرجاع)^(١٩) في صيغة المؤمنين في الآية الكريمة السابقة في:

• وجود كليّ لكتلة متحدة من أجزاء شكّلت مفهوما خارجيا سميّ بالمؤمنين.

• وجود شخصيّ لكلّ فرد يجتمع مع أفراد آخرين في خصيصة أو أكثر.

• معنى مقولي يتسنى من خلاله تصنيف الوجودات المتشخّصة الفردية في معنى واحد.

وفي الحالات المختلفة تقوم العبارة بإيراد الاحتمالات التأويلية بشأن إرجاعات متعددة؛ فقد يكون الإرجاع شخصا، أو مجموعة متصورة، أو مفهوما، أو حالة شيء من الأشياء، والأهم في القضية تلكم العلاقة المتبادلة، أو علاقة غائبة أو غير مرئية لعبارة ماثلة ملموسة. وتدخل مسألة المدلول ضمن هذا الغياب، وإن لم تكن كل هذه الإرجاعات مدلولات^(٢٠). قد نرجع إلى مسألة الموضوع السيميائي عند فلويد مرّيل؛ فالموضوع عند بيرس الذي يطلق عليه الكائن السيميائي أو الموضوع السيميائي (semiotic object) وهو الذي يتعلّق بالعلامة، والكائن

السيميائي لا يمكن أن يكون مطابقا للكائن الحقيقيّ الواقع أو الموجودة الخارجية، ووفقا لبيرس فإنّ المعرفة ليست مطلقة أبدا؛ فهي ليست أكثر من شكل تقريبي للعالم الواقعي تماما كما هو أو أفضل، وبالتالي وبأيّ وجه يمكن تناوله فإنّ الكائن السيميائي الحقيقي (semiotic ally) (real object) الذي نتدوّقه، أو نشمّه، أو نلمسه، أو نسمعه، أو نراه؛ لا يمكن أن يتطابق مع الكائن الواقعي (really real object)، وبساطة لا يمكن معرفة العالم كما هو متطابقا معه؛ لأنّ عقولنا محدودة، وهو خفي ومعقد.

ونتيجة لذلك؛ فإنّه لا يمكن تعريف (الكائن الحقيقي) بشكل كامل؛ كونه لا يكون أكثر من حقيقة سيميائية للمؤوّل (semiotic ally) (real). والمكوّن الثالث للعلامة هو هذا المؤوّل (interpret ant) الذي يرتبط بهذا الكائن السيميائي ويتوسّط بينه وبين الممثل بطريقة تجلب الاثنين في علاقة داخلية (interrela-tion)^(٢١).

إنّ ارتباط هذا الموضوع السيميائي بالموضوع الواقعيّ أو الوجود من حيث هو موجود لا من حيث هو متصوّر؛ لأنّ التفكير المجرّد لا ينجز شيئا في حقول المعرفة الإنسانية بحسب بيرس؛ إذ إنّ السيميائية إنّما هي تسمية أخرى للمنطق^(٢٢)، وهو علم وضعي (positive) يعبر عمّا يجري في الواقع بقضايا مقولية (cat-egorical)، ويتأسس على وضعيته بانطلاقه

من الملاحظة (observational)؛ نستطيع القول: إنَّ نظر الأصوليين إلى ظاهرة العموم والخصوص نظرًا لا يخلو من طابع سيميائي؛ إذ ينطلق من مفهوم العلامة، وعلاقتها بالواقع والدَّهن، وبصورة مرنة ودينامية.

ينظر الأصوليون إلى الواقع باعتبار وجوده المتشخَّص المخصوص، وهذا يعني الوجود المتعدّد بحسب هويّات مختلفة ومتنوعة؛ ثمَّ بحسب الحاجة إلى التعبير عنه وعن تعدده؛ ولكن بوسيلة تستطيع احتساب متغيراته ووجوده المتعدّد؛ فكانت الضرورة تجعل الأصوليين يلحظون أمرين بينهما تناقض وتلاؤم في الآن نفسه:

• أن الوجود بما هو موجود؛ لا يوجد على هيئة كليات حقيقية واقعية، وإنما باعتبار تشخيصاته وخصوصه.

• أنه يمكن تشكيل وجود ذهني كلي سيميائي لوجوده الواقعي المتخصّص؛ ليتمظهر الموضوع السيميائي.

في هذه الحالة يمكن القول: إنَّ الأصوليين انطلقوا من مقولة ثنائية يمكننا تسميتها بـ(مفهوم العموم) (concept). وكانت المقولة نقطة ائتلاف واختلاف بين عالمي الوجود والتفكير، أو يمكن استثمار مصطلح العالم الممكن، وهو مجموع متماسك غير متناقض من الأقوال مرتبط بلحظة زمنية وهو

يخضع لتصورات متنوعة؛ فيمكننا أن نتصور عالماً ممكناً ككل لا مشروط من أحداث غير متناقضة، ويبدو التقريب بين عالم مفهوم العموم والعالم الحقيقي المتعدد تقريباً معقولاً؛ لأنَّ العالم الحقيقي ذاته يعدُّ ممكناً من بين عدد لا متناه من العوالم؛ فمعيار عدم التناقض يجعل الممكن لا نهائي التمدّد^(٢٣)، وباستحضار جميع الاعتبارات السابقة؛ ربّما يحقُّ أن نقول إنَّ الأصوليين اسمائيون من جانب؛ أن الاسمائية (Nominalism): مذهب يقول بعدم وجود أفكار عامة، وإنما فقط علامات عامة، وفي العمق أن الحقيقة التي ترتديها فكرة عامة ومجردة في فكرنا ما هي سوى اسم؛ فهي مجردة وعامة^(٢٤).

لقد اتّضحت هذه القضية أيضاً في النصّ الذي نجده عند أبي المعالي الجويني في البرهان؛ يمازج به بين المعنى النفسي، ومفهوم العموم: «ويظهر أن يقال: عموم النَّفس علوم بمعلومات على جهات في الإرادة والكرامية أو غيرهما، فأقصى ما يذكره في هذا أن كلَّ ما يثبت العلم به ففي النَّفس حديث منفصل عن العلم، وهو الذي يسمّى الفكر، والعلم محيط بمعنى الجميع، وفي النَّفس فكرته وحديث عنه، فليعلم طالب هذا الشَّأن أن معظم ما يحسبه من لم يعظّم حظّه في الحقائق علماً فهو فكر، وهو المعنى بكلام النَّفس»^(٢٥). ويمكن تحليل نصّ الجويني عموم النَّفس: وهو المدرك وفق الكلام النفسي، وهو قسديّة: علوم بمعلومات؛ موجودات أو

موضوعات، على جهات الإرادة والكرهية؛ ثم يقتضي العلم السابق في النفس وجود حديث منفصل عنه، وهو الفكر، ويظهر من كلامه أن الفكر درجة أولى من درجات العلم؛ فهو مرحلة جنينية.

التقريب بين الموضوع الواقعي، أو الموجود بما هو موجود، والموضوع باعتبار تصوّره، والتعبير عن هذا المتصوّر؛ ليكون علاقة رابطة بين الموضوعين؛ يجعل الصدر الشيرازي (ت ٩٧٩هـ) المعنى الكلّي (العموم) والجزئي (الخصوص) يناسبان القوة، والفعل؛ فالكلّي موجود بالقوّة ما لم يصر جزئياً بانضمام التشخّص إليه لم يصر موجوداً بالفعل. والجنس مثلاً نوع بالقوّة ولن يصير فعلاً أو واقعا إلا بانضمام الفصل إليه؛ أي سيظلّ مجرداً متصوّراً في الذهن، كالحيوان بما هو حيوان؛ فإنه إنسان بالقوّة، وعند انضمام الفصل الناطق إليه يصير إنساناً بالفعل، وباعتبار التشخّص إليه يصير شخصاً موجوداً بالفعل كزيد^(٢٦).

إنّ (النّاس) معنى بالقوّة، يتحوّل إلى فعل باعتبار الموجودات الشّخصيّة منه؛ لذلك يفرّق الصّدر بين (الكلّي المنطقي) و(الكلّي الطبيعي)؛ فمثلاً حينما نطلق صيغة العموم (ص.ع):

﴿ فَإِذَا فَصَّيْتُمْ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ فِيمَا وُفُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا ﴾

(النساء: ١٠٣)؛ كما في الآية السابقة؛ فإنّ معناها كلّيّة مقول على كثيرين مختلفين باعتبار الاشتراك؛ فهو بما هو كلّيّة شيء، والذي يحمل عليه الكلّيّة شيء آخر، فهذا المحمول عليه وهو (م + ١م + ٢م + ٣م + ٤م + ...). وهو الجوهر ذو الأبعاد الثّامي الحسّاس، وهو الذي يعرض له هذا المعنى العام، وهذا العارض هو المعنى الكلّي المنطقي، والمعروض هو المعنى الطبيعي، وظرف هذه العروض لا يكون إلاّ الذّهن^(٢٧). وكأنّ الذّهن يقوم بالعلاقة الرّابطة بين الطبيعي والمنطقي السيميائي، ولا يمكن البحث عن معنى العموم إلاّ في سياق لغوي؛ لأنّ اللّغة تمنح المعنى العام الذّهني وجوداً، والأصوليون يبحثون عنه في الخطاب المادّي للموس.

المبحث الثاني ظرف العموم هو الوجود اللغوي

إذا تبين أنّ الوجود الواقعيّ مخصوص على هيئات متعيّنة. وأنّ العموم كظاهرة إنّما هي ظاهرة فكريّة افتراضيّة ومحيط معتقدي؛ فإنه لا بدّ من التساؤل: هل يوجد في اللسان ملامح لهذه الظاهرة الفكريّة الافتراضيّة؟ أم أنّ الوجود اللغويّ تبع للوجود الواقعيّ في الدّلالة على الخصوص لا العموم؟ وهل أنّ على المتكلّم أن يبيّن بالأدلة والعلامات والقرائن عند إرادة العموم؟ وهل يمكن أن يخالف نظام الوضع اللغويّ نظام التفكير الشّموليّ الإنساني ويوافق الواقع؟ أم أنّ الواضع واهم بين المفردات

المعجمية والفكر من جهة، وبينها وبين معنى الاشتراك للموجودات المخصوصة من جهة أخرى؟ وإذا ثبت انعدام وجود مفردات دالة على الوجود العام بسبب انعدامه في الواقع وقام المتكلم بالتعبير عن المراد بصيغ وعبارات؛ فهل يمكن أن نقول إن العلاقة بين الدال (صيغة العام) والمدلول (المعنى العام) علاقة اعتبارية أو متفرعة من سلطانها؟

يقول الزركشي في البحر المحيط: لا خلاف أن العموم من عوارض صيغ الألفاظ حقيقة بدليل أن الأصولي إذا أطلق لفظ العام لم يفهم منه إلا اللفظ^(٢٨). وهذا يعني أن العموم يعرض في النص، وربما يقصدون بذلك أن الأشياء توجد مخصوصة؛ فيلزم منه أن العموم مفهوم ذهني، يكسب حقيقته بإطلاق الاسم أو العبارة عليه؛ حيث يعرض الجويني على المعتزلة إطلاقهم (الأخص، والأعم) في الصفات الراجعة إلى الأنفس؛ إذ إن الأخص والعموم إنما يتحققان في الأقوال؛ لذا فلا يتحقق في صفات الأنفس قضية العموم؛ لأن صفة كل نفس لازمة له لا تعداه إلى غيره؛ بل التسمية الواحدة قد تنطوي على جملة من المسميات^(٢٩). وهو هنا يشير إلى نظام المقولة والتصنيف في بناء المفاهيم. ولما أثبتوا أن العموم من عوارض الألفاظ؛ اختلفوا في وجود الصيغة الدالة على المعنى العام في اللغة إلى مذاهب^(٣٠) تقع في منطقة الإقرار بوجود الصيغة أو نفيها في اللغة تماما.

ومن منطلق اختلافهم حول وجود ألفاظ أو صيغ دالة على المعنى العام في اللغة أو عدم وجودها؛ فإن العموم ظاهرة فكرية افتراضية لا يمكن إنكارها، وأن المتكلم بإرادته يستطيع التعبير عن هذا المعنى. ويستدل المتلقي عليه عبر العلامات والقرائن ليستوضح الإرادة ضمن كلامه؛ فهل وضع الواضع في اللغة ألفاظا دالة على العموم في الفكر للتعبير عن مفردات الكون المخصوصة على اعتبار القوة عند الشيرازي؟ واعتبار الاشتراك بين هذه الموجودات المتشخصة؟ إن صيغ العموم وألفاظه في اللغة دالة على المعنى الذهني السيميائي، وأن العموم كفكرة دالة على فكرة العموم دلالة اعتبارية. والفكر: هو الرابط بين اللفظ والموضوع السيميائي، والعلاقة بينهما تكشف العلاقة مع الوجود الواقعي، وكأن الواضع قد وافق مفردات الوجود المخصوصة باعتبار المشتركات بينها فأتاح للفكر الإنساني أن يصنفها وفق مقولات تعرض لهذه الموجودات الجوهرية، على هيئة نظرية الطراز عند أرسطو؛ فكان لا بد أن تظهر العلامة اللغوية دالة على الفكر، ومشيرة إلى الوجود، حتى لا تعزل عن الواقع المعيش.

ونستطيع أن نلاحظ من مجمل طروحات الأصوليين ثلاثة عناصر لمعنى العموم وهي: الألفاظ والصيغ اللغوية مظنة العموم؛ فهي تمثل المعنى العام والموضوع السيميائي، وعلاقة هذا الموضوع بالموجود الخارجي، وإرادة العموم،

أو مفهومه الذي يتوطن النفس، وهذا المفهوم يشكل علاقة متجددة مع الموضوع عبر الصيغ الدالة على المعنى العام، ولا ينفصل أبداً عن بقية العناصر؛ لأنه مدرك متصور، وهذا التصور الذهني يتيح إمكانية قوته إلى فعل يتحقق على مستوى التعبير اللغوي ليتصل بموضوعه، ولكن هذا الاتصال رهن بوجود المراد المفهوم في النفس عند الأصوليين. وهو يقوم بالدور المركزي عند الفرقاء الأصوليين بثبوت اختلافاتهم، وهم جميعاً متفقون على المعنى المركزي وهو العموم القائم في النفس؛ لأنهم ينطلقون من قضية واضحة فحواها: إمكانية إدراك المعنى العام عند الإنسان؛ لأن الاتصال المباشر عبر الحواس بالموجودات المستقلة، وتعدّد الأفاهيم في التجربة الإنسانية، ونزوع هذا التعدّد إلى وحدة لمعالجة التجربة؛ تجعل هذا الاتصال وهو يبصر تعدّد الأشياء المخصوصة في الواقع، وإمكانية وصفها كظواهرات، والتعبير عنها عبر الفكر إمكاناً ملموساً.

يمكن إنكاره كمبدأ رياضي يتم به الاتصال المباشر^(٣١)، وكتيجة لما سبق؛ يمكن أن نتساءل عن معنى أن العموم من عوارض الألفاظ؟ لنعطي الاحتمالات الآتية:

١. أن العموم معنى منطقي يسكن الفكر. ويتمثل في اللغة؛ فمعيار الحقيقة معيار مفهومي.

٢. أن العموم باعتبار الاشتراك بين موجوداته المخصوصة له علاقة بالوجود الخارجي الماصدقي.

٣. أن العموم تكمن ماصدقيته في توقف أفرادها في الوجود الشخصي فرداً فرداً باعتبار المعنى المشترك، الذي هو علة للتعبير عنهم بهذا المعنى العام.

المبحث الثالث الاستدلال على العموم باعتبار علاماته

أولاً. مفهوم العلامة عند الأصوليين:

لدراسة مفهوم العلامة تحديداً واصطلاحاً يلزم الوقوف على:

١. توظيف مصطلح العلامة في الدراسات الأصولية المختلفة وما يتعلق بها من مصطلحات ذات علاقة؛ كالعلامة، والأمانة، والدليل، والدلالة؛ والقريظة، والإخالة، والمعنى، والعلة، والسبب، والشرط؛ فهذه المفاهيم تدور على مفهوم محوري إجرائي في استثمار النص وهو الاستدلال.

يرى بيرس متفقاً مع الأصوليين أن المنطق علم واقعي تجريبي؛ لأنه ينطلق في نظره وبنائه المعرفي من ذلك الجزء الذي هو عام لكل الوجود الإنساني؛ فالأساس الذي يقوم عليه، يجب أن يكون الوقائع (Facts)، وهذه الوقائع وهي تبدي للإنسان بتعددها، وديناميتها هي التي تشكل (الموضوع السيميائي) الذي يحتاج في الآن نفسه ليظهر في صورة مناظرة للوقائع إلى لغة في مستوى التعبير، وهذا لا

٢. الباحث التي وظّف فيها الأصوليون العلامة، والمصطلحات الأخرى السابقة ذات العلاقة.

٣. علاقة تقسيم ألفاظ العموم بمفهوم العلامة والدلالة؛ لأنّ الدلالة علاقة بين الدال والمدلول، ونوع الدلالة ودرجة الاستدلال والقوة يعدّ معيارا للتقسيم، فالدلالة (، indication، signification، sense) من دلّ عليه، وهي اصطلاحاً: كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والأوّل هو الدال، والثاني هو المدلول^(٣٢).

إنّ العلامة: هي إشارة واضحة تمكّننا من التوصل إلى استنتاجات بشأن أمر خفي^(٣٣)، ومهما كان نوع العلامات التي تتوصّل بها إلى الاستنتاجات فإنّها ترتبط بالاستدلال، وهو يعدّ جوهرها عند الأصوليين بشأن العلامات؛ لأنّ الأحكام الشرعيّة التكليفيّة مغيّبة عنّا، ولا بدّ من الاستدلال عليها عبر علامات؛ لذا فإنّ نظام الدين الشاشي (ت ٣٤٤ هـ)، وهو من قدماء الأصوليين الفقهاء يقول: الأحكام الشرعيّة تتعلق بأسبابها. وذلك لأنّ الوجوب غيّب عنّا فلا بدّ من علامة يعرف بها العبد وجوب الحكم، وبهذا الاعتبار أضيفت الأحكام إلى الأسباب^(٣٤)؛ ولأنّ السبب في الشرع علامة عند الأصوليين، وهو عبارة عمّا يكون طريقاً لمعرفة المطلوب لا موجبا له^(٣٥).

يعني ذلك بوضوح: أنّ اصطلاحات العلامة مفهوماً واستخداماً واستثماراً متعدّدة عند الأصوليين متباينة المواقع في الخطاب الشرعي، وفي المنهج الإجرائي الأصولي، ولكنّ الذي يجب تأكيده لتلك الوضعيات المختلفة هو ارتباطها بالاستدلال؛ وهم لا يكتفون لإطلاق مصطلح العلامة ومرادفاتها، بل يصنّفونها باعتبار قوّة الدلالة، ونوع الدلالة أو حيثياتها عبر ثنائية (العلم/الظن)؛ لأنّ الدلالة إنّما هي علاقة مستنبطة بين الدال باصطلاحاته الأصوليّة المختلفة والمدلول النتيجة، ومن هنا فإنّ تحديد العلامة وتطبيقاتها عند الأصوليين بعيداً عن عمليات الاستدلال يعدّ قاصراً، وضرباً من المغامرة المنهجية.

إنّ من أهمّ الإجراءات المنهجية التي تجعلنا مستعدين لمناقشة العلامة في السياقات الأصوليّة الابتداء بتحديد الاستدلال في أصول الفقه، ولازمه الذي هو الدليل، وهو مصطلح مركزيّ عند الأصوليين، لتكون في الدائرة التي تضمّ ثلاثة مفاهيم متلازمة تربط بين أمرين: حاضر هو الدليل، وغائب هو الحكم. وعلينا ألاّ نغفل عن أنّ درجات مفهوم الدليل أو العلامة من حيث الوضوح، واستدعاء مدلوله أمرٌ يودّي بالأصوليين إلى عمليّات برهنة معقّدة لإنتاج الدلائل أو العلامات أو إعادة إنتاجها.

يعرّف ابن قاون (ت ٨٨٩ هـ) الدليل في شرحه الورقات لأبي المعالي الجويني؛ فيقول:

والدليل اصطلاحاً عند الأصوليين؛ هو ما يمكن التوصلُ بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، وهو يتناول القطعي، والظني كالأمانة. ويتبين من خلال كلامه أن الدليل أمرٌ مادّي محسوس؛ لأنّ الدليل (العلامة) على إثبات الصانع عندهم هو العالم. وينصُّ بعضُ الأصوليين على أنّ الدليل يراد به العلامة المنصوبة لمعرفة المدلول، ومنه سمّي الدُّخان دليلاً على النار^(٣٦). وعند المناطقة هو القضية: أنّ العالم حادث، وكلُّ حادث فله صانع؛ كما يشير إلى أهمية إدراك حالة الاستلزام بين الدليل والمدلول (المطلوب)؛ وإلّا لم ينتقل الذهن منه إليه، ولا بدُّ من ثبوته للمحكوم عليه ليكون الحاصل خبرياً؛ فلذلك ثبتت فيه المقدمتان لتبنيء إحداهما عن اللزوم، والأخرى عن ثبوت اللزوم^(٣٧). ونستطيع أن نتبيّن مفهوم الدليل (Proof، evidence، guide). بمعنى فاعل. وهو فهم أمر من أمر بما ورد في معجم مصطلحات أصول الفقه^(٣٨): ما يمكن التوصلُ بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري حكم شرعي سواء أكان ذلك المطلوب الخبري قطعياً أم ظنياً، أو ما يتوقّف عليه العلم أو الظن بثبوت الحكم بالنظر الصحيح، أو العلة الشرعية، وسمّي دليلًا؛ لأنها إذا وجدت في محلّ، دلّت على ثبوت الحكم المعلق فيه أو على ثبوت مثل حكم الأصل للفرع، وهنا لا بدُّ من الإشارة إلى^(٣٩):

١. أنّ الأصوليين يجعلون الدليل من أقوى العلامات أو الدلائل الموصلة إلى نتائجها، وهم

يخصّون الدليل بما يوصل إلى العلم (القطعي) والأمانة بما يوصل إلى الظن، والتوصل به عند الفقهاء إلى مطلوب خبري. وعند المتكلمين من الأصوليين إلى العلم بمطلوب خبري، ولكنّ الأخذ بالمعنى الأشمل هو المعمول به عندهم ليستجمع التحديد كل أنواع العلامات الموصلة إلى مطلوب خبري.

٢. أنّ الدليل علامة باعتبار القوّة لا باعتبار الفعل؛ لذلك هم يقيّدون تحديدهم الدليل بـ(إمكان التوصل)؛ فإنّه لا يخرج عن كونه دليلاً أو علامة بأن لا ينظر فيه أصلاً، خلافاً لما عرّف به موريس أنّ الشيء لن يكون علامة إلا إذا تمّ تأويله باعتباره علامة على شيء من لدن مؤوّل^(٤٠). وفي الأدلة عند الأصوليين يجب التوقّف على وجود القصد في نصبها أدلّة، وانعدام القصد، وبقيتها علامات دالة بوجود القاصد المتأوّل، وانعدام وجوده؛ إذ الأدلّة العقلية هي التي يقتضي النظر التام فيها العلم بالمدلولات، وهي علامات دالة بحدّ ذاتها دون حاجة إلى قصد قاصد إلى نصبها، وأمّا السمعيّات فإنّها تدلّ بنصب ناصب إياها أدلّة، وهي ممثلة باللغات والعبارات الدالة على المعاني^(٤١).

إنّ الأصوليين يعدّون كلّ ظاهرة خطائية، أو ظاهرة سلوكية علامة دالة، أو ظاهرة طبيعية إذا تمّ الاستنتاج منها ظاهرة أخرى هي حكم شرعي أو علمي. وإذا كانت العلامة أداة يستخدمها

الإنسان من أجل تبليغ حالة وعي إلى كائن آخر؛ فإن الأمارات الصادرة من غير قصد إنساني، أو العلامات العقلية والطبيعية، الخالية من عنصر القصد لا تعدُّ علامة عنده لخلوها من العنصر الجوهري^(٢٢)؛ فإنها علامات عند الأصوليين من جراء عمليات التوليد الاستدلالي، حتى إنهم كما سنرى يعدُّون حالة اللا-علامة (non-sign) علامة على الحكم في حالة استصحاب البراءة الأصلية؛ لأنها تشتغل ضمن الاستدلال الأصولي.

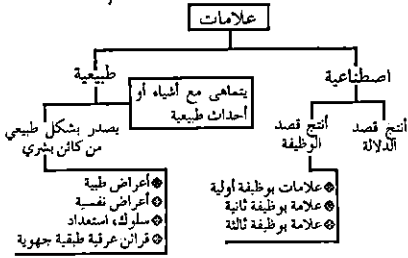
عندما يتم تمييز نوعين من الدلائل أو العلامات: الطبيعية والاصطناعية التي ينتجها الإنسان بشكل واع ومقصود، أو تشتغل عبر الوظائف الدلالية؛ فإن العلامة الطبيعية التي ربما لم تنصب بقصد من الناصب، تعد دالة وتدخل ضمن عمليات الاستدلال عند الأصوليين؛ فمثلا في أحكام الحيض: إذا زاد الدم على الأيام العشرة في الحيض لامرأة عادت معروفة؛ فإن الزيادة على الأيام المعهودة تعدُّ علامة قابلة للاستدلال بها على أن الزائد يحتمل: (أ) دم استحاضة زائد على العادة؛ أو (ب) دم حيض، مما يجعل الأمرين بحاجة إلى عمليات استنتاج وقرائن أو أمارات أخرى تؤيد ترجيح أحد الأمرين، وهو المطلوب الخبري؛ يقول الشاشي: فلو حكمنا بنقض العدة لزمنا العمل بلا دليل، ولو حكمنا بارتفاع الحيض لزمنا العمل بلا دليل، بخلاف ما بعد العشرة لقيام الدليل على أن الحيض لا تزيد على العشرة، على الأقل في ما يتعلّق بالمرأة المحددة^(٢٣). وهم يجرون مثل هذه

الاستدلالات بناءً على دلالة العلامات الطبيعية في سياقها الإنساني أو الاجتماعي، وتقريبا على القاعدة الأصولية: العادة محكمة^(٢٤).

لقد أسقط الأصوليون القصد في الاستدلال بالعلامة بحسب نوع العلامة، ونوع الدلالة، وقوتها؛ فالعلامات اللغوية لا بد من القصد فيها. وإذا كانت العلامة الطبيعية كما رأينا لا تستدعي قصدا من الناصب، وتستدعيه من المؤول (شخص هنا) فإن العلامة الطبيعية المشعرة بحكم وتوب العلامة هنا عن علامة في الأصل تقتفر إلى القصد؛ لأن القصد لازم كالسلوك الذي يكون علامة تحل محل علامة لفظية.

من ذلك أن المدعى عليه؛ إذا نُكِّل في مجلس القضاء يكون امتناعه بمنزلة الرضا بلزوم المال بطريق الإقرار؛ فالحاصل أن السكوت في موضع الحاجة إلى البيان بمنزلة البيان^(٢٥)؛ فاللا-علامة-علامة في هذا السياق الاجتماعي، والسكوت (التكول) علامة سلوكية غير لفظية، ولكنها مقصودة تحل محل الإقرار المنطوق، والمدعى عليه عند سكوته لم يكن يقصد بالسكوت الإقرار، وإنما التهرب من الإقرار وهو الإشكال، ولكنه حينما كان يريد فاعلا ذا أهلية فإن سكوته كان بإرادته وقصده إلى السكوت بالذات، والسكوت المقصود، كالكلام المقصود في هذا الموضع؛ فهو يدل على القول، من كونه في سياق اجتماعي خاص،

عند إيكو (٤٨):



شكل (١:١) يبيّن تصنيفات العلامات عند أمبرتو إيكو

إنّ النّظر إلى السّكوت سلوكاً دالّاً إنّما ينصهر عند الأصوليين في سياق أو شبكة من العلامات المعقّدة الاجتماعية، وهو هنا باعتبار أنّه يقوم مقام الكلام؛ فنحن لا نستطيع أن نفهم الآخر دون لغة؛ لأنّ الغرض من اللغة التعبير عن الأفكار. وغرض كلّ قضيّة التعبير عن فكرة ما؛ فأنا لا أقول فقط بل أعني به شيئاً (٤٩)؛ لذلك فإنّ السّكوت في هذا السّياق وهو غياب علامة، وحضور علامة أخرى لا يخلو من القصد، أو لا يخرج عن الحالة النفسيّة للمتكلّم، وهو نوع من السّكوت يعرّف عن حالة تتعلق بالمتّخ الحوفي الجاهز لحمايتنا فيكون تبعاً لذلك ردّ الفعل حاضراً، عبر ثنائيّة الارتياح/ الانزعاج (٥٠).

إنّ السّكوت أو اللّـعلامه هنا واقع ومنصهر في منظومة علامات لغويّة. وهي تتعدّى كونها وحدة معجميّة مستقلّة إلى كونها وحدة ثقافيّة تختزن بداخلها ثقافة مجتمع منتج لها (٥١). وإنّ النّظر إلى المقصود لكلّ سلوك له

ومن كونه حالة من اللّـعلامه؛ حين امتنع عن اليمين، وهي علامة على الحكم المقابل، فلما حلّ السّكوت محلّ اليمين؛ فإنّه كان علامة هنا دالّة على نقيض دلالة العلامة الممتنعة.

لقد تمّ تأويل هذا السّلك باعتباره ضمن نسق من الأعراف الاجتماعية، وهو عند إنتاجه لم يكن لغايات سيميائية، ولكنّه دال من حيث أنّه مظهر ثقافي في الحياة الاجتماعية، والعلامة إنّما تدرس ضمن حياتها في الأطر الاجتماعية؛ فهي حياة في الحياة؛ فبمجرّد ما يوجد مجتمع يوجد عرّف، ويتحول كلّ استعمال، أو سلوك إلى علامة دالّة قابلة للتأويل (٤٦)؛ لذلك وباعتبار معيار القصدية أو درجة وعي الباحث يمكن التمييز بين العلامات الإبلاغيّة المنتجة قصدياً قبل أن تكون أدوات اصطناعية، وعلامات تعبيرية تنتج عفويّاً كسلوك المدعى عليه الأنف الذّكر، والعلامات الأولى علامات عرفيّة في علاقة الدّالّ بالمدلول وهي تتمتع بتسنين، وسنجد أنّ الأصوليين وضعوا هذه العلاقة معياراً لتقسيم صيغ العموم، أمّا النّوع الثاني الخالي من القصد فإنّه يعتمد على الحدس (٤٧)، مع ذلك لا بدّ من استحضار ما يتعلّق بقوة الاستدلال بسلوك محدّد في سياق اجتماعي محدّد، فالسلوك (السّكوت) مقصود ويندرج تحت وعيه، ولكنّ الإقرار غير مقصود، وإنّما يتمّ الاستدلال عليه بالسّكوت لارتباطه بعرف، أو وعي إنسانيّ شخصي في المحيط الثقافي؛ لذا يمكن الاستفادة من الخطّاطة التصنيفيّة الآتية

علاقة بالبيان أو اللأبيان في سياق يستدعي بيانا لهو أمرٌ يستدعي شمولية النظر الأصولي؛ لذا فإنّ العلامات الدالة تتنوع عندهم باعتبار البحث في المراد؛ «فمن عرف مراد المتكلم بدليل من الأدلة وجب اتباع مراده. والألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يستدلُّ بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده ووضح بأيّ طريق كان عمل بمقتضاه، سواء كان بإشارة، أم كتابة، أم بإيماءة، أم دلالة عقلية، أو قرينة حالية، أو عادة مطردة لا يخلُّ بها، أو من مقتضى كماله وكمال أسمائه وصفاته، وأنه يمتنع منه إرادة ما هو معلوم الفساد، وترك إرادة ما هو متيقن مصلحته، وأنه يستدلُّ على إرادته للتظير بإرادة نظيره، ومثله، وشبهه، وعلى كراهة الشيء بكراهة مثله، ونظيره، وشبهه»^(٥٢).

والأصوليون تشتغل عندهم عمليات الاستدلال والتأويل عند وجود العلامات وانعدامها، وهي عملية ترتبط بطلب الدلالة أو إدراك العلاقة بين عنصرين: دالٌّ ومدلولٌ بثالث يُعدُّ قانون العلاقة؛ ليمتُّ الوصولُ إلى العلم بالمدلول^(٥٣)، لكنَّ هذا الطلب لإدراك العلاقة بين الدالِّ والمدلول يتأسس في نوعين من الاستدلال: عامٌّ يتعلَّق بطلب الدليل، وخاصٌّ عند انعدام الأصل لوجود معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقليُّ من غير وجدان أصل متفق عليه، والتعليل المنسوب جارٍ فيه^(٥٤). فهو إذن علاوة على المعنى العام عبارة عن دليل لا يكون نصًّا، ولا إجماعاً،

ولا قياساً، والعلامة عند وجود النص هي عين الخطاب الشرعي، والعلامة عند الإجماع السكوتي هي الأعلامه أو السكوت، أو الاتِّفاق المنصوص عليه فيكون خطاها دون الخطاب الأول درجة لا عملا، والعلامة في القياس هي العلة، ولكنَّ العلامة بالاستدلال بالمعنى الأخير يتأسس على أمرين:

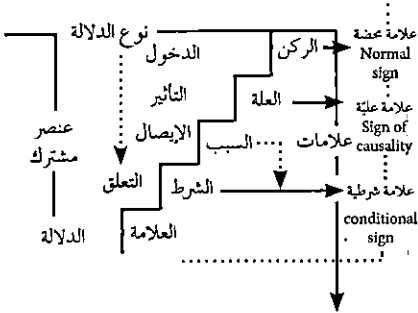
الأول: انعدام الأصل ووجود المعنى المشعر بالحكم؛ غير أنَّ هذا المعنى لا يرقى ليكون علة، أو قد يكون ولكنَّ الأصل مفقود.

الثاني: الاشتغال في ترقية المعنى المشعر بالحكم ليكون علامة منصوبة على الحكم؛ فهو إذن عملية إنتاج للعلامة.

لذلك عرّف القرافي هذا النوع من الاستدلال بأنّه محاولة الدليل المفضي إلى الحكم الشرعي من جهة القواعد لا من جهة الأدلة المنصوبة^(٥٥)؛ نحن هنا إزاء ابتغاء حكم شرعيّ نواجه إمّا دليلاً ناصاً على الحكم، وإمّا انعداماً للدليل. وفي الحالتين تشتغل عمليات الاستدلال وإنتاج المعنى؛ وماله أهميّة كبيرة ما يمكن تسميته بضعف العلامة، أو انعدامها؛ ليوافق الأصولي عمليات الترقية بالسُّبر والتقسيم وإنتاج العلامات عبر البرهنة البسيطة والمعقّدة^(٥٦). وفي السياق يجب التوقّف على أنّ الأصوليين عند إطلاقهم مصطلحات متعددة لا يخرجون من المفهوم المركزي للعلامة والاستدلال به على الحكم وفق درجات الدلالة وأنواعها.

ثانياً. مصطلحات العلامة في أصول الفقه:

المفهوم فلا بأس بالاصطلاح وفق قوّة الدلالة. وإنّ هذه التصنيفات التي أوردها صدر الشريعة تدلُّ على تدرُّج الدلالة وحضور المفهوم:



شكل (١: ٢) يبيّن أنواع العلامات وتدرُّجها عند صدر الشريعة البخاري^(٥٦).

جعلنا مصطلح الدليل والاستدلال^(٥٧) Rea-soning (argumentation, deduction) مصطلحين جوهرين للعلامة عند الأصوليين للدلالة على أصالة المفهوم في خطابهم. وفي السطور الآتية توضيح لمورد مصطلح العلامة في مواطن من كتب الأصوليين حسب الاستدلالات المختلفة:

- ورد مصطلح العلامة بمعنى المظهر للخفي، أو التحول من الفكر والإرادة إلى اللغة في حيز التعبير؛ ففي باب الأوامر من كتاب البرهان في أصول الفقه لأبي المعالي الجويني: «الكلام الحقُّ عندنا قائم بالنفْس ليس حرفاً ولا صوتاً؛ وهو مدلول العبارات والرُّقوم والكتابة وما عداها من العلامات (...)، والعبارات ليست في نفسها على حقيقة الكلام، ولو فرض ما

ورد مصطلح العلامة في الخطاب الأصولي في مواردٍ متعددة وسياقاتٍ مختلفة، ولكنها لا تخرج كما قد ذكرنا عن عمليات الاستنتاج والاستدلال، والعلامات عندهم بحسب قوّة دلالتها أو علاقتها بالحكم؛ لذا نجد من نوع هذه العلاقة: (أ) الدخول وهو الركن، (ب) التأثير وهو العلة، (ج) الإيصال وهو السبب، (د) التعلق به وهو الشرط، (هـ) الدلالة عليه وهي مختصة بالعلامة، يقول صدر الشريعة (ت ٧٤٧): «فالشئ المتعلق إن كان داخلاً في الآخر فهو ركن، وإلا فإن كان مؤثراً فيه على ما ذكرنا في القياس فعلة، وإلا فإن كان موصلاً إليه في الجملة فسبب، وإلا فإن توقّف عليه وجوده فشرط، وإلا فلا أقلّ من أن يدلّ على وجوده فعلاقة»^(٥٧)، وقد اختار التهانوي المفهوم الأخير فقال في تحديد العلامة: ما تعلق بالشئ من غير تأثير ولا توقّف عليه إلا من جهة أنّه يدلّ على وجود ذلك الشئ^(٥٨).

إذن؛ وجب أن نتنبه إلى أن الأصوليين يستعملون مصطلح العلامة استعمالاً شاملاً، وآخر خاصاً بتدرُّجات العلامات: الركن، والعلة، والسبب، والشرط، والعلامة (شكل ١: ٢)؛ فكلُّ دالٍّ محض فهو المسمّى بالعلامة^(٥٩)، بيد أن الناظر في مسالك الأصوليين يجد العلامة تتسع لتشمل تصنيفات كثيرة، وتنظم ككليات في عمليات الاستدلال، فإذا اتضح

جرى من الاصطلاح عليها على غيرها من
العلامات كنقرات ورمزات، أو ما ضاهاها
مما يتفق التواطؤ على نصبه علما حلّت محلّ
العبارات»^(٦٢). وهنا يجعل الجويني وجماهير
الأصوليين الأمر وإرادته، كالعموم والخصوص
قولين قائمين بالنفس، ولكنّ مما تنبغي الإشارة
إليه:

١. أنّ العلامة تنظم داخل سيرورة إبلاغية
لفكر، وتتمظهر عبر مستويات اللغة؛ فهي
كيان دالّ.

٢. أنّها تتمتع بالاعتباطية والتواضع في محيط
اجتماعي.

٣. أنّ الكلام النفسي يقتضي عند إرادة المعنى،
والربط بين دالّ ملموس ومدلول خفي؛ عنصر
القصد وهو مراد المتكلم عند الأصوليين.

٤. أنّ العلامات لا تنحصر في العلامة اللغوية
المنطوقة، وإنما الرقوم والكتابة، والنقرات،
والرموز علامات قابلة للاصطلاح والتوضّع.

• ترتبط العلامة بالبيان عند الأصوليين؛
لأنّ البيان هو الدليل، وهو عقليّ وسمعيّ،
والله تعالى قد بيّن الأمور المعقولة بنصب
الأدلة العقلية عليها، والمسمع المخاطب مبيّن
للمخاطب ما يبيغه؛ إذا استقلّ كلامه بالإبانة
والإشعار والغرض^(٦٣). والعلامة هنا دالّة على
الحكم الشرعي؛ لأنّ الحكم الشرعي معيّن في
نفس المتكلم المرید الموجب شرعاً؛ فجعل الله

الأسباب متعلقة بالأحكام الشرعية، والوقوف
على الأسباب وقوف على العلامات،
والخطاب دالّ على تلك الأسباب^(٦٤).

• أنّ الأصوليين لم يغفلوا العلامات التي تختفي
بالخطاب الشرعيّ من أمر، أو نهي، أو عموم أو
خصوص، أو حقيقة أو مجاز، وهي القرائن الدالّة
على المعنى المراد من الكلام دلالة غير صريحة؛
لأنّ صاحب الكلام، ولا يستقلّ بالبيان،
ومنها القرينة اللفظية (Verbal presumption)
(tion)، وهي اللفظ الذي يدلّ على المعنى المراد
منه، من غير أن يكون صريحاً^(٦٥). وقد سماها
الجويني بقيود المقال بالفاظ لغوية فيفهمها من
يعرف العربية، ويبيّن صعوبة تشعب وتجنيس
القرائن الأخرى التي تسمّى بقرائن الأحوال،
وهي علامات تظهر على المتكلم تحت الوصف
من حال الخجل إطراق واحمرار، ولا يمكن أن
يدّعي أنّ العلوم الضرورية عند قرائن الأحوال
تحصل غير مرتبطة بها، ولكنّ منها أحوال يعسر
إدراجها تحت الوصف^(٦٦). وهذه العلامات
الطبيعية تحدّد المعنى المراد، أو تساعد في تحديده
كعلامات تنصهر دالّة في نسق من العلامات؛
فالقرينة الحالية (Circumstantial pre-
sumption) علامة دالّة على المدلول. ومن
ذلك يجعل الأصوليون التمييز بين الحقيقة
والمجاز لا يكون إلاّ بواسطة العلامات^(٦٧).

• في تعريف مصطلح الآية يجعلها بعضهم
اسماً للعلامة في اللغة، والعلامة اسم لمطلق

المعرف للشيء، مستشهدا بقوله تعالى:

﴿وَعَلَّمَكَ وَبِالتَّجْمِيمِ هُمْ يَتَدَوَّنُونَ﴾ (النحل: ١٦)،
وعليه؛ فإن الأصوليين يشترطون للتوصل
إلى الحكم أو المدلول عبر العلامات الشرعية؛
النظر، وهو تحكيم الأدلة ووضعها مواضعها،
ومراعاة مراتبها بتقديم ما يجب تقديمه، وتأخير
ما يجب تأخيره^(٦٨).

• مصطلح العلة والمعنى: مما يلاحظ عند
الأصوليين أنهم يربطون بين هذه المصطلحين
ربطاً واضحاً ويدخل في سياقهما مصطلح
ثالث؛ وهو الإخالة وهذه مصطلحات ثرية في
الدرس الأصولي، وكلها لها علاقة بإجراءات
القياس. كمصدر من مصادر التشريع، والقياس
يعد نوعاً من التعميم لاستيعاب مجموعة من
الوقائع المستجدة المضبوطة حكماً نحو أصل
واحد منضبط بضوابط العلة ومسالكتها،
ومصطلح العلامة والاستدلال بها على الحكم.
التعليل أو العلة إذن وسيلة منطقيّة من وسائل
التعميم للأحكام في الأحداث والوقائع
المتجددة؛ فإذا تمّ الكشف عن مسالك العلة
في الأصل؛ فإن العلة سواء أكانت منصوبة،
أم مستنبطة عقلية، أو نقلية؛ فإنها تكون علامة
دالة على تعدي الحكم من الأصل إلى الفرع؛
فتتحول من كونها مدلولاً في الأصل إلى دالة
في الفرع.

يعني ذلك: أن علامات العموم من الصيغ
اللسانية الموضوعية لغة للدلالة على التعميم،

والعلل الشرعية المنطقية للأحكام علامات
تكسب النصّ الشرعيّ المعنى التشريعيّ الحيويّ
المتجدد؛ انطلاقاً من القاعدة الكلية للشرعية
الخاصة بالمصالح جلباً، والمضارّ دفعاً، والقصد
وهو مراد المتكلم في خطاب محدد. وإن تخلّت
هذه العلامات عن دلالاتها ووظيفتها، أو
انعدمت، أو ظهرت علامات تخصّص النصّ
الشرعيّ وتمنع من سريان أحكامه وتعديه إلى
فروع تطابق الأصل؛ فإن ذلك يجعل النصّ
خارج المعنى التشريعي، وعليه فإن باب العموم
والخصوص روح التشريع الإسلامي، ومباحث
العلّة فيه مباحث عقلية أصيلة، والعلّة (Effec-
tive cause، cause، reason) تؤدّي المعاني
الآتية^(٦٩):

١. الوصف الظاهر المنضبط الذي يرتبط به
الحكم وجوداً وعدمًا، وسُمّي هذا الوصف
علّة؛ لأنّ المجتهد يعاود النظر مرّة بعد مرّة عند
استخراج العلة من التصوص؛ لأنها تعني في
الأصل من حيث الوضع؛ معاودة الشرب مرّة
بعد مرّة؛ ولأنّ للعلّة تأثيراً في الحكم من حيث
الوجود والعدم.

٢. المعاني المستنبطة من التصوص، التي تعلّقت
بها الأحكام، وتعدّت بتعديها إلى الفروع
وسمّيت علّة؛ لأنّ تلك المعاني بحكم حلولها
في المنصوص عليها غيرت أحكامها لا عن
اختيار إلى العموم عن الخصوص.

٣. الوصف الظاهر المنضبط الذي جعله

الشَّارِع موجباً للحكم، ومعرفاً له، وتسمَّى مقايسة؛ لأنَّها تستنبط بالمقايسة.

ومن المعاني الثلاثة؛ يتبيَّن أنَّ الحكم يتأسس: من الخطاب الشرعي (علامة الحكم) ثمَّ يوجب الخطاب عبر الاستدلال بطرائق اللسان، أو الاستدلال العقلي من إيجاد مناسبة أو علاقة بين أمرين: يتعلق الأول بالحكم، والثاني بالسبب الموجب له؛ لتنشأ علامة ثانية من المناسبة أو العلاقة؛ هي العلة لتحوُّل إلى موجب للحكم الجديد الذي مدلول العلة، وهم ينطلقون جميعاً من أنَّ الأحكام الشرعيَّة معلَّلة بالفعل، ويعتقدون أنَّ العلة تتعدَّى من الأصل إلى الفرع. وارتبط مصطلح العلة بقضايا ميثاقية يقيِّمها علماء الكلام وأصول الفقه؛ لأنَّ علماء الكلام إنَّما ينظرون إلى خطاب الله من حيث هو فعل صادر من حكيم، بينما ينظر إليه الفقهاء والأصوليون من حيث هو تشريع موجَّه إلى العباد لتحقيق به مصالحهم؛ فهم ينظرون إلى العلة من حيث هي علة شرعيَّة موجبة إيجاباً منطقياً، في حين ينظر المتكلمون إليها على أنَّها موجدة ومحدثة^(٧٠) أو فاعلة.

وكان اختيارهم دائماً للمعنى الذي توجبه العلامة من الدلالة على الشيء أو المعنى ولكنَّ في الدَّرَجَة الثانية أو المستوى الثاني؛ لذلك يجعل الإمام الرازي (٥٤٤-٦٠٦هـ/ ١٨٤٩-١٢٠٩م) العلة دائرة في معانٍ أربعة: التأثير في الحكم، أو ما يكون داعياً للشَّرع إلى

إثباته، أو ما يكون معرفاً له، أو معنى رابع، وأبطل المعاني الثلاثة الأولى^(٧١)، ولكنَّه بيَّن أنَّ (المعرِّف) باطل من حيث إنَّه عند قولهم: الحكم في الأصل معللٌ بالعلة الفلانيَّة استحالة أن يكون مرادهم من العلة (المعرِّف) وإلَّا لكان معنى الكلام: أنَّ الحكم في الأصل إنَّما عرف ثبوته بواسطة الوصف الفلاني؛ وذلك باطل؛ لأنَّ عليَّة الوصف لذلك الحكم لا تعرف إلاَّ بعد معرفة ذلك الحكم؛ فكيف يكون الوصف معرفاً؟^(٧٢)

لقد بيَّن الرَّايزي تحوُّلات (العلة) من كونها مدلولاً في الأصل، إلى كونها علامة (دالة) على الحكم في الفروع المتعددة؛ إذ يقول: «ذلك الحكم الثابت في محلِّ الوفاق فرد من أفراد ذلك النوع من الحكم، ثمَّ بعد ذلك يجوز قيام الدلالة على كون ذلك الوصف معرفاً لفرد آخر من أفراد ذلك النوع من الحكم، وعلى ذلك التقدير: لا يكون تعريفاً للمعرِّف، ثمَّ إذا وجدنا ذلك الوصف في الفرع حكماً بحصول ذلك الحكم؛ لما أنَّ الدليل لا ينفك عن المدلول»^(٧٣).

ومنه يتبيَّن مفهوم العلامة في مصطلح العلة؛ لأنَّها لا تخرج من كونها أمانة على عموم حكم النَّص لكلِّ ما وجدت فيه؛ فهي العلاقة الدالة على وجود الحكم بحيث يوجد حيثما وجدت العلة؛ فيكون عموم الحكم موجباً لوجوده في الحالات الجزئية، والموجب لهذا الوجود هو العلة^(٧٤) وجوباً منطقيّاً حتى

نتجَّب الإشكالات الميتافيزيقية الكلامية؛ لأنها ليست من هدف هذه الدراسة، وإذا جعلنا العلة متحوِّلة من كونها مدلولاً في الأصل، إلى كونها في مرحلة لاحقة؛ العلامة الدالة في الفرع على الحكم ذاته في الأصل؛ فإنه لا بدُّ من الالتفات إلى تراتبية الظهور لهذه العلامة في الأصل والفرع؛ إذ ينصُّ ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) على أن الأصوليين يسمون معنى القياس بأنه حملُ شيئين أحدهما على الآخر في إثبات حكم أو نفيه؛ إذا كان الإثبات أو النفي في أحدهما أظهر منه في الآخر؛ لأمر جامع بينهما من علة أو صفة، والشئ الذي وجود الحكم فيه أظهر يسمونه الأصل، والشئ الذي يوجد له الحكم من أجل وجوده في الأصل يسمونه الفرع، والصفة الجامعة بينهما أو السبب يسمونه العلة^(٧٥).

ويجعل القياس على مراتب بناء على العلة حين يكون المسكوت عنه يلتحق بالمنطوق به لمصلحة جامعة قد شهد الشرع لجنسها بأنه مصلحة، وهو القياس المختل والمناسب^(٧٦)، وهو على ثلاث مراتب^(٧٧):

الأول: وهو القريب جداً ويصلح عليه المناسب الملائم، وعليه ينتهي كثير من القائلين بالقياس.

الثاني: وهو المتوسط في القرب والبعد، وسموه المناسب والمختل.

الثالث: وهو البعيد جداً والأعم ويطلقون عليه (المصلحة).

ووضع هذه الترتيبات والحدود عند الأصوليين بحسب وضوح العلامة الدالة على الحكم، وهي حدود تشريعية حتى لا يحدث الناس أحكماً بقدر ما أحدثوا من الفجور^(٧٨). وإذا كان نظار الأصوليين انطلقوا في تبني العلة علامة دالة على الحكم وفق عمليات الاستدلال الأصولية المنطقية، وأنهم كما علمنا ينون ذلك التمشي على أن الأحكام الشرعية معلولة. وقد سلك الأصوليون مسالك علمية متعددة في تبرير موقفهم، وجعلوه نموذجاً معيارياً في تعميم الأحكام وتعيدها إلى الحوادث والفروع والمستجدات الفقهية.

يقول الشاطبي: «مقاصد الشارع في بئ المصالح في التشريع أن تكون مطلقة عامة لا تختص بباب دون باب ولا بمحل دون محل، ولا بمحل وفاق دون محل خلاف، وبالجملة الأمر في المصالح مطرد مطلقاً في كليّات الشريعة وجزئياتها. ومن الدليل على ذلك ما تقدّم في الاستدلال على مطلق المصالح، وأن الأحكام مشروعة لمصالح العباد، ولو اختصت لم تكن موضوعاً للمصالح على الإطلاق، لكنّ الرهان قام على ذلك؛ فدل على أن المصالح فيها غير مختصة»^(٧٩)، يدل ذلك على: أن الشريعة باعتبار كليّاتها النصورية نموذجاً لاستيلاء المعنى أو الحكم الشرعي؛ فالخطاب الشرعي

إذ يتضمّن حكما، وينصّ على وصف الحكم، أو مناسبة معنى أو علّة؛ يتضمّن بالقدر ذاته طرائق الاستثمار، والاستدلال حتى لا تخلو الوقائع من الأحكام والبيان وقت الحاجة؛ عليه فإنّ استفراغ الجهد للاستدلال على العلّة، واستصحابها علامة دالّة على حكم متجدّد ضرورة منهجيّة ومعرفيّة في أصول الفقه.

يعتمد الأصوليون في مسالك العلّة؛ لإثبات علّة الأصل طرائق متعددة ومنهجية، وهذا يعني أنّ الأصوليين بحاجة إلى عمليتين: الأولى تتعلق بتحديد علّة الأصل (تخريج المناط). والثانية بالبحث عن العلّة الأصلية هذه في الوقائع المستجدة. وهذا يعني أنّهم يسلكون هنا بما أطلق عليه بيرس بقاعدة التحديد المسبق (Predetermination)، في المرحلة الثانية بعد اكتشاف العلّة في الأصل؛ إذ يتعيّن عليهم قبل البدء بعملية الاستقراء الثانية وضع مقدّمة الصورة: (...). أمثلة (م) هي أمثلة ب من العينة من حجم (ن)، التي نستنتج منها النتيجة: أمثلة م هي أمثلة ب من مجتمع الدراسة؛ حيث إنّ (...). تمثّل نسبة (م) التي هي أمثلة (ب) حتى تصبح وظيفة الاستقراء (Induction) في هذه الحالة مجرد التحقق من تلك النسبة المتمثلة بـ (...). التي هي أمثلة (ب) (٨٠).

إنّ القانون نفسه تبعه في منطلق الاستقراء والفرضية؛ فإذا أخذنا عينة (أ) وهو الصّف، ونفترض أنّها (الميمات)؛ فإننا أولا نحدّد الخاصية (ب) التي لأجلها أخذنا هذا الصّف

كعينة، كما يجب تحديد عدد الحالات التي يفترض أنّ نخطّط لسحبها، إنّ استنتاجنا في الحقيقة نصنعه قبل سحب الحالات؛ لأنّ نسبة الخصائص في الصّف متشابهة في الحالات التي نخطّط سحبها، والشّيء الوحيد الذي سنعمله هو سحب الحالات وملاحظة هذه النسبة؛ لكن لنفترض أنّنا سحبنا الحالات بدون تصميم مسبق للخصائص؛ فقد نجد في كل حالة فردية خاصية مبهمّة أو خفيّة والتي تتشابه فيها الحالات؛ لذا وبالتمرين البارح الكافي يجب أنّ نتأكد أنّ عمل ذلك ممكن حتى وإن لم تكن حالة واحدة من الصّف تتبع هذه الخاصية، إنّها طبيعة البرهان.

في الهندسة يرسم المنحنى ليمثل كلّ نقطة بدون ترك أيّ نقطة من متتالية النقاط؛ وهذا بغضّ النظر عن عدد الأبعاد؛ الآن جميع أنواع المواد قد تكون نتيجة للأعداد المتنوّعة من المتغيّرات المتتابعة؛ لذا فإنّ أيّ مجموعة من المواد تشترك في خاصية قد لا تتبع مواد أخرى، وصحيح أنّ الأنواع في الكون محدودة، ولكن ليس ذلك صحيحا بالكامل؛ ولكن سيظلّ صحيحا؛ حتى أنّنا لدينا بعض الاستثناءات الخاصّة التي تختلف عن الطبيعة، إنّه دائما يمكن أنّ نكون قادرين على وضع خصائص شائعة للحالات (س١، س٢، س٣)، التي سحبت بطريقة عشوائية من (الميمات)، التي لا تنتمي بشكل عام إلى (الميمات)؛ لذا فإذا كانت الخاصية (ب) غير محدّدة مسبقا فإنّ استنتاجنا

للاستقراء لا يصلح؛ حيث لا نستطيع تعليل ما إذا كانت (الميمات) لماذا لا تخضع الخاصية (ب)؛ فإنه من الطبيعي أن (السينات) لا تتبع هذه الخاصية بالضرورة^(٨١)؛ حيث إن تصحيح المعرفة العلمية، وتاليا قابلية هذه المعرفة لتغيير مبادئ، التفسير، وهو شرط من شروط تعميق المعرفة العلمية^(٨٢).

والأصوليون بعد العملية الاستقرائية الأولى يتحصّلون على قاعدة للعملية الاستقرائية الثانية؛ وفي كلّ العمليّات يحاولون إنتاج العلامات المنصوبة للاستدلال بها على حكم شرعيّ محدّد أو اكتشاف هذه العلامات؛ ففي العملية الأولى ينطلقون من المبدأ: إن الأحكام الشرعيّة معلّلة^(٨٣)، هو يعني ضرورة وجود العلل الشرعيّة، والخطاب صريحا أو ضمنيا علامة على العلل في الأصل. وفي العملية الثانية يتحاولون البحث عن العلة الشرعيّة في الفروع لإحاقها بالأصول، وأطلقوا على عمليات إنتاج العلل الشرعيّة (مناط التّكليف) التي هي علامات؛ مصطلحات: تخريج المناط، وتنقيح المناط، وتحقيق المناط، والسّبر والتقسيم وغيرها من المصطلحات الأصوليّة.

يقول الغزالي: «اعلم أنّا نعني بالعلّة في الشرعيّات مناط الحكم؛ أي ما أضاف الشّرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه، والاجتهاد في العلة إمّا أن يكون في تحقيق مناط الحكم أو في تنقيح مناط الحمل أو

تخريج مناط الحكم واستنباطه»^(٨٤)؛ فالعملية الثانية تعتمد على العملية الأولى، وهي عملية استقرائية تبدأ بما أطلق عليه الأصوليون في مسالك العلة بـ(الإخالة) (Appearance of goodness) من أحوال فلان للخير إذا ظهرت دلائله وعلاماته؛ وهي: أن يكون بين الوصف والحكم ملاءمة؛ بحيث يترتب على تشريع الحكم عنده تحقيق مصلحة مقصودة للشّارع، من جلب منفعة للناس، أو دفع مفسدة عنهم، وسمّيت إخالة؛ لأنّ الحكم بمناسبة الوصف يخال؛ أي: يظنّ الوصف علّة، ويطلق على هذه العملية تسميات متعددة؛ منها: المناسبة، والاستدلال، وتخريج المناط^(٨٥).

وقد بينّ الجويني في البرهان في تقدير علّة الأصل شروط مناسبتها، وسلامته من العوارض والمبطلات، ومطابقتها للأصول وهو جريان العلة وأطرادها^(٨٦): إنّ الإخالة عملية من عمليّات إنتاج العلامة المعقّدة عند الأصوليين؛ بإيجاد علاقة بين شيء، هو (مدلول) الخطاب، أو مدلول عملية البرهنة المعقّدة؛ يريد (هذا الشيء) أن يكون (دالا)، وهي علامة ثابته تخضع للسيرورات المنطقية السيمائية.

ونحن هنا في حالة اندماج الحالة الأولى مع الحالة الثانية ليتمّ إنتاج دليل شرعيّ هو خطاب، أو بمثابة خطاب لإنتاج قضية شرعية؛ نزع من أن بين القضيتين: الأولى (الأصل) مع الثانية (الفرع) نوع من التشابه في (هذا الشيء) الذي

هو مناط الحكم؛ فالإخالة عملية عقلية، أو فرضية ثنائية؛ إذ تعتمد القانون للتقريب بين الواقع والمظنون وفق سيرورة تدلالية تستحضر العلامة التي تتمثل في الخطاب أو النص، والحكم، لإنتاج العلة كعلامة ثنائية، وإذا كانت كل قضية تتألف في حدها الأدنى من ثلاثة حدود: الموضوع، والمحمول، والرابطة؛ فإن الحد بوصفه دليلاً حليماً هو بالنسبة لمؤوله دليل إمكان كفي.

والإخالة هنا يمكن أن تكون حداً من الحدود؛ لأنها سمات منظونة وعلامات في سبيلها إلى التشكل والتحقق، والحدود مجموعة من السمات أو العلاقات، أو الطبايع يحكمها، شأنها في ذلك شأن القضايا، والمبدأ الذي يرى بأن كل علامة العلامة هي ذاتها علامة، وكل حد يمكن أن تكون له سمات عرضية بقدر ما له سمات جوهرية هي التي تشكل العمق الجوهري لكل حد، أي تشكل الصورة العينية العائدة إلى كل ما يجعل من الحد قابلاً للحمل بطريقة صحيحة مطلقاً^(٨٧)؛ لأننا أمام علامة جديدة تتشكل؛ لذا يمكن ملاحظة -مصطلح المعنى عند الأصوليين في السطور المقبلة- لنعلم أن (المعنى) علامة تعاني طفولتها وفي سبيلها إلى اليقظة والتشكل؛ لأن العلامة باعتبار عمليات الإخالة تشكل عنصر جذب لسمات جديدة منصهرة في الإنتاج الفعلي والعملي لسيرورة المعرفة ومساراتها المركبة؛ وكأن المعنى، والإخالة، أو العلة المنظونة قضية أولية؛ لأنها صورة قضية فارغة.

ويقصد بالحد صورة قضوية فارغة تكون مشتقة بعد طرح بعض أجزائها، والاحتفاظ بمكان أبيض محلها، والجزء المحذوف هو كذلك بحيث لو ملأنا البياض الفارغ باسم علم لأعدنا تأليف القضية (٨٨). ويمكن تمثيله بالتعبير: (س) = (...) وتحتل (...): (أ) أو (ب)، أو (ج)؛ وكأنها دالة القضية كما في الشكل (١: ٥)؛ إذ يلجأ الأصولي إلى حصر سائر الأوصاف التي يمكن أن يناط بها الحكم، ويضعها في المكان الفارغ حيث التقاء الخطين في المستطيل الفارغ؛ فإذا ثبت حكم في أصل، وكان يلوح على سبيل الظن استناد ذلك الحكم إلى أمر، ولم يناقض ذلك الأمر شيء؛ فهذا هو الضبط الأقصى^(٨٩).

ويُعد من البراهين والعمليات المعقدة عند الأصوليين لإنتاج العلامات. وهو نظر أصولي قدم يستند إلى المنطق الطبيعي للعقل الإنساني، والإخالة كما رأينا بحد ذاتها علامة تنبع في النفس من خلال النظر في العلامة الممثل (الخطاب الشرعي)، وهي في ذات الآن عملية استقراء لإنتاج الدليل، وتوليد المعنى العلي بين الحكم وسببه؛ فالإخالة مع السلامة كما يقول الجويني هي الدالة، ولكنها دلالة مشروطة بوجود العلاقة المناسبة، واندفاع المبطلات حتى يلتحق هذا المسلك بمسلك الصحافة الفقهاء الذين مارسوا استثمار النص الشرعي^(٩٠)؛ يعني أن العمليات أو الممارسات التدلالية والتأويلية خارجة من ثقافة الخطاب الشرعي.

وقد فرّق الأصوليون في مسالك العلة بين العلامات الطبيعية، والعقلية، وأنّ العلة الشرعية قد تسلك هذين المسلكين في التصنيف، وأنّها تعتمد على الأدلة الشرعية النقلية، وذلك يعني أنّ الشارع حينما أنزل الخطاب؛ فقد ضمّه العلة الشرعية؛ ليوافق الأصوليون المتناهي من الأدلة الشرعية، بالامتناهي من الحوادث والنوازل؛ فهي علامات منصوبة وعلى الأصولي اكتشافها وتمحيصها؛ يقول الغزالي:

«إنّ هذه الأدلة لا تكون إلا سمعية، بل لا مجال للنظر العقلي في هذه المثارات إلا في تحقيق وجود علة الأصل في الفرع، فإنّ العلة إذا كانت محسوسة كالسكر، والطعم، والطوف في السور؛ فوجود ذلك في النيذ والأرز، والفارة قد يعلم بالحس، وبالأدلة العقلية، أمّا أصل تعليل الحكم وإثبات عين العلة ووصفها فلا يمكن إلا بالأدلة السمعية؛ لأنّ العلة الشرعية علامة وأمانة لا توجب الحكم بذاتها، إنّما معنى كونها علة نصب الشرع بإياها علامة، وذلك وضع من الشارع، ولا فرق بين وضع الحكم، وبين وضع العلامة ونصبها أمانة على الحكم» (٩١).

ويسلك الأصوليون في مسالك العلة مسلكاً سيميائياً لتوليد المعاني العلية، بعد اكتشاف العلة، وتصنيف العلامات إلى الطبيعية، والعقلية أو المنطقية الشرعية؛ وينصّ الغزالي على علة محسوسة كالسكر، والطعم (٩٢)؛ لذا

فالأصولي لإثبات صلاحية الدوران، والمناسبة بين الحكم والوصف؛ يلجأ إلى الظاهرة الطبيعية التي يجد فيها الاقتران بين أمرين سببياً إلى تصوّر العلة بينهما، وهو نظام تدليلي سيميائي للبرهنة على حجّية السيرورات الدلالية، وبذلك يصحّ من الأصولي إلحاق العلامة الإرادية المنصوبة، بالعلامة غير الإرادية؛ لأنّ غير الإرادية هي بالضرورة هنا علة موضوعية طبيعية لا تختلف باختلاف القصد، ولكنّ العلة أو العلامة المنصوبة بإرادة الشارع هي بالضرورة علامة ذاتية، فالموازات الأصولية بين الظاهرة الطبيعية، والاستقراء الفقهي، إنّما لدعم المسالك والحجج؛ لأنّ سبيل التفكير، ومناهج العلم في الحقلين واحدة (٩٣).

وينصّ الفخر الرازي في مواضع متعددة من كتابه على شرح طرائق فحص العلة وتحديداتها؛ إذ يلجأ إلى الظاهرة الطبيعية لإدراك التصوّر الفقهي؛ ويقول: «من دُعِيَ باسم؛ فغضب، ثمّ تكرّر الغضب مع تكرّر الدعاء بذلك الاسم؛ حصل هناك ظنّ أنّه إنّما غضب؛ لأنّه دُعِيَ بذلك الاسم، وذلك الظنّ إنّما حصل من ذلك الدوران؛ لأنّ الناس إذا قيل لهم: لم اعتقدتم ذلك؟ قالوا: لأجل أنّنا رأينا الغضب مع الدعاء بذلك الاسم مرّة بعد أخرى؛ فيعلّون الظنّ بالدوران» (٩٤).

ومن مسالك العلة السير والتقسيم عند الأصوليين، ويبدو أنّهم يفترضون علل الأصل

بأشياء متعددة، يسلكون فيها نظام البرهان بالخلف أو الشرطية المنفصلة حتى يتم حذف ما لا يلائم التعليل بعد استقراء العلة الممكنة باستحضار العلاقات المتعددة بين الحكم والعلّة من جانب، وبينها وبين مقاصد التشريع من جانب آخر؛ فالعلّة إما أن تكون (أ) وإما (ب)، ويعد أن تكون (ب) علّة لهذا الحكم؛ (لأن...؛) إذن فعلة الحكم هي (أ) أو هي (ج)، ولكن (ج) لا تناسب عند الاستقراء والتحقق الحكم؛ لأن (...). إذن فإنّ العلّة هي (أ)، وتعتمد هذه النتيجة على الاستقراء، ويمكن التعبير عنه بعبارة جامعة: كلّمّا حصرنا أوصافا مقارنة لحكم، وعرفنا بالاستقراء أنّ سائرهما مغلى إلا وصفا واحدا عددنا الوصف الباقي علّة للحكم^(٩٥).

وفي كلّ ذلك يؤسّس الخطاب الأصوليُّ سلطته التشريعيّة عبر الضوابط الأصوليّة والأسس التشريعيّة كتنسّق ينتج المعنى. ونلاحظ أنّ مجموع الطرق، والوسائل، والقواعد قطعية في مجموعها، ولكنّ النتائج ظنيّة في غالبيتها؛ لأنّ الخطاب في أصول الفقه يستوعب أهميّة وأثرة الخطاب في المجتمع؛ فالخطاب إنتاج مراقب، ومنتقى، ومنظم، ومعاد التوزيع من خلال عدد من الإجراءات والأنساق التي يكون دورها هو الحدّ من سلطاته ومخاطره، والتحكّم في نتائجه المحتملة، فالأصوليون فضلا عن أنساقهم المنهجية لضبط المعنى؛ ينتهجون في التعامل

مع الخطاب المضاد والحفاظ على الخطاب الرئيس الآتي^(٩٦):

١. إجراء الاستبعاد للخطاب الآخر، والحدّ من قوّته بتزج الأدلّة من شرعيّتها في تأييد هذا الخطاب؛ فمثلا فيما يتعلق بالتأويلات عند الجويني الذي يلحق بباب العموم والخصوص كإجراء لبيان الظاهر وحظّه من العموم والخصوص؛ حيث التأويل: ردّ الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤوّل^(٩٧)، نجد الجويني بعد تحديد النسق الفاعل، والإجراءات المضبوطة اللسانية، والتداوليّة للتوصّل إلى المعنى في الظاهر المؤوّل يضرب أمثلة متعددة يدحض فيها تأويلات الخنفيّة.

١. منع الخطابات الأخرى منعاً منهجياً؛ بحيث إنهم يصرّحون في كتبهم أنّه لا يعتدّ بخطابهم، أو يلبسون هذا الخطاب لباس الجهل؛ أو يحاولون معارضة الأدلّة ونقضها بأسلوب حجاجي مضبوط؛ لذلك مزج أئمة الأصول بين الفقه وأصوله، والجدل والكلام.

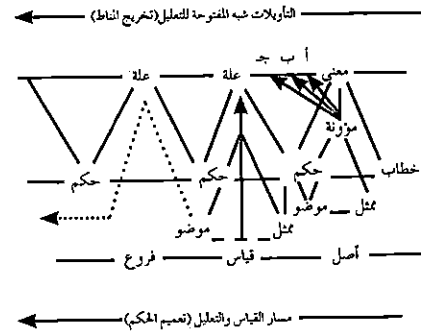
٢. اشتراط (محلّ النزاع) في الطرح الأصوليحتى لا يخرج الخطاب عن موضوعه، وهم يسبقون بول غرايس في هذه القضية في المنطق والمحادثة؛ إذ لا بدّ من ضبط الإطار المرجعي من التعاون في الخطاب الأصولي؛ حيث التعلّق بالظاهر يقتضي ظهوره في مقصود المتكلم من جهة وضع اللسان. ومن جهة العرف، والتأويل الذي يصغى إليه ثم

هذا النص على الاحتمالات والتحقيقات
الممكنة، ولكن هذا الانفتاح مضبوط، بما
يسميه بيرس بالتحديد المسبق للاستقراء، وعند
الأصوليين، بما يحدّدونه بالمقاصد الشرعية،
وقانون اللسان والمعهود عند العرب.

إنّ ثراء النصّ الشرعيّ عند الأصوليين يتمثّل
في انفتاحه واستيعابه عبر تخريج المناط لعدد لا
متناه من الحوادث والوقائع؛ فالنصّ الأصل هو
الممثّل الأولانيّ الذي يتحقّق في الوجود الواقعي
في الفرع، ويحكم هذا التحقّق والانفتاح مناط
الحكم الممثّل في العلة؛ أيّ أنبأ أمام تصوّر
يجعل الأول مرتبطاً بالكيونة، وهو ما يعني
التعبير عن الموجود في ذاته، وفي استقلاله عن
أيّ شيء آخر. ويجعل الثاني معبراً عن الكيونة
في علاقتها بشيء آخر، في حين يعهد للثالث
القيام بمهمة التوسّط الذي يربط الأول بالثاني
ضمن علاقة القانون والضّرورة والفكر^(١٠٠).

ولكنّ كيف استطاع الخطابُ الأصوليُّ أن
يضبط التأويلات اللانهائية في مسالك العلة؟
وكيف يمكن التعامل مع الاجتهاد الأصولي
في سبر العلل وتقسيمها لتجريد العلة المناسبة
من المعاني المطروحة؟ وبمعنى أدق: كيف يمكن
احتساب علة محدّدة صحيحة، وأخرى بجانب
للصحة مع أنّ الاجتهاد مفتوح في إدراك المعاني
المتعدّدة في الخطاب الشرعي؟ هل يلغي التعدّد
في تأويل العلل الشرعية مبادئ العقلانية المنطقية
كمبدأ الهوية، وعدم التناقض والثالث المرفوع؟

يطلب بالدليل عليه، وهو الذي ينسأغ من ذي
الجد، من غير أن يتولج في فنّ الهُزء والهزل
واللغز، وما يقع كذلك فهو مردود^(٩٨)؛ لأنّ
التأويل انزلاق واستلزام خطابيّ خالف مباديء
التعاون عند غرايس، ولكنّه عند توليد المعنى
منه لا بدّ من المحافظة على التعاون داخل
إجراءات خطاب الفهم للظاهر.



شكل (١: ٣) يبين سيرورات العلل لتعميم الأحكام.

إذا كان مبدأ الثلاثية هو الأساس الذي
يشكّل عمق السّيرورة المنتجة للإدراك والفهم
والتواصل الإنساني عند بيرس؛ سواء أتعلق
الأمر بالمقولات أم تعلق بالبناء الداخلي للعلامة؛
فإن هذه السّيرورة هي التي تؤدي إلى تحديد
إدراك عقليّ للكون يستند إلى المفاهيم لا إلى
المعطيات الحسية المعزولة^(٩٩). إنّ من بين نقاط
الالتقاء بين الأصوليين وبيرس في سيميائياته
ونظريته المنطقية المفاهيم والسيرورات التأويلية
التي تملك الثراء الواسع مع النصّ؛ فالأصوليون
يجعلون العلة قوّة التأويل للنصّ الشرعيّ لفتح

لقد حصر أمرتو إيكو منهجين من مناهج التأويل للنص خلافا لما أورده يحيى محمد من وجود ثلاث طرائق للتأويل.

يأتي النموذج الأول عند إيكو على شكل قراءات متعددة لا ترفض هذا التعدد، ولكنها تجعل هذا التعدد المحتمل سريرة منتهية؛ أما اللامتناهي فيفصل الشيء عن أصله، والنص عن لغته، والذات عن موضوعها، وبناءً عليه فإن القول: إن التأويل هو نتاج سلسلة من الأسن المتنوعة والمستقلة لا يعطي الذات التلقية الحق في استعمال النصوص في جميع الاتجاهات تحقيقاً لأغراض تخرج عن طبيعة التأويل ذاته وقواعده^(١٠١)؛ لأن النص يتشكل عبر أنساق بنوية لغوية، وهو نظام ثقافي لا يعمل خارج الأنساق الموضوعية، وهو يقع متماسكاً لأنه حصيلة جهود تعاون إنساني للوصول إلى فعالية قصوى في تبادل المعلومات حسب نظرية غرايس، وهذه الفرضية تخضع لاعتبارات تجريبية^(١٠٢).

نستطيع القول: إن الأصوليين قد ضبطوا مسألة التأويل عموماً، وفي مسالك العلة خصوصاً. مرجعيات منهجية تبدأ بمقاصد المتكلم، ومقاصد التشريع الماثلة في النص الشرعي بعد استقراء أحكامه، وفي المسالك اللغوية وسنن العرب ومعهودها في الكلام. وفي الفصل الأخير من الدراسة سنقف على القصد من الناحية التداولية، إذن نحن أمام منطق تأويلي للنص محكوم بمرجعيات وحدود

وضوابط، نابعة من النص ذاته، ومن الجماعة اللغوية وثقافتها التفسيرية، والتأويل هنا ومن خلال المنطق الظاهراتي للإحالات، ومنطق العلاقات المختلفة التي تعمل وفق تضامنية مفتوحة حيوية تبدو أنها لا متناهية، فكل علامة تحيل على أخرى وفق مبدأ المتصل الذي يحكم الكون الإنساني؛ إلا أن ما يحدد اللامتناهي هو في الوقت ذاته يقف حاجزاً أمام التأويل ويخضعه للأطر والإرغامات حتى يقف وفق الحدود المعقولة^(١٠٣)؛ لأن الألفاظ كما يقول الجويني نصوص على دلالاتها؛ لذلك فإنه يمكن القول كما يرى إيكو بوجود حالة على الأقل نستطيع الادعاء معها أن هذا التأويل خاطيء.

وإذا استندنا إلى نظرية بوبر (Popper) فإنه كافٍ لدحض الفرضية القائلة: بأن التأويل لا يستند إلى أي معيار^(١٠٤). وإذا كان إيكو يطرح من بين طروحاته فيما يتعلق بالمعايير الضابطة لفعل القراءة التأويلية ما يمكن تسميته بقصد المؤلف؛ فإنه يشير إلى وجود إمكانية ثالثة تتوسط قصدية المؤلف، وهي قصدية تتوسط بين قصدية المؤلف، والقاري. ويتعلق الأمر هنا بقصدية النص؛ لنجد أنفسنا أمام: قصد المؤلف، وقد أطلق عليه الأصوليون مراد المتكلم، وقصدية النص، وهي عندهم مقاصد التشريع.

والثالث قصدية المؤول وغاياته الأيدولوجية

يحلُّ له القياس، وإن أصاب العلة.

إن حصر الاحتمالات حسب مبدأ افتراض الخطأ التي قد يقع فيها المؤول للنص الشرعي في بحثه مسالك العلة يُعدُّ من أقصى الضوابط الشرعية التي تجعل للتأويل حدوداً عند الأصوليين، ومع ذلك يتعامل الأصوليون في وضعهم للضوابط الشرعي - أحياناً - مع القاريء الأصوليين بمنطقين: منطق الثالث المرفوع، والمنطق المتعدد القيم؛ إذ يقول الغزالي بعد افتراضه الاحتمالات السابقة: «والمثارات الستة لاحتمال الخطأ إنما تستقيم على مذهب من يقول: المصيب واحد وفي موضع يقدر نصب (الله تعالى) أدلة قاطعة يتصور أن يحيط بها الناظر، أما من قال: كلُّ مجتهد مصيب؛ فليس في الأصل وصف معين هو العلة عند الله تعالى حتى يخطيء أصلها ووصفها؛ بل العلة عند الله تعالى في حق كلِّ مجتهد ما ظنه علة فلا يتصور الخطأ، ولكنه على الجملة يحتاج إلى إقامة الدليل في هذه وإن كانت أدلة ظنية»^(١٠٧).

يعني ذلك أن الصواب أو الحقيقة ليست مطلقة في إدراك العلة واستقرائها، وإنما هي تابعة لمنهج التأويل ومسالكه، ولا تريب على المجتهد إن هو بذل الجهد واستفرغ النظر للوصول إلى نتيجة. لقد نظر الإمام الغزالي إلى الأدلة الشرعية باعتبارها منها:

أولاً: أنها لا تكون عند الأصوليين إلا سمعية فلا مجال للنظر العقلي فيها إلا في تحقيق وجود

التي تحاول التفلّت من الضوابط والسّر في المناهات الخاضعة للأغراض الشخصية^(١٠٥)، وهذا الانفلات في حقيقته انفلات من الحالات الذهنية التي هي ضرورة أو شرط لضمان صحة التأويل، وقد انتبه الأصوليون لذلك كله؛ لذلك يمكن أن ندعي بوجود القصدية التداولية، أو المدجة.

ومن بين المنهجيات الأصولية الضابطة لعمليات التأويل للعلل الشرعية التي تتحوّل إلى علامات يستدل بها على وجود حكم مماثل لحكم الأصل؛ ما يمكن تسميته بافتراض الخطأ في تأويل العلة أو استقرائها؛ إذ نجد الغزالي في المستصفي يصف الأخطاء التي قد يقع فيها السائر للعلل كنظام احتمالي رياضي^(١٠٦): أنه يجوز أن لا يكون الأصل (الخطاب أو الحكم) معلولاً عند الله؛ فيكون القانس قد علل ما ليس بمعلول أصلاً، أو ولعله يصادف حكماً معللاً عند الله، ولكنه ربما يعلل بعلل أخرى غير العلة التي يقتضيها النص أو الحكم؛ أو أنه إن أصاب في أصل التعليل، وفي عين العلة. ولعله قصر على وصفين أو ثلاثة، وهو معلل به مع قرينة أخرى زائدة على ما قصر اعتباره عليه أو أن يكون قد جمع إلى العلة وصفاً ليس مناطاً للحكم فزاد على الواحد؛ أو أن يصيب في أصل العلة وتعيينها وضبطها لكن يخطيء في وجودها في الفرع فيظنّها موجودة بجميع قيودها وقرائنها ولا تكون كذلك؛ أو أن يكون قد استدلل على تصحيح العلة بما ليس بدليل، وعند ذلك لا

العلّة في الأصل، وبحثها في الفرع.

المسلم حرام دمه وماله وعرضه^(١١٤).

ثانياً: أنّ العلة قد تكون محسوسة كالسكر، والطعم، والطوف في السور؛ فوجودها في النبيذ، والأرز، والفأرة قد يعلم بالحس، والأدلة العقلية.

وذلك يعني عند الغزالي وغيره من الأصوليين أنّ «أصل تعليل الحكم، وإثبات عين العلة ووصفها؛ فلا يمكن إلاً بالأدلة السمعية؛ لأنّ العلة الشرعية علامة وأمانة لا توجب الحكم بذاتها، إنّما معنى كونها علة نصب الشرع إياها علامة، وذلك وضع من الشارع، ولا فرق بين وضع الحكم، وبين وضع العلامة ونصبها أمانة على الحكم»^(١١٥).

لقد نظر أئمة الأصول إلى النصوص الشرعية نظرة تشريعية تستوعب اكتناز هذه النصوص بالمعنى، وقابليتها للتأويل والاستدلالات والاستنباطات الشرعية؛ حتى قال ابن القيم (٦٩١-٧٥١هـ): «فإن الله ورسوله المبعوث بجوامع الكلم أقدر على ذلك؛ فإنّه يأتي بالكلمة الجامعة، وهي قاعدة عامّة، وقضية كلية تجمع أنواعاً وأفراداً، وتدلّ دلالتين: دلالة طرد، ودلالة عكس»^(١١٦)، واستدلّ ابن القيم على ذلك بأمثلة منها: قال النبي ﷺ: ((كلّ مسكر حرام))^(١١٧)، أو ((كلّ عمل ليس عليه أمرنا فهو رد))^(١١٨)، أو ((كلّ قرضٍ جرّ نفعاً فهو ربا))^(١١٩)، أو ((وكلّ شرط ليس في كتاب الله فهو باطل))^(١٢٠)، أو ((كلّ المسلم على

فهذه الأدلة تحمل في مضامينها: علل أحكامها، وهي من صيغ العموم، وهذا أعطى هذه النصوص قوّة تأويلية؛ كما يمكن ربطه بدقّة الملاءمة) في التداوليات حول سياق العلل الشرعية وعلاقاتها؛ إذ يصبح القول أكثر ملاءمة كلّما حمل المستمع، من خلال تزويده بأقل قدر من المعلومات، إلى تنمية أكبر عدد ممكن من معارفه أو تصوراته أو تعديلها؛ أي تناسب ملاءمة القول مباشرة مع عدد التبعات التداويلية التواصلية التي يمدّ المجتمع بها، ولكنّها تناسب عكسياً مع غنى المعلومات التي ينطوي عليها، وبشكل أكثر تجريداً؛ يُعدّ احتساب عدد أكبر من التبعات الجديدة للنصّ في عمليات التأويل أدقّ تمثيل لقاعدة الملاءمة، والاستدلالات المتعدّدة للنصّ الواحد تعطي للنصّ الشرعي عند الأصوليين خصوصية ولا سيّما إذا تمتع بأعلى درجات العموم^(١٢١).

أما المعنى (Meaning، sense، signi- fication) فقد ورد مصطلحاً بمعان عدّة عند الأصوليين، ومنها ما يراد به المفهوم من ظاهر اللفظ، الذي يصل إليه المرء بغير واسطة^(١٢٢)، أو معنى العلة (Wisdom، rationale) وهو الحكمة المقصودة من النصّ^(١٢٣)، وهي العلم بحقائق الأشياء، أو ما يترتب على التشريع وفق المقاصد الكلية الكبرى من جلب مصلحة، أو تكميلها، أو دفع مفسدة، أو تقليلها، أو

الأمر المناسب في نفسه لأن يكون سببا لتشريع الحكم من أجله، أو العلة^(١١٨)، وهذا يعني تفاوت المعاني حتى تصل إلى درجة العلية في النصوص الشرعية وفق منطق العلاقات كما رأينا في السطور السابقة؛ ولذلك احتاجوا إلى إجراءات السير والتقسيم والتأويلات أو تخريج المناط وتنقيحه وتحقيقه.

قد يطلق الأصوليون على معنى العلة؛ معنى المعنى (Meaning of the meaning) وهو المعنى الذي يتوصل إليه المجتهد بواسطة معنى آخر؛ كأن يعقل معنى من خطاب، ثم يفضي ذلك المعنى إلى معنى آخر؛ فيكون علة العلة^(١١٩). يرى عبد الرحمن الحاج صالح أن مصطلح المعنى هو المستخدم قديما للدلالة على العلة^(١٢٠). والعلة كمصطلح جاء في مرحلة تالية، وأنه أي مصطلح المعنى سيختفي بسرعة في القرن الثالث^(١٢١)، كما يرى أنه ربما أخذ الشافعي هذه المصطلحات من مصدرين هما:

الأول: أبو حنيفة وأصحابه من فقهاء الكوفة؛ وهم من أوائل النظائر في الفقه والكلام.

الثاني: النحاة واللغويون المعاصرون للشافعي ومنهم سيبويه.

يرتبط مصطلح العلة أو المعنى بمفهوم العلامة؛ فهي من أنواع العلامات المرتبطة بعملية الاستدلال في القياس ويدور معه حيث دار بابه؛ فالعلة أحد الأركان الأربعة للقياس،

والشافعي يرادف بين القياس والاجتهاد؛ إذ يقول: «كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم وجب أتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياس»^(١٢٢).

ويستخدم الشافعي مصطلح المعنى للدلالة على العلة فهما مترادفان؛ إذ يقول: «والقياس من وجهين: أحدهما: أن يكون الشيء في معنى الأصل، فلا يختلف القياس فيه، وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه؛ فذلك يلحق بأولاهها به وأكثرها شبها فيه، وقد يختلف القايسون في هذا»^(١٢٣)، ويمكننا ملاحظة الكلمات: المعنى، معنى الأصل، القياس، الأصول، الأشباه، والشبه، والأولى.

ويذكر نظام الدين الشاشي (ت ٣٤٤)، وهو من قدماء الأصوليين الفقهاء في شروط صحة القياس مصطلحات: التعليل، والعلة، والمعنى كالآتي^(١٢٤): ألا يكون في مقابلة النص، ولا يتضمن تغيير حكم من أحكام النص، ولا يكون المعدى حكما لا يعقل معناه، وأن يقع التعليل لحكم شرعي لا لأمر لغوي، وألا يكون الفرع منصوفا عليه.

ثم يفسر التعليل اللغوي في القياس وهو ما أسماه الفقهاء بالقياس اللغوي أحيانا؛ فيقول: «ومثال الرابع: وهو ما يكون التعليل لأمر شرعي لا لأمر لغوي في قولهم المطبوخ

المنصّف خمر؛ لأنّ الخمر إنّما كان خمرًا؛ لأنّه يخامر العقل وغيره يخامر العقل أيضًا فيكون خمرًا بالقياس. والسارق إنّما كان سارقًا؛ لأنّه أخذ مال غيره بطريق الخفية، وقد شاركه النّباش في هذا المعنى؛ فيكون سارقًا بالقياس، وهذا قياس في اللغة مع اعترافه أنّ الاسم لم يوضع له في اللغة، والدليل على فساد هذا النوع من القياس، أنّ العرب تسمّي الفرس آدم لسواده، وكميتًا لحمرته، ثم لا يطلق هذا الاسم على الزّنجي والثوب الأحمر، ولو جرت المقايسة في الأسماء اللغوية لجاز ذلك لوجود العلة» (١٢٥).

ومن قداماء الأصوليين الذين استخدموا مصطلح العلة الجصاص (ت ٣٧٠هـ) بمعنى السّبب كاستخدام النّحاة في كتبهم؛ إذ يقول: «إنّ كلّ شيء ثبت من طريق يوجب العلم؛ فإنّه لا يجوز تركه بما لا يوجب العلم... ولهذه العلة يعينها لم يجز نسخ القرآن بخبر الواحد؛ لأنّه غير جائز رفع ما يوجب العلم بما لا يوجبه» (١٢٦) كما يستخدمها مانعة من القياس والمماثلة في الحكم؛ فيقول: «فامتنع بهذه العلة قياس ربة الظهار على القتل بشرط الإيمان؛ لأنّ كفارة الظهار لما وردت مورد التّخفيف في جواز الانتقال إلى الإطعام عند عدم الرّبة والعجز عن الصّيام لم يجز شرط الإيمان فيها؛ لأنّ ذلك يوجب تغليظها على ما أجازته الآية مطلقة من غير شرط التّغليظ بتقييد الإيمان» (١٢٧).

وعند أبي زيد (ت ٤٣٠هـ): ولأنّا متى لم

نصل إلى تلك المصالح بحواسنا، وهي طريق العلم لنا في الأصل لم نفق على النّظائر بالرأي، ولا يلزمنا وجوب التأمّل في معاني النّصوص؛ لأنّ معانيها لغة من أمور الدنيا، ومما يوقف عليها بحاسة السّماع من أهلها، ولم تكن من الشّريعة في شيء؛ فإنّها كانت قبل الشّرع وباقية في الكفّار بعد الشّرع، وإنّما أنكرنا استنباط المعنى الذي تعلق به حكم الشّرع فإنّه من أمور الآخرة فثبتت الحكم على ما ثبتت من حظر أو إباحة حقّ الله تعالى، وثبت أنّنا لا نخش أو صفا من بين الحملة بكونه علة إلاّ بأنّ عرف أثره في ذلك الحكم بعينه أو مثله، ولا يعرف الأثر إلاّ بالنّظر فيما سمعنا من النّصوص أو عاينّا من الأوضاع، وكان النّظر بالرأي لنعرف الحكم بحده من الحجج الشّرعية بمنزلة النّظر في الأسماء اللغوية لنعرف المسمّى بوصفه، ما بينهما فرق إلاّ من حيث إنّ الأسماء ممّا تعرف مسمّياتها من جهة واضعها والحجج ممّا تعرف أحكامها من جهة شارعيها؛ فالحجج نصوص عربيّة، والأحكام كذلك لها أسماء عربيّة.

ويقول الدبوسي: «وكان النّظر لتعرف الوصف المؤثر في الحكم من النّصّ يمكن استعماله في غير المنصوص عليه بمنزلة تعرف جهة استعارة الأسماء لغير ما وضعه واضع اللّغة ليتمكننا الاستعمال في غير ذلك؛ لأنّا لا نعرف المؤثر إلاّ بالعيان أو السّماع من صاحب الشّريعة، كما لا نعرف طريق الاستعارة إلاّ من العرب فكان البابان واحدا... ثمّ لم نطلق له

حكم في أصل متفق، وأدعى المستبطن أنه معلل بمغناه أبداه، فهو مطالب بتصحيح دعواه في الأصل؛ فإذا ادعى مدّع أن المعنى الذي أبداه علة للحكم فهذه دعوى (١٢٠).

المبحث الرابع العلاقة بين عناصر العلامة عند الأصوليين

عند اعتبار العموم كلية عند الأصوليين، وهو المعنى المقصود الموجود بالقوة، والتشخيص وهو معنى الخصوص الموجود بالفعل؛ فإن قضية المواءمة ودفع التناقض بين القوة (العموم) والفعل (الخصوص) قضية تعدد في غاية الأهمية؛ حيث لجأ الأصوليون لدفع التناقض وواقعية المعنى العام إلى:

أولاً: أن العموم معنى ذهني يتشكّل في العقل، ويمكن تصوره، والتعبير عنه، وهو بنية تصورية تربية سواء في قدرتها التعبيرية كي تتناول كل الكائنات أم الموضوعات التي يمكن التعبير عنها عبر اللغة (١٢١).

ثانياً: أن الأشياء في نسبة العموم إليها لا توجد بهذا المعنى، وإنما وجودها وجود ذهني متصور، ووجودها الواقعي خاصّ متشخص؛ ويمكن اعتبار العموم من المفاهيم الموصلة سلفاً (Pre-wired) أي أنها فطرية. وكأنها جزء من

القياس إلا بأوصاف مؤثرة ثبت تأثيرها شرعاً، ولم يعرف ذلك إلا بتتبع معاني النصوص، وطرق تعليقات صاحب الشرح بعد المحافظة على النصوص إلا أننا بالقياس أحيينا الحجج حتى عمّت بالتعليل فأمكن العمل بها في غير ما تناوله النص كما أحيأ كما أحيأ هو (١٢٨)؛ فلماذا لم يختف مصطلح المعنى ويستخدم مع مصطلح العلة في كتب الأصوليين ونحن في القرن الخامس؟

يفسّر الدبوسي القياس ويجعله (العلة) أساسه المكين: «فأما القياس لغة اسم من قاس يقيس، وتفسير قاس الشيء بالشيء جعله نظيراً له، وسمي القياس الشرعي نظراً؛ لأنه بنظر القلب يصاب، ويسمى اجتهاداً؛ لأنه باجتهاد القلب أي ببذله مجهوده في معرفة النظر يصير قياساً، فأما الركن: فالذي يصير به الفرع نظيراً للأصل بما تعلق به حكم الأصل؛ لأن القياس والمحاذاة به تقوم» (١٢٩).

هل مصطلح المعنى إذن؛ مغاير لمصطلح العلة أم أن ترادفاً بينهما؟ يقول الجويني: اعلم أن النظر العقلي لا يفي بتراجم أبوابه وذكر مبادئه وأسبابه هذا المجموع؛ فالغرض الآن إذن مردود إلى النظر الشرعي، وبمجمعه: إلحاق الشيء المسكوت عنه بالمنصوص عليه والمختلف فيه بالمتفق عليه؛ لكونه في معناه، أو تعليق حكم بمعنى محتمل به مناسب له في وضع الشرع مع رده إلى أصل ثبت الحكم فيه، على وفق نظر إذا

لغة الفكر التي لا تقتصر على المضامين المعجمية، وإنما تتجاوزها إلى تلك اللغة الشمولية، كما يمكن أن تخضع هذه المفاهيم للمقولة اللغوية بناءً على نظرية الطراز والمشابهة العائلية^(١٣٢)، وبناءً على مبدأ العمومية عند جون لوك، كما رأينا في المبحث الأول.

ثالثاً: أن العموم يتضمن بعدي الزمان والمكان؛ فلفظ: في قوله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَيُّمُ﴾ (آل عمران: ٢)، في النص الشرعي يتضمن جميع المؤمنين باعتبار امتداد وجودهم الزماني، والمكاني في لحظة تاريخية محددة.

رابعاً: أن انطباق الحكم التكليفي العام انطباقاً على كل فرد يندرج تحت كلية العموم؛ فكل واحد من المؤمنين مسؤول ومسؤولية فردية عن أداء الحكم المنوط به على وجه الخصوص، والمعنى العام بالقوة يتحوّل إلى الفعل عند التنفيذ.

لقد حاول الأصوليون إيجاد فواصل أو حدود بين التصوّر والواقع، أو بين ما هو مجرد وما هو واقعي في الدلالة؛ وهذه الواقعية إنما تشكّلت بالنظر إلى العلامات اللسانية أنها كيانات واقعية، وعلاقات ملموسة، وهي التي أطلق عليها دي سوسير لاحقاً بالكيانات العينية؛ لأنها تنطلق من تصورين^(١٣٣):

الأول: لا يتصور وجود الكيان اللساني (العلامة) إلا باجتماع الدال والمدلول؛ وهو

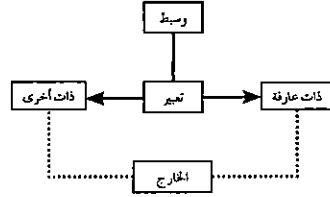
أمر أدركه الأصوليون؛ حيث الألفاظ عندهم (نصوص) على معانيها، ولا يمكن إخلاء اللفظ من المعنى.

الثاني: لا تتحدّد العلامة اللسانية تحديداً كاملاً إلا إذا تميّزت عن غيرها، وانفصلت عن كلّ ما يحيط بها من سلسلة المادّة الفونظيقية.

إذا عدّ العموم والخصوص من المعاني النفسية التصورية؛ فهذا يعني وجود معنى خفي في الذات العارفة، ويمكن احتساب الصيغة العامة في هذه الحالة على حد تعبير كارناب بـ(إعادة البناء العقلاني) للبنية التصورية لعملية المعرفة.

وتسمح وجهة النظر هذه بفصل البناء عن العملية العقلية للمعرفة، ويميّز كارناب بين الفهم الحدسي، والتحقّق العقلاني؛ «فبعد أن نفهم الجملة نستطيع في الغالب تذكّر إجراءاتها المختلفة باستنتاج الدلالة الكلية من دلالة الأجزاء، وبالتالي التحقّق عقلانياً من الفهم الحدسي، في حين عندما نفهم التعبيرات الوجيهة لشخص آخر لا نستطيع في أغلب الحالات تذكّر التعبيرات الفردية للغير بدقة؛ لأنّ انطباعات الأحداث الفيزيائية الخالصة تتبدّد تماماً ولا يبقى في الأساس سوى تذكّر الدلالة المفهومة»^(١٣٤)؛ لأنّ كلّ فهم للظواهر التفسيرية (العموم هنا) تتوقف على وساطة إنتاج العلامات، أو الحركات التعبيرية^(١٣٥)؛ لأنها علامات طبيعية من قبيل سلوك السكوت عند الأصوليين، ومن هنا فإنّ دراسة الدلالة باعتبارها العلاقة

الضرورية بين الدال والمدلول قد استوقفت الأصوليين، فسيروا كل فهم للمعرفة يمكن اختزالها في الشكل (٢:٧) الآتي:



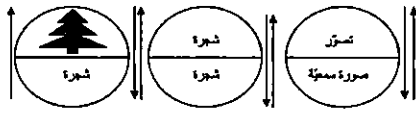
شكل (١: ٤) يبيّن توسط العلامات بين الذوات.

إن المعرفة النفسية الذاتية تتمظهر للذات الأخرى عبر العلامات اللغوية أو غير اللغوية، وهذه العلامات اللغوية وغيرها قابلة للتحليل والتحقق العقلائي، بيد أن العلاقة بين العلامات المنتجة من الذات المتكلمة، ومعرفتها إنما هي علاقة مباشرة مع التصور الذهني. وعلاقتها بالمعرفة أو التصور بالخارج أو الموضوع الذي تمثله علاقة ليست مباشرة عند الأصوليين، وهم في ذلك يلتقون مع المنطق البيروني في بعض الوجوه عند استحضار هذه العلاقة. ويمكن القول إن الأصوليين قسموا تلك العلامات المعبرة عن العموم والخصوص باعتبار النظر إلى التصور الذهني، والعلاقة بالخارج، أو الموضوع المباشر، والموضوع الدينامي بمصطلحات بيرس، وسوف نحاول المقارنة بين نظرتهم تلك والنظرة الثنائية للعلامة عند دي سوسير من جهة، والنظرة الثلاثية للعلامة عند تشارلز بيرس من جهة أخرى.

قول الرازي في المعالم: «المختار عندنا أن الاستثناء من النفي ليس بإثبات ويدل عليه وجهان:

الأول: أن الألفاظ تدل على الصور أمر تسمه في الأذهان، والأحوال الذهنية مطابقة للأمور الخارجية، والاستثناء المذكور في اللفظ إن صرفناه إلى الحكم أفاد زوال الحكم، وإن صرفناه إلى ذلك العدم أفاد زوال العدم؛ فحينئذ يفيد الثبوت لكن الأول أولى؛ لأن تعلق اللفظ بالحكم الذهني بغير واسطة، وتعلقه بالأحوال الثابتة في الخارجة بواسطة الأحكام الذهنية فكان الأول أولى.

الثاني: أننا لو قلنا إن الاستثناء في النفي إثبات؛ فحينئذ لا يفيد الإثبات، كما في قوله -ﷺ-: لا صلاة إلا بظهور، ولا نكاح إلا بولي؛ يلزم مخالفة الدليل، أما إذا قلنا إنه لا يفيد الإثبات فيحصل الإثبات لم تحصل مخالفة الدليل، بل يحصل حكم زائد لم يدل عليه اللفظ الأول؛ لا بالثبوت ولا بالانتفاء فكان الثاني أولى؛ فإن قالوا فعلى هذا التقدير وجب أن يكون قولنا: (لا إله إلا الله) لا يفيد الإقرار بثبوت الإله، قلنا الإقرار بثبوت الإله موجود في بديهية العقل لكل أحد كما في قوله تعالى: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (لقمان: ٢٥)، والمقصود من هذه الكلمة نفي الشركاء والأنداد» (١٣٦).



شكل (١ : ٥) يبيّن وجهي العلامة عند دي سوسير وعلاقتها بعالم الأشياء.

ولكنّ الأصوليين لا يفصلون في العلاقة بين الدال والمدلول المرجع كلياً كما يفعل دي سوسير، بل يجعلون انساباً له من خلال التوسط الذي تشكّل بارتسام الواقع في الذهن، وأعتقد أنّ الأصوليين قد عبّروا بانعدام التوسط بين الدال والصورة الذهنية عن شدّة الترابط بين عنصري العلامة حسب تصور دي سوسير؛ إذ لا يمكن تصوّر وجود عنصر دون الآخر. يقول في الدرر اللوامع: ولا يجوز إخلاء اللفظ عن المعنى^(١٢٩)، ولكنهم فتحوا المجال للإرجاع بالعلاقة مع الموضوع الدينامي، أو الخارج الواقعي، وبذلك يقترّب هذا التصور لفهم العلامة اللغوية من نظرية بيرس.

يعني ذلك: أنّ الحكيم هو موضوع اللفظ عند الأصوليين، وهو يقابل المؤلّ عند بيرس، وفي الوقت نفسه هو نوع من العلاقة الحيويّة، وهذه الوساطة بين الدال والمدلول كصورة ذهنيّة قريبة جداً من التصوّر الذي ورد عند رودولف كارناب؛ لذلك فإنّ الأصوليين يبدؤون في العموم والخصوص باعتباره معنى مقصوداً في النفس، وتتوسط العلامة اللغويّة

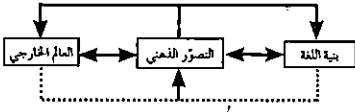
ينبغي أن نبيّن مصطلح الصورة (Picture، figure) عند الأصوليين، وهي ما يرسم في الذهن من تصوّر وانطباع، قبل ظهوره في الواقع، وقد يكون مطابقاً للواقع أو مخالفاً له^(١٣٧)، ولعلّها تلتقي مع مبدأ (المقولات الفانبرونيّة) عند بيرس في وجه من الوجوه، وفي النصّ السابق للرزاي يتبيّن: أنّ العلاقة بين اللفظ الدال والمعنى المدلول وهو الأحوال الذهنيّة أو الصويرة المرتسمة علاقة مباشرة؛ لأنّ اللفظ موضوع لهذا التصوّر الذهني؛ وأنّ العلاقة مع الخارج يتمّ عبر هذا التصوّر؛ أي بتوسط التصوّر الذهني؛ لأنّ الأشياء توجد على مسافة عن الذات العارفة؛ إذ تفصله الحواس، وهي منفذ تشكيل المعارف. يلتقي دي سوسير مع الأصوليين في هذه العلاقة الثنائيّة التي ترفض أن تكون الألفاظ موضوعة إزاء المسمّيات بصورة مباشرة، فالدلالة اللسانية لا تجمع اسماً إزاء مسمّى، ولا تربط الشيء باللفظ، بل الدلالة توحد تصوّراً مع صورة سمعيّة، وتجلّي هذه الخاصيّة السيكلوجيّة عند سوسير لصورنا السمعيّة تجليّاً واضحاً عندما نلاحظ لغتنا الخاصّة؛ فنحن نستطيع أن نتحدث مع أنفسنا وأن نخاطبها؛ بل نستظهر في عقولنا قطعة شعريّة بدون أن نحرك شفاهنا أو لساننا؛ فالدلالة اللسانية إذن هي عبارة عن كيان سيكلوجي له وجهان يمكن تمثيله كالآتي^(١٣٨):

للدلالة عليه؛ لذلك جعلوا العموم من عوارض الألفاظ المفتقرة إلى القصد عند إرادته؛ وجعلوا صيغ العموم من علامات اللغة التي تتمظهر للدلالة على التصور النفسي المقصود في إثباتهم لكلام النفس.

إذا كانت عرى العلاقات بين اللفظ الحامل للمعنى لا تنقطع مع الواقع؛ فإنه وباعتبار هذه القضية بالذات يمكننا أن نتساءل: كيف يمكن للمتكلم أن يوائم بين المفهوم (intension) والإحالة أو الماصدق (extension)؟ وهل علينا الإقرار بوجود مستوى تنظيمي عند الإنسان يمكن تسميته بصفة معقولة ذهنيًا، وأنه مرتبط سببياً بحالات الجهاز العصبي دون أن يكون مماثلاً لها باعتباره معالجة للمعلوم المتصور؟ وهل يمكننا أن نثبت أن الإكراه المعرفي في حالات حقيقية بأن بعض هذه المعلومات الذهنية تمثل المعلومة المشفرة في اللغة؟ وإلى أي مدى يمكن أن ينتج الإدراك الحسي تفاعلاً بين المدخل البيئي والمبادئ العامة في الذهن التي تفرض بنية ما على ذلك المدخل؟^(١٤٠) أو يمكن إيجاز ذلك كيف يمكن للأصوليين أن يعدوا هذا التصور الذهني محتزلاً في العلامات اللغوية عن واقع معيش؟ لقد أكد الزركشي وغيره من الأصوليين الحاجة إلى المعنى أو التعبير، أو الانتقال من واقعة الأشياء إلى واقعة المعنى بالاعتبار الفينومينولوجي في الذات المتكلمة أو العاقلة مقابل المدخلات البيئية التي تمثل مع عالم الحس التجربة الإنسانية في الكون أو عالم

الموجود العيني، واستدل على ذلك بوجود طاقة كامنة في اللغة لتمثل الوجود وفق شرائط نظمية أو بنوية محددة؛ وهذه المسألة تتردد في مدونات الأصوليين؛ يقول صفى الدين الهندي ردًا على أصحاب الخصوص، والمرجئة، والواقفية: «وأجيب بأن الحاجة إلى ألفاظ تدل على العموم في الأمر والنهي، والإخبار عن جميع الموجودات، والمعدومات والممكنات ونحوها ظاهرة، سيما في الشرعيات، والعلوم، وإن كانت دون ما يضطر إليه الإنسان بخلاف أنواع الروائح، وليس من شرط مسيس الحاجة أن تكون ضرورية»^(١٤١).

لكن هذه الحاجة إلى المعنى لا بد أن تتكى على قضية الموازنة بين مستوى النظم أو التعبير ومستوى الدلالة. وأعتقد أن المستوى التعبيري أو صيغ العموم في هذا السياق، والتي تشكل (كلمية) في المعنى الذهني المتصور؛ بمثابة الخط الذهني الرابط بين كائنات مفهومة في الذهن بطريقة ما، وكائنات واقعية مخصوصة باعتبارها نوعاً من المقولة اللغوية أو تشفيراً للمعرفة في الذات. لقد تبه الأصوليون إلى أنواع الدلالة في نظامهم المنطقي لقراءة النص الشرعي؛ فاللفظ إما أن يدل مطابقة، أو تضمناً، أو التزاماً؛ فالأول (The complete meaning) هو دلالة اللفظ على تمام ما وضع له، من حيث هو تمامه للتطابق الحاصل بين المعنى والفهم الذي استفيد منه^(١٤٢). والثاني وهو التضمن (Indication of containment) فهو دلالة اللفظ على جزء ما



شكل (١ : ٦) يبيّن العلاقة بين اللغة والصّور الذهني والعالم الخارجي.

كلّ بنية من البنيات الثلاث تناظر البنية الأخرى حتى يتمّ التقريب بين المفهوم والمصدق؛ لأنّ الغرض من قراءة النصّ هو الكشف عن الموضوع الخارجي، وما ضرورة العلاقة المفهوميّة إلاّ لأنّها شرط لا غنى عنه في تلك العملية من الكشف؛ حيث لا تتوضّح العلاقة الماصديقيّة إلاّ بانكشاف العلاقة المفهوميّة^(١٤٦)، وبوجود بنية لغويّة قادرة على التعبير عن خبايا المفهوم. لنعد الآن إلى مفهوم العموم كمعنى يمكن أن يتولّد في الذّهن كالأفكار أو القضايا التي تدخل بعد تولّدها في حيّز الوجود اللغوي؛ فهل يوجد أساس لهذا التولّد؟

ينظر الأصوليون إلى ضرورة التعبير عن الأشياء المتعددة في الكون بضرورة وجودها الخاص، وأنّ التعبير عنها من ضرورات الحياة؛ فلمّا كان الأمر كذلك فإنّ على الواضع أن يوجد في اللغة إمكانات نظميّة وبنويّة قادرة أن تتواءم مع طبيعة الفكر وطبيعة الأشياء في الكون، وهي متعددة، وكثيرة، وخاصّة، وقابلة للتصنيف والمقولة؛ لذا فإنّ البنية اللغويّة يمكن أن تسهم في التعبير عنها. من هنا؛ يجب التمييز

وضع، من حيث هو جزؤه؛ كدلالة البيت على كلّ أجزاء البيت^(١٤٧). والثالث الالتزام (The required meaning) فهو دلالة اللفظ على معنى خارج من معناه الحقيقيّ أو المجازي؛ إلاّ أنّه يلزم له عقلاً أو عرفاً؛ كدلالة السّفف على الجدار^(١٤٨).

نلاحظ من مجمل تمييز الأصوليين لأنواع الدلالة التي تعدّ محدّدة لطبيعة العلاقة بين الصّورة السمعيّة والصّورة الذهنيّة؛ أنّهم يربطون بين المعنى والإرجاع، أو المفهوم والمصدق؛ إذ يحاولون التقريب بين نقطتين بنقطة وسطى يقع في الطّرف الأول للفظ، والطّرف الأقصى الوجود الخارجي، وفي الوسط تصوّر الذهني الذي يحاول التقريب بين الطرفين، وهذا يستدعي حضور نوعين من العلاقة المتخيلة للارتباط اللفظي^(١٤٩)؛ الأوّل: العلاقة المفهوميّة، وهي تلك التي تعبّر عن مفاهيم الألفاظ ومعانيها بالشّكل الذي تكون واضحة المعالم بيّنة المقاصد؛ بغضّ النّظر عن طبيعة كيفياتها في الوجود الخارجي. والثاني: العلاقة الماصديقيّة التي تعبّر عن طبيعة ما تدلّ عليه المعاني اللفظيّة من حيث الوجود الخارجي؛ ولأنّ القراءة التّصبيّة الشرعيّة في التّراث الأصولي قراءة واقعيّة لا تنفصم عن الخارج الموجود؛ فإنّ الأصوليين وضّحوا معالم بنيات ثلاث بحدودها الواضحة وعلاقتها المتفاعلة:

لقد واجه الأصوليون لحظة التناقض بين المعنى العام في الذهن، ولحظة وجوده في الخارج متشخصاً خاصاً؛ كما نظروا إلى العلاقات الدلالية الثلاث التي ذكرناها سابقاً، وهي المطابقة، والتضمن، والالتزام؛ فوجد بعضهم أن العموم لا ينتظم في شيء منها. يقول القرافي: دلالة العموم على الفرد الواحد كالمشركين على زيد لا يمكن أن يكون بالمطابقة؛ لأنه ليس تمام مسمى المشركين، ولا بالالتزام؛ لأنه ليس خارجاً، ولا بالتضمن؛ لأنه ليس جزء المسمى؛ إذ الجزء مقابل الكل، والعموم كلي لا كل كما عرفت، فإذا لا يدل لفظ المشركين على زيد؛ لانتفاء الدلالات الثلاث، وإذا لم يدل بذلك بطل أن يدل لفظ العموم مطلقاً، لانحصار الدلالة في الأقسام الثلاثة^(١٤٩). ويمكن قراءة الأصوليين إزاء هذه المسألة من وجهين:

الأول. منطقي:

لقد نظر فتغنشتاين إلى كل قضية^(١٥٠) ذات معنى على أنها يمكن أن تنحل منطقياً إلى قضية أولية وجوبا، والقضية الأولية ككل القضايا ذات المعنى تتميز بكونها صورة للواقع^(١٥١)، فاللغة رسم للواقع الخارجي طالما أنها يمكن أن تنحل إلى القضايا، كالعالم الذي ينحل إلى وقائع، وكما أن القضايا الأولية تشكل من أسماء بسيطة لا يمكن تعريفها بغيرها؛ فكذلك الوقائع الذرية تتكون من أشياء بسيطة لا يمكن

بين توليد الأفكار وطرق الفحص المنطقي ونتائجه لتلك الأفكار أو القضايا، ويمكن أن نطلق على توليد الأفكار أو القضايا المعيرة عن العالم بما أطلق عليه كارناب، واستخدمه كارل بوبر وهو: إعادة البناء العقلاني، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما الذي نريد إعادة بنائه؟ فإن كان المقصود هو إعادة بناء كيفية انبثاق الأفكار فإنه يتعارض مع الوظيفة التي حددها لنظرية المعرفة؛ لأننا نعتقد أنه لا يمكن دراسة هذه السيرورات إلا في إطار علم النفس التجريبي لعدم صلتها بالمنطق. والأمر يختلف إذا كان المقصود بإعادة بناء سرورة التحقق من الفكرة، الذي يتيح لنا أن نكتشف أن الفكرة اكتشاف، وأن نتعرف عليها كمعرفة؛ فبقدر ما ينظر الباحث إلى أفكاره نظرة نقدية، وبقدر ما يعدلها أو يتخلى عنها يمكننا اعتبار تحليلنا المنهجي إعادة بناء عقلائي للسيرورات الفكرية- النفسية^(١٤٧).

ما الطريقة العلمية التي يعتمد عليها الأصوليون لاكتشاف المعنى العام وفحصه كقضية يمكن نسبتها حسب فتغنشتاين إلى الواقع وهو في الآن ذاته يعتقد بعدم وجود العام في الخارج وإنما هو موجود ذهني، ولغوي؟ إن ذلك يستدعي بناء نظام معرفي أو استقراء لتشكيل العمومات كمفاهيم؛ على أننا نجد إقراراً بوجود لحظة لا عقلانية تعتمد على الحدس الخلاق عند كل إعادة بناء عقلائي حينما يتجاوب الحدس مع الخبرة^(١٤٨).

تحليلها قبل تسميتها^(١٥٢)؛ لذلك فإن التسمية في التراث البياني الإسلامي تعدُّ نوعاً من التحديد، أو المفهوم التحليلي^(١٥٣).

إنَّ ذلك يعني أنَّ القضية الأولى صدقها منوط بصدق الواقعة الذرية (حالة الأشياء)؛ أي أنَّ صدق الأولى يستلزم وجود الثانية؛ فإن لم يكن للواقعة الذرية (حالة الأشياء) وجود فإن القضية كاذبة، وبذات النظرة التحليلية تلك نظر الأصوليون إلى المسألة التي طرحها القرافي؛ فمعيار الصدق باعتبار الخارج، وانطباق القضية عليها؛ لذا فقد فرَّق الأصوليون بين اللفظ الذي إمَّا أن يدلَّ مطابقة، أو تضمناً، أو التزاماً؛ فهو لفظ متردّد دالٌّ على معنى؛ لأنَّه لفظ أولي، ولأنَّ ذلك المعنى نسبة بين مفردين؛ وبين (جمل من القضايا) من جهة ثانية، وقوله تعالى:

﴿فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة: ٥)،

معناه: اقتل هذا المشرك، وهذا، وهذا، وذاك، إلى آخر الأفراد.

إنَّ هذه الصِّيغ إذا اعتبرت بجملتها فهي لا تدلُّ على (زيد) المشرك، ولكنها تضمّن ما يدلُّ على مثله؛ لا بخصوص كونه زيدا، بل بعموم كونه فرداً؛ ضرورة تضمّن: اقتل زيدا المشرك؛ فإنَّه من جملة هذه القضايا، وهي جزء من مجموع تلك القضايا، فتكون دلالة هذه الصيغة

على وجهين^(١٥٤):

١. قتل زيد المشرك؛ لتضمّنها ما يدلُّ على ذلك الوجوب.

٢. أنه ضمن ذلك المجموع دالٌّ عليه مطابقة.

ومنه يمكن أن نستنتج: أن قضايا العموم قابلة للتحقق بهذا الاعتبار؛ لأنَّ مرجعها عند الأصوليين إلى الوقائع التجريبية، ويتمُّ الرِّبط بين واقع اللغة في مستوى التعبير، والواقع في وجوده الحقيقي بواسطة الفكر كفقولة ثالثة، ووفق هذا التصوّر الأصولي تتحدد قراءتنا لمبدأ التحقق (Principle of Verification) ومن خلال منطق العلاقات بين القضية والواقعة الذرية أو حالة الأشياء.

الثاني. ردُّ تداولي:

من بين أهم المحاذير التي يمكن أن تقع فيها أثناء توظيف مبدأ التحقق هو التسوية بين الشيء في وجوده الواقعي، وصورته المتخيّلة في الذهن؛ لأنَّ الصّلة بين اللغة والواقع لا يمكن أن تُخفى، ولكنها لا تتم إلا عبر فكر الإنسان ومنهجه في توليد المعنى والمعرفة، حتى نجد هيغل (Hegel) يقول: إنَّ المادة أو المحتوى دون مفهومها هي شيء ما خارج المفهوم، وبالتالي ماهية^(١٥٥)، إلا أنَّ الخلط سيظلُّ ممارساً، ومن سمات انفصام الشخصية، ولكي يتمكن الإنسان من استخدام الرموز؛ عليه أولاً أن يميّز بين الشيء، والعلامة^(١٥٦)، وهي وجهة نظر في

السيمبولوجيا السوسيرية.

رَجِيمٌ ﴿ (التوبة: ٥) بحيث يتناول عمومين:

الأول: في المشركين بحيث يستغرقهم جميعا.

الثاني: في المأمور المكلف بقتلهم.

ولما كانت دلالة العموم على معناه كلية؛ فإن أمر كل فرد يقتل كل فرد فرد من المشركين يعدُّ تكليفا مشكوكا فيه، من حيث إنه لا يطاق وهو من الأمر بالمستحيل، فهو أمر غير واقعي، ولا يمكن أن يتطابق الحدث النصي مع الممكن الواقعي، ولا سيما أن الأمر العام لكي يتحوّل من (القوة) إلى (الفعل) يتخصّص عند حدوثه ويتشخّص باعتبار أن الوجود خاص؛ لذا يحمل الأصوليون هذا الأمر باعتبار دليل العقل والواقع على خلافه، أي أنه محمول على الممكن دون المستحيل؛ إذ الفرد الواحد من المسلمين يستحيل عليه أن يقتل جميع المشركين (١٥٨).

بهذا التحليل يتضح أن العلامة اللغوية (الصيغة اللفظية العامة) عند الأصوليين تتسم بالتّظر التداولي، والواقعي، والتحليل المنطقي؛ ولكي يتمّ التحقق من صدق القضايا؛ فإن الصّلة بين حيّز وجود العلامة بمكوناتها، وحيّز الأشياء لا بد أن تنتظم وفق منطق العلاقات؛ لذا فإنّ النموذج الثلاثي البرسي يجد الطريق سالكة إلى الفكر الأصولي؛ لأنه يفسح الطريق للمحسوس والواقع خارج العلامة والخبرة بأجمعها حين يتمّ التواصل بواسطة العلامات (١٥٩).

إنّ المعنى يقال عن الأشياء بدلا منها، أو نيابة عنها، وأحيانا ما تقال المعاني رغم الأشياء وضدّها، وهو ما يحدث عادة في الأيدولوجيات، والأساطير، والفنون، والمعتقدات الدينية، والفلسفات، إن مصدر المعنى يؤوّل إلى المنهج؛ لأنه سابق على ما هو كائن حتى أن الواقع في ذاته لا وجود له؛ بل يتمّ خلقه من خلال ما يكون مبحثا؛ فالذات تعي الواقع، والأشياء، ومن خلال هذا الوعي تسمّى الكائنات، وتوسّس العلاقات، والمنهج دائما لا يخرج من كونه واقعة ثقافية؛ فهو لا ينفك منفلتا من الإكراهات والمحددات الثقافية التي يوجد ضمنها الفاعل المعرفي المزاول لجملة مقولات ومفاهيم وآليات، وتأسيسات (١٥٧).

إنّ الحدث الواقعي لا يمنح العلامة قوتها؛ بل إنّ تميّز العلامة عن حالة الأشياء هو الأساس في دينامية العلامة وقوتها وسيورتها في الحياة الاجتماعية؛ فاللغة حالة إنسانية تتأبّد فيها اللحظة الإنسانية، والواقع متغيّر بطبيعته تائر على الوجود الرمزي، ولكنه خاضع لطبيعة المعرفة الإنسانية؛ لذا نظر الأصوليون إلى العموم في قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْلُوا لَهُمْ كَمَا قَدْ مَرَّصَدْتُمْ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ

في سياق الصلة بين اللغة والواقع؛ يشدد التشييديون على أن ضروب الواقع ليست غير محدّدة، ولا خاصّة بالفرد كما يدعي الذاتيون المتطرّفون؛ إنّها نتاج تحديدات اجتماعية، ولذلك لا تملك كلّها المنزلة نفسها، فضروب الواقع خلافية، الأمر الذي يجعل النصوص مواقع صراع، ومن وجهة نظر السيميائيّات الاجتماعية نستطيع أن نتبين أنّ (عبارة) محدّدة مقدّمة على أنّها صحيحة، أو غير صحيحة؛ لأنّ الحقيقة تشييدها سرورة المعنى، وقد تكون حقيقة بالنسبة إلى مجموعة اجتماعية وتنبع من قيم ومعتقدات هذه المجموعة، ولكنها لا تعدّ كذلك بالنسبة إلى أخرى^(١٦٠)؛ بيد أنّ الصلة بين القضايا، والوقائع أو حالة الأشياء يمكن أن تكون من المعايير أو المواقف التلقائية.

يمكن في هذا السياق توظيف اصطلاح وجهة القول أو الموقفيّة (Modality) أو التحفيز (Motivation) لوصف مدى تحديد المدلول للذال، ووجهة القول تشير إلى منزلة الرسالة ونفوذها وأمانتها، أو إلى منزلتها الوجودية، أو إلى قيمتها كحقيقة أو واقعة، لذلك يطلق عليه بعض الباحثين بنماذج تصميم الواقع (designing models of reality) وتدور حول واحدة من أهمّ القضايا الحاسمة في الاتّصالات هي مسألة موثوقية الرسائل: هل كلّ ما نراه أو نسمع به صحيح، واقعيّ، حقيقيّ، أم أنّه كذبة، أو من الخيال، وهو أمر خارج الواقع؟ إننا كأعضاء في المجتمع، علينا

أن نكون قادرين على اتّخاذ قرارات على أساس المعلومات التي تلقاها، إنتاجا وتبادلا. وبقدر ما نحن على استعداد للتصرف، علينا أن نتق ببعض المعلومات التي تلقاها، وذلك لغاية ما، على أساس العلامات والطريقة والأسلوب في الرسالة نفسها، وللتمييز بين ما يمكن أن يكون موثوقا وما ينبغي أن يعامل بحذر. وقد وضعت علامات من قبل الجماعات التي تتفاعل فيها، ليتمّ الاعتماد عليها نسبيا للوصول إلى حقيقة الرسائل، وأنّها قد وضعت للخروج من مركزية القيم والمعتقدات والاحتياجات الاجتماعية لتلك المجموعة^(١٦١). وعندما يعدّ مؤرّلون النصّ أنّه ذو معنى، يصدرون بشأنه أحكاما موقفيّة بالاستناد إلى معرفتهم بالعالم وبوسائل الاتّصال، وعلى سبيل يعدّونه واقعا أو متخيلا، فعليا أو تمثيلا، حيا أو مستجلا، ويقومون احتمالية الأحداث التي يصورها النصّ أو المزاعم التي يعلنها أو يعلن صحتها^(١٦٢).

وإذا كان الأصوليون يميّزون بين المعاني الموجودة في الخارج، والمعاني الكليّة الموجودة في الأذهان؛ فإنهم وإنّ التقوا مع فرديناند دي سوسير في مبدئه بانعدام التماثل بين العلامة والشيء؛ فإنهم يجدون وسيطا كالفكر والحواس للدخول من عالم اللغة إلى الواقع أو العكس؛ وإذا كان النموذج السوسيريّ ينبذ الواقعية؛ فإنّ أصحاب علم المعاني العام يتبنّون موقفا واقعيّا يقول: إنّ اللغة تقوم بيننا وبين العالم الموضوعي، ويسعون إلى تبديل

والبرهنة، والعمليات المعقدة في إنتاج العلامة؛ لا سيما في تخريج المناط، والسبب والتقسيم؛ فالإخالة والمعنى تعدُّ مرحلة أولى لإنتاج العلة وتعميم الحكم. وقد ضبطوا مسألة التأويل بمرجعيات منهجية ومعرفية تبدأ بمقاصد المتكلم، ومقاصد التشريع في الخطاب الشرعي.

❖ أن العموم حينما يكون كائنا سيميائياً أو موضوعاً ذهنياً؛ يمكن تصوّره، والتعبير عنه؛ لأن الأشياء بهذا المعنى، وفي نسبة العموم إليها لا وجود لها في الواقع، وإنما هي كليّات ذهنية.

❖ أدرك الأصوليون أن العلاقة بين الدال ومدلوله الذهني (العموم) كفكرة علاقة مباشرة؛ لأنه ذهني. وأن العلاقة بين العلامة بحد ذاتها، والأشياء في وجودها الخارجي علاقة غير مباشرة.

❖ عند إثبات العموم باعتباره كلاماً نفسياً؛ فإن ذلك يعني الاتفاق مع السيميائيات البيرسية من حيث أولانية العموم، وقابلية تحقّقه في الخطاب باعتبارهما ثنائية (الذهني / اللغوي) لا يرتبطان إلا بثالث؛ هو فكرة العموم من حيث التصنيف عبر المشتركات بين الأشياء.

سلوكنا اللغويّ لصدّ التحريف اللساني للواقع، ويزعم هؤلاء أن السبب في الخلط بين الدالات والمدلولات الإرجاعية؛ هو أننا نسمح للغة بأن تأخذنا على سلم التجريد أكثر مما نريد^(١٦٣)؛ لذا سلك الأصوليون مسلك التقريب بين العلامة اللغوية والواقع، وصنّفوها على أساس العلاقة بين الدال والمدلول، أو بين العلامة والواقع.

نتائج الدراسة:

يمكن أن نخلص إلى أهم نتائج هذه الدراسة التي ركزت على مفهوم العموم، وعلاماته اللغوية، ومصطلحات أصول الفقه في إطار العلامة اللغوية، لتكون كالآتي:

❖ يعتمد العموم على عنصر الاستغراق والشمول، وهو: مفهوم عقليّ يبني على نظام التصنيف والمقولة، بلحاظ المشتركات بين الموجودات المنضوية تحت نوع أو جنس.

❖ أدرك الأصوليون مفهوم العلامة، والعلاقة بين عنصرَيْها: الدال والمدلول؛ وجعلوا الكلام النفسي مرحلة جنينية يتحقّق وجوده، وتظهره في الفعل الكلامي؛ أو الخطاب، وأن العلامة، والأمارة، والدليل، والدلالة، والقرينة، والإخالة، والمعنى، والعلة، والسبب، والشروط؛ مصطلحات تمثّل درجة من درجات العلامة والاستدلال بها على المدلول.

❖ أن الأصوليين مارسوا عمليات السيرورات

الهوامش والإحالات

- (١) الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر (ت ٨٩٤هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م، ج ٢، ص ١٧٩.
- (٢) ورد في موسوعة لالاند الفلسفية: (أ) العام ما يوافق عدة أفراد أو عدة جماعات باعتبار أن كلا منها يشكل وحدة لا تنجز (ب) ما يوافق القسم الأكبر من أفراد صنف وفي هذه الحالة تتعارض العمومية مع الشمولية والحصر، والاستثناء كما هو عند الأصوليين؛ بهذا المعنى تفهم عادة عبارتا عموما وبعامة إنهما تتضمنان وجود استثناء. وأما التعميم Generalization: (أ) عملية يعترف من خلالها بسمات مشتركة بين عدة أشياء فردية، ويجري جمع هذه الأشياء في مفهوم وحيد تشكل هذه السمات مضمونه؛ (ب) عملية يجري بموجبها وصف صنف كامل لا محدود عموما من حيث مداه بما لوحظ في عدد محدود من أفراد أو من حالات فردية تنتمي إلى هذا الصنف. انظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية: معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية، ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت: دار عويدات، ٢٠٠٨م، ج ١، ص ٤٥٧-٤٦١.
- (٣) البحر المحيط في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٧٩.
- (٤) أنطولوجي (Ontology): في معجم لالاند هو (علم الأيس الكون ككون) وهو:

أ. باب من أبواب الفلسفة، ينظر عقلا في الكون من حيث هو كون حسب تعبير أرسطو، والاسم

وحده جديد، أما هذا العلم عينه فقد كان موجودا لدى المدرسين، وبما أن للكائنات الروحية والمادية بعض الخواص العامة مثل: الوجود، والإمكان، والديمومة؛ فإن فحص هذه الخواص يشكّل هذا الفرع الفلسفي الذي تستعير منه الفروع الأخرى كلها بعضا من مبادئها؛ إنَّها تسمى (الأيسية) أو علم الكون/ الكائن، أو ميتافيزيقا عامة.

ب. دراسة أو معرفة ما هي عليه الأشياء بذاتها، من حيث هي جواهر فريدة، بالمعنى الديكارتي والليبنيتزي لهذه الكلمة مقابل درس مظاهرها أو محمولاتها.

ج. انظر: لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ج ١، ص ٤٥٧-٤٦١، وانظر: نفسه، ج ٢، ص ٩١١-٩١٢.

(٥) القرافي، شهاب الدين، تنقيح الفصول في اختصار المحصول، تحقيق: محمد عبدالرحمن الشاغول، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٥م، ص ٣٦.

(٦) انظر: السابق، ص ٣٣-٣٧.

(٧) يشرح الصدر الشيرازي للكلبي معاني ثلاثة: (أ) المعنى الذي له أفراد يحمل هو على كل واحد واحد منها، كالإنسان، والكرة، والسواد، (ب) المعنى الذي يمكن أن يكون له أفراد كثيرون يحمل عليها، وإن لم يكن شيء منها موجودا؛ كمعنى البيت الذي صنع من الذهب، فجاز أن يوجد كثير من أفراد وإن لم يوجد شيء منها من غير مانع عقلي، (ج) المعنى الذي لا مانع في نفس تصوّره من أن يقال على كثيرين، ولكن لوقوعه متعددا مانع



عقلي وسبب ذاتي خارج نفس ماهيته ومعناه، يدل عليه دليل؛ كالشمس والقمر، والأولى أن يجعل هذه المعاني الثلاثة من أقسام معنى مشترك جامع لها صادق عليها ليكون الكلّي مشتركاً معنويًا، لا مشتركاً لفظيًا؛ ومناطق كون الشيء كليًا وملاك الأمر فيه هو كونه مفهومًا وماهيةً، كما أن مناطق كونه جزئيًا حقيقيًا وشخصيًا هو كونه وجودًا وإثنيةً؛ فكل معنى وماهية غير الوجود نفس تصوره لا يأبى العموم والاشتراك بين كثيرين، سواء كانت ممتعة، أم ممكنة موجودة، أو معدومة. انظر:

• الشيرازي، صدر الدين، إلهيات شفا للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن سينا، تحقيق: نجف قلي حبيبي محمدي، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠١١م، ص ٥١٦.

(٨) تنقيح الفصول في اختصار المحصول، ص ٢٦.

(٩) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت ٦٨٢هـ)، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: محمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م، ج ٢، ص ٤٢٦، وانظر: القرافي، شهاب الدين، الفروق، تحقيق: عبد الحميد هندواوي، المكتبة العصرية، صيدا، ٢٠٠٧م، ج ١، ص ١٥٤-١٥٦.

(١٠) قضية إثبات كلام النفس، قضية فيها معترك نظار المتكلمين؛ يقول أبو عبد الله الصابوني الماتريدي الحنفي: حقيقة الكلام؛ هو المعنى القائم بالذات الذي دلّت عليه الحروف والأصوات كما قال الأخطل (الكامل):

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإمّا

يُجَلِّ اللسان على الفؤاد دليلًا

ولهذا سُمّي أهل اللغة كلُّ عبارة تدلُّ على معنى الكلام لا غير، وقد صرح الكتاب بكلام النفس؛ حيث قال تعالى:

﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَهَوْنَا عَنِ التَّجْوِينِ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نُهَوْا عَنْهُ وَيَتَنَبَّهُونَ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَتِ الرَّسُولِ وَإِذَا جَاءَهُمْ حَيْوَةٌ مِمَّا كَانُوا يُحِبُّونَ بِهٖ اللَّهُ وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ حَسِبْتُمْ أَنَّهُمْ لَيَصَلُونَهَا قُلْ لَئِن لَّمْ يَكُنِ اللَّهُ فِئْتَنًا لَّكُنَّ فِتْنًا يَلْمِزُونَ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (المجادلة: ٨)، انظر: الصابوني، أحمد

بن محمود البخاري (ت ٥٨٠هـ)، البداية في أصول الدين، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠١١م، ص ٧٣٧٢.

(١١) البحر المحيط في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٨١.

(١٢) نفائس الأصول، ج ٢، ص ٤٢٢.

(١٣) السابق، ج ٢، ص ٤٢١.

(١٤) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٨٢-١٨٤.

(١٥) الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، المنصورة، ١٩٩٩م، ج ١، ص ٢٢١.

(١٦) ورد في رسالة بعثها تشارلز سنדרس بيرس (Charles Sanders Peirce) إلى الليدي ويلبي (Lady Welby) ما نصّه: «أنت تعلمين وبشكل خاص أنني أدمع اختراع كلمات جديدة للأفكار الجديدة، لم أكن أعلم أن الدراسة التي

• Charles Sanders Peirce, Collected Papers (1:284=286).

(١٧) البحر المحيط في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٨٥.
ورد عند صفّي الدين الهندي في الفائق نصّاً: «والحق أنّ المعنى الذهني عام؛ إذ لا تخصيص فيه، دون الخارجي»، الأرموي، صفّي الدين الهندي، الفائق في أصول الفقه، تحقيق: علي العمري، دار الاتحادية الأخوي، القاهرة، ١٤١١هـ، مج ٢، ص ١٧٦.

(١٨) تقييح الفصول في اختصار المحصول، ص ٣٦.

(١٩) يعرف آلان بولغير المرجع بقوله: إنّ لفظة (مرجع) تعبير لغوي هو عنصر من العالم يسمح التعبير بالإشارة إليه في سياق معيّن من الكلام أي من استعمال اللغوية. وإذ يتبنى ثنائية دوسوسور (اللغة والكلام)؛ فإنّ المعنى ينتمي إلى اللغة؛ بينما ينتمي المرجع إلى الكلام.

• بولغير، آلان، المعجميّة وعلم الدلالة المعجمي: مفاهيم أساسية، ترجمة: هدى مقنّص، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٢م، ص ١٤٣.

(٢٠) إيكو، أمروتو، السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة: أحمد الصمعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥م، ص ١١٦ ١١٧.

(21) Floyd Merrell, Charles Sanders Peirce's concept of the sign. P28.

(٢٢) انظر: غيرو، بيار، السيمياء، ترجمة: أنطوان أبي زيد، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٤م، ص ٦.

أسميتها أيديوسكوبي (Ideoscopy) يمكن أن تسمّى فكرة جديدة، لكن كلمة فينومينولوجي (Phenomenology) استخدمت بمعنى مختلف، أيديوسكوبي تتوقف على وصف وتصنيف الأفكار التي تنتمي للخبرة العادية (-ordinary experience) أو التي تنشأ طبيعياً من العلاقة بالحياة اليومية، بدون اعتبارها مطابقة أو غير مطابقة للأشياء، أو متعلّقة بعلم النفس، إنّ مواصلي لهذه الدراسة منذ وقت طويل (١٨٦٧)؛ فبعد ثلاث أو أربع سنوات من الدراسة طرحت جميع أفكارها للتصنيفات الثلاثة: الأولانية (Firstness)، والثانيانية (-Sec ondness)، والثالثانية (Thirdness)»، وهذه التصنيفات الثلاثة عنده هي جدول المقولات التي اختصرها في نظريته في العلامات أو المنطق، ويمكن تحديد هذه المقولات كالآتي:

• فالأولانية: الصيغة التي تكون هي كما هي (such as it is) إيجابية وبدون الإشارة أو الرجوع إلى شيء آخر.

• الثانيانية: الصيغة التي تكون هي كما هي؛ بالإشارة إلى ثان وبدون تعلق بأي ثالث؛

• الثالثانية: الصيغة التي تكون هي كما هي؛ بجلب الثاني والثالث في علاقة مع بعضهما.

ويسمّي بيرس تصنيفه المقولات: تصنيف فيثاغورث الحديث (The cenopythagorean categories)، ويمكن ملاحظة أن الفينومينولوجيا أشمل من الفانيروسكوبي وهو أقدم من مصطلح بيرس. انظر:

• Charles S. Peirce; Letters to Lady Welby. P7.

العلمية، بيروت، ٢٠٠٣م، ص ٢٢٩.

(٣٥) الكنكوهي، محمد فيض الحسن، عمدة الخواشي في شرح أصول الشاشي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣م، ص ٢٢٩.

(٣٦) اللامشي، أبو الثناء محمود بن زيد، كتاب في أصول الفقه، تحقيق: عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٥م، ص ٨٢.

(٣٧) بن قawan، الحسين بن أحمد، التحقيقات في شرح الورقات، تحقيق: الشريف سعد بن عبدالله، دار النفائس، عمان، ١٩٩٩م، ص ص ١٣٨-١٤١.

(٣٨) معجم مصطلحات أصول الفقه، ص ٢٠٧.

(٣٩) التهانوي، محمد بن علي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٦م، ج ١، ص ٧٩٤.

(٤٠) إيكو، أمبرتو، العلامة؛ تحليل المفهوم وتاريخه، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠١٠م، ص ٦٥.

(٤١) البرهان في أصول الفقه، ج ١، ص ١٢١.

(٤٢) العلامة؛ تحليل المفهوم وتاريخه، ص ٦٥.

(٤٣) أصول الشاشي، ص ٢٤٦.

(٤٤) ابن نجيم، زين الدين، الأشباه والنظائر، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، ط ٤، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٥م، ص ص ١٠١-١٠٣.

(٤٥) أصول الشاشي، ص ١٦٦.

(٤٦) العلامة؛ تحليل المفهوم وتاريخه، ص ٧٠.

(٢٣) مارتان، روبر، في سبيل منطق المعنى، ترجمة: الطيب البكوش وصالح الماجري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٦م، ص ص ٤٦-٤٧.

(٢٤) موسوعة لالاند الفلسفية، ج ٢، ص ٨٧٧.

(٢٥) البرهان في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٢٠.

(٢٦) إلهيات شفا للشيوخ الرئيس ابن سينا، ص ٥١٥.

(٢٧) السابق، ص ٥١٨.

(٢٨) البحر المحيط في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٨٤.

(٢٩) الجويني، أبو المعالي، الشامل في أصول الدين، تحقيق: هلموت كلوبفر، دار العرب، القاهرة، ١٩٥٩م، ج ١، ص ص ١٨٠-١٨١.

(٣٠) انظر: مذاههم في كتاب البحر المحيط في أصول الفقه، ج ٢، ص ص ١٨٩-١٩٦.

(٣١) خليل، حامد، المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس؛ مؤسس البراجماتية، النبايع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ص ٤٢.

(٣٢) سانو، قطب مصطفى، معجم مصطلحات أصول الفقه، (عربي- إنجليزي)، (دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٠م، ص ٢٠١).

(٣٣) إيكو، أمبرتو، السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة: أحمد الصمعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥م، ص ٤٦.

(٣٤) الشاشي، نظام الدين أبو علي، أصول الشاشي، ضبط: عبدالله محمد الخليلي، دار الكتب

- (٤٧) السابق، ص ٧٣.
- (٤٨) نفسه، ص ٧٢.
- (٤٩) انظر: فغنغشتاين، لودفيك، تحقيقات فلسفية، ترجمة: عبدالرزاق بنّور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٧م، ص ص ٣٣٦-٣٣٩.
- (٥٠) نافارو، جوي، بوينتر، توني شاراه، أعلى من الكلمات، ترجمة: مكتبة جرير، السعودية، ٢٠١٢م، ص ٣٢.
- (٥١) رمضان، يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي؛ الاستراتيجية والإجراء، عالم الكتب الحديث، عمّان، ٢٠٠٧م، ص ٤٦٠.
- (٥٢) ابن القيسم شمس الدين الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: بشير محمد عون، مكتبة دار البيان، دمشق، ٢٠٠٠م، ج ١، ص ٢٠٥.
- (٥٣) الكفراوي، أسعد عبدالغني، الاستدلال عند الأصوليين، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ٢٠٠٥م، ص ٢٦.
- (٥٤) البرهان في أصول الفقه، ج ١، ص ٧٢١.
- (٥٥) الاستدلال عند الأصوليين، ص ٣١.
- (٥٦) السيميائية وفلسفة اللغة، ص ٩٩.
- (٥٧) التوضيح لمن التنقيح في أصول الفقه، ج ٢، ص ٢٨١، وانظر: الكراماسي، يوسف بن حسين، الوجيز في أصول الفقه، تحقيق: السيد عبداللطيف كساب، دار الهدى للطباعة، القاهرة، ١٩٨٤م، ص ٩٧.
- (٥٨) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ١٢٠٦.
- (٥٩) السهالوي، عبدالعلي محمد، فوائح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢م، مج ٢، ص ٣٥٦.
- (٦٠) العلامة المحضة ما يعرف به الحكم من غير أن يتعلق وجود ولا وجوب الحكم بوجوده أو بوجوبه، والعلامة العلية هي التي جعلها الشارع موجبة للحكم؛ بحيث يكون وجودها علامة على وجود الحكم، أما العلامة الشرطية فهي التي يكون للحكم فيها نوع تعلق بالبدال على الحكم، كأن يتوقف تحقق الحكم على تحققه، وانظر: معجم مصطلحات أصول الفقه، ص ٢٨٨.
- (٦١) أوردت المصطلحات الثلاثة باللغة الإنجليزية كما هي في معجم مصطلحات أصول الفقه؛ لتعدد معاني الاستدلال عند الأصوليين كما رأيت من معنى شامل عام، وخاص، وتعليل. انظر: معجم مصطلحات أصول الفقه، ص ٥٥.
- (٦٢) البرهان في أصول الفقه، ج ١، ص ١٤٩.
- (٦٣) السابق، ج ١، ص ص ١٢٤-١٢٥.
- (٦٤) أصول الشاشي، ص ٢٢٩.
- (٦٥) معجم مصطلحات أصول الفقه، ص ٣٣٢.
- (٦٦) البرهان في أصول الفقه، ج ١، ص ١٨٦.
- (٦٧) كتاب في أصول الفقه، ص ٣٩.
- (٦٨) السابق، ص ٨٣.
- (٦٩) معجم مصطلحات أصول الفقه، ص ص ٢٢٨-٢٢٩.
- (٧٠) يعقوبي، محمود، مسالك العلة وقواعد

التسليم بأن الأحكام الشرعية التابعة للمصالح والمفاسد إلى التسليم بأنه إذا حرم الشارع شيئاً كالخمر مثلاً ولم ينص على الملاك والمناط في تحريمه فقد يستنتجه العقل ويحدس به، وفي حالة الحدس به يحدس حينئذ ثبوت الحكم في كل الحالات التي يشملها ذلك الملاك؛ لأن الملاك بمثابة العلة لحكم الشارع، وإدراك العلة يستوجب إدراك المعلول. انظر:

• مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون ستوارت مل، ص ٧٣.

• المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٣م، ص ١٦٦.
(٧٧) الضروري في أصول الفقه، ص ١٢٨.

(٧٨) السابق، ص ص ١٢٧ ١٢٨.

(٧٩) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، مج ١، ج ٢، ص ص ٤١ ٤٢.

(٨٠) المنطق البراجماتي، ص ١٤١.

Charles Sanders Peirce: Collected Papers (2.737) (٨١)

(٨٢) مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون ستوارت مل، ص ١٨٨.

(٨٣) ينفي بعض الأصوليين العلة في الأحكام بمعنى التأثير والسببية؛ وبين ابن القيم إن الذين نفوا الحكمة والتعليل والأسباب؛ أقروا بالقياس؛ كأبي الحسن الأشعري وأتباعه. ومن قال بقوله من الفقهاء أتباع الأئمة، وقالوا: إن علل الشرع

الاستقراء عند الأصوليين وجون ستوارت مل، ديوان المطبوعات، الجزائر، ١٩٩٤م، ص ٥٧.

(٧١) الرازي، فخر الدين محمد، المحصول في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م، ج ١، ص ٣٠٥.

(٧٢) السابق، ج ٢، ص ٣١٠.

(٧٣) نفسه، ج ٢، ص ٣١١.

(٧٤) مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون ستوارت مل، ص ٥٨.

(٧٥) الحفيد، أبو الوليد محمد، الضروري في أصول الفقه، تحقيق: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤م، ص ص ١٢٤ ١٢٥.

(٧٦) ممن أنكر القياس بشدة الإمام الظاهري المنظر لمذهبه الحافظ علي بن أحمد بن حزم الأندلسي القرطبي (ت ٥٨٤هـ)، وانظر أصول مذهبه في: النبذ في أصول الفقه الظاهري، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ص ٤٥-٥١، ثم بالغ الإمام ابن حزم في دفع القياس وإبطاله الإحكام في الباب الثامن والثلاثين: في إبطال القياس في أحكام الدين؛ انظر:

• ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٣م، ج ٨، ص ص ٥٣ ٢٠٤.

وأفاد محمود يعقوبي تناقض أتباع المذهب الظاهري. ويتحول الشيعة التعليمية من خلال

إنما هي مجرد أمارات وعلامات محضة، كالدعاء علامة محضة على حصول المطلوب لا أنه سبب فيه، والأعمال الصالحة والقيحة علامات محضة ليست سببا في حصول الخير والشر، وكذلك ما وجدوه من الخلق والأمر مقترنا بعضه ببعض؛ قالوا: أحدهما دليل على الآخر، مقارن له اقترنا عاديا، وليس بينهما سببية، ولا علة، ولا حكمة، ولا له تأثير فيه بوجه من الوجوه. انظر تفاصيل المذاهب حول القضية في: إعلام الموقعين عن رب العالمين، مج ١، ص ص ٣١٣-٣١٧، وتبعنا لذلك اختلف الأصوليون في القياس؛ فمنعه ابن حزم شرعا؛ لأن النصوص تستوعب جميع الحوادث بالأسماء اللغوية من غير احتياج إلى استنباط وقياس، ومنعه داود إلا القياس الجلي، ومنعه أبو حنيفة في الحدود والكفارات والرخص والتقدير؛ لأن المعنى فيها لا يدرك وهو مناط القياس والحكم، ومنعه آخرون إلا اضطرارا لوقوع حادثة لم يوجد نص فيها فيجوز القياس للحاجة، ومنعه آخرون في الأحكام الوضعية وهي الأسباب والشروط والموانع؛ لأن القياس يخرجها عن أن تكون كذلك، ومنعه آخرون في أصول العبادات، ومنعت طائفة من الأصوليين القياس في العقليات؛ لاستغنائها عنه بالعقل، ومنعه آخرون في النفي الأصلي أو البراءة الأصلية أي بقاء الشيء قبل ورود الشرع. انظر تفاصيل مذاهبهم:

• المحلي، جلال الدين (ت ٨٦٤هـ)، شرح جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م، مج ٢، ص ص ٣١٢-٣١٩، وانظر: البناني، عبدالرحمن بن جاد الله المغربي (ت ١١٩٨هـ)،

حاشية البناني على شرح المحلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م، مج ٢، ص ص ٣١٢-٣١٩.

(٨٤) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)، المستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م، ص ٢٨١.

(٨٥) معجم مصطلحات أصول الفقه، ص ص ٤٥٤٤.

(٨٦) البرهان في أصول الفقه، ج ٢، ص ٥٢٦.

(٨٧) الحداوي، طائع، سيميائيات التأويل؛ الإنتاج ومنطق الدلائل، المركز الثقافي العربي رابول، الدار البيضاء، ٢٠٠٦م، ص ص ٣٣٨ ٣٣٩.

(٨٨) السابق، ص ٣٤٠.

(٨٩) البرهان في أصول الفقه، ج ٢، ص ٥٢٦.

(٩٠) السابق، ج ٢، ص ٥٢٨.

(٩١) المستصفى في علم الأصول، ص ص ٣٠٤-٣٠٥.

(٩٢) لاحظ الدكتور عبدالرحمن الحاج صالح؛ أن النحاة في دراساتهم يحيلون دائما إلى الحس والمشاهدة، وهو أمر معتاد عند العلماء في التراث العربي في شتى الحقول المعرفية. انظر:

الحاج صالح، عبدالرحمن، منطق العرب في علوم اللسان، منشورات المجمع الجزائري للغة العربية، الجزائر، ٢٠١٠م، ص ٩٥.

(٩٣) انظر: مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون ستوارت مل، ص ص ١٩٠-١٩٢.

(٩٤) المحصول في علم أصول الفقه، مج ٢، ص ٣٤٩.

(٩٥) مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون ستوارت مل، ص ٢٠٢.

(٩٦) فوكو، ميشيل، نظام الخطاب، ترجمة: محمد سيلا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٧م، ص ٨.

(٩٧) البرهان في أصول الفقه، ج ١، ص ٣٣٦.

(٩٨) السابق، ج ١، ص ٣٤٢ ٣٤١.

(٩٩) بنكراد، سعيد، السيميائيات والتأويل؛ مدخل لسيميائيات ش.س. بورس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٥م، ص ٤٢.

(١٠٠) السابق، ص ٤٧.

(١٠١) انظر: إيكو، أميرتو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة: سعيد بنكراد، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤م، ص ١٦.

(١٠٢) أوريكويوني، كاترين كيربرات، المضمرة، ترجمة: ريتا خاطر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨م، ص ٣٤٧.

(١٠٣) التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ص ١١.

(١٠٤) السابق، ص ٢٣.

(١٠٥) السابق، الصفحة نفسها.

(١٠٦) المستصفي في علم الأصول، ص ٣٠٤.

(١٠٧) السابق، ص ٣٠٤.

(١٠٨) نفسه، ص ٣٠٤ ٣٠٥.

(١٠٩) إعلام الموقعين، ج ١، ص ٣١٣.

(١١٠) رواه مسلم عن عائشة، وابن عمر، وبريدة، انظر: العسقلاني، ابن حجر، تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، مؤسسة قرطبة، ١٩٩٥م، رقم ٢١١١، ج ٤، ص ١٤٠.

(١١١) رواه البخاري عن عائشة بلفظ: ((من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد)) برقم (٢٦٩٧) في كتاب الصلح، والحديث في زاد المعاد معزو عند ابن القيم إلى عائشة بلفظ: ((كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد))، وبرواية: ((من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد)) انظر:

• العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ٢٠٠٠م، دار السلام، الرياض، رقم ٢٦٩٧، ج ٥، ص ٣٧٠.

• ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: عبد القادر حسونة، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥م، ج ٥، ص ١٧٥.

(١١٢) أورده ابن حجر في التلخيص بثلاث روايات:

• ((أن النبي ﷺ نهى عن قرض جر منفعة)).

• ((كل قرض جر منفعة فهو ربا)).

• ((كل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الربا))، وهو موقوف عن فضالة بن عبيد.

انظر: العسقلاني، ابن حجر، تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، اعتنى به: أبو عاصم حسن قطب، ١٩٩٥م، ط ١، مؤسسة قرطبة ودار

- المشكاة، رقم ١٢٣٥، ج ٣، ص ٨٠.
- (١١٣) الحديث متفق عليه عن عائشة، انظر: تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، رقم ١٦٧٥، ج ٣، ص ٣٨٧.
- (١١٤) أخرجه ابن ماجه في السنن برقم (٣٩٣٣) في باب: حرمة دم المؤمن وماله عن أبي هريرة بذات اللفظ انظر:
- السندي، أبو الحسن الحنفي (ت ١١٣٨ هـ). شرح سنن ابن ماجه، تحقيق: خليل شيحا، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٦م، رقم ٣٩٣٣، مج ٤، ص ٣٢٠.
- (١١٥) انظر: المضمّر، ص ٣٥١-٣٥٤.
- (١١٦) معجم مصطلحات أصول الفقه، ص ٤٢٣.
- (١١٧) السابق، ص ٤٢٤.
- (١١٨) نفسه، ص ١٨٤-١٨٥.
- (١١٩) نفسه، ص ٤٢٤.
- (١٢٠) من بين الدراسات الأصولية الدراسة التي قدمها عباس أمير حول (المعنى القرآني بين التفسير والتأويل؛ دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني) خصص فيه الباحث الفصل الأول بمفهوم المعنى، وناقش في المبحث الثالث: (المعنى الأصولي) بيد أنه لم يستوعب الدلالات المتعددة لمصطلح المعنى عند الأصوليين لاسيما العلة والمناسبة في النص الشرعي، انظر:
- أمير، عباس، المعنى القرآني بين التفسير والتأويل؛ دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني، دار الإشتار، بيروت، ٢٠٠٨م، ص ٤٨-٥٥.
- (١٢١) منطق العرب في علوم اللسان، ص ص
- ٣٢٣ ٣٢٤.
- (١٢٢) الرسالة، ص ٣١٤.
- (١٢٣) السابق، ص ٣١٥.
- (١٢٤) أصول الشاشي، ص ١٩٦.
- (١٢٥) السابق، ص ١٩٩.
- (١٢٦) أصول الجصاص، ص ٢١٤.
- (١٢٧) السابق، ص ٢٣٥.
- (١٢٨) تقويم الأدلة، ص ص ٢٨٣ ٢٨٤.
- (١٢٩) السابق، ص ٢٩٣.
- (١٣٠) البرهان في أصول الفقه، ج ٢، ص ص ٥١٤-٥٢٤.
- (١٣١) جاكندوف، راي، علم الدلالة والعرفانية، ترجمة: عبدالرزاق بنور، المركز الوطني للترجمة، تونس، ٢٠١٠م، ص ٦٩.
- (١٣٢) رويول، آن، موشلار، جاك، التداويّة اليوم؛ علم جديد في التواصل، ترجمة: سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٣م، ص ص ١٤٤ ١٤٥.
- (١٣٣) دي سوسير، فرديناند، محاضرات في علم اللسان العام، ترجمة: عبدالقادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٨م، ص ص ١٥٤ ١٥٥.
- (١٣٤) كارناب، رودولف، البناء المنطقي للعالم والمسائل الزائفة في الفلسفة، ترجمة: يوسف تيس، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١١م، ص ٤٢٠.



- (١٣٥) السابق، ص ٤٢١.
- (١٣٦) الرّازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ)، العالم في أصول الفقه، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٩٤م، ص ص ٩٢ ٩٣، وانظر: نفائس الأصول في شرح المحصول، ج ٢، ص ٦٠١، وكذلك الفائق في أصول الفقه، مج ٢، ص ٣٢٢.
- (١٣٧) معجم مصطلحات أصول الفقه، ص ٢٦٠. وانظر: نفائس الأصول في شرح المحصول، ج ٢، ص ٦٠١.
- (١٣٨) محاضرات في علم اللسان العام، ص ١٠٤.
- (١٣٩) الكوراني، أحمد بن إسماعيل، الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: إلياس قبلان التركي، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٧م، ص ٢٩٣.
- (١٤٠) علم الدلالة والعرفانية، ص ٧٧ ٧٨.
- (١٤١) الفائق في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٧٩.
- (١٤٢) معجم مصطلحات أصول الفقه، ص ٢٠٤.
- (١٤٣) السابق، ص ٢٠٢.
- (١٤٤) نفسه، ص ٢٠٢.
- (١٤٥) محمد، يحيى، منطق فهم النص؛ دراسة منطقية تعنى ببحث آليات فهم النص الديني وقبلياته، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠١٠م، ص ٤٩.
- (١٤٦) السابق، ص ٤٩.
- (١٤٧) بوهر، كارل، منطق البحث العلمي، ترجمة: محمد البغدادي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٦م، ص ص ٦٦ ٦٧.
- (١٤٨) السابق، ص ٦٧.
- (١٤٩) البحر المحيط في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٩٧.
- (١٥٠) قول قطب الدين الرازي: القضية قول يصح أن يقال لقائله إنه صادق فيه أو كاذب، فالقول وهو اللفظ المركب في القضية المفروضة، أو المفهوم العقلي المركب في القضية المعقولة؛ جنس يشمل الأقوال التامة والناقصة، يصح أن يقال لقائله إنه صادق فيه أو كاذب فصل يخرج الأقوال الناقصة والإنشاءات كلها من الأمر والنهي والاستفهام وغيرها، وهي إما حملية أو شرطية. انظر:
- شروح التسمية، قطب الدين محمود الرازي، والسيد الشريف الجرجاني، والعلامة عبدالحكيم السيالكوتي، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠١١م، ج ٢، ص ص ٥٤.
- (١٥١) منطق البحث العلمي، ص ٧١.
- (١٥٢) خليفي، بشير، الفلسفة وقضايا اللغة؛ قراءة في التصور التحليلي، ط ١، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠١٠م، ص ١١٣.
- (١٥٣) انظر: ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم (ت ٧٢٨هـ)، الرد على المنطقيين، تحقيق: محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣م، ص ص ٣٦ ٣٧.
- (١٥٤) البحر المحيط في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٩٦.

المصادر والمراجع العربية

❖ ابن القيم، شمس الدين أبو عبدالله الشهير بالجوزية (ت ٧٥١هـ)، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: بشير محمد عون، مكتبة دار البيان، دمشق، ٢٠٠٠م.

❖ ابن القيم، شمس الدين الشهير بالجوزية (ت ٧٥١هـ)، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: عبدالقادر حسونة، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥م.

❖ ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم (ت ٧٢٨هـ)، الرّد على المنطقيين، تحقيق: محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣م.

❖ ابن حزم، أبو محمد بن علي الأندلسي (ت ٤٥٦هـ)، الأحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٣م.

❖ ابن حزم، أبو محمد بن علي الأندلسي (ت ٤٥٦هـ)، النبذ في أصول الفقه الظاهري، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ٢٠٠٠م.

❖ ابن رشد، الحفيد (ت ٥٩٥هـ)، الضروري في أصول الفقه، تحقيق: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤م.

❖ ابن قساوان، الحسين بن علي (ت ٨٨٩هـ)، التحقيقات في شرح الورقات، تحقيق: الشريف سعد عبدالرحمن، دار النفائس، الأردن، ١٩٩٩م.

❖ ابن نجيم، الحنفسي، زين الدين بن إبراهيم (ت ٩٧٠هـ)، الأشباه والنظائر، تحقيق:

(١٥٥) كفاياس، جون، في المنطق وفي نظرية العلم، ترجمة: محمد بن ساسي، المركز الوطني للترجمة، تونس، ٢٠١٠م، ص ٢٧.

(١٥٦) تشاندر، دانيال، أسس السيميائية، ترجمة: طلال وهبة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧م، ص ١٣٦.

(١٥٧) قاري، محمد، سيميائية المعرفة المنطقية؛ منهج وتطبيقه، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص ٧٤٧٣.

(١٥٨) البحر المحيط في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٩٦.

(١٥٩) انظر: أسس السيميائية، ص ٧٥.

(١٦٠) انظر: السابق، ص ١٢٣.

(١٦١) Gunther R. Kress and Theo van Leeuwen, Reading Images: The Grammar of Visual Design, London; New York: Routledge, 1996, p154.

(١٦٢) انظر: أسس السيميائية، ص ١٢٣، ١٢٤.

(١٦٣) انظر: السابق، ص ١٣٢.

- محمد الحافظ، دار الفكر المعاصر، بيروت، ٢٠٠٥م.
- ✽ الأرمسوي، محمد بن عبدالرحيم الهندي (ت٥٧١هـ)، الفائق في أصول الفقه، تحقيق: علي العمري، دار الاتحاد الأخوي للطباعة، القاهرة، ١٩٩١م.
- ✽ أمير، عباس، المعنى القرآني بين التفسير والتأويل؛ دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني، الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٨م.
- ✽ أوريوني، كاترين كيربرات، المضمرة، ترجمة: ريتا خاطر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨م.
- ✽ إيكو، أمبرتو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٤م.
- ✽ إيكو، أمبرتو، السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة: أحمد الصمعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥م.
- ✽ إيكو، أمبرتو، العلامة؛ تحليل المفهوم وتاريخه، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠١٠م.
- ✽ البخاري، صدر الشريعة المحبوبي (ت٧٤٧هـ)، التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، المكتبة العصرية، صيدا، ٢٠٠٥م.
- ✽ البناني، عبدالرحمن بن جاد الله المغربي (ت١١٩٨هـ)، حاشية البناني على شرح الجلال المحلي لجمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م.
- ✽ بنكراد، سعيد، السيميائيات والتأويل؛ مدخل لسيميائيات ش.س. بورس، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٥م.
- ✽ بوهر، كارل، منطق البحث العلمي، ترجمة: محمد البغدادي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٦م.
- ✽ بولغير، آلان، المعجمية وعلم الدلالة المعجمي، مفاهيم أساسية، ترجمة: هدى مقنص، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٢م.
- ✽ تشاندلر، دانيال، أسس السيميائية، ترجمة: طلال وهبة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧م.
- ✽ التهانوي، محمد بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٦م.
- ✽ جاكندوف، راي، علم الدلالة والعرفانية، ترجمة: عبدالرزاق بنور، المركز الوطني للترجمة، تونس، ٢٠١٠م.
- ✽ الجويني، أبو المعالي إمام الحرمين عبدالملك بن عبدالله (ت٤٧٨هـ)، الشامل في أصول الدين، تحقيق: هلموت كلوبفر، دار العرب، القاهرة، ١٩٨٩م.
- ✽ الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله (ت٤٧٨هـ)، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبدالعظيم محمود الديب، دار الوفاء، المنصورة، ١٩٩٩م.
- ✽ الحداوي، طائع، سيميائيات التأويل؛ الإنتاج

ومنطق الدلائل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٦م.

✽ خليفى، بشير، الفلسفة وقضايا اللغة؛ قراءة في التصور التحليلي، ط١، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠١٠م

✽ خليل، حامد، المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس؛ مؤسس البراجماتية، الينايبع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

✽ الدبوسى، أبو زيد الحنفى (ت ٤٣٠هـ)، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: عدنان العلي، المكتبة العصرية، صيدا، ٢٠٠٦م.

✽ دى سويسر، فرديناند، محاضرات في علم اللسان العام، ترجمة: عبدالقادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٨م.

✽ الرّازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ)، المحصول في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م.

✽ الرّازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ)، المعالم في أصول الفقه، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٩٤م.

✽ الرّازي، قطب الدين محمود بن محمد (ت ٧٦٦هـ)، شرح الرسالة الشمسية في المنطق، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ٢٠١٠م.

✽ رمضان، يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي؛ الاستراتيجية والإجراء، عالم الكتب الحديث، إربد، ٢٠٠٧م.

✽ رويول، آن، موشلار، جاك، التداوئية اليوم؛ علم

جديد في التواصل، ترجمة: سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،

٢٠٠٣م.

✽ الزّركشي، بدر الدين محمد بن بهادر (ت ٨٩٤هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م.

✽ سانو، قطب مصطفى، معجم مصطلحات أصول الفقه (عربي- إنجليزي)، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٠م.

✽ السندي، أبو الحسن الحنفى (ت ١٣٨هـ)، شرح سنن ابن ماجه، تحقيق: خليل شيخا، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٦م.

✽ السهالوي، عبدالعلي محمد بن نظام الدين الأنصاري اللكنوي (ت ١٢٢٥هـ)، فوائح الرّحموت بشرح مسلم الثبوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢م.

✽ الشاشي، نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق (ت ٣٤٤هـ)، أصول الشاشي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣م.

✽ الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، دون بيانات.

✽ الشافعي، محمد بن إدريس (ت ٢٠٤هـ)، الرسالة، تحقيق: خالد السبع وزهير شفيق، بيروت، دار الكتاب العربي، ٢٠٠٦م.

✽ الشّيرازي، صدر الدين محمد (ت ١٠٥٠هـ)، إلهيات شفا للشيخ الرئيس ابن سينا، منشورات



الجمال، بيروت، ٢٠١١م.
* الصابوني، أحمد بن محمود البخاري(ت
٥٨٠هـ)، البداية في أصول الدين، منشورات
الجمال، بيروت، ٢٠١١م.

* صالح، د. عبدالرحمن الحاج، منطق العرب
في علوم اللسان، منشورات المجمع الجزائري للغة
العربية، الجزائر، ٢٠١٠م.

* العسقلاني، ابن حجر، تلخيص الحبير في تخريج
أحاديث الرافعي الكبير، تحقيق: حسن بن عباس بن
قطب، (مؤسسة قرطبة- دار المشكاة)، ١٩٩٥م.

* العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح
البخاري، دار السلام، الرياض، ٢٠٠٠م.

* الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)،
المستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلمية،
بيروت، ٢٠٠٠م.

* غيرو، بيار، السيمياء، ترجمة: أنطوان أبي زيد،
منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٤م.

* فتغنشتاين، لودفيك، تحقيقات فلسفية، ترجمة:
عبدالرزاق بنور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،
٢٠٠٧م.

* فوكو، ميشيل، نظام الخطاب، ترجمة: محمد
سيبلا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،
بيروت، ٢٠٠٧م.

* قاري، محمد، سيميائية المعرفة المنطقية؛ منهج
وتطبيق، القاهرة، إتحاد الجمعيات الفلسفية العربية،
مركز الكتاب للنشر، ٢٠٠٢م.

* القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس

(ت ٦٨٢هـ)، تنقيح الفصول في اختصار

المحصل، تحقيق: محمد الشاغول، المكتبة الأزهرية
للتراث، القاهرة، ٢٠٠٥م.

* القرافي، شهاب الدين أحمد بن
إدريس(ت ٦٨٢هـ)، فئانس الأصول في شرح
المحصل، تحقيق: محمد عطا، دار الكتب العلمية،
بيروت، ٢٠٠٠م.

* القرافي، شهاب الدين، الفروق، تحقيق:
عبدالحميد هندراوي، المكتبة العصرية، صيدا،
٢٠٠٧م.

* كارناب، رودولف، البناء المنطقي للعالم والمسائل
الزائفة في الفلسفة، ترجمة: يوسف تيبس، المنظمة
العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١١م.

* كفاياس، جون، في المنطق وفي نظرية العلم،
ترجمة: محمد بن ساسي، المركز الوطني للترجمة،
تونس، ٢٠١٠م.

* الكفراوي، أسعد عبد الغني السيد، الاستدلال
عند الأصوليين، دار السلام، القاهرة، ٢٠٠٥م.

* الكنكوهي، المولى محمد فيض الحسن، عمدة
الحواشي؛ شرح أصول الشاشي، دار الكتب
العلمية، بيروت، ٢٠٠٣م.

* الكوراني، أحمد بن إسماعيل (ت ٨٩٣هـ)،
الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: إلياس
قبلان التركي، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٧م.

* لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية؛ معجم
مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية، ترجمة: خليل
أحمد خليل، عويدات للنشر، بيروت، ٢٠٠٨م.

المصادر الأجنبية

❖ Merrell, Floyd (2001). Charles Sanders Peirce's concept of the sign. London:Routledge, pp. 28-39.

❖ Peirce, Charles Sanders, Letters to Lady Welby , (editor),Whitlocks inc. (1953).

❖ Peirce, Charles Sanders(1932), Collected Papers,Harvard University Press.

❖ Kress, Gunther R. and Theo van Leeuwen (1996). Reading Images: The Grammar of Visual Design. London; New York: Routledge.

❖ اللأمشي، أبو الثناء محمود بن زيد الماتريدي، كتاب في أصول الفقه، تحقيق: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٥م.

❖ مارتان، روبر، في سبيل منطق للمعنى، ترجمة: الطيب البكوش وصالح الماجري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٦م.

❖ المحلي، جلال الدين محمد بن أحمد (ت ٨٦٤هـ)، شرح جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م.

❖ محمد، يحيى، منطق فهم النص؛ دراسة منطقية تعنى ببحث آليات فهم النص الديني وقبلياته، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠١٠م.

❖ المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٣م.

❖ نافارو، جوي، بوينتر، توني شاراء، أعلى من الكلمات، ترجمة: مكتبة جرير، السعودية، ٢٠١٢م.

❖ يعقوبي، محمود، مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون ستيوارت مل، ديوان المطبوعات، الجزائر، ١٩٩٤م.

د. فضل يوسف يوسف
زيد
أستاذ مساعد
قسم اللغة العربية
جامعة السلطان قابوس

من الوظائف التركيبية والدلالية للجملة الاعتراضية في آيات من القرآن الكريم

المُلخَص:

يُعَدُّ الاعتراضُ من الملامح الأسلوبية البارزة في القرآن الكريم؛ لأنه يكثر في القرآن كثرة ملحوظة. وقد وقف البحث على أغراض دلالية كثيرة للاعتراض منها: التفخيم، والتهويل، والتنويه، والتهكم، والتوبيخ، والاعتذار وغيرها. ومن الأغراض التركيبية التي تناولها البحث؛ إطالة بناء الجملة في مواضع كثيرة. ولما كان الاعتراض يقع بين أشد العناصر تلازماً وتضاماً كالمبتدأ والخبر والصفة والموصوف؛ فهو يسهم في تماسك الكلام وترابط أجزائه. وهذه وظيفة نصية إلى جانب ما يؤديه من أغراض تركيبية ودلالية في السياقات المختلفة.



السنة الثانية

العدد الثاني ٢٠١٧م

١١٧

مقدمة:

أنْ يلفت انتباه المخاطب إلى شيء ما؛ فهو ليس ظاهرة مجانبة خالية من الدلالة، وإنما أنْ تدخل جملة في بناء جملة أخرى، وتحتل مساحة بين طرفيها لأغراض يرنجها المتكلم منها: التفخيم، أو التهويل، أو التنويه، أو التهكم، أو التوبيخ، أو الاعتذار، أو نحو ذلك.

لقد تناول ابن هشام مواقع الجملة الاعتراضية في كتابه (معني اللبيب)، واستقصى الكلام عنها، وإن لم يستوف كل مواطن الاعتراض كالذي بين البديل والمبدل منه، والمعطوف والمعطوف عليه، كما عقد ابن جنس في خصائصه باباً في الاعتراض مشيراً إلى أهميته بقوله: «اعلم أن هذا القبيل من هذا العلم كثير، قد جاء في القرآن، وفصح الشعر، ومنثور الكلام، وهو جارٍ عند العرب مجرى التأكيد؛ لذلك لا يشنع عليهم ولا يستنكر عندهم، أن يعترض به بين الفعل وفاعله، والمبتدأ وخبره، وغير ذلك مما لا يجوز الفصل فيه بغيره، إلا شاذاً أو متأولاً.... والاعتراض في شعر العرب ومنورها كثير وحسن، ودال على فصاحة المتكلم وقوة نفسه وامتداد نفسه»^(١).

ويسهم الاعتراض في تماسك أجزاء النص؛ لأنه يقع بين أشد العناصر اللغوية تلاحماً وتلازماً كالذي يقع بين المبتدأ والخبر، أو بين النعت والمنعوت، وهي عناصر متضامة أشد ما يكون التضام؛ ولا ريب أن هذه العناصر اللغوية أجزاء من النص؛ لذا ليست علاقة الاعتراض معنوية

ثمة فجوة إبستمولوجية - إن لم تكن قطعية - بين التنظير والتطبيق؛ لأن الكثير من الأصول النظرية تقتصر إلى التطبيق؛ لذا يجب نقل القواعد النحوية إلى النصوص العربية الفصيحة في التطبيقات. وذلك يساهم في الكشف عن أهمية تلك القواعد، وإعادة الحياة إليها عند ملامسة النصوص وتحليلها، والمساعدة على فهم تلك النصوص وتيسيرها. وقد دفع إقصاء الإعراب والعلاقات النحوية من التحليل النصي، وعدم ربط القواعد النحوية بالنصوص العربية باعثاً إلى القول: «وقد رأينا أن الإعراب بيان لمعاقد الخيوط التي يُنسج منها البيان. وأتانا غسلناه من ذلك، وطردناه من ساحة التحليل، والتذوق. ونسينا أنه بحث في أدق المناحي التي منها تنفق المعاني وتختلف. وإزاحة الإعراب عن مقامه في التحليل إزاحة ظالمة؛ ضيقت علينا كثيراً من الفوائد»^(٢).

ويأتي اختيار دراسة الجملة الاعتراضية تطبيقاً لأهداف البحث بنقل القواعد إلى النصوص الفصيحة. وذلك بالوقوف على وظائف الاعتراض، وتعيين أثره وقيمه من خلال التطبيق على النص القرآني؛ فالاعتراض بحث في معاني الجمل، ومناسبة بعضها لبعض، ويكثر في القرآن الكريم كثرة ملحوظة، ويُعد من العلامات الأسلوبية البارزة فيه باعتباره خروجاً عن مألوف الكلام. وكان المتكلم يريد

بالجملة المعترض بين أجزائها وحسب، بل بالجملة التي قبلها، والجملة التي بعدها، أي بالنص كله؛ فالاعتراض - كما أسلفت - بحث في معاني الجمل، ومناسبة بعضها لبعض.

وتقع هذه الدراسة في مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة؛ أشرت في المقدمة إلى ضرورة ربط القواعد النحوية بالتصوص العربية. وتناولت في -المبحث الأول- أثر الاعتراض التركيبي في إطالة بناء الجملة في القرآن. وفي -المبحث الثاني- عرضت مواقع الاعتراض وأغراضه الدلالية في القرآن، ووقفت على كثير منها. ودرست في -المبحث الثالث- الاعتراض الذي يقع في نهاية الكلام، ويطلق عليه البلاغيون اعتراض التذييل، ثم خاتمة متضمنة نتائج الدراسة.

المبحث الأول

الاعتراض ودوره التركيبي في إطالة بناء الجملة في القرآن الكريم

ينهض الاعتراض بوظيفة مهمة في السياق الذي يرد فيه؛ فهو يطيل من بناء الجملة الأصلية المعترض بين أجزائها، وهي وظيفة تركيبية، كما أن له وظائف دلالية أخرى. وقد يعترض بأكثر من جملة، وبأكثر من آية بين الجملة المعترض بين أجزائها حتى تبلغ حدًا من الطول تشابك معه الجمل وتراكم، ويكون وراء هذا الطول

وهذا التراكم غرض دلالي ما، وقد تكرر هذا الأسلوب في غير موضع من القرآن الكريم.

وقد أشار ابن جنّي إلى وظيفة الاعتراض التركيبية تلك بقوله: «والاعتراض في شعر العرب ومنورها كثيرٌ وحسن، ودالٌّ على فصاحة المتكلم وقوة نفسه وامتداد نفسه»^(٣). ويفهم من امتداد النفس: أن الاعتراض يطيل من بناء الجملة. وقد أولاه محمد حماسة عبد اللطيف أهمية خاصة؛ لأنه من الوسائل اللغوية التي تطيل بناء الجملة الأصلية وتركيبها، «وكل ما يتعلق بالجملة بعدئها، وإن لم يكن له موقع من الإعراب»^(٤). ومن الأمثلة على أثر الاعتراض في إطالة بناء الجملة في القرآن الكريم ما يأتي:

١. قَالَ تَعَالَى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْحَقُّ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْوَهَّابِ﴾ (النساء: ٤٤-٤٦)، فاعتراض بقوله: ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَائِكُمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَىٰ بِاللَّهِ نَصِيرًا﴾ (٤٥) من الذين هادوا وأنظروا لكان خيرا لهم وأقوم ولكن لعنهم الله يكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا ﴿﴾ (النساء: ٤٤-٤٦)، فاعتراض بقوله: ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَائِكُمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَىٰ بِاللَّهِ نَصِيرًا﴾ بين قوله: ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا﴾ والواقع بيانا، وبين المبين، وهو قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْحَقُّ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْوَهَّابِ﴾.

وهذا الاعتراض مركب من ثلاث جمل كَوْنَت آية كاملة مما أدى إلى طول الكلام وامتداده. وغرضه كَفْ الأنصار عن موالة غير المسلمين من اليهود لاستنصارهم والاعتزاز بهم؛ لأنَّ الله هو الوليُّ وهو النَّصِير. والقرآن لم يقل: (والله أعلم بأعدائكم، وكفى به وليًّا، وكفى به نصيرًا). وإنما أظهر في موضع الإضمار، وأعاد لفظ الجلالة لاستحضار عظمته، فيهون أمر الأعداء، واهتماما أيضا بأمر النصرة والولاية.

ومن الجائز أن تكون ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا﴾ بيانا لقوله: ﴿بِأَعْدَائِكُمْ﴾، وعلى هذا التقدير يكون قوله تعالى: ﴿وَكُفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَى بِاللَّهِ نَصِيرًا﴾ اعتراضا بينهما^(٥)، وكان مجيء الواو مع كل جملة للدلالة على مغايرتها لما قبلها.

٢. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ مَآئِنَكَ سَعَا مِنَ الْمَآئِنِ وَالْقَرَمَاتِ الْعَظِيمِ ﴿٨٧﴾ لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَكَافٍ بِجَنَاحِكَ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٨٨﴾ وَقُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ ﴿٨٩﴾ كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ ﴿٩٠﴾ (الحجر: ٨٧-٩٠).

وقد اعترض بين الفعل ﴿آتَيْنَاكَ﴾ وبين متعلقه ﴿كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ﴾ بقوله: ﴿لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ﴾ إلى قوله: ﴿النَّذِيرُ الْمُبِينُ﴾. وهما آيتان كاملتان مما عمل على امتداد الجملة الأصلية التي اعترض بين مكوناتها الإسنادية.

وغرض الاعتراض: تسلية النبي -ﷺ- من التَّهْيِي عَنْ الْاِلْتِفَاتِ إِلَى دُنْيَاهُمْ، وَأَنَّ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى.

يقول الزمخشري في تعليقه على هذه الآية: «فإن قلت: إذا علقت قوله: (كما أنزلنا) بقوله: (ولقد آتيناك)، فما معنى توسط (لا تمدن) إلى آخره بينهما؟ قلت: لما كان ذلك تسلية لرسول الله -ﷺ- من تكذيبهم وعداوتهم؛ فاعترض بما هو مدد لمعنى التسلية من التَّهْيِي عَنْ الْاِلْتِفَاتِ إِلَى دُنْيَاهُمْ والتأسف على كفرهم. ومن الأمر بأن يقبل بجماعه على المؤمنين»^(٦). وقد أعاد أبو حيان في البحر المحيط كلام الزمخشري بخدافيره^(٧).

٣. قَالَ تَعَالَى: ﴿أَدْفَعْ بِاللَّيْلِ هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾ وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيْطَانِ ﴿٩٢﴾ وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ ﴿٩٣﴾ حَقَّ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ ﴿٩٤﴾ (المؤمنون: ٩٦-٩٩)، ﴿ف﴾ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ ﴿ف﴾ متعلق بـ ﴿يَصِفُونَ﴾، وقد اعترض بينهما بآيتين كاملتين مما زاد في طول الجملة الأصلية وامتدادها.

وغرض الاعتراض التأكيد للإغضاء عنهم مستعينا بالله تعالى على الشيطان أن يستزله عن الحلم، ويغريه على الانتصار منهم كما يقول الزمخشري^(٨).

٤. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِذْ هَمَّ بِإِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٦﴾ إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿١٧﴾ وَإِنْ تَكْذِبُوا فَقَدْ كَذَّبْتُمْ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴿١٨﴾ أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ بَدَأَ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴿١٩﴾ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾ يَعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَرْحَمُ مَنْ يَشَاءُ وَإِلَيْهِ تُقْلَبُونَ ﴿٢١﴾ وَمَا أَنْشَأَ بِمُعْجِزَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿٢٢﴾ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَّبِعْتَهُمْ لِقَابُهُمْ أَوْلِيَّتِكُمْ يَكْفُرُوا مِنْ رَحْمَتِي وَأَوْلِيَّتِكُمْ هُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢٣﴾ فَمَا كَانَتْ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا اقْتُلُوهُ أَوْ حَرِّقُوهُ فَأَجَبَهُ اللَّهُ مِنْ النَّارِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿العنكبوت ١٦-٢٤﴾.

لشأن ما حدث معه من قومه، وتسليية له؛ لأنه قد ابتلي بمثل ما ابتلي به أبوه إبراهيم من شرك قومه، وعبادتهم الأصنام.

ومن فوائد الاعتراض هنا أيضا؛ تذكير أهل مكة وتحذيرهم من معبدة ما هم عليه من الشرك، وعبادة الأصنام. وهذا هو وجه اتصال الجمل الاعتراضية السابقة بما وقعت معترضة فيه^(٤).

٥. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِذْ قَالَ لِقَمْنُنُ لِأَبْنَيْهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَبْنَئُ لَا تَشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿١٢﴾ وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهَنًا عَنًّا وَهَنٍ وَفِصْلَهُ فِي عَامِنِ أَنْ أَشْكُرَ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَى الْمَصِيرِ ﴿١١﴾ وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَأَتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَىٰ مَرْجِعِكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٥﴾ يَبْنَئُ إِنَّمَا إِنْ تَكُ مِنْ قَالِ حَبْرٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ ﴿لقمان: ١-١٦﴾).

اعتراض بقوله: ﴿وَوَصَّيْنَا﴾ إلى قوله تعالى: ﴿تَعْمَلُونَ﴾ في تضايف وصية لقمان، وهو اعتراض بآيتين كاملتين، ويمتد الاعتراض على امتداد الكلام امتدادا ملحوظا. وغرضه الدلالي: تأكيد ما في وصية لقمان من النهي عن الشرك بالله، وتعميم النهي لإمطة توهم أن يكون النهي خاصا بابن لقمان، فكان النهي لكل الناس، وفي جميع الأحوال.

تحدثت الآيات عن قصة سيدنا إبراهيم (عليه السلام). وقد اعترض بين طرفي القصة بست آيات كاملة من أول قوله: ﴿وَإِنْ تَكْذِبُوا﴾ إلى قوله: ﴿وَأَوْلِيَّتِكُمْ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ بين كلام سيدنا إبراهيم وجواب قومه، مما أطال الكلام طولا ملحوظا. وقد وقعت هذه الآيات الست اعتراضا في شأن رسول الله - ﷺ - وشأن قريش تنفيسا عن الرسول الكريم، ونهونا

كيف وقد نهى الله عنه حتى في حال مجاهدة الوالدين أبناءهم على الشرك، ونهى عن الإذعان والطاعة لهما، وهي الحال الوحيدة التي لا ينبغي أن يطاعا فيها^(١٠). وداخل هذا الاعتراض اعتراض آخر وقع بين الفعل أو المفسر ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ﴾ وبين متعلق الفعل أو المفسر ﴿أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ﴾. وغرضه الدلالي: إفراد الأم باهتمام خاص، وتوصية مخصوصة، تقديرا لدورها العظيم.

٦. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِذَا ذَكَرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ (١٥) قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ عَلِيمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ (١٦) وَلَوْ أَنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَدُوا بِهِ مِنْ سُوءِ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ (١٧) وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (١٨) قُلِ إِذَا مَا قَالَ الْإِنْسَانُ ضُرُّدَعَانًا ثُمَّ إِذَا حَوْلَتُهُ نِعْمَةٌ مِّنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (الزمر ٤٦-٤٩).

الجملة الأصلية وامتدادها. وفي هذا الاعتراض تأكيد لإنكار اشتمزاز الذين لا يؤمنون بالآخرة واستبشارهم، ورجوعهم إلى الله في الشدائد دون آلهتهم.

ومعنى العطف بالفاء بيان مناقضتهم في أنهم يشتمزون عن ذكر الله وحده، ويستبشرون بذكر آلهتهم، وإن مسهم ضرر دعوا من اشتمزوا من ذكره دون من استبشروا بذكره، وجاء الاعتراض بين الجملتين المتعاطفتين؛ لتأكيد إنكار ذلك عليهم^(١١).

المبحث الثاني مواقع الاعتراض وأغراضه الدلالية في القرآن الكريم

لقد أشار النحاة إلى أغراض الاعتراض الدلالية، وحصروها في التأكيد، وما يرادفه من المعاني كالسد يد والتبيين. وثمة أغراض دلالية أخرى للاعتراض تتحدد بمعونة السياق سوف نتضح مع تقدم البحث.

يقول أبو علي الفارسي وهو يصدد الحديث عن قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَقْرَبُوا اللَّهَ قَرَابًا حَسَنًا يُضْعَفُ لَهُمْ﴾ (الحديد: ١٨)، «وأما حملها على الاعتراض فهو أرجح الوجوه؛ لأن الاعتراض قد شاع في كلامهم واتسع وكثر، ولم يجز ذلك عندهم

الآيات السابقة كلها جملة واخذة عطف فيها جملة ﴿فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ﴾ على جملة ﴿وَإِذَا ذَكَرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾، واعتراض بين الجملتين بثلاث آيات كاملة مما زاد في طول

مجرى الفصل بين المتصلين بما هو أجنبي؛ لأن فيه تسديدا وتبيينا، فأشبهه من أجل ذلك الصفة والتأكيد؛ فلذلك جاء بين الصلة والموصول، والفعل والفاعل، والابتداء والخبر، والمفعول وفعله، وغير ذلك»^(١٢).

والجملة الاعتراضية لا محل لها من الإعراب؛ لأنها لا تقع موقع ما تستحقه من المفردات، ولا تقع فاعلا أو مفعولا أو خيرا أو غيرها من الوظائف النحوية المختلفة. ومع ذلك لا تكون العلاقة بينها وبين الجملة المعترض بين أجزائها منبئة، وإنما يكون الاعتراض قطعاً في اللفظ دون المعنى؛ لذلك يقول ابن الحاجب في معنى الجملة المعترضة: «هي التي تتوسط أجزاء الجملة مستقلة لتقرر معنى يتعلّق بها أو بأحد أجزائها»^(١٣)، ويقول الزمخشري: «والجمل الاعتراضية لا بد لها من اتصال بما وقعت معترضة فيها ألا تراك لا تقول: مكة - وزيد أبوه قائم - خير بلاد الله»^(١٤).

وقد يقع الاعتراض بين مكونات الجملة الواحدة؛ فيقع بين المبتدأ والخبر، وبين النعت والمنعوت، والمعطوف والمعطوف عليه، والبدل والمبدل منه، كما قد يقع بين جملتين مستقلتين أو بين جملتين منقطعة إحداهما عن الأخر، على أن لا تكون الجملة المعترض بها منقطعة الصلة من حيث المعنى عمّا اعترضت بين أجزائه. وتتداخل الجمل وتترابك، ويطول بناء الجملة الأصلي؛ لأن الاعتراض يتجاوز حدود الجملة الواحدة إلى النصّ كله.

أولاً: الاعتراض بين مكونات الجملة الواحدة:

قد يقع الاعتراض بين عنصرين لغويين متلازمين كالذي يقع بين المبتدأ والخبر، والمعطوف والمعطوف عليه، والصفة والموصوف، والبدل والمبدل منه، وفيما يأتي أمثلة لأنماط من الاعتراض كما وردت في القرآن الكريم:

١. بين المبتدأ والخبر: ولم يرذ هذا النمط من الاعتراض كثيراً في القرآن، ومن أمثلته:

أ. ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (الأعراف: ٤٢)؛ فاعترضت جملة ﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ بين المبتدأ ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ وبين الخبر ﴿أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾. وغرض الاعتراض هو: عدم المشقة على الإنسان، وتخشيمه ما لا طاقة له به، وإنما ما كان في وسعه

وهذا يدل على مدى اهتمام النحاة بدور المعنى في فهم النص، ومدى اهتمامهم بضرورة تماسك النصوص دلاليًا. ويكرر الزمخشري رأيه بضرورة أن تكون الجملة المعترضة ملائمة ومجاوبة لمعنى ما اعترضت بين أجزائه: «ومن حق الاعتراضي أن يؤكد ما اعترض بينه ويناسبه»^(١٥)؛ فقوله: (ويناسبه) معناه الملاءمة، وعدم الانقطاع في المعنى. وإن كان ثمة انقطاع في اللفظ.

وقدر استطاعته، وفي ذلك من التيسير ما فيه.

ويقول الزمخشري في تعليقه على هذه الآية: ﴿لَا نَكْلَفُ نَفْسًا إِلَّا وَسْعَهَا﴾، «جملة معترضة بين المبتدأ والخبر، للترغيب في اكتساب ما لا يكتننه وصف الواصف من التعميم الخالد مع التعظيم، مما هو فيه. وهو الإمكان الواسع غير الضيق من الإيمان والعمل الصالح»^(١٦).

ب. قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (البقرة: ٦)؛ فقد اعترض بجملة ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾ بين اسم إن ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ وبين خبرها ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾. وفائدة الاعتراض باستواء الإنذار وعدمه عندهم النداء على مكابرتهم وعنادهم. والإعذار للنبي ﷺ - في الحرص على إيمانهم.

ج. قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ (٣٠) أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يُجْلُونَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ فِيهَا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَّكِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعْمَ الْأَوَابُ وَحَسُنَتْ مَرْفَقَاتُهَا﴾ (الكهف: ٣٠-٣١)، فقد اعترض بجملة ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ على أحد الوجوه بين اسم إن ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ وبين خبرها ﴿أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ﴾.

وغرض الاعتراض: تأكيد تحقق ثواب المؤمنين، كيف لا، والذي يتولى ذلك هو رب العزة جلّت قدرته. ويلاحظ دلالة الجملة الاسمية المعترض بها المؤكدة بـ(إن)، وما تدلّ عليه من الثبات، وهو تأكيد على تأكيد.

د. قَالَ تَعَالَى: ﴿الَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (السجدة: ١-٢). الاعتراض يقع بين المبتدأ ﴿تَنزِيلُ الْكِتَابِ﴾ وبين الخبر ﴿مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ بجملة ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ على أحد الوجوه، ومن الجائز أن تكون الجملة حالاً من الكتاب أو صفة له. وغرض الاعتراض الدلالي: التأكيد على نفي الشك في كون القرآن مؤلفاً من حروف كلامهم.

هـ. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَءَامَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَيْنَا مِنْ رَبِّهِمْ كَذَّبَتْ عَلَيْهِمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْحَبُهَا لَهُمْ﴾ (محمد: ٢)؛ إذ اعترض بجملة ﴿وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ بين المبتدأ ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ وبين الخبر ﴿كَفَرَتْ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ﴾. وغرض الاعتراض الدلالي: التعظيم من شأن المنزل على رسول الله ﷺ - وهو القرآن الكريم، وأن الإيمان لا يصح ولا يتم إلا به.

٢. بين المعطوف والمعطوف عليه:

ب. عطف جملة على جملة: ومنه يجيء المعطوف عليه بجملة عطف عليه جملة أخرى، واعترض بينهما، كما يأتي:

ب/١: قَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ نَفْسًا فَاذْرَأْ تُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ (٧٦) قُلْنَا اضْرِبُوهُ بَعْضَهَا كَذَلِكَ يُعَذِّبُ اللَّهُ الْمُؤْتَى وَيُرِيكُمْ ءَايَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿ (البقرة: ٧٢-٧٣).

اعترض بالجملة الاسمية ﴿وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ بين المعطوف عليه، وهو هنا جملة ﴿فَاذْرَأْ تُمْ فِيهَا﴾ وبين المعطوف وهو جملة ﴿قُلْنَا اضْرِبُوهُ بَعْضَهَا﴾. وغرض الاعتراض الدلالي: التنبيه على إحاطة علم الله سبحانه بمكنون النفوس وأسرارها، والتقرير في نفوس السامعين بأن تدافع بني إسرائيل في قتل النفس ليس نافعاً لهم في إخفائه وكنمانه؛ لأن الله تعالى مظهره. وتعريفهم بأن الله مطلع على كل خافية^(١٧).

ب/٢. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْوَالِدِ لَهُ رِضْفُهُنَّ وَكُنُوسُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تَكْلِفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَالِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدَيْهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَشَاوِرًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْرِعُوا فَأَوْلَادُهُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا ءَاتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَالْقَوْلُ اللَّهُ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (البقرة: ٢٣٣)؛ فقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾ معطوف على

يكثر وقوع الاعتراض بين المعطوف وما عطف عليه في القرآن الكريم، ولا يخلو ذلك من غرض دلالي. وقد يكون المعطوف عليه اسماً، أو مركباً اسمياً يشغل وظيفة نحوية في الجملة الواقعة فيها، وهذا النمط نادر الوجود في القرآن الكريم. وقد يكون المعطوف عليه جملة مستقلة، عطف عليها جملة أخرى، واعترض بينهما بجملة أو بأكثر من جملة، وهو الغالب في النص القرآني، ومن أمثله:

أ. المعطوف والمعطوف عليه جملة اسمية: قَالَ تَعَالَى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ مِنْ عَذَابِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ﴾ (١٧) إِنَّ عَذَابَ رَبِّهِمْ غَيْرُ مَأْمُونٍ ﴿ (١٨) وَالَّذِينَ هُمْ لِأَقْرَبِهِمْ حَافِظُونَ﴾ (المعارج: ٢٧-٢٩)؛ إذ اعترضت جملة ﴿إِنَّ عَذَابَ رَبِّهِمْ غَيْرُ مَأْمُونٍ﴾ بين المعطوف عليه المركب الاسمي المكون من الموصول وصلته ﴿وَالَّذِينَ هُمْ مِنْ عَذَابِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ﴾، والمعطوف وهو أيضاً مركب اسمي من الموصول وصلته ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَقْرَبِهِمْ حَافِظُونَ﴾.

وغرض الجملة الاعتراضية الدلالي: التنبيه إلى أن الإنسان ينبغي ألا يأمن جانب الله عز وجل، وإن كثرت طاعاته واجتهاداته، بل ينبغي أن يكون على حذر بين الخوف والرجاء.

قوله: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾، وقد اعترض بينهما بجملة ﴿لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا أَوْسَعَهَا﴾ وجملة ﴿لَا تُضَارُّ وَالِدَهُ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ﴾، وقد امتد بناء الجملة الأصلية من خلال الاعتراض بهاتين الجملتين.

ويبدو أن غرض الاعتراض بهما هو تعليل وتفسير لقوله: ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾؛ كأن سائلا سأل: لماذا القيد بالمعروف؟ فقيل: ﴿لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا أَوْسَعَهَا لَا تُضَارُّ وَالِدَهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ﴾؛ إذ إن الله لا يكلف العباد بما لا يطيقونه. وزيادة في التفصيل والتقرير، أردف الجملة الاعتراضية الأولى بقوله: ﴿لَا تُضَارُّ وَالِدَهُ بِوَلَدِهَا﴾ أي لا يكلف كل واحد منهما الآخر ما ليس في وجده، ولا يضارّه بسبب الولد؛ لأن معنى الجملة الاعتراضية يقترب من معنى الجملة المعترض بين أجزائها، وتجاوز الاعتراض حدود الجملة الواحدة إلى الآية محدثا التماسك النصي المراد، بحيث تماسكت معاني الآية (١٨).

ب/٣. قَالَ تَعَالَى: ﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ (آل عمران: ٣٦)، وقد عطفت جملة ﴿إِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ﴾ على جملة ﴿إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ﴾، وما بينهما جملتان معترضتان وهما: ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ

بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ﴾؛ فاعترض بأكثر من جملة بين جملتين مما عمل على امتداد الجملة الأصلية.

وغرض الجملة الاعتراضية ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ﴾: هو التعظيم لموضوع امرأة عمران، والتجهيل لها أيضا. والمعنى -والله أعلم- بالشيء الذي وضعت، وما علق به من عظام الأمور، وأن يجعله وولده آية للعالمين، وهي جاهلة بذلك لا تعلم شيئا؛ فلذلك تحسرت.

وأما جملة ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ﴾؛ فهي بيان للجملة السابقة عليها، والمعنى وليس الذكر الذي طلبت كالأنثى التي وهبت لها (١٩). ويرى تمام حسان أن وظيفة الاعتراض: هو المبادرة بالتنبية على أن الله غني عن استقاء المعلومات؛ لأنه يعلم كل شيء (٢٠).

ب/٤. ومن الاعتراض بين المتعاطفين أيضا قوله تعالى: ﴿قَالَ تَعَالَى: ﴿لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْتُمُهُمْ فَيَنْقَلِبُوا عَلَیْنِ﴾ (١٣٧) لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ﴾ (آل عمران: ١٢٧-١٢٨)؛ فاعترضت جملة ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ بين المتعاطفات؛ دفعا لتوهم أن يكون النصر من النبي -ﷺ- والمعنى أن الله مالك أمر الكافرين إن شاء أهلكهم أو عذبهم أو تاب عليهم. وليس للنبي -ﷺ- من أمرهم شيء، وإنما هو منذر وحسب.

ب/ ٥. قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ (آل عمران: ٣٥) فجملة ﴿ وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ معترضة بين جملة ﴿ فَاسْتَغْفَرُوا ﴾، وجملة ﴿ وَلَمْ يُصِرُّوا ﴾. وغرض الجملة الاعتراضية بين المعطوف والمعطوف عليه: الإشارة إلى سعة رحمة الله وقرب المغفرة. وأن لا مهرب للمذنبين إلا واسع كرم الله وفضله، وفيه حث أيضا على الرجوع إلى الله.

ب/ ٦. قَالَ تَعَالَى: ﴿ إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلَهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدُوتُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴾ (١٤٠-١٤١)؛ فجملة ﴿ وَلِيَمَّخَصَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَمَّحَقَّ الْكُفْرِينَ ﴾ (آل عمران: ١٤٠-١٤١) معطوفة على جملة ﴿ وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ ﴾، وقد اعترض بينهما جملة ﴿ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴾؛ وكان في ذلك إشارة إلى عدم حب الله لمن ليس من هؤلاء المؤمنين الممحصين المجاهدين في سبيله. «وفيه تنبيه على أنه تعالى لا ينصر الكافرين على الحقيقة، وإنما يغلبهم أحيانا استدراجا لهم وابتلاء للمؤمنين» (١٤١).

ب/ ٧. قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ مَا زَرَّكَ أَنْتَ تَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّي أَرَأَيْتَ وَقَوْمَكَ فِي

صَلَاتِي مُبِينٍ ﴿٧٦﴾ وَكَذَلِكَ نُرَىٰ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰوٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ ٱلْأَفْلٰهِيْنَ ﴿ (الأنعام: ٧٤-٧٦). الآيات السابقة كلها جملة واحدة ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَزَّرَكَ عَلَيْهِ عَظْفًا جَمَلًا ﴾ ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ ﴾. وقد اعترض بين الجملتين بآية كاملة ﴿ وَكَذَلِكَ نُرَىٰ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰوٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴾ مما أطال الجملة الأصلية. (والمعنى: ومثل ذلك التعريف والتبصير نعرّف إبراهيم ملكوت السموات والأرض؛ يعني الربوبية والإلهية ونوفقه لمعرفة، ونرشده بما شرحنا صدره، وسدّدنا نظره وهديناه لطريق الاستدلال) (١٤١). ويقول ابن المنير في تعليقه على هذه الآية: «وفي الاعتراض ما يشير إلى ما سيأتي من استدلال إبراهيم على وجود الله، وأنه تبصير له من الله وتسديد» (١٤١).

ب/ ٨. قَالَ تَعَالَى: ﴿ ثُمَّ بَدَلْنَا مَكَانَ السَّبَيْتِ الْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَوْا وَقَالُوا قَدْ مَسَّ ءَابَاءَنَا الضَّرَّاءُ وَٱلسَّرَّاءُ فَآخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٩٥﴾ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرْءِ ءَامَنُوا وَٱتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَٱلْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَآخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿٩٦﴾ أَفَأَمِنَ أَهْلَ ٱلْقُرْءِ أَنْ يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا بَيِّنًا وَهُمْ نَاعِمُونَ ﴾ (الأعراف: ٩٥-٩٧)؛ فقد عطفت جملة ﴿ أَفَأَمِنَ أَهْلَ ٱلْقُرْءِ ﴾ على جملة ﴿ فَآخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً ﴾، واعترض بينهما بآية كاملة من أول

قوله: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ﴾ إلى قوله: ﴿بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾، «وما عطف بالفاء؛ لأنَّ المعنى: فعلوا وصنعوا فأخذناهم بغتة، أبعاد ذلك أمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا بيانا، وأمنوا أن يأتيهم بأسنا ضحي» (٢٤).

ب/٩. قَالَ تَعَالَى: ﴿تِلْكَ الْقُرَىٰ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِهَا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ الْكَافِرِينَ ﴿١٠٩﴾ وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ ﴿١١٠﴾ ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَيْكَ وَرِعُونَ وَمَلَأْنَاهَا قَانِظِرَ كَيْفَ كَانَتْ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾

(الأعراف: ١٠١-١٠٣)؛ فاعترض بآية كاملة وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ﴾ بين جملة ﴿تِلْكَ الْقُرَىٰ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِهَا﴾ وبين جملة ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا﴾. وغرض الاعتراض: التنويه على تمكن الكفر من نفوس تلك القرى التي قص الله على نبيه أنباءها، على ما عاينوه من البينات والآيات الباهرات، كما يشير إلى تعمّد كذبهم، وعدم وفائهم بما أخذوه على أنفسهم من العهود.

ب/١٠. قَالَ تَعَالَى: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَرُّوكُمْ فِي الدِّينِ وَنَفَّضْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿١١١﴾ وَإِنْ نَكَرْتُمْ أَيْمَنَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنْتُمْ فِي دِينِكُمْ

فَقَبَلُوا بِحَسَنَةِ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾ (التوبة: ١١-١٢)؛ فجملة ﴿وَإِنْ نَكَرْتُمْ أَيْمَانَهُمْ﴾ معطوفة على جملة ﴿فَإِنْ تَابُوا﴾ وما تعلق بها. وقد اعترض بينهما بجملة ﴿وَنَفَّضْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾؛ للتأكيد على أن الذي يعلم حقيقة الآيات هو ذلك الذي يتدبر تفصيلها، وفيها حث على التأمل والتدبر وبعث عليهما؛ لذلك يعلق الرازي: «والمقصود الحث والتحريض على تأمل ما فصل من أحكام المشركين المعاهدين، وعلى المحافظة عليها» (٢٥). وقال تعالى: ﴿لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾؛ لأنه لا يتأمل تفصيلها إلا من كان من أهل العلم والفهم.

ب/١١. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ رِيشَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ (يونس: ٨٨)، وقد عطف جملة ﴿فَلَا يُؤْمِنُوا﴾ على جملة ﴿لِيُضِلُّوا﴾ أي آتيتهم التبع ليضلوا ولا يؤمنوا. وقوله: ﴿رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ دعاء على الكافرين بالعقاب معترض بين المعطوف والمعطوف عليه بإهلاك أموالهم، والطبع على قلوبهم، ومنعهم الإيمان والألطف حتى لا تنشرح صدورهم (٢٦).

ب/١٢. قَالَ تَعَالَى: ﴿قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوْرَثْنَا إِلَىٰ الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْغُوتَ وَمَا أُنْسِيهِ إِلَّا

الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكَرَهُ، وَأَتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا ﴿﴾
 (الكهف: ٦٣)؛ فاعترضت جملة ﴿﴾ وَمَا أَنْسَانِيهِ
 إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكَرَهُ ﴿﴾ بين المعطوف عليه وهو
 جملة ﴿﴾ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحَوْتَ ﴿﴾، والمعطوف وهو
 جملة ﴿﴾ وَأَتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا ﴿﴾.

وغيره الاعتراض: اعتذار يوشع بن نون فتى
 موسى عن نسيان الحوت بشغل الشيطان له
 بوساوسه.

وهو الذي أكد فكره وكرّر نظر رأيه ليوهم
 الناس بعذر يري الناس من خلاله؛ أن القرآن
 ليس وحياً من عند الله، وقال: إنه سخّر،
 وفي الاعتراض أيضاً تعجّب من تقدير الوليد
 استهزاءً به وتهكماً، وقد كرّرت الجملة الثانية
 تأكيداً، مع ما في (ثم) من الإشعار بأنّ الدعاء
 الثاني أبلغ من الأوّل.

٣. بين البديل والمبدل منه:

كان ورود هذا التّمط من الاعتراض عزيزاً في
 القرآن الكريم فلم يرد إلا في مواضع قليلة منه،
 ومن أمثله ما يأتي:

١/٣. قَالَ تَعَالَى: ﴿﴾ إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ
 الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ
 الْكَافِرُونَ ﴿﴾ (١٠٧) مِنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ
 بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ
 بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ
 عَذَابٌ مِنْ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿﴾
 (النحل: ١٠٥-١٠٦)؛ إذ اعترضت جملة
 ﴿﴾ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿﴾ بين البديل ﴿﴾ مَنْ
 كَفَرَ ﴿﴾، وبين المبدل منه ﴿﴾ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ
 بِآيَاتِ اللَّهِ ﴿﴾. والمعنى: إنّما يفتري الكذب من
 كفر بالله من بعد إيمانه، واستثنى منهم المكره فلم
 يدخل تحت حكم الافتراء ثم قال: (ولكن من
 شرح بالكفر صدرًا فعليهم غضب من الله) (٢٧).

ب/١٣. قَالَ تَعَالَى: ﴿﴾ فَالْقَطْعَةُ أَلْ فِرْعَوْنَ
 لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا إِنَّ فِرْعَوْنَ
 وَهَمْلَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِبِينَ ﴿﴾ (٨)
 وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرْتُ عَيْنِي لِي وَلَكِ لَا
 تَقْتُلُونِي عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا
 يَشْعُرُونَ ﴿﴾ (القصص: ٨-٩)، فقد عطف
 جملة ﴿﴾ وَقَالَتِ امْرَأَةُ فِرْعَوْنَ ﴿﴾ على جملة
 ﴿﴾ فَالْقَطْعَةُ أَلْ فِرْعَوْنَ ﴿﴾ ووقعت جملة ﴿﴾ إِنَّ
 فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِبِينَ ﴿﴾
 اعتراضاً بين الجملتين المتعاطفتين. وغيره
 الاعتراض الدلالي: تأكيد خطأ فرعون وهامان
 وجنودهما، وبيان العلة لما ابتلوا به.

ب/١٤. قَالَ تَعَالَى: ﴿﴾ إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ﴿﴾ (٨) فَقَتَلَ
 كَيْفَ قَدَّرَ ﴿﴾ (٩) ثُمَّ قِيلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿﴾ (١٠) ثُمَّ نَظَرَ ﴿﴾
 (المدثر: ١٨-٢١)؛ فجملة ﴿﴾ ثُمَّ نَظَرَ ﴿﴾
 معطوفة على جملة ﴿﴾ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ﴿﴾. وقد
 اعترض بينهما بالجملتين ﴿﴾ فَقَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ. ﴿﴾
 ثُمَّ قَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿﴾، وكتاهما دعاء بالقتل
 على الوليد بن المغيرة، وذم له وتقييح لحاله،

وغرض الاعتراض: هو قصر مطلق الكذب على الذين لا يؤمنون مع ملاحظة دلالة الجملة الاعتراضية على التأكيد، ودلالة اسم الإشارة التي للبعيد فيها على القصر؛ وكأن الذين يفترون الكذب هم الكاذبون المبعدون البغضاء لا أحد غيرهم، والتأكيد بضمير الفصل ﴿هُم﴾، ودلالة اسم الفاعل ﴿الْكَاذِبُونَ﴾ على الثبات والدوام، أي العريقون في الكذب.

٣/ب. قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِذْ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا ٤٢﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا ٤١﴾ (مریم: ٤١-٤٢)، وقعت جملة ﴿إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا﴾ معترضة بين المبدل منه ﴿إِبْرَاهِيمَ﴾ وبدله الذي هو ﴿إِذْ قَالَ﴾. وغرض الاعتراض: هو تعليل تشريف الله بذكره إبراهيم عليه السلام، وتأكيد صدقه، وكثرة ما صدق به من غيب الله، وآياته وكتبه ورسوله (٢٨).

الثواب أو إلى مصدر ﴿أَزْلَقْتِ﴾. ولاحظ ما في الاسم الموصول ﴿مَا﴾ من الإبهام ليكون أكثر تشويقاً، وعبر بال مضارع في قوله: ﴿تَوَعَّدُونَ﴾ حكاية للحال الماضية، كما عبر عن الإزلاف بالماضي تحقيقاً لأمره، وتصويراً لحضوره الآن.

٣/د. قَالَ تَعَالَى: ﴿فَلَا أَفْنَحُمُ الْعُقَبَةَ ١١﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعُقَبَةُ ١٢﴾ فَكَ رَقَبَةٍ ١١﴾ (البلد: ١١-١٣)؛ إذ اعترض بين البديل الذي هو ﴿فَكَ رَقَبَةٍ﴾ وبين المبدل منه الذي هو ﴿الْعُقَبَةُ﴾ بقوله: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعُقَبَةُ﴾. وغرض الاعتراض: أن تذهب النفس كل مذهب في كنه صعوبة العقبة على النفس، وكنه أجرها عند الله؛ لذلك يقول الزمخشري: «والمعنى: أنك لم تدرك كنه صعوبتها على النفس، وكنه ثوابها عند الله» (٢٩).

٤. بين الحال وذو الحال: ومن أمثلته في القرآن الكريم ما يأتي:

٤/أ. قَالَ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَدَدٍ غَيْرِ أَمْنَةٍ نُّعَاسًا يَفْشَى طَائِفَةٌ مِنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّوْنَ أَنَّ اللَّهَ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ ١٥٤﴾ (آل عمران: ١٥٤)؛ فجملة ﴿يُخْفُونَ﴾ حال من ضمير ﴿يَقُولُونَ﴾، أي يقولون فيما بينهم متساري. وقد اعترض بين الحال وصاحبها بجملة ﴿قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾. وغرض الاعتراض: تأكيد أن الغلبة

٣/ج. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَأَزْلَقْتِ الْجَنَّةَ لِلْمُتَّقِينَ غَيْرَ بَعِيدٍ ٣١﴾ هَذَا مَا تَوَعَّدُونَ لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيفٍ ٣٢﴾ (ق: ٣١-٣٢). وقد اعترض بجملة ﴿هَذَا مَا تَوَعَّدُونَ﴾ بين البديل الذي هو ﴿لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيفٍ﴾ وبين المبدل منه الذي هو ﴿لِلْمُتَّقِينَ﴾ في الآية الأولى، والآيتان جملة واحدة طالت من خلال الاعتراض بين تركيب البديل فيها.

وغرض الاعتراض بالجملة الاسمية: إدخال السرور على المتقين الذين أزلت الجنة لهم غير بعيد. واسم الإشارة الواقع مبتدأ يحيل إلى

الحقيقية إنما تكون لله وحده، وأن القضاء له وحده يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد^(٣٠).

٤/ب. قَالَ تَعَالَى: ﴿فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَىٰ إِلَىٰ إِلِيهِ أَبُوئِهِ وَقَالَ ادْخُلُوا مَعِيَ إِن شَاءَ اللَّهُ ءَامِنِينَ﴾ (يوسف: ٩٩)؛ فاعترض بالجملة الجزائية ﴿إِنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ بين الحال ﴿آمِنِينَ﴾ وذي الحال (واو الجماعة في ادخلوا). وغرض الاعتراض: تعليق ضمان تحقق الأمن بالله سبحانه وتعالى؛ لذلك كان الشرط للأمن لا للدخول، وحذف جواب الشرط للعلم به.

ثانياً. بين الفعل ومعموله: ويرد في القرآن الكريم كما يأتي:

١. بين الفعل الذي (هو) وبين معمله الذي (هو)، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَمَّا أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِّنَ اللَّهِ لَيَقُولَنَّ كَأَن لَّمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ يَلَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ٧٣)؛ فاعترض بجملة ﴿كَأَن لَّمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ﴾ الفعل ﴿لَيَقُولَنَّ﴾ وبين معمله الذي هو ﴿يَا لَيْتَنِي﴾. وغرض الاعتراض الدلالي: «هو التهكم بالمنافقين؛ إذ كيف يوصفون بالمودة، وقد كانوا أعدى أعداء المؤمنين وأشدهم إلاً على وجه العكس تهكما بحالهم»^(٣١).

ويرى محمد أبو موسى: أن دلالة الاعتراض في الآية تشير إلى كذب المنافقين في غمهم أن يكونوا في معية المسلمين؛ لأن المعية في لقاء العدو تعني المظاهرة والنصرة، وهم لا يريدون

ذلك، وإنما يريدون القسمة في الفضل الذي كان للمجاهدين في سبيله^(٣٢).

٢. بين الفعل ومتعلقه:

١/٢. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَن تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ أَن يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَسِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (٣٣) يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ (آل عمران: ٧٣)؛ إذ اعترض بجملة ﴿قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ﴾ بين الفعل ﴿وَلَا تُؤْمِنُوا﴾، وبين متعلقه ﴿أَن يُؤْتَى﴾. وصلة هذا الاعتراض بالكلام المسوق فيه أن الهدى هدى الله؛ من شاء أن يلفظ به حتى يسلم، أو يزيد ثباته على الإسلام^(٣٣).

٢/ب. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَتَلَوُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٣٤) بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٤٣-٤٤)؛ فاعترض بين الفعل ﴿نُوحِي﴾ وبين متعلقه ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ﴾ بقوله: ﴿فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾. وغرض الاعتراض: هو الإدلاء بالحجة^(٣٤)، أي إن كنتم لا تعلمون فاسألوا مؤمني أهل الكتاب يخبروكم أن جميع الأنبياء كانوا بشراً.

٢/ج. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالَهُ فِي غَامِبٍ﴾
 ﴿أَنْ أَشْكُرَ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَى الْمَصِيرِ﴾ (لقمان: ١٤)؛ فاعترض بين الفعل ﴿وَصَّيْنَا﴾
 وبين متعلقه ﴿أَنْ أَشْكُرَ لِي﴾ بقوله: ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالَهُ فِي غَامِبٍ﴾.
 وغرض الاعتراض الدلالي: «أنه لما ذكر توصية الوالدين عقبه بما يؤكد أمر الوصية، ويؤذن باستحقاقها من أجل ما تكابده الأم من المشاق في حمل الولد وفضاله، وما في أثناء ذلك من مشقة التربية والمزاولة لمصالحه، والحنو والتعطف عليه. وخص الأم بالذكر تنبيها على اختصاصها بمزيد المشقة وتعاطي المباشرة له في كل أحواله» (٣٥).

٢/د. ومن هذا القبيل ما جاء من الاعتراض بين المصدر المؤكد وبين ما تعلق به في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِيَّاكُمْ أَهْلًا لَكُمْ أَنْ تَرْجِعُوا إِلَيْهَا وَإِنَّهَا أَلْفٌ مِمَّا أَلْفٌ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَبَنَاتٌ عَشْرٌ وَبَنَاتٌ عَشْرٌ خَالِكٌ وَبَنَاتٌ خَلَيْتُ النَّبِيَّ هَاجِرًا مَعَكُمْ وَأُمَّةٌ مَوْمِنَةٌ﴾
 إِنْ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (الأحزاب: ٥٠)؛ فاعترضت جملة ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ بين المصدر المؤكد

﴿خَالِصَةً﴾ أي خلص لك إحلال ما أحللتنا لك خالصة بمعنى خلوصا، وبين ما اتصل وتعلق به وهو قوله: ﴿لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ﴾، «أي أن الله قد علم ما يجب فرضه على المؤمنين في الأزواج والإماء، وعلى أي حد وصفه يجب أن يفرض عليهم؛ ففرضه وعلم المصلحة في اختصاص رسول الله - ﷺ - بما اختصه به ففعل» (٣٦).

٢/هـ. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَأَذْكُرُوا مَا آتَاكُمْ إِذْ أَنْذَرَكُمْ قَوْمَهُمْ بِالْأَحْقَافِ وَقَدْ خَلَّتِ التُّنُذُورُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنْ خِفْتَ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (الأحقاف: ٢١)؛ فاعترضت جملة ﴿وَقَدْ خَلَّتِ التُّنُذُورُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ﴾ بين الفعل ﴿أَنْذَرَكُمْ قَوْمَهُمْ﴾ وبين ما تعلق به وهو قوله: ﴿أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ﴾، والمعنى واذكر إنذار هود قومه عاقبة الشرك والعذاب العظيم، وقد أنذر من تقدمه من الرسل ومن تأخر عنه مثل ذلك فاذكروه» (٣٧).

٢/و. قَالَ تَعَالَى: ﴿قُلْ إِيَّاكُمْ لَأَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا﴾ (٣٨) ﴿قُلْ إِيَّاكُمْ لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾ (٣٩) ﴿إِلَّا بَلَاغًا مِنَ اللَّهِ وَرِسَالَاتِهِ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا﴾ (الجن: ٢١-٢٣)، الآيات الثلاث السابقة جملة واحدة. وقد اعترض بقوله ﴿قُلْ إِيَّاكُمْ لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾ بين الفعل ﴿لَأَمْلِكُ﴾ وبين معموله ﴿إِلَّا بَلَاغًا﴾ أو بين مكونات الاستثناء

في الجملة. وغرض الاعتراض الدلالي: هو بيان عجز النبي ﷺ - وتأكيده نفي الاستطاعة عن نفسه، على معنى أن الله إن أراد به سوءاً من مرض أو موت أو غيرهما لم يصح أن يجيره منه أحد، أو يجد من دونه ملاذا يأوي إليه (٣٨).

ثالثاً. بين الاستثناء وما وقع منه، ومن أمثلته:

قَالَ تَعَالَى: ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ ﴿١٥٨﴾ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ ﴿١٥٩﴾ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ ﴿الصَّافَات: ١٥٨-١٦٠﴾؛ فقولهُ: ﴿إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ﴾ استثناء منقطع من ﴿إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ﴾. والمقصود بهم الكفرة الذين قالوا ما قالوا في الملائكة، ومعنى الاستثناء: وقد علمت الجنة أنهم لمحضرون إلى النار، ولكن المخلصين ناجون. وقد اعترض بقوله: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ بين الاستثناء وبين ما وقع منه.

رابعاً. بين القسم وجوابه:

١. قَالَ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهِدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخِرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ صَرِيحٌ فِي الْأَرْضِ فَأَصْبَحْتُمُ مَّصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْسِبُوهُنَّ مِمَّنْ بَعْدَ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ أَرْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذًا لَّوَنَ الْآثِمِينَ ﴿١١٦﴾﴾ (المائدة: ١٠٦)؛ فقد اعترض بين القسم عليه

﴿لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا﴾، وبين المقسم به وهو قوله: ﴿فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ﴾ بالجملة الشرطية ﴿إِنْ أَرْتَبْتُمْ﴾ التي حذف جواب إن منها. ويدل عليه قوله ﴿فَيُقْسِمَانِ﴾. وهو اعتراض يفيد اختصاص القسم بحال الارتباب، والمعنى لا نستبدل بالقسم أو بالله عرضاً من الدنيا أي لا نحلف بالله كذباً لطمع (٣٩).

٢. قَالَ تَعَالَى: ﴿قَالُوا تَأَلَّفَ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا جِئْتُمْ لِنُفْسِ فِي الْأَرْضِ وَمَا كُنَّا سَكِرِينَ﴾ (يوسف: ٧٣)؛ فاعترض بين القسم ﴿تَأَلَّفَ﴾، الذي يحمل معنى التعجب مما نسب إلى إخوة يوسف من اتهام بالسرقة وبين المقسم عليه ﴿مَا جِئْتُمْ لِنُفْسِ فِي الْأَرْضِ﴾ بقوله: ﴿لَقَدْ عَلِمْتُمْ﴾. وغرض الاعتراض الدلالي: تقرير إثبات البراءة من تهمة السرقة؛ «ولذلك استشهدوا بعلم المتهمين لظهور دلائل براءتهم عندهم فقد ثبت عندهم من دلائل دينهم وأمانتهم في كرتي مجيئهم ومداخلتهم للملك؛ لأنهم دخلوا وأفواه رواحلهم مكعومة لتلا تناول زرعاً أو طعاماً لأحد من أهل السوق؛ ولأنهم ردوا بضاعتهم التي وجدوها في رحالهم» (٤٠).

٣. قَالَ تَعَالَى: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ ﴿٧٥﴾ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّو تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ﴿٧٦﴾ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾ (الواقعة: ٧٥-٧٧)؛ فقد اعترض بين القسم الذي هو مواقع النجوم وبين المقسم عليه ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾ بالجملة الاعتراضية ﴿وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّو تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾.

وداخل الاعتراض اعتراض آخر بين الموصوف ﴿لَقَسَمَ﴾ وصفته ﴿عَظِيمٌ﴾ بجملة ﴿لَوْ تَعْلَمُونَ﴾ وفي ذلك من التأكيد ما فيه، ولفت الانتباه إلى فداحة الخطب وعظم الأمر. يقول العلوي: «فإنه وسطه بين الصفة وموصفها تفخيما لشأنه وتعظيما لأمره؛ كأنه قال: وإنه لقسم لو علمتم حاله أو تحققتم أمره، لعرفتم عظمه وفخامة شأنه»^(٤١).

ولد؛ فاعترض بين هذا القسم وبين المقسم عليه وهو أن الإنسان مخلوق في كبد وعناء بالجمله الاعتراضية ﴿وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾، وفي هذا تثبيت من رسول الله ﷺ - وبعث على احتمال ما كان يكابد من أهل مكة وتعجب من حالهم في عداوته^(٤٢).

خامسا. بين الصفة والموصوف:

ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهْدَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ أَتْسَانًا دَوًّا عَدْلًا مِّنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْسِبُوهُمَا مِنْ بَعْدِ الضَّلَاطَةِ فَيقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ أَرَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذًا لَّيَنَّ الْأَاضِيِينَ ﴿١٦﴾﴾ (المائدة: ١٠٦)؛ فقد اعترض على أظهر الوجوه بين المنعوت ﴿آخَرَانِ﴾ المعطوف على كلمة ﴿أَتْسَانًا﴾ وبين جملة ﴿تَحْسِبُوهُمَا﴾ الواقعة نعتا لـ ﴿آخَرَانِ﴾ بقوله: ﴿إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ﴾. وفائدة الاعتراض بالشرط وبجوابه المحذوف المدلول عليه بقوله: ﴿أَوْ آخَرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ﴾ إفادة أن العدول إلى شاهدين آخرين من غير الملة، إنما يجوز في حالة الضرورة كالضرب في الأرض، وحلول الموت في السفر. ويرى الزمخشري أن جملة ﴿تَحْسِبُوهُمَا﴾ ليست نعتا لـ ﴿آخَرَانِ﴾، وإنما هي استئناف؛ «فإن قلت: ما موقع تحسبونهما؟ قلت: هو استئناف كلام كأنه قيل

٤. قَالَ تَعَالَى: ﴿كَلَّا وَالْقَمَرَ ﴿٣٢﴾ وَاللَّيْلَ إِذْ أَدْبَرَ ﴿٣٣﴾ وَالصُّبْحَ إِذَا أَصْفَرَ ﴿٣٤﴾ إِنَّمَا لِأَحَدِي الْكُفْرَ﴾ (المدثر: ٣٢-٣٥)؛ فقد اعترض بين القسم وجوابه بالقسم الذي هو ﴿وَاللَّيْلَ إِذْ أَدْبَرَ. وَالصُّبْحَ إِذَا أَصْفَرَ﴾. وغرض الاعتراض الدلالي بأكثر من قسم زيادة التأكيد، ويلتفت الطاهر بن عاشور عند تناوله هذه الآية فيقول: «ومناسبة القسم بالقمر، وبالليل إذ أدبر، والصُّبْحَ إِذَا أَصْفَرَ؛ أن هذه الثلاثة تظهر بها أنوار في خلال الظلام فناسبت حالي الهدى والضلال من قوله تعالى: (كذلك يضلُّ الله من يشاء ويهدي من يشاء)، ومن قوله تعالى: (وما هي إلا ذكري للبشر)، وفي هذا القسم تلويح إلى تمثيل حال الفريقين من الناس عند نزول القرآن بحال افتراق التور في الظلمة»^(٤٢).

٥. قَالَ تَعَالَى: ﴿لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ ﴿١﴾ وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ ﴿٢﴾ وَالْوَالِدِ وَمَا وُلِدَ ﴿٣﴾ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾ (البلد: ١-٤)، هو البلد الحرام مكة أقسم الله بها وما بعدها الوالد وما

بعد اشتراط العدالة فيهما فكيف تعمل إن ارتبنا بهما؟ فقيل: تحبسونهما^(٤٤).

سادساً. بين المعدودات:

ويمكن أن يُعدَّ هذا النوع من الاعتراض بين مكونات الإسناد الأصلي للجملة؛ لأنه واقع داخل الجملة الواحدة، ومن ذلك قوله تعالى: قَالَ تَصَالِي: ﴿تَمَنِّيَةَ أَرْوَجُ مِنْ أَلْصَّانِ اثْنَيْنِ وَمِنْ أَلْمَعْرِ اثْنَيْنِ قُلْ أَلَّذَكْرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثَيَيْنِ أَمَا أَسْتَمَلْتُ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ نَبِئُونِي بِعَلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٤٣﴾ وَمِنْ الْأَيْلِ اثْنَيْنِ وَمِنْ أَلْبَقْرِ اثْنَيْنِ قُلْ أَلَّذَكْرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثَيَيْنِ أَمَا أَسْتَمَلْتُ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّيْكُمْ اللَّهُ بِهَذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنْ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿١٤٣-١٤٤﴾؛ فقد اعترض بقوله: ﴿قُلْ أَلَّذَكْرَيْنِ﴾ إلى قوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ بين المعدودات احتجاجاً على من حرّمها، والاحتجاج على من حرّمها تسديد للتحليل، والاعتراضات في الكلام لا تساق إلا للتوكيد كما يقول الزمخشري^(٤٥). وهو اعتراض يحمل معنى التوبيخ والتهكم والإنكار على من حرّمها أيضاً. وكلمة ﴿قُلْ﴾ في أول الاعتراض جعلت الكلام بمسك بعضه بعضاً، وهي تأكيد لمعنى التوبيخ لمن حرّمها.

سابعاً. بين الظروف:

كما جاء في قوله تعالى: قَالَ تَصَالِي: ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ ﴿٧﴾ وَلَهُ أَلْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَأَلْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ﴾ (الروم: ١٧-١٨)؛ فقد وقعت جملة ﴿وَلَهُ أَلْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ معترضة بين الظروف لتلفت الانتباه إلى وجوب حمد الله من أهل السموات والأرض، وأن ذلك لمنفعة المسبحين؛ لأن الله محمود في الأرض والسماء فهو الغني الحميد، ويلاحظ دلالة الجملة الاسمية على الدوام والثبات، وأنه حمد دائم ثابت وتقدم الخبر على المبتدأ الذي يفيد الاختصاص وقصر الحمد على الله وحده.

ثامناً. بين الشرط وجوابه، ومن أمثله:

١. قَالَ تَصَالِي: ﴿إِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَأْتُوا النَّارَ الَّتِي وُقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٢٤)؛ إذ اعترض بجملة ﴿وَلَنْ تَفْعَلُوا﴾ بين جملتي الشرط وجوابه. وغرض الاعتراض الدلالي: هو التأكيد على نفي إتيانهم بسورة واحدة من سور القرآن تهكماً بهم، واستجهاً لهم، وإلزامهم الخزي بالتسجيل عليهم بالعجز؛ فكانوا كمن أقم الحجر، فلم يسعهم إلا السكوت، وأنى لهم ذلك، ومن أين لهم به.

٢. قَالَ تَصَالِي: ﴿قُلْ لِيْنَ أَجْمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ

وَلَوْ كَانَتْ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿ (الإسراء: الآية ٨٨)، وقد أفاد التأكيد على النفي من خلال استخدام ﴿لَنْ﴾ التي تفيد نفي المستقبل نفيًا مؤكدًا، والقرآن لم يقل: فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتْرَكُوا الْعِنَادَ، وإنما قال فَاتَّقُوا النَّارَ؛ لأنهم إذا ظهر عجزهم عن المعارضة ولو بسورة واحدة، واستمروا في لجاجهم وعنادهم، ولم ينفادوا ويسلموا استوجبوا النار.

١. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرًا تِلْكَ آمَانَتُهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿ (البقرة: ١١١)؛ فاعترض بالجملة الاسمية ﴿تِلْكَ آمَانَتُهُمْ﴾ بين الدعوى وهي هنا جملة ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرًا﴾ وبين طلب الدليل عليها وهو جملة ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾. وغرض الاعتراض الدلالي: التهكم بهم وبدعواهم.

٣. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِذَا بَدَأْنَا آيَةً مَكَاتٍ آيَةً وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُزِيلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿ (النحل: ١٠١)؛ فاعترض بين الشرط وجوابه بقوله: ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنْزِلُ﴾؛ وكأنه أراد أن يجيبهم عن دعواهم فجعل الجواب اعتراضًا، وأن الله عالم بما يصلح ويفسد، فثبت ما يشاء وينسخ ما يشاء بحكمته. وغرض الاعتراض الدلالي: توبيخ الكفار على قولهم، والتنبيه على فساد حججهم.

٢. قوله تعالى: قَالَ تَعَالَى: ﴿وَقُلْ لِيَعْبُدِيَ يَقُولُوا أَلَيْسَ هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَتْ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا ﴿ (٥٧) رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ إِنْ يَشَأْ يُرْحَمَكُمُ أَوْ إِنْ يَشَأْ يُعَذِّبِكُمْ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا ﴿ (الإسراء: ٥٣-٥٤)؛ فاعترض بين المفسر ﴿الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ وبين المفسر ﴿رَبُّكُمْ﴾ أعلم بكم بقوله: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَتْ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا﴾.

تاسعاً. الاعتراض بين الجمل المستقلة:

هذا هو النوع الثاني من أنماط الاعتراض، وهو الذي لا يقع بين مكونات الإسناد الأصلي للجملة أو بين طرفي الجملة كالذي رأيناه في الأنماط السابقة، وإنما يقع هذا النمط بين الجمل المستقلة؛ كأن تكون الجملة الثانية تفسيرا للأولى أو بيانا لها أو غير ذلك، ومن أمثله في القرآن الكريم ما يأتي:

وفي هذا الاعتراض تنبيه للمؤمنين ألا يغبطوا المشركين ويستفتروهم على الشر؛ بأن يقولوا لهم إنكم من أهل النار، أو ما شابه ذلك، وإنما يقولون لهم: ﴿رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ إِنْ يَشَأْ يُرْحَمَكُمُ أَوْ إِنْ يَشَأْ يُعَذِّبِكُمْ﴾، وهذه الكلمة تفسير لتي هي أحسن. والتزغ هو إيقاع الشر، وإفساد ذات البين، وقد وقعت الجملة المعترضة مؤكدة مبنى ومعنى.

أَمَّا مَنْ حَيْثُ الْمَبْنَى؛ فَقَدْ أَكَّدَتْ بَأَنَّ الَّتِي هِيَ أُمَّ
 الْبَابِ، وَبِالْفِعْلِ الْمُضَارِعِ ﴿يَنْزِعُ﴾، الَّذِي يَفِيدُ
 أَنَّ ذَلِكَ حَدَثٌ يَتَجَدَّدُ مِنَ الشَّيْطَانِ، فَمَنْ شَأْنُهُ
 أَنَّهُ يَنْزِعُ؛ فَهُوَ دَائِمُ النَّزْعِ وَالْوَسْوَسَةِ، وَمَنْ أَجَلَ
 هَذَا أَكَّدَتْ هَذِهِ الْجُمْلَةُ بِجُمْلَةٍ ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ
 كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا﴾؛ لِذَلِكَ فَصَلَّتْ وَلَمْ
 تَعْتَظِفْ. كَمَا أَنَّهَا أَكَّدَتْ بِدَوْرِهَا بِأَكْثَرٍ مِنْ مُؤَكَّدَا
 بَيِّنٍ، وَبِكَانِ الَّتِي تَدُلُّ عَلَى أَنَّ ذَلِكَ شَيْءٌ قَدِيمٌ
 أَزَلِي، وَبِالْتَّعْتِ ﴿مُبِينًا﴾.

وَمَنْ حَيْثُ الْمَعْنَى؛ فَإِنَّهُ لَا يَنْزِعُ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ
 وَيُرِيدُ الْوَقِيعَةَ بِهِمْ إِلَّا الشَّيْطَانُ. وَهُوَ الْعَدُوُّ
 الْأَوَّلُ لِلْإِنْسَانِ كَمَا ذَكَرَهُ اللَّهُ تَعَالَى مَرَارًا فِي
 كِتَابِهِ الْعَزِيزِ. وَالْقُرْآنُ لَمْ يَقُلْ: إِنَّهُ كَانَ عَدُوًّا
 مُبِينًا، وَإِنَّمَا أَظْهَرَ تِي مَوْضِعَ الْإِضْمَارِ. وَأَعَادَ
 لَفْظَ الشَّيْطَانِ مَرَّةً أُخْرَى إِعْجَابًا فِي التَّأَكِيدِ عَلَى
 عِدَاوَتِهِ وَتَرَبُّصِهِ وَتَحْيِينِهِ الْفُرْصَ لِلْإِقْبَاعِ وَبَثِّ
 بِذَوْرِ الْفِتْنَةِ.

المبحث الثالث

الاعتراض في نهاية الكلام

وَهُوَ أَنْ يَقَعَ الْإِعْتِرَاضُ فِي نَهَائَةِ الْكَلَامِ، وَلَا
 يَقَعُ بَعْدَهُ كَلَامٌ يَتَّصِلُ بِمَا قَبْلَهُ. وَالْجُمْهُورُ عَلَى
 أَنَّ الْإِعْتِرَاضَ لَا يَقَعُ إِلَّا فِي أَثْنَاءِ الْكَلَامِ؛ وَهُوَ أَنْ
 يَفْصَلَ بَيْنَ رَكْتَيْنِ أَسَاسِيَيْنِ مُتَضَامَيْنِ مَنْ أَرَادَ
 الْجُمْلَةَ لَا يَفْصَلَ بَيْنَهُمَا كَالْمَبْتَدَأِ وَالْخَبَرِ، وَالْفِعْلِ
 وَالْفَاعِلِ، أَوْ أَنْ يَقَعَ بَيْنَ جُمْلَتَيْنِ مَنْفَصَلَتَيْنِ لَفْتًا
 لِلاتِّبَاهِ لِعَرَضِ دَلَالِي يَرَاهُ الْمُتَكَلِّمُ.

وَلَكِنَّ الزَّمْخَشَرِيَّ يَعْطِقُ عَلَى جَمَلِ وَرَدَتْ
 فِي آخِرِ الْآيَاتِ، وَيَصْنَفُهَا عَلَى أَنَّهَا جَمَلٌ
 اعْتِرَاضِيٌّ. فَهَلْ كَانَ الزَّمْخَشَرِيُّ يَنْظُرُ إِلَى النَّصِّ
 الْقُرْآنِيِّ عَلَى أَنَّهُ كَلَامٌ مُتَّصِلٌ؟ وَبِذَلِكَ لَا تَكُونُ
 هَذِهِ الْجُمْلَةُ الَّتِي صَنَّفَهَا عَلَى أَنَّهَا -اعْتِرَاضِيَّةٌ-
 جَمَلًا وَاقِعَةً فِي آخِرِ الْكَلَامِ، وَإِنَّمَا هِيَ وَاقِعَةٌ فِي
 أَثْنَائِهِ، أَمْ أَنَّهُ نَوْعٌ مِنَ الْإِعْتِرَاضِ تَقَرَّرَ الزَّمْخَشَرِيُّ
 بِهِ، وَخَالَفَ فِيهِ جُمْهُورُ النَّحَاةِ وَالْبَلَاغِيَيْنِ؟!
 يَقُولُ مُحَمَّدُ أَبُو مُوسَى: «وَقَدْ يَقَعُ الْإِعْتِرَاضُ فِي
 آخِرِ الْكَلَامِ، وَهَذَا مَسَلِكُ الزَّمْخَشَرِيِّ وَهُوَ فِيهِ
 مُخَالَفٌ لَطَرِيقَةِ الْجُمْهُورِ، ... وَهَذَا الْإِعْتِرَاضُ
 يُسَمِّيهِ الْبَلَاغِيُونَ تَدْيِيلًا» (٦٦).

وَمِنْ أَنْوَاعِ الْإِعْتِرَاضِ فِي نَهَائَةِ الْكَلَامِ، وَأَمثَلُهُ
 فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مَا يَأْتِي:

١. قَالَ تَعَالَى: ﴿أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ
 ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَنُبُقٌ يَجْعَلُونَ أَصْوَعًا فِي أَذَانِهِمْ
 مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾
 (البقرة: ١٩)؛ فَجُمْلَةُ ﴿وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾
 جُمْلَةٌ مَعْتَرِضَةٌ لَا مَحَلَّ لَهَا، وَغَرَضُ الْإِعْتِرَاضِ
 الدَّلَالِي فِي نَهَائَةِ الْكَلَامِ: هُوَ اللَّفْتُ إِلَى أَنَّ الْحَذَرَ
 مِنَ الْمَوْتِ لَا جَدْوَى فِيهِ، وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَهْرَبَ
 لَهُمْ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ.

وَالْقُرْآنُ لَمْ يَقُلْ: وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِهِمْ وَإِنَّمَا قَالَ وَاللَّهُ
 مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ؛ فَوْضِعَ الظَّاهِرَ مَوْضِعَ الْمُضْمَرِ
 لِلتَّسْجِيلِ عَلَى أَصْحَابِ الصَّيْبِ بِأَنَّهُمْ كَفَّارٌ
 مُسْتَحَقُّونَ لِمَا يَنَالُهُمْ مِنَ الْعِقَابِ لِإِعْرَاضِهِمْ عَنِ
 الْقُرْآنِ وَسْتِرْهِمِ لِأَنْوَارِهِ.

٢. قَالَ تَمَالَى: ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا وَمَنْ
 أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَأَتَّبِعَ مِلَّةَ
 إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا ﴾
 (النساء: ١٢٥)، وقد اعتبر الزمخشري جملة
 ﴿ وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا ﴾ جملة اعتراضية
 مع أنها وقعت في آخر الكلام، ويرى «أنَّ
 فائدتها تأكيد وجوب اتباع ملته؛ لأنَّ من بلغ
 مِنَ الرَّفْعِ عند الله أن اتَّخذه خليلًا كان جديرا
 بِأَن تَتَّبِعَ ملته وطريقته، ولو جعلتها معطوفة
 على الجملة قبلها لم يكن لها معنى»^(٤٧)، ونقل
 النَّسْفِي كلام الزمخشري بحذفه^(٤٨).

٣. قَالَ تَمَالَى: ﴿ آيَاتُ اللَّهِ لَا خَوْفٌ
 عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١٦﴾ الَّذِينَ آمَنُوا
 وَكَانُوا يَتَّقُونَ ﴿١٧﴾ لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ
 الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا يَبْدِيلُ لِكَلِمَاتِ
 اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١٨﴾ وَلَا
 يَحْزَنُكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا هُوَ
 السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ (يونس: ٦٢-٦٥)، فجملة
 ﴿ لَا يَبْدِيلُ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ﴾ وجملة ﴿ ذَلِكَ هُوَ
 الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴾؛ جملتان اعتراضيتان ذُيِّلَ بهما
 الكلام، ولم يقعا في أثناءه.

وفائدتهما تأكيد وعد الله، وأنه هو الفوز
 العظيم. ويرد ذكر هذا النوع من الاعتراض
 لدى عدد من المفسرين، ومنه تعليق البيضاوي
 على الآيات السابقة بقوله: «هذه الجملة والتي
 قبلها اعتراض لتحقيق المبشر به، وتعظيم شأنه،
 وليس من شرطه أن يقع بعده كلام يتصل بما
 قبله»^(٤٩).

قَالَ تَمَالَى: ﴿ فَأَجْمَعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ أَتَوْنَا صَفًّا وَقَدْ
 أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنْ اسْتَعْلَى ﴾ (طه: ٦٤)، وجملة
 ﴿ وَقَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنْ اسْتَعْلَى ﴾ اعتراض تذييل
 وقع في نهاية الكلام. وغرضه الدلالي: «أنَّ
 السَّحرة يَقْرُونَ بذلك أنفسهم فيما اجتمعوا
 عليه من إظهار ما يظهرون من السَّحَر»^(٥٠).

٤. قَالَ تَمَالَى: ﴿ وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ
 خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا ﴾ (طه: ١١١)؛ فوقعت
 جملة ﴿ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا ﴾ اعتراضا
 في نهاية الكلام. ويعلق الزمخشري على ذلك
 قائلاً: «وقد خاب وما بعده اعتراض كقولك
 خابوا وخسروا وكلٌّ من ظلم فهو خائب
 خاسر»^(٥١). ويفهم من ذلك أنَّ هذا الاعتراض
 سبق مساق المثَل والعِظَة.

٥. قَالَ تَمَالَى: ﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ
 وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَسِيكَ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ
 وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ
 وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا
 زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي
 أَنْزَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ
 اللَّهِ مَفْعُولًا ﴾ (الأحزاب: ٣٧)؛ فقد وقعت
 جملة ﴿ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴾ اعتراضا في
 آخر الكلام، والجملة فاصلة.

ومعنى الاعتراض أنَّ كلَّ ما مضى من طلاق
 زيد لزينب، وزواج النبي -ﷺ- منها إنما كان
 بأمر الله، ولن يستطيع أحد مهما كانت قوته أن
 يدفع أمر الله، وهو واقع لا محالة، والزمخشري

يقول: «يعني وكان أمر الله الذي يريد أن يكونه مفعولاً مكوّناً لا محالة، وهو مثل لما أراد كونه من تزويج رسول الله -ﷺ- زينب. ومن نفي الحرج عن المؤمنين في إجراء أزواج المتبينين مجرى أزواج البنين في تحريمهن عليهم بعد انقطاع علائق الزّواج بينهم وبينهن»^(٥٢).

نتائج البحث:

حاولتُ دراسة بعض الوظائف التركيبية والدلالية للجملة الاعتراضية في آيات من القرآن الكريم، وقد انتهى البحث إلى النتائج الآتية:

✽ أن الجملة الاعتراضية لا تكون منبئة الصلة من حيث المعنى عن الكلام المعترض بين أجزائه، كيف والجملة الاعتراضية قطع في اللفظ دون المعنى؟

✽ تبادر الجملة الاعتراضية بأغراض دلالية غير التي حصرها النحاة والبلاغيون من إفادة التوكيد والتسديد والتحسين، فقد ترد لغرض من الأغراض مثل: التهكم، أو إمطة التوهم، أو التقرير أو الحث والتحريض أو الاعتذار أو التوبيخ أو التنبيه أو غيرها من الأغراض التي حاول أن يكشف عنها البحث.

✽ حينما يُعترض بأكثر من جملة، أو بمتالية من الجمل أو الآيات أحياناً، يكون ذلك سبباً في

إطالة بناء الجملة في القرآن الكريم، وهذه من الوظائف التركيبية للاعتراض، ومن العلامات الأسلوبية البارزة فيه.

✽ عرّضتُ لاعتراض التذييل؛ وهو النوع الذي لم يذكره جمهور النُّحاة. وإن كان الزمخشري قد كتب جملاً كثيرة في تفسيره من هذا النوع، دون تسمية صريحة بأنه اعتراض التذييل.

✽ وفي النهاية أدعو مخلصاً أن تتجه أنظار الباحثين إلى القرآن الكريم، والتصوص العربية الفصيحة بالدراسة والتطبيق، وهو ما يعيد إلى العربية وجهها المشرق؛ لكي لا تتسع الفجوة الايستيمولوجية بين النظرية والتطبيق.

الهوامش والإحالات

(١) انظر: أبو موسى، محمد، (آل حم الشورى، الزخرف، الدخان)؛ دراسة في أسرار البيان، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، ص ٦١.

(٢) ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، بدون بيانات، ج ١، ص ٣٣٥، وانظر نفسه: ص ٣٤١.

(٣) السابق، ج ١، ص ٣٤١.

(٤) عبد اللطيف، د. محمد حماسة، في بناء الجملة العربية، دار القلم، الكويت، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٩م، ص ١١٣.

- (٥) انظر: البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ط ٣، تحقيق: عبد الرزاق غالب، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ج ٢، ص ٢٦٢، وانظر: الزمخشري، جلال الله، الكشاف، دار الفكر، ط ١، بيروت، ج ١، ص ٥٣٠، وانظر: ابن هشام، مغني اللبيب، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٢م، ج ٢، ص ٤٥٣-٤٥٤.
- (٦) الكشاف، ج ٢، ص ٣٩٨، وانظر: النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود، تفسير النسفي، ط ٢، دار المعرفة، بيروت، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، ص ٥٨٧. وانظر: البيضاوي، القاضي ناصر الدين، تفسير البيضاوي المسمى؛ أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م، ج ١، ص ٥٣٥.
- (٧) انظر: الأندلسي، أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ط ١، تحقيق: د. عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، ج ٥، ص ٥٩٩.
- (٨) انظر: الكشاف، ج ٣، ص ٤٢.
- (٩) انظر: السابق، ج ٣، ص ٢٠١، وانظر: والقرطبي، أبو عبدالله محمد، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، ط ٥، ١٩٩٦م، ج ٧، ص ٢٢٤، وانظر: ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، دار سحنون، تونس، مج ١٠، ج ٢٠، ص ٢٢٧.
- (١٠) انظر: الكشاف، ج ٣، ص ٢٣٢، والجامع لأحكام القرآن، مج ٧، ج ١٤، ص ٤٣، وتفسير
- التحرير والتنوير: مج ١٠، ج ٢١، ص ١٥٤.
- (١١) انظر: الكشاف، ج ٣، ص ٣٦١، وتفسير التحرير والتنوير: مج ١١، ج ٢٣، ص ٣٤.
- (١٢) الفارسي، أبو علي، المسائل الخليليات، ط ١، تحقيق د. حسن الهنداوي، (دار القلم-دمشق، دار المنارة-بيروت)، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ص ١٤٣.
- (١٣) ابن الحاجب، أبو عمرو جمال الدين، أمالي ابن الحاجب، تحقيق د. فخر صالح سليمان قدادة، (دار الجليل - بيروت، دار عمّار-عمّان)، ج ٢، ص ٦٨٥.
- (١٤) الكشاف، ج ١، ص ٢٠٩، وانظر: الشاوش، محمد، أصول تحليل الخطاب، ط ١، المؤسسة العربية، تونس، ٢٠٠١م، ج ١، ص ٣٦١-٣٩٩.
- (١٥) الكشاف، ج ٣، ص ٢٠.
- (١٦) السابق، ج ٢، ص ٧٩، وانظر: الكلبي، أبو المنذر هشام بن محمد، التسهيل لعلوم التنزيل، ط ٢، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م، ج ٢، ص ٣٢.
- (١٧) انظر: العلوي، يحيى بن حمزة، الطراز، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥م، ص ٢٨٥.
- (١٨) انظر: تفسير النسفي، ج ٢، ص ١٢١، ١٢٢، والكشاف، ج ١، ص ٣٧١، وتفسير البيضاوي، ج ١، ص ١٢٥.
- (١٩) انظر: الكشاف، ج ١، ص ٢٤٥.
- (٢٠) انظر: حسان، تمام، مفاهيم ومواقف في اللغة

- والكشاف، ج ١، ص ٤٧٣.
- (٣١) الكشاف، ج ١، ص ٥٤١ ٥٤٢، وانظر: كتاب التسهيل، ج ١، ص ١٤٨.
- (٣٢) انظر: أبو موسى، د. محمد، مراجعات في أصول الدرس البلاغي، ط ٢، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، ص ٢٩٤ ٢٩٥.
- (٣٣) انظر: الكشاف، ج ١، ص ٤٣٧.
- (٣٤) انظر: الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، البرهان، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٦م، ج ٣، ص ٤١، وانظر: الكشاف، ج ٢، ص ٤١١.
- (٣٥) الطراز، ص ٢٨٤.
- (٣٦) الكشاف، ج ٣، ص ٢٦٩، وانظر: أبو موسى، د. محمد، دراسة بلاغية لسورة الأحزاب، ط ٢، دون بيانات، ص ٣٧٥.
- (٣٧) السابق، ج ٣، ص ٥٢٤.
- (٣٨) انظر: تفسير البيضاوي، ج ١، ص ٢٨٦، وانظر: نظم الدرر، ج ٢، ص ٥٧٨.
- (٣٩) انظر: كتاب التسهيل، ج ١، ص ١٩٠، والكشاف، ج ١، ص ٦٥٠.
- (٤٠) الكشاف، ج ٢، ص ٣٣٤، والبرهان، ج ٣، ص ٣٩، وانظر: الطراز، ص ٢٨٤.
- (٤١) الطراز، ص ٢٨٤.
- (٤٢) تفسير التحرير والتنوير: مج ١٤، ج ٢٩، ص ٣٢٢.
- (٤٣) انظر: الكشاف، ج ٤، ص ٢٥٥.
- والقرآن، ط ١، عالم الكتب، القاهرة، ٢٠١٠م، ص ٣٣٦.
- (٢١) تفسير البيضاوي، ج ١، ص ١٨٢، وانظر الكشاف، ج ١، ص ٤٦٦.
- (٢٢) الكشاف، ج ٢، ص ٣٠.
- (٢٣) حاشية ابن المنير على الكشاف، ج ٢، ص ٣٠، وانظر: تفسير النسفي، ص ٣٢٩، وتفسير البيضاوي، ج ١، ص ٣٠٨.
- (٢٤) الكشاف، ج ٢، ص ٩٨، وانظر: تفسير النسفي، ص ٣٧٦.
- (٢٥) الرزائي، محمد بن عمر بن الحسين، مفاتيح الغيب، ط ٢، دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت، ١٩٩٠م، ص ٥، ص ٥٤٣، وانظر: تفسير البحر المحيط، ج ٥، ص ١٩.
- (٢٦) انظر: الجامع لأحكام القرآن، مج ١٤، ج ٨، ص ٢٣٩، وانظر: تفسير البحر المحيط، ج ٥، ص ٤٤٣، وتفسير البيضاوي، ج ١، ص ٤٤٥، وانظر: الدرويش، محيي الدين، إعراب القرآن وبيانه، ط ٧، (دار اليمامة - دمشق، دار ابن كثير - بيروت)، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ج ٣، ص ٣٧١.
- (٢٧) انظر: الكشاف، ج ٢، ص ٤٢٩ ٤٣٠، وانظر: تفسير البحر المحيط، ج ٥، ص ٦٨٢، وتفسير النسفي، ص ٦١٠.
- (٢٨) انظر: الكشاف، ج ٢، ص ٥١٠.
- (٢٩) السابق، ج ٤، ص ٢٥٦، وتفسير البيضاوي، ج ٢، ص ٥٩٨، وتفسير النسفي، ص ١٣٥٠.
- (٣٠) انظر: تفسير البيضاوي، ج ١، ص ١٨٤.

محمد محيي عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، د.ت.

✽ أبو موسى، د. محمد، (آل حم الجاثية، الأحقاف، دراسة في أسرار البيان)، ط ١، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

✽ أبو موسى، د. محمد، (آل حم الشورى، الزخرف، الدخان): دراسة في أسرار البيان، ط ١، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

✽ أبو موسى، د. محمد، دراسة بلاغية لسورة الأحزاب، ط ٢، ١٩٩٤م.

✽ أبو موسى، د. محمد، مراجعات في أصول الدرس البلاغي، ط ٢، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

✽ الأندلسي، أبو حيان، تفسير البحر المحيط، تحقيق: د. عبد الرزاق المهدي، ط ١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٢م.

✽ البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق: د. عبد الرزاق المهدي، ط ٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٦م.

✽ البيضاوي، ناصر الدين، تفسير البيضاوي المسمى؛ أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م.

✽ حسّان، د. تمام، البيان في روائع القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٢م.

✽ حسّان، د. تمام، مفاهيم ومواقف في اللغة

(٤٤) السّابق، ج ١، ص ٦٥١.

(٤٥) انظر: السّابق، ج ٢، ص ٥٧، وانظر: نظم الدرر، ج ٢، ص ٧٢٩ - ٧٣٠.

(٤٦) أبو موسى، د. محمد، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، دار الفكر العربي، القاهرة، دون بيانات، ص ٣٧٨.

(٤٧) الكشّاف، ج ١، ص ٥٦٦.

(٤٨) انظر: تفسير النسفي، ص ٢٥٥.

(٤٩) تفسير البيضاوي، ج ١، ص ٤٤٠، وانظر: تفسير النسفي، ص ٤٧٨.

(٥٠) مفاتيح الغيب: مج ٨، ص ٧١.

(٥١) الكشّاف، ج ٢، ص ٥٤٤.

(٥٢) السّابق، ج ٣، ص ٢٦٤، وانظر: دراسة بلاغية لسورة الأحزاب، ص ٣٤٦ - ٣٤٧.

المصادر والمراجع

✽ القرآن الكريم.

✽ ابن الحاجب، أبو عمرو عثمان، أمالي ابن الحاجب، تحقيق: د. فخر صالح سليمان قدارة، (دار الجيل، بيروت - دار عمّار، عمان)، ١٩٨٩م.

✽ ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، بدون بيانات.

✽ ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتوير، دار سحنون، تونس.

✽ ابن هشام، أبو محمد بن عبد الله بن يوسف بن أحمد، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق:

- والقرآن، ط ١، عالم الكتب، القاهرة، ٢٠١١م.
- ✽ حماسة، د. محمد حماسة عبد اللطيف، في بناء الجملة العربية، دار القلم، الكويت، ١٤٠٢هـ-١٩٨١م.
- ✽ الدرويش، محيي الدين، إعراب القرآن الكريم وبيانه، ط ٧، (دار اليمامة، دمشق- دار ابن كثير، بيروت)، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
- ✽ الرّازي، الإمام فخر الدين محمد، مفاتيح الغيب، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠م.
- ✽ الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٦م.
- ✽ الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ط ١، دار الفكر، بيروت.
- ✽ الشّاوش، د. محمد، أصول تحليل الخطاب في النظرية النّحوية العربية؛ تأسيس نحو النص، ط ١، المؤسسة العربية للتوزيع، تونس، ٢٠٠١م.
- ✽ العُكْبَرِي، أبو البقاء عبد الله بن الحسين، التبيان في إعراب القرآن، ط ١، دار الفكر، بيروت، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
- ✽ العَلَوِي، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق التنزيل، تحقيق: محمد عبد السلام شاهين، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
- ✽ الفارسي، أبو علي، المسائل الحليّيات، ط ١، تحقيق: د. حسن هنداوي، (دار القلم، دمشق- دار
- المنارة، بيروت)، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
- ✽ القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، ط ٥، دار الكتب العلمية، ١٩٩٦م.
- ✽ الكلبي، محمد بن أحمد، كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، ط ٢، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٣م.
- ✽ الشّسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود، تفسير الشسفي؛ مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: عبد المجيد طعمة حلي، ط ٢، دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠٨م.

د. سعيد بن راشد الصوافي

أستاذ مساعد

قسم العلوم الإسلامية
كلية التربية

جامعة السلطان قابوس

لفظا البشر والإنسان في القرآن الكريم دراسة لغوية دلالية

المُلخَص:

تكشف الدراسة عن عمق التعبير القرآني ودقته؛ لتبين بعض أسرارهِ التعبيرية بلفظين قد يبدو أنهما معنًى واحد؛ ولكنهما وإن عَبراً عن شيء معين، إلا أن هناك فرقاً يوضحه السياق الذي يحدّد أيّ اللفظين أنسب في الاستعمال. وذلك حسب مقتضى الحال الذي جاء السياق من أجله، وقد استعملهما القرآن الكريم حسب المقتضى الدلالي، الذي جاءت الآية أو الآيات من أجل بيانه، وقد شملت الدراسة: البحث في معاجم اللغة العربية، وأقوال علماء اللغة عن معنى لفظي: البشر، والإنسان، وآيات القرآن الكريم الواردة فيها هذان اللفطان، واستظهار دلالات استخدامهما في القرآن الكريم.



السنة الثانية

العدد الثاني، ١٧، ٢٠٠٣م

195

مقدمة:

نستخدم كثيراً من الألفاظ العربية في حياتنا؛ لكننا لا ندرك - أحياناً - معناها الدقيق. وبما أن اللغة العربية واسعة وشاملة، ودلالاتها متنوعة؛ لذا أصبح القرآن الكريم وعاءً حصيناً لها؛ إذ حفظها من الضياع، وحافظ عليها من الاندثار، وبيّن دقائقها ومدلولاتها. وهذا البحث يكشف اللثام عن الفرق في المدلول بين لفظين يدوران كثيراً على ألسنة الناس، وهما: (البشر) و (الإنسان).

وقد يتبادر إلى الذهن أنه لا فرق بينهما في المدلول؛ لكن الحقيقة، وإن كانا يدلان على شيء واحد (وهو هذا المخلوق الآدمي) إلا أن لكل لفظ دلالة في الاستعمال القرآني، أي أن كلا منهما له مدلوله الخاص. ويهدف البحث إلى: إظهار بعض أسرار إعجاز القرآن الكريم البياني في استعماله بعض الألفاظ، ودقة تعبيره بها، وإلى بيان دلالة لفظي (البشر، والإنسان) في السياق القرآني.

وشملت الدراسة ثلاثة مباحث: الأول؛ بحثٌ ورود اللفظين في السياق اللغوي، والثاني: درستُ تطوّر اللفظين في الاصطلاح القرآني، والمبحث الثالث: خصصته لتوضيح الفرق بين لفظي البشر والإنسان. وقد أتبع المنهجين: الاستنباطي، والاستردادي. وذلك من خلال البحث في معاجم اللغة العربية، وأقوال علماء

اللغة عن معنى لفظي: البشر، والإنسان، واستظهار دلالة آيات القرآن الكريم الوارد فيها هذان اللفظان، ثم المقارنة بينهما، واستنباط دلالات استخدام القرآن الكريم لهما.

المبحث الأول

البشر والإنسان في السياق اللغوي.

أولاً. البشر لغة:

ورد بمعاجم اللغة، في مادة بشر: البَشْر: «الخلق»^(١) أو «الإنسان»^(٢)، و«يقع على الذكر والأنثى، والواحد والاثني والجمع، يقال: هو بَشْرٌ، وهي بَشْرٌ، وهما بَشْرٌ، وهم بَشْرٌ»^(٣)، وقد يثنى كما في القرآن الكريم: ﴿فَقَالُوا أَتُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِكَ وَقَوْمُهُمَا لَنَا عِيدُونَ﴾^(٤) (المؤمنون: ٤٧).

جاء في تاج العروس: «ولعل العرب حين ثنوه قصدوا به حين إرادة التثنية الواحد كما هو ظاهر»^(٥)، و«سمي البشر بشراً لظهورهم»^(٦). و«البشيرة: ظاهر جلد الإنسان»^(٧)، و«الجمع البَشْر، مثل قصبه وقصب، ثم أطلق على الإنسان»^(٨). وفي لسان العرب: البشيرة؛ الطلاقة، تقول: بشرتني فلان بوجه حسن، أي لقيتني، وهو حسن البشر بالكسر أي طلق الوجه. والبشارة: تباشر القوم بأمر، وأصل هذا كله أن بشرة الإنسان تنبسط عند السرور، والبشارة بالفتح: الجمال والحسن، ورجل بشيرٌ الوجه إذا كان جميلاً. والبشير: الحسن الوجه،

وأبشر الأمر وجهه: حَسَنُهُ ونَظَرُهُ^(٨).

ونلاحظ مما سبق، أنه سواء فُسِّرَ لفظ (البَشْر) أم فُسِّرَتْ إحدى مشتقاته؛ بظاهر جلد الإنسان، أو بالخلق، أو بالإنسان نفسه، أو بالطلاق، أو بالانبساط، أو بالجمال والحسن، أو بالتضارة؛ فإنه إنما يدور حول المظهر الخارجي، وإذا أُطلق على الإنسان فإنه يعني المظهر الذي خلق الإنسان عليه، ولا يعني الإنسان على وجه الحقيقة، وإنما يعني جانبه الظاهري، أو جانبه المادي، وهو ظاهر جسمه، وبنائه ولونه وبشرته، أو ما يعبر عنه بالجانب (الفيزيولوجي) للإنسان.

وقال الزاغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢ هـ/ ١١٠٨ م): «وعبر عن الإنسان بالبشر؛ اعتباراً بظهور جلده من الشعر، بخلاف الحيوانات التي عليها الصوف أو الشعر أو الوبر... وخص في القرآن كل موضع اعتبر من الإنسان جنته وظاهره بلفظ البشر»^(٩).

ونخلص مما سبق؛ أن إطلاق لفظ البشر على الإنسان هو إطلاق ليس على الحقيقة؛ إنما هو تجوُّز ثم أصبح حقيقة في عرف اللغة، وإذا أُطلق على الإنسان؛ فإنه ينصرف إلى الجانب الظاهري فقط.

ثانياً. الإنسان لغة:

ورد في معاجم اللغة، في مادة (أ. ن. س): «الإنسان: من النَّاس؛ اسم جنس، يقع على الذَّكَرِ والأنثى، والواحد والجمع»^(١٢)، و«النَّاس: تخفيف الأناص، وحذفوا الهمزة طلباً للخفة»^(١٣).

وآختلف اللغويون في اشتقاق لفظ الإنسان^(١٤)؛ فقال الكوفيون: مشتق من النسيان^(١٥).

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلِ فَتَسَىٰ وَلَمْ يَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾^(١٦) (طه: ١١٥)؛ لذلك قال صاحب تاج العروس: «وإنما سمي الإنسان إنساناً لأنه عَهِدَ إليه فنسي»^(١٦)، وعلى ذلك قول أبي تمام (الكامل):

وهذا ما أكده علماء اللغة، فقد جاء في تاج العروس: سُمِّيَ الإنسان بشراً لتجرّد بشرته من الشعر والصوف والوبر، ومن فصوله الممتاز بها عن جميع الحيوانات، يادي البشر، وهو ظاهر جلد الإنسان، ثم قال معلقاً على كلام صاحب المصباح المنير بعد ذكره، حيث قال: وفي المصباح؛ البشرية: ظاهر الجلد، والجمع البشر، مثل: قصبة وقصب، ثم أُطلق على الإنسان واحده وجمعه. ثم قال: وكلامه كالصريح في أن إطلاق البشر على الإنسان مجاز لا حقيقة، ثم صار حقيقة عرفية، فلا تتوقف إرادته منه على قرينة، أي والمراد من العرفية عرف اللغة^(١٧).

وقال صاحب معجم مقاييس اللغة: «بشر: ظهور الشيء مع حُسن وجمال. وسُمِّيَ البَشْرُ بَشْراً لظهورهم. والبَشِيرُ الحَسَنُ الوَجْه»^(١٨).

لا تَنْسِينَ تِلْكَ الْعُهُودَ فَإِنَّمَا

سُمِّيَتْ إِنْسَانًا لِأَنَّكَ نَاسِيٌّ^(١٧)

إنسان - إذا كان من الأنس أم من النسيان، وكذلك الفعل أنس - يدلُّ على ما يتمتع به الإنسان من الخصائص والصفات التي تميّزه عن غيره من المخلوقات؛ سواء ما يتصل منها بالجانب العقلي؛ من المعرفة الحسيّة والعقلية، وما يتبع ذلك من تذكّر ونسيان، أو ما يتصل بالجانب الاجتماعي في الإنسان، وغريزة الميل الطبيعية إلى بني جنسه.

المبحث الثاني

البشر والإنسان في الاصطلاح القرآني

أولاً: لفظ (البشر) في الاصطلاح القرآني:

ورد لفظ البشر في القرآن الكريم في (٣٦) ستة وثلاثين موضعاً، على النحو الآتي:

❖ بشرٌ: (بتنوين الضم)^(٢٣)، بشرًا (بتنوين الفتح)^(٢٤)، بشرٍ (بتنوين الكسر)^(٢٥)، دون ال التعريف، في (٢٥) خمسة وعشرين موضعاً.

❖ أبشراً، أبشراً: بهمزة الاستفهام، في موضعين^(٢٦).

❖ البشر: بال التعريف، في موضعين^(٢٧).

❖ لبشر: بلام الجر دون لام التعريف، في (٤) أربعة مواضع^(٢٨).

وفي هذا يقول الرّاعب الأصفهاني (ت: ٥٠٢هـ/ ١٠٨٠م): «والإنسان قيل سمي بذلك؛ لأنّه خلق خَلْقَةً لا قوام له إلاّ بآنس بعضهم ببعض. ولهذا قيل: الإنسان مدنيّ بالطّبع؛ من حيث لا قوام لبعضهم إلاّ ببعض، ولا يمكن أن يقوم بجميع أسبابه، وقيل سمي بذلك لأنّه يأنس بكلّ ما يألفه، وقيل هو: إفعالان، وأصله إنسيان، سمي بذلك لأنّه عهد إليه فنسي»^(١٨).

و«قال البصريّون: من الأنس»^(١٩). قال الجرجاني (ت: ٤٧١هـ/ ١٠٧٨م): والآنيس أيضاً بمعنى الإنسان، سمي به لأنّه يأنس، ويؤنس به، وقيل للإنسان أنسان: أنس بالحق، وأنس بالخلق، وقيل: لأنّه له أنساً بالعقبى، وأنساً بالدنيا، وإلى هذا المعنى أشارت رابعة العدوّة بقولها:

فالجسّم مني للجلّيس مؤانس

وحبيبٌ قلبي في الفؤادِ أنيسي^(٢٠)

وورد أيضاً: «الإنس: البشر، كالإنسان، والواحد إنسيّ، جمع أناسي، والمرأة إنسان، وإنسانة بالهاء عاميّة»^(٢١)، و«أنسه إناساً: ضدّ الوحشة، وأنس الشيء إناساً: أبصره، وأنس الشيء: علمه»^(٢٢).

ويمكن القول: إنّ الأصل الاشتقائي للفظ

﴿ للبشر: بلام الجر مع لام التعريف، في (٣) ثلاثة مواضع (٢٩).

وبالتعمّن في تلك المواضع؛ يردُّ لفظ (البشر) ليبدل على الجانب الماديّ من الإنسان، أو المظهر الخارجي والهيئة؛ أو الجنس البشري عموماً، ويمكن توضيح ذلك فيما يأتي:

١- للدلالة على الخلق الماديّ: والمقصود بالخلق؛ الماديّ المادّة التي خلق الإنسان منها، وهي الطين؛ يعبر القرآن الكريم عن المخلوق الذي أخبر الله تعالى ملائكته أنه سيوجده بلفظ (البشر) كما في قوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيٰ خَلِقُ بَشَرًا مِّنْ طِيْنٍ ﴾ (ص: ٧١).

٢- للدلالة على المظهر والهيئة: يعبر القرآن الكريم بلفظ (البشر) عن مظهر الإنسان وهيئته الظاهرة، كما في قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا رَاٰهُۥٓ اَكْبَرْتُمْ وُقِطِعْنَ اَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حٰشَ لِلّٰهِ مَا هٰذَا بَشَرًا اِنْ هٰذَا اِلَّا مَلَكٌ كَرِيْمٌ ﴾ (يوسف: ٣١)، أي: عظمنه؛ لما رأين من هيئته الجميلة وحسنه الفائق (٣٠)، وفي قوله تعالى: ﴿ فَاَتَّخَذَتْ مِنْ دُوْنِهِمْ حِجَابًا فَاَرْسَلْنَا اِلَيْهَا رُوْحَنَا فَمَتَّمَّلْ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴾ (مریم: ١٧)، «أي كاملاً من الرجال في صورة جميلة وهيئة حسنة» (٣١).

٣- للدلالة على الجنس البشري: يعبر القرآن الكريم بلفظ (البشر) كناية عن الجنس البشري، يتضح ذلك في جانبين:

أ- وردت في القرآن الكريم حكاية عن الجاحدين

لرسالة سيدنا محمد (عليه الصلاة والسلام) في عدد من الآيات الكريمة: ﴿ وَمَا مَنَعَ النَّاسَ اَنْ يُؤْمِنُوْا اِذْ جَاءَهُمُ الْهُدٰٓى اِلَّا اَنْ قَالُوْا اُبَعَثَ اللّٰهُ بَشَرًا رَّسُوْلًا ﴾ (الاسراء: ٩٤)، ﴿ وَلٰكِنْ اَطَعْتُمْ بَشَرًا مِّثْلَكُمْ اِنَّكُمْ اِذَا لَخٰسِرُوْنَ ﴾ (المؤمنون: ٣٤)، ﴿ فَقَالُوْا اَبَشَرًا مِّثًا وَّجِدًا تَتَّبِعُوْهُ اِنَّا اِذَا لَفِى ضَلَٰلٍ وَّشَعْرٍ ﴾ (القمر: ٢٤)، ﴿ فَقَالَ الْمَلٰٓئِكَةُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ قَوْمِهِۦ مَا نَرٰنَكَ اِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا ﴾ (هود: ٢٧)، ﴿ وَمَا قَدَرُوْا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ اِذْ قَالُوْا مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى بَشَرٍ مِّنْ سَمٰوٰتٍ ﴾ (الأنعام: ٩١).

ب- ورد في القرآن الكريم أن الذين اصطفاهم الله لرسالته هم من جنس البشر، كما في الآيات الآتية: ﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُؤْتِيَهُ اللّٰهُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَ وَالنُّجُوْمَ ثُمَّ يَقُوْلَ لِلنَّاسِ كُوْنُوْا عِبَادًا لِّيۡ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ ﴾ (آل عمران: ٧٩)، ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحِيًّا اَوْ مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ اَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا فَيُوحِىۡ بِاِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ اِنَّهٗ عَلٰى حَكِيْمٍ ﴾ (الشورى: ٥١)، ﴿ قُلْ سُبْحٰنَ رَبِّيۡ هَلْ كُنْتُ اِلَّا بَشَرًا رَّسُوْلًا ﴾ (الاسراء: ٩٣)، ﴿ وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّنْ قَبْلِكَ الْخَلْدَ اَلَيْسَ مَتَّ فَهُمْ لَخٰلِدُوْنَ ﴾ (الانبیاء: ٣٤).

ثانياً: لفظ (الإنسان) في الاصطلاح القرآني:

ورد لفظ الإنسان في القرآن الكريم في (٦٥) خمسة وستين موضعاً، وهي على النحو الآتي:

✽ إنسان: في موضع واحد^(٣٢).

✽ الإنسان: بأل التعريف، في (٥٨) ثمانية وخمسين موضعاً^(٣٣).

✽ للإنسان: بلام الجر مع لام التعرف، في (٦) ستة مواضع^(٣٤).

وعند النظر إلى الآيات الكريمة التي ورد فيها لفظ الإنسان؛ «ندرك أن الإنسان في مفهوم القرآن الكريم: عقل وروح، ومادة تنظم في بنية واحدة بانسجام كامل»^(٣٥)، أي أن الإنسان يتمثل في عنصرين:

الأول مادي: فالإنسان قبضة من طين الأرض؛ تتمثل في حقيقة الجسد: بعضلاته، وشأجه، وأعضائه، وأحشائه، فالعلم يقول: إن جسم الإنسان مكوّن من ذات العناصر التي يتكون منها طين الأرض: الأوكسجين، الهيدروجين، الكربون، الحديد، النحاس، الصوديوم، البوتاسيوم، المغنيسيوم^(٣٦)، وتتمثل كذلك في مطالب الجسد، وألوان نشاطه؛ فالعلم يقول: إن الجوع والعطش أمران يرجعان إلى التركيب البيولوجي للجسم، وكذلك النشاط الجنسي، وأنواع النشاط الجسمي الآخر، التي يشترك فيها الإنسان مع سائر الحيوان من حيث الدوافع، وإن لم يمتثل في الصورة التي يتخذها النشاط، ولا الغاية التي يصل إليها^(٣٧).

الثاني روحي: وهو النفخة من روح الله؛ هذا العنصر يتمثل في الوعي والإدراك والإرادة،

وفي كل القيم والعنويات المثالية التي يمارسها الإنسان؛ فالخير والبر والرحمة والتعاون والإخاء والمودة والحب والصدق والعدل والإيمان بالله والإيمان بالمثل العليا، والعمل على تحقيقها في واقع الحياة؛ كل ذلك نشاط روحي أو نشاط قائم على قاعدة روحية، وهو أمر معنوي لا تدركه الحواس؛ لكنها تترك آثاره الظاهرة في الواقع المحسوس^(٣٨).

وهذان العنصران اللذان يتكون منهما الإنسان، أو يشملانه؛ هما المقصودان في التعبير القرآني بلفظ الإنسان، وعندما يذكر القرآن الكريم لفظ الإنسان؛ فالمقصود الإنسان العاقل المكلف، الذي يصلح أن يُخاطب؛ لذا نلاحظ في الآيات القرآنية التي ورد فيها لفظ الإنسان ما يأتي:

١- الخطاب بياء التداء: مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ (الانشقاق: ٦)، فالتداء هنا للإنسان العاقل الذي يصلح له الخطاب؛ إذ لا يُعقل أن يخاطب إلا من كان بهذه الصفة، «إن هذا الخطاب: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ﴾ ينادي في الإنسان أكرم ما في كيانه، وهو (إنسانيته) التي بها تميّز عن سائر الأحياء، وارتفع بها إلى أكرم مكان، وتجلى فيها إكرام الله له، وكرمه الفاضل عليه... وإن الجمال والسوء والاعتدال لتبدو في تكوينه الجسدي، وفي تكوينه العقلي، وفي تكوينه الروحي سواء، وهي تتناسق في كيانه في جمال واستواء»^(٣٩).

٢- الخطاب التكليفي: وهو الخطاب الموجه إلى الإنسان المكلف؛ إذ لا يصح أن يخاطب بالتكليف إلا الإنسان العاقل؛ كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ (الأحزاب: ٧٢)، وقوله تعالى: ﴿ وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَبْعُهُ فِي عُرْقِهِ وَمُنْجَرٍ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا ﴾ (الإسراء: ١٣).

٣- تذكير الإنسان بأصل خلقه: وذلك في مقام لفت نظر الإنسان الذي امتن الله عليه، بأن خلقه من مادة يسيرة سهلة، وجعله ذلك المخلوق العاقل المفكر المكرم المسؤول؛ ويريد المولى عز وجل من ذلك تبييه الإنسان، حتى لا يعتر، ويحيد عن طريق الحق والهداية، كما في قول الله تعالى: ﴿ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ﴾ (٧) ﴿ فَجَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ﴾ (٨) ﴿ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِيٍّ وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴾ (٩) (السجدة: ٧-٩).

فالحديث هنا في السياق القرآني عن الإنسان الكامل بعنصره المادي والروحي؛ ﴿ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ﴾، وذلك بخلق آدم عليه السلام، أبي البشر. ﴿ ثُمَّ سَوَّاهُ ﴾ بلمحه، وأعضائه، وأعصابه، وعروقه، وأحسن خلقته، ووضع كل عضو منه، في محله، ﴿ وَنَفَخَ فِيهِ ﴾

مِنْ رُوحِهِ ﴿ بأن أرسل إليه الملك، فينفخ فيه الروح، ﴿ وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴾ (٤).

وكذا في مثل قوله تعالى: ﴿ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ ﴾ (النحل: ٤)، وقوله: ﴿ أَوْلَا يَذُكَّرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْتُهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا ﴾ (مریم: ٦٧). فلفظة الإنسان ترتبط بقضية الخلق والإيجاد؛ تارة بخلقه من طين، وتارة أخرى بخلقه من نطفة، أو من ماء مهين؛ تذكيراً من الله تعالى له بذلك؛ نعمة توجب عليه دوام الطاعة لخالقه وموجده (٤١).

٤- بيان ضعف الإنسان: الإنسان - كما بينا سابقاً - مركب من عنصرين: مادي، وروحي، ولكل منهما متطلباته، سواء كانت مادية أم روحية، ولذا قد يميل الإنسان إلى الجانب المادي وسط إغراء الشهوات والملذات، وإغواء الشيطان وتزيينه، وهنا تذكير بمخاطر الانزلاق فيما حرمه الله؛ كما في قوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَوِّفَ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا ﴾ (٤٨) ﴿ (النساء: ٢٨)، أي أن الإنسان عاجز عن مخالفة هواه، غير قادر على مقابلة دواعيه وقواه؛ حيث لا يبصر عن اتباع الشهوات، ولا يستخدم قواه في مشاق الطاعات (٤٢). فالله سبحانه وتعالى عالم بضعف الإنسان من جميع الوجوه، ضعف البنية، وضعف الإرادة، وضعف العزيمة، وضعف الإيمان، وضعف

المبحث الثالث الفرق بين لفظي (البشر) والإنسان)

من خلال مراجعة المعاجم اللغوية أتضح أن هناك فرقا بين لفظي (البشر) و (الإنسان)، هذا الفرق يتمثل في أن لفظ (البشر) عندما يطلق في اللغة فهو يعني الجانب الظاهر من الإنسان؛ سواء الناحية المادية (الجسمية) أم الشكلية (الهيئة) المتمثلة في شكل الإنسان وهيئته من ناحية الشكل والجمال والمظهر والقوام، أما لفظ (الإنسان) فإنه أعم من ذلك؛ إذ يشمل الجانب الظاهري للإنسان، إضافة إلى الخواص الأخرى المميّزة للإنسان عن سائر المخلوقات؛ من العقل والإدراك والإرادة. قال أبو هلال العسكري (ت: بعد ٣٩٥هـ/١٠٠٥م): «الفرق بين البشر والناس: أن قولنا البشر يقتضي حسن الهيئة. وذلك أنه مشتق من البشارة، وهي حسن الهيئة، يقال: رجل بشير وامرأة بشيرة، إذا كان حسن الهيئة، فسمي الناس بشرا لأنهم أحسن الحيوان هيئة، ويجوز أن يقال: إن قولنا بشر يقتضي الظهور، وسموا بشرا لظهور شأنهم»^(١٤).

وذلك ما تفصح عنه الآيات القرآنية بتطابقها مع ما جاء في المعاجم اللغوية، وما قاله علماء اللغة العربية، وبين ما ورد في القرآن الكريم؛ وعند تدبر الآيات التي تتضمن لفظ (البشر) أو لفظ (الإنسان) يأتي لفظ (البشر) ليعبر عن

الصبر^(١٣)، وهذه الأمور مجتمعة هي المكونات الحقيقية للإنسان؛ فهي تجمع الجانبين المادي والروحي، وضعف الإنسان يقوده إلى الوقوع في وساوس الشيطان ومكائده، لذلك بين الحق تبارك وتعالى للإنسان هذا الأمر، تحذيراً له، في قوله: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (يوسف: ٥)، وقوله: ﴿وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَدُولًا﴾ (الفرقان: ٢٩)، وقوله: ﴿كَذَلِكِ الشَّيْطَانُ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ (الحشر: ١٦).

٥ - بيان غفلة الإنسان عن نعمة الله أو جحودها: كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنْتُمْ مِنْكُمْ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّكَ الْإِنْسَانُ لَطَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ (إبراهيم: ٣٤)، وقوله: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهَآ فَلَمَّا نَجَّكَ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا﴾ (الإسراء: ٦٧)، وقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ﴾ (الحج: ٦٦)، وقوله: ﴿قِيلَ لِلْإِنْسَانِ مَا أَكْفَرُهُ﴾ (عبس: ١٧).

رَبِّكَ قَدِيرًا ﴿٥٤﴾ (الفرقان: ٥٤).

ثم قال الله تعالى بعد أن سَوَّى هذا البشر وجعله مستعداً لقبول النَّفْخَةِ الإلهية، التي تُوَهِّله إلى أن يكون إنساناً ذا خصائص إنسانية: ﴿وَفَقَّحْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ﴿١٩﴾﴾ (الحجر: ٢٩، ص: ٧٢)؛ فهذه النَّفْخَةُ الإلهية الكريمة كُرِّمَ الإنسان، وارتفع قدره من مستوى البشر الذي كان فيه بمجرد كائن حي، إلى مستوى الإنسان المكرَّم، الذي أمر الله تعالى ملائكته بالسَّجود له.

٢. قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴿٤﴾﴾ (الرحمن: ٣-٤).

قال في تفسير الكشَّاف: «ذكر ما تميَّز به من سائر الحيوان من البيان، وهو المنطق الفصيح المعرب عمَّا في الضمير»^(٤٨).

بيَّن الله تعالى في هذه الآية الكريمة امتنانه على هذا الإنسان بتعليمه البيان بعد خلقه، والبيان هو التعبير الراقي الدقيق، الذي اختصَّه الله به بين سائر مخلوقاته، وفي هذا يقول الله تعالى أيضاً: ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمُ ﴿٥﴾﴾ (العلق: ٥)، فخاصة تلقي العلم من الله أيضاً؛ هي من خصائص هذا الإنسان المكرَّم المفضَّل على سائر المخلوقات.

٣- عندما بيَّن القرآن الكريم إحدى مراحل خلق الإنسان على وجه العموم، استعمل لفظ (الإنسان)، وذلك بالمقارنة مع خلق الجنان^(٤٩)، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَلِ

الجانب الظاهر، أو الشَّكل الخارجي، أو ما يسمَّى بالجانب (الفيزيولوجي) لكائن حي له صفة الحياة، كبقية المخلوقات الحية. أمَّا لفظ (الإنسان)؛ فإنه يتمتع بخاصية أخرى تميَّزه عن غيره من المخلوقات، ولنتأمل بعض الآيات القرآنية الكريمة التي تتحدث عن البشر، أو تخاطب الإنسان، لنقف على مدلول هذين اللفظين في الاستعمال القرآني:

١. قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِنْ طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ، وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿٧٢﴾﴾ (ص: ٧١-٧٢).

ففي هذه الآية الكريمة بيَّن الله سبحانه: «أنه سيخلق آدم بشراً، حيث لم يقل: إني خالق إنساناً، مع أن النتيجة النهائية لعملية الخلق هي آدم الإنسان، وليس آدم البشر فقط»^(٥٠)، ثم قال بعد ذلك: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ﴾.

فمعنى ﴿سَوَّيْتُهُ﴾ أي: «أتممت خلقه وعدلته»^(٥١)، وهذا هو الجانب الظاهري المادي في الإنسان؛ إذ إنَّ الله تبارك وتعالى أراد أن يجعل هذا الجانب وعاءً للجانب الآخر، وهو مصدر تكريم الإنسان، وهو النَّفْخَةُ الرُّوحِيَّةُ؛ لذا عبَّر عن الإنسان بالبشر، للاستدلال على أنَّ المقصود هو الجانب المادي، «وخصَّ في القرآن كلَّ موضع اعتبر من الإنسان جسَّته وظاهره بلفظ البشر»^(٥٢)، نحو قول الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ

مِنْ حَمَلٍ مَّسْتُونٍ ﴿٢٦﴾ (الحجر: ٢٦).

عليه الإنسان، والتكوين الجسدي المتمثل في الأعضاء المختلفة التي يقوم كل منها بوظيفة خاصة منوطة به، كما أنها تشمل الغرائز؛ كغريزة الأكل والشرب والتوم، وكالغريزة الجنسية، فالاستعمال القرآني حين ترد كلمة (بني آدم) في كل الآيات القرآنية يستعمل لفظ البشر وموضوعه الرئيس إحدى حالات بني آدم الحيويّة^(٥١)؛ لكنّه حين يستخدم الخطاب القرآني لفظ (الإنسان)، فإنه يعبر به عن الجانب التكريمي للإنسان الذي ميّزه الله به عن سائر المخلوقات، فلفظ الإنسان بكل آية قرآنية إنما هو تعبير عن خاصية إنسانية ينفرد بها عن الحيوان^(٥٢)؛ لذلك تجد أسلوب الخطاب القرآني في النداء يعبر بلفظ (الإنسان) كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾ (الانفطار: ٦)، ولكن لفظ (البشر) في القرآن الكريم يخلو من أي نداء ليبدل أن لفظ (الإنسان) مختص بمن ينطق ومن له الضمير، فهو أعم وأشمل من لفظ (البشر)، كما أن أسلوب القرآن الكريم في توجيه الأوامر والنواهي يستعمل لفظ (الإنسان) دون لفظ البشر؛ كما في الآيات الآتية: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا﴾ (الأحقاف: ١٥)، ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهَنَا عَلَى وَهْنٍ﴾ (لقمان: ١٤)، ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا﴾ (العنكبوت: ٨).

ويستعمل القرآن الكريم في خطابه للإنسان العاقل المدرك الواعي لفظ (الإنسان) دون لفظ

لكن عندما أعطى التفاصيل في نفس الموضوع استعمل لفظ (البشر) فقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَلِيقٌ بَشَرًا مِّن صُلْبٍ مِّن حَمَلٍ مَّسْتُونٍ﴾ (الحجر: ٢٨)، فلماذا استعمل البيان القرآني في سياق الآية الأولى لفظ (الإنسان) وفي سياق الآية الثانية لفظ (البشر)؟ يتضح الجواب من خلال سياق الآية الأولى، إذ إن الآية الأولى تشير إلى بدء خلق الإنسان، بدليل قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ، وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِن طِينٍ﴾ (السجدة: ٧)، فهو إخبار عن خلق النوع وظهوره في الأرض^(٥٣)؛ أمّا الآية الثانية تتحدث عن حالة البشر قبل نفخ الروح وانتقال آدم من مرحلة البشر إلى مرحلة الإنسان الذي خصّ به وحده دون غيره، ولذلك يأمر الله تعالى الملائكة بالسجود له: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتَهُ، وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (الحجر: ٢٩). وبعد عرض استعمالات القرآن الكريم للفظي (البشر والإنسان) يمكن تحديد الفرق الجوهرية بينهما:

حين يأتي الخطاب القرآني بلفظ البشر؛ فإنه يعبر به عن الجانب المادي أو الخاصّة المادّية عند الإنسان؛ باعتباره كائناً حياً، وبتعبير آخر، فإن مصطلح البشر يعني الخاصّة البيولوجية (الحيويّة) والفيزيولوجية (العضوية) عند الإنسان؛ فتشمل المظهر الخارجي الذي خلق

الخصائص المادّية والشّكل الظاهري من الإنسان.

✽ لفظ الإنسان يعمُّ كلَّ الجوانب والخصائص المادّية وغيرها؛ فهو يدلُّ على الإنسان ككائن حيّ له خصائص تميّزه عن غيره من المخلوقات الحيّة الأخرى. وهو مخلوق مكرّم بالعقل والإرادة والسّيادة في هذه الأرض، وغيرها.

الهوامش والإحالات

(١) الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، ط ٣، تحقيق: أحمد عبد الغفور، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٤م، ج ٢، ص ٥٩٠. والزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس، ط ١٩٨٥م، ج ٣، ص ٤٤.

(٢) الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ط ٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٧م، ص ٤٤٧، وانظر: البستاني، عبد الله، البستان، مكتبة لبنان، بيروت، ط ٢، ١٩٩٢م، ص ٦٧.

(٣) ابن منظور، محمد، لسان العرب، ط ٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٧م، ج ١، ص ٤١٣.

(٤) تاج العروس، ج ٣، ص ٤٤.

(٥) ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد، ط ١، دار الجليل، بيروت، ١٩٩١م، ج ١، ص ٢٥٠.

(٦) السابق، ج ١، ص ٢٥٠.

(البشر) كما في الآيات الآتية: ﴿أَوْلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانَ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِكَ شَيْئًا﴾ (مریم: ٦٧)، ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾ (١١) ﴿عَبَسَ: ٢٤﴾، ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ يَوْمَ يُخْلَقُ﴾ (الطارق: ٥). وعلى الرّغم من الفرق الواضح الذي توصلنا إليه بين لفظ البشر والإنسان في استعمال القرآن الكريم لهذين اللفظين إلا أنّ هناك ارتباطاً وثيقاً بينهما:

ولكن حين يرد لفظ الإنسان تتسع المعاني ليشترك اللفظ (الإنسان) مع المعاني السابقة. بمعنى ميّزه به الله تعالى عن سائر مخلوقاته: فيتوازي المعنى المادي مع المعنى الرّوحي ليكمل اللفظان بعضهما للتعبير عن البشر والإنسان عبر منظومة تسلك طريق العموم تارة والخصوص تارة أخرى، حسب مقتضى الحال.

نتائج البحث:

✽ دقّة القرآن الكريم في استعماله الألفاظ؛ للدلالة على ما جاء السّياق القرآني من أجله؛ إذ لو أنّك حاولت جعل لفظ مشابه لاختلّ المعنى.

✽ لفظا (البشر) و(الإنسان) يوصف بهما هذا المخلوق الآدمي، لكنّ يختلف مفهومهما باختلاف السّياق الذي تردان فيه.

✽ لفظ البشر في المصطلح القرآني يدلُّ على

(٧) الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، دار

القلم، بيروت، ١٩٩٠م، ص ٦٨.

(٨) يُنظر: لسان العرب، مادة (بشر)، ج ١، ص

٤١٤ ٤١٥.

(٩) ينظر: تاج العروس، ج ٣، ص ٤٤.

(١٠) معجم مقاييس اللغة، ج ١، ص ٢٥١.

(١١) الرَّاغِب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن

محمد، معجم مفردات ألفاظ القرآن، ط ١، دار

الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧، ص ٥٧.

(١٢) المصباح المنير، ص ٣٥.

(١٣) الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، ط ١،

عالم الكتب، ١٩٨٧م، ص ٦١.

(١٤) ينظر: المصباح المنير، ص ٣٥.

(١٥) ينظر: السابق، ص ٣٥.

(١٦) تاج العروس، ج ٤، ص ١٠٣، وينظر: لسان

العرب، ج ١، ص ٢٣٢.

(١٧) البيت من قصيدة: ما في ووقوفك ساعة من

باس، يُنظر: ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي،

تحقيق: محمد عبده عزام، دار المعارف، ط ٤، ج ٢،

ص ٢٤٥.

(١٨) معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص ٣٦.

(١٩) السابق، الصفحة نفسها.

(٢٠) الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، عالم

الكتب، ط ١، ١٩٨٧م، ص ٣٥. والبيت لرابعة

العدوية. يُنظر: ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن

محمد، وفيات الأعيان، ط ١، ١٩٠٠م، دار صادر،

بيروت، ج ٢، ص ٢٨٦.

(٢١) تاج العروس، ج ٤، ص ٩٨، الفيروز آبادي،

القاموس المحيط، ص ٦٨٣. والصَّحاح، ج ٣،

ص ٩٠٤.

(٢٢) تاج العروس، ج ٤، ص ٩٨.

(٢٣) في السُّور الآتية: (آل عمران: ٤٧)،

(المائدة: ١٨)، (إبراهيم: ١٠-١١)، (النحل:

١٠٣)، (الكهف: ١١٠)، (مريم: ٢٠)،

(الأنبياء: ٣)، (المؤمنون: ٢-٣٣)، (الشعراء: ١٥٤-

١٨٦)، (الزُّوم: ٢٠)، (يس: ١٥)، (فصلت: ٦).

(٢٤) في السُّور الآتية: (هود: ٢٧)، (يوسف: ٣١)،

(الحجر: ٢٨)، (الإسراء: ٩٣-٩٤)، (مريم: ١٧)،

(المؤمنون: ٣٤)، (الفرقان: ٥٤)، (ص: ٧١).

(٢٥) في سورة: (الأنعام: ٩١).

(٢٦) في سورتي: (القمر: ٢٤)، (التغابن: ٦).

(٢٧) في سورتي: (مريم: ٢٦)، (المدثر: ٢٥).

(٢٨) في السُّور الآتية: (آل عمران: ٨٩)،

(الحجر: ٣٣)، (الأنبياء: ٣٤)، (الشورى: ٥١).

(٢٩) في سورة: (المدثر: ٢٩، ٣١، ٣٦).

(٣٠) يُنظر: أبو السعود، محمد بن محمد، تفسير

أبي السعود، تحقيق: عبدالقادر أحمد عطا، مكتبة

الرياض الحديثة، الرياض، ج ٣، ص ١٣٧

١٣٨.

(٣١) السعدي، عبدالرحمن بن ناصر، تيسير

الكريم الرحمن في تفسير الكرم المنان، مؤسسة

الرسالة، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ٤٩١.

(٣٢) في سورة: (الإسراء: ١٣).

السنة الثانية

العدد الثاني، ٧م

٢٠٦

(٣٩) قطب، سيد، في ظلال القرآن، ط ١٥، دار الشروق، بيروت، ١٩٨٨م، مج ٦، ج ٣٠، ص ٣٨٤٧، ٣٨٤٨.

(٤٠) ينظر: السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحي، ط ١، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠م، ج ١، ص ٦٥٣.

(٤١) ينظر: بوشلطة، أحمد، مفهوم الإنسان في القرآن الكريم والحديث الشريف، ط ١، مكتبة حسن العصرية، بيروت، ٢٠٠٧م، ص ٥٨.

(٤٢) ينظر: أبو السعود، ابن محمد العمادي، تفسير أبي السعود، تحقيق: عبدالقادر أحمد عطا، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ج ١، ص ٦٨٥.

(٤٣) ينظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ج ١، ص ١٧٥.

(٤٤) العسكري، أبو هلال، الفروق اللغوية، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤١٢هـ، ص ١٠١.

(٤٥) الدسوقي، فاروق، مفاهيم قرآنية حول حقيقة الإنسان، ط ٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٦م، ص ٦٧.

(٤٦) الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف، ط ١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٧م، ج ٤، ص ١٠٦.

(٤٧) مفردات ألفاظ القرآن، ص ٥٧.

(٤٨) الكشاف، ج ٤، ص ٤٤٢.

(٤٩) يُنظر: شحرور، محمد، الكتاب والقرآن قراءة

(٣٣) في السور الآتية: (النساء: ٢٨)، (يونس: ١٢)،

(هود: ٩)، (إبراهيم: ٣٤)، (الحجر: ٢٦)،

(النحل: ٤)، (الإسراء: ١٠، ٨٣، ٦٧، ١١)،

(الكهف: ٥٤)، (مريم: ٦٦-٦٧)، (الأنبياء: ٣٧)،

(الحج: ٦٦)، (المؤمنون: ١٢)، (العنكبوت: ٨)،

(لقمان: ١٤)، (السجدة: ٧)، (الأحزاب: ٧٢)،

(يس: ٧٧)، (الزمر: ٤٩، ٨)، (فصلت: ٤٩-٥١)،

(الشورى: ٤٨)، (الزخرف: ١٥)، (الأحقاف: ١٥)،

(ق: ١٦)، (الرحمن: ٣-٤)، (المعارج: ١٩)،

(القيامة: ٣٦، ١٤، ١٣، ١٠، ٥٤، ٣)، (الإنسان: ٢-١)،

(النازعات: ٣)، (عبس: ٢٤، ١٧)، (الانفطار: ٦)،

(الانشقاق: ٦، (الطارق: ٥)، (الفجر: ١٥-٢٣)،

(البلد: ٤)، (اليتين: ٤)، (العلق: ٦، ٥، ٢)،

(الزلزلة: ٣)، (العاديات: ٦)، (العصر: ٢).

(٣٤) في السور الآتية: (يوسف: ٥)،

(الإسراء: ٥٣)، (الفرقان: ٢٩)، (النجم:

٢٤، ٣٩)، (الحشر: ١٦).

(٣٥) الدغامين، زياد خليل، إعجاز القرآن وأبعاده

الحضارية في فكر النورسي؛ عرض وتحليل، ط ١،

دار النيل، أزمير، ١٩٩٨م، ص ٢٠٥.

(٣٦) يُنظر: قطب، محمد، دراسات في النفس

الإنسانية، ط ١٠، دار الشروق، القاهرة وبيروت،

١٩٩٣م، ص ٤٣ ٤٤. وطبيشات، محمد

الشيخ عابد، الإنسان في القرآن الكريم، الدار

الوطنية للنشر والتوزيع، الرياض، ص ٢١.

(٣٧) ينظر: دراسات في النفس الإنسانية، ص ٤٣.

(٣٨) ينظر: السابق، ص ٤٤.

معاصرة، ط ٧، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع،
دمشق، ١٩٩٧ م، ص ٢٨١.
(٥٠) يُنظر: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في
تفسير القرآن، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية
في قم المقدّسة، ج ١٢، ص ١٥٤.
(٥١) يُنظر: مفاهيم قرآنية حول حقيقة الإنسان،
ص ٦٦.
(٥٢) يُنظر: السابق، نفسه.

المصادر والمراجع

عبد عزام، ط ٤، دار المعارف، القاهرة.
❖ البستاني، عبد الله، البستان، ط ٢، مكتبة لبنان،
بيروت، ١٩٩٢ م.
❖ بوشلطة، أحمد، مفهوم الإنسان في القرآن
الكريم والحديث الشريف، ط ١، مكتبة حسن
العصرية، بيروت، ٢٠٠٧ م.
❖ الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، ط ١، عالم
الكتب، ١٩٨٧ م.
❖ الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، ط ٣،
تحقيق: أحمد عبد الغفور، دار العلم للملايين،
بيروت، ١٩٨٤ م.
❖ الدسوقي، فاروق، مفاهيم قرآنية حول حقيقة
الإنسان، ط ٢، المكتب الإسلامي، بيروت،
١٩٨٦ م.
❖ الدغامين، زياد خليل، إعجاز القرآن وأبعاده
الخطابية في فكر التورسي؛ عرض وتحليل، ط ١،
دار النيل، أزمر، ١٩٩٨ م.
❖ الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن
محمد، معجم مفردات ألفاظ القرآن، ط ١، دار
الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧ م.
❖ الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس، ط
١، ١٩٨٥ م.
❖ الزنجشيري، محمود بن عمر، الكشّاف، ط ١، دار
إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٧ م.
❖ السّعدي، عبدالرحمن بن ناصر، تيسير الكرم
الرحمن في تفسير الكرم المثنان، ط ١، مؤسسة
الرسالة، ٢٠٠٠ م.

❖ القرآن الكرم.
❖ ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد،
وفيات الأعيان، ط ١٩٠٠ م، دار صادر، بيروت.
❖ ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ط ١،
تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجليل،
بيروت، ١٩٩١ م.
❖ ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، أدب الكاتب،
ط ٤، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة
التجارية، مصر، ١٩٦٣ م.
❖ ابن منظور، محمد، لسان العرب، ط ٢، دار إحياء
التراث العربي، بيروت، ١٩٩٧ م.
❖ أبو السعود، محمد بن محمد، تفسير أبي السعود،
تحقيق: عبدالقادر أحمد عطا، مكتبة الرياض
الحديثة، الرياض.
❖ أبو تمام، حبيب بن أوس الطائي، ديوان أبي تمام
بشرح الخطيب التبريزي، ط ٤، شرح وتحقيق: محمد

✽ شحرور، محمد، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ط٧، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٧م.

✽ الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.

✽ طيشات، محمد الشيخ عابد، الإنسان في القرآن الكريم، الدار الوطنية للنشر والتوزيع، الرياض.

✽ العسكري، أبو هلال، الفروق اللغوية، ط١، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٢هـ.

✽ الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٧م.

✽ الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، دار القلم، بيروت، ١٩٩٠م.

✽ قطب، سيد، في ظلال القرآن، ط١٥، دار الشروق، بيروت، ١٩٨٨م.

✽ قطب، محمد، دراسات في النفس الإنسانية، ط١٠، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ١٩٩٣م.



د. إبراهيم سعيد السيد

كلية الآداب والعلوم

جامعة جازان

المملكة العربية السعودية

تعين الوظائف البلاغية بين المعيارية وتحولات المقاربة

الملخص:

تعالج هذه الدراسة التصورات المتعلقة بالوظائف البلاغية من خلال العلاقة بين المعيارية التي توّطر لنظرة تعقيدية، والإجراءات التحليلية المتعلقة بطبيعة الوظيفة البلاغية في ضوء تحولات المقاربة وأنساقها. وتحاول دراستها موضوعيًا حسب حيثيات قيمة هذه الوظائف. والمعيارية تستدعي تعلق وظائف علوم البلاغة ومباحثها بقوالب مطردة تبعًا لقيمة تلقينية. وهو ما ترفضه حركة التحولات الحديثة التي برزت عبر التحام البلاغة ومباحثها باستراتيجيات حديثة في تحليل الخطاب. ويقوم البحث على فرضية تغير الوظيفة البلاغية بين التراث البلاغي والمقاربات الحديثة وفق تغير الرؤية النقدية في التبلور والأداء. وتناقش الدراسة نماذج بعض الأفكار التي قدمها عدد من الباحثين البلاغيين بخصوص الوظائف البلاغية.



السنة الثانية

العدد الثاني ٢٠١٧م

٢١١

مقدمة:

ويقوم البحث على دراسة تغيّر الوظيفة البلاغية في التراث البلاغيّ والمقاربات الحديثة، بحسب تغيّر الأداء النقديّ المقعم بالمفاهيم الحديثة. ويهدف إلى دراسة الأفكار والتصوّرات المتعلقة بالوظائف البلاغية، وبخاصة ما قدّمه عماد عبد اللطيف في كتابه: (تحليل الخطاب البلاغيّ؛ دراسة في تشكّل المفاهيم والوظائف)، وذلك للأسباب الآتية:

١- عالج أنماطاً متنوّعة من التفكير البلاغيّ حول الوظائف البلاغية، تطبيقاً على التراث المعنيّ بظاهرة الالتفات.

٢- يشير كثيراً من الفرضيات المتعلقة بآليات إنتاج الوظائف البلاغية وأنواعها.

٣- ينطلق من مناقشة ظاهرة الالتفات إلى مناقشة الأطر التي تحكم الوظائف في الفكر البلاغيّ العربيّ جملة، فينتقل من الخاص إلى العام.

وجاءت الدّراسة في بحثين؛ الأول تناولت فيه الوظائف البلاغية في ضوء معيارية الحكم وتحوّلات القيمة. وشمل المبحث الثاني دراسة تعدّد الوظيفة وتحوّلات المقاربة.

يدرس هذا البحث الوظائف البلاغية بين المعيارية التي تحكم حركة التعقيد لغاية تعليمية، والممارسات الإجرائية المتعلقة بتغيّر الوظيفة البلاغية تبعاً لتحوّلات المقاربة وأنساقها، ويناقشها بالضوابط العلمية. وقد بذل البلاغيّون جهداً كبيراً في صكّ المصطلح، وتعيين الوظيفة في البلاغة العربية وعلومها ومباحثها المتفرّعة عنها. و«الخطاب البلاغيّ يتكوّن بحسب موضوعه من خطابين، الأول: خطاب التعريف، ويبحث في ماهية الظاهرة البلاغية، ويتضمّن عمليّات التعريف والاستشهاد والتّمثيل. والثاني: خطاب الوظيفة، ويبحث في جمالية الظاهرة البلاغية، ويتضمّن آليات التحليل النصّي، والتعليل البلاغيّ، وإطلاق الأحكام القيمية»^(١).

ولكنّ اتّصال البلاغة العربية بالمناهج اللسانية الحديثة أسفر عن ظهور اتجاهات جديدة في تناول الدرس البلاغيّ ووظيفته؛ مثل البلاغة الجديدة التي نشأت من اتّصال البلاغة باللسانيّات النصّية^(٢)، وظهور البلاغة الحجاجية^(٣)، والبلاغة العامّة^(٤)، والبلاغة السّياسية^(٥)... إلخ، وأعيد النظر في علاقات بعض المعارف الإنسانية من حيث القيمة والماهية^(٦).

المبحث الأول

الوظائف البلاغية في ضوء معياريّة الحكم وتحولات القيمة

الوظيفة البلاغية من المصطلحات التي لم تحظ بدراسات كثيرة -على أهميتها- في نطاق العناية بالمصطلحات البلاغية. وإن كانت لها تسميات عدّة في كتب البلاغة العربيّة مثل (الأثر، القيمة، الفائدة، السرّ، الغاية، الغرض... الخ)^(٩).

ويعرّف عماد عبد اللطيف الوظيفة البلاغية بأنها: «الآثار المترتبة على وجود ظاهرة بلاغية ما في مادة لغوية معيّنة، كما قدّمها البلاغيّون العرب القدامى تنظيراً وتطبيقاً. هذه الآثار قد تكون إيجابية أو سلبية»^(١٠). وهو تعريف يخلط بين الوظيفة والأثر، وكان حريّاً التمييز بينهما؛ لأنّ الوظيفة قد تشير إلى القصد الذي اختار منشيء الخطاب لأجله الأسلوب أو الظاهرة، وقد تؤكد الفائدة التي حقّقها النصّ، أو الأثر الذي تحدّثه في المتلقي؛ لذا فالمؤلف كان بحاجة إلى تصوّر ثلاثي يتمثّل في: النصّ، والمنشيء، والمتلقي.

وللتفريق بين الجانبين الإيجابي والسلبّي لهذه الآثار يجب معرفة الأسس التي اعتمد عليها النقاد القدامى في حكمهم على الظاهرة البلاغية. فمنهم من يقدّم الظاهرة البلاغية على أنّها ظاهرة جماليّة في المقام الأول، مع اختلاف

مستويات الجمال بين النصوص، وهذا «يعطي للظاهرة حكماً مطلقاً بالحسن»^(٩). ومنهم من يقيّمها بمعياريّ حكمي، وهو ما يدور على الظواهر البلاغية من أحكام مثل: الحسن، والقبح، والجواز، والاضطراب، والوجوب، والامتناع... الخ. وهذا الاتجاه «يستند إلى تصوّر ينزع عن الظاهرة الحكم المسبق بالقيمة الجماليّة»^(١٠)، والحسن ما ارتبط بـ«الآثار الإيجابية للظواهر البلاغية، وهي مجموع الآثار الجماليّة التي قال بها البلاغيّون، والتي تنتج عن الظاهرة، وتسهم في تحقيق فاعلية النصّ وقدرته الأدائية»^(١١)، أمّا القبيح فيرتبط بـ«الآثار السلبية، وهي الآثار المقوّضة للجماليّة، التي تنتج عن الظاهرة، وتؤدي إلى إضعاف فاعلية النصّ وقدرته الأدائية»^(١٢). ويعوّل على النسق الفكريّ الذي بنيت عليه طريقة تناول المباحث البلاغية في التفريق بين اتجاه وآخر؛ لأنّه المؤثر الحقيقيّ في الوظائف البلاغية واستنباط أحكامها الخاصّة والعامّة.

وقد اتخذ عماد عبد اللطيف في كتابه (تحليل الخطاب البلاغي) من التراث قاعدة للانطلاق والتناول. وبهذا يعود إلى النظريّة البلاغية العربيّة وهي نظرية جماليّة، تبحث عن النموذج والمثال. وترى أنّ البلاغة نمط يخالف أنماط التعبير الاستعماليّة التواصلية على السنة العوام، وخطابات التفاعل الاجتماعيّ اليوميّ، ومن المفترض أن لا يخرج تناول الوظائف البلاغية عن أطر النظريّة الجماليّة. والأسس



الفلسفيّة التي تُبنى عليها المذاهب التحليليّة هي العامل المهمّ في التفريق بين وظيفة وأخرى، وتقييم منظومة الأحكام البلاغيّة بحسب رؤية كلّ منهج.

وإذا كانت البلاغة قد بدأت أفاكاراً انطباعيّة ذوقيّة حول الشواهد، لكنّها ما لبثت أن ارتقت إلى الناحية التحليليّة والتنظيريّة في تناول الخطابات الإبداعيّة الأولى، كالخطابة عند الجاحظ، والشعر عند قدامة... إلخ. ومن هنا بدأت تتشكل ملامح الوظيفة البلاغيّة عند العلماء والباحثين في حدود النظرة الجماليّة، كلّ يهتمّ بتحديد الوظيفة العامّة على نحو أكثر تحديداً من الوظيفة الخاصّة. وهذا مناسب لطبيعة ذلك العصر، الذي عني بالبحث في الكليّات المنظّمة للفكر البلاغيّ، وهيمنة الملمح الجماليّ عليها. وقد حظيت الوظيفة البلاغيّة عند القدماء بتنوّع في تناول والماهيّة، وبخاصّة حين تشكلت علوم البلاغة ومباحثها نظريّاً على مدار أربعة قرون، امتدّت من القرن الثالث الهجريّ حتى القرن السابع الهجريّ؛ إذ استقرّت علوم البلاغة على ما عليه اليوم في جامعاتنا ومؤسساتنا العلميّة.

وترتب على الاختلاف في المنزوع الفنيّ الاختلاف في طبيعة الغرض، الذي وجدت من أجله علوم البلاغة العربيّة. ففي القرن الثالث الهجريّ يعلّق الجاحظ البيان على فكرة (الإبانة)^(١٣). وفي القرن الرابع يحصر أبو

هلال العسكريّ البلاغة في فكرتين متضامتين لا تنفصلان هما: «إيضاح المعنى وتحسين اللفظ»^(١٤). وفي القرن الخامس الهجريّ، يتحدث عبد القاهر الجرجاني عن البلاغة والفصاحة والبيان وأقسام البلاغة الأخرى قائلاً: «ولا جهة لاستعمال هذه الخصال غير أن تأتي المعنى من الجهة التي هي أصح لتأديته، وتختار له اللفظ الذي هو أخصّ به، واكتشف عنه وأتمّ له، وأحرى بأن يكسبه نبلاً ويظهر فيه مزيّة»^(١٥). وأنّ توخّي معاني النحو هو الأساس في بناء الملامح الكليّة لنظرية النظم التي مهّد لها سابقوه، وأتمّ هو تشييد مفاهيمها.

وفي القرن السابع الهجريّ، يعقد السكاكي الوظيفة البلاغيّة على (الاحتراز عن الخطأ)؛ فيعد أن يعرف علم المعاني بأنّه: «تتبع خواصّ تراكيب الكلام في الإفادة»^(١٦)؛ يحدّد الغرض من وراء هذا التعريف قائلاً: «ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يتقضى الحال ذكره»^(١٧). ويعد تعريفه لعلم البيان بأنّه: «معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه، وبالتقصان»^(١٨)؛ ينصّ على أن الغرض من وراء هذا المقصد: أن «يحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه»^(١٩).

وهذا يدل على التطور المتنامي لإدراك الوظيفة البلاغية وقيمتها، بحسب الرؤية الفلسفية. ويشير إلى أن هناك اختلافًا كبيرًا في طبيعة التناول والإدراك لوظائف المباحث البلاغية؛ لذا فإن نظرية البلاغة العربية - وهي تبحث درجات الكلام - انتهت إلى أن هناك تفاوتًا في طبقات الاستعمال، «و نجد منها ما يقف عند أدنى مستويات الأداء؛ إذ لا يتجاوز الأمر فيه التزام قواعد الإعراب، والتحرر من الخطأ في الألفاظ، وليس لهذا المستوى من النظم مزية أو حسن»^(٢٠)؛ فدراسة الواجب والمتمتع - باعتبارهما ثنائيتين مهمتين في التناول الذهني في البلاغة العربية - تدور على ما يحصل بوجوده صحة، وبعدمه فسادا. وهذا هو الحد الواجب في أصول البلاغة، كوجوب الوصل بين الجملتين في كمال الاتصال بينهما، وفي حالة كمال الانقطاع إذا لم تكن بين الجمل مناسبة. ومبحثه في باب العطف في العربية، وكذا وجوب الوصل إذا أوهم الفصل خلاف المقصود... الخ^(٢١).

وحصول الفساد من عدم وقوع الواجب يكون على وجهين:

١. إما فساد ناشيء عن مخالفة قاعدة، فيلتحق الواجب هنا بعلمي النحو والصرف. وهذا ما أكده السيوطي بقوله:

وَعَدَمُ الْخُلْفِ لِقَانُونٍ جَلٍ

كَالْحَمْدِ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْأَجَلِّ^(٢٢)

«لأن قياس التصريف (الأجل)؛ لاجتماع المثلين وتحرك الثاني، وذلك يوجب الإدغام»^(٢٣). ثم ناقش البلاغيون ورود مخالف القياس في النصوص المحتج بها. وذهب بعضهم إلى أن «ورود السماع شرط لجواز الاستعمال اللغوي لا للفصاحة»^(٢٤).

٢. أو يكون الفساد ناشئًا عن مخالفة عقلية، وهذا مخرج الكلام من دائرة المنطق العقلي؛ لأنه لا يتصور حصول تشبيه بدون وجه جامع، وإلا لكان الكلام «لغوا من القول لا لغوا بعده»^(٢٥)؛ لذا فإن وجود وجه الشبه بين المشبه والمشبّه به واجب في فهم معنى الصورة قبل فهم بلاغة الصورة.

ولا يتصور عدم وجود علاقة بين الألفاظ في حالة الثقل عن المعنى التبادري إلى معنى آخر جديد، وإلا لما كان للانتقال وجه يربط بينهما. وكذلك لا يتصور مخالفة مقام الكلام، كاستعمال مقال التهئة في مقام التعزية، أو استعمال مقال الهجاء في مقام المدح، فحينئذ يخرج الكلام من دائرة البلاغة؛ لخروجه عن مطابقة مقتضى الحال، والواجب وإن كان موجودًا في البلاغة العربية إلا أنه قليل؛ لأن البلاغة علم لا تجكمه صرامة النحو أو الصرف إلا في القدر المشترك بين البلاغة وقواعد النحو والصرف، وأشياء أخرى يسيرة تخضع لمنطق العقل والمقام^(٢٦).

وقد درست البلاغة عيوب الفصاحة من جهة

علّة التحقّ بالحسّن، وإن لم تظهر فهو خلاف الأولى، كإحلال الخبر محلّ الإنشاء والعكس دون علّة أو نكته، وكاستعمال اللفظ الغريب؛ إذ إنّ حكمه في الأصل هو خلاف الأولى، وهو استعمال اللفظ المأنوس، لكنّ إنّ كان للفظ الغريب مناسبة بالمقام، وارتباط بالدلالة انتقل من كونه خلاف الأولى إلى كونه حسناً، وهكذا.

وانسحبت هذه الأحكام على الفكر البلاغيّ والنقديّ القديم، فعولجت البلاغة ومباحثها ووظائفها في ضوء هذه النظرة المعيارية التي تناسب النظرتين التعقيديّة والتعليميّة، إضافة إلى ثبات وظائف المباحث البلاغيّة في نظام نتوارته إلى اليوم. وهناك أغراض خاصّة بتقديم الخبر على المتبدأ، وتقديم متعلقات الفعل عليهما. وهناك وظائف خاصّة لأسلوب القصر، والفصل والوصل، والتكرار، والذّكر والحذف... إلخ، وكلّها تدور في إطار الأحكام. وفي السّياق نفسه، يرى عماد عبد اللطيف أنّ الجرجاني «صاغ حكمه على ظاهرة تحولات الضمائر صياغة فقهية؛ فقد تنزلت عنده في ثلاث درجات، هي: الجواز، وعدم الجواز، وفصول بينهما تدقّ وتغمّض. وبدأها من نصفها الأسفل، فلا وجود للوجوب أو الاستحسان»^(٢١).

وقد نصّ في أثناء دراسته الالتفات، على أنّ هناك اتجاهين مختلفين في تحديد وظائف التحوّل

ثنائية الحسّن والقبح؛ إذ إنّ حدّ القبيح هو الذي يمكن أن يحصل بوجوده قبح، وبعده يكون حسناً، كتنافر الكلمات، والتعقيد المعنوي، وإفساد المعنى بالتقديم والتأخير غير البليغ مع كونه مستقيماً نحواً في ذاته. وكذلك تشبيه الحسّي بغيره، كما قال القرطاجني: «ومحاكاة المحسوس بغير المحسوس قبيحة»^(٢٢). وأمّا الحسّن فهو الذي يحصل بوجوده جمال، وحسن للفظ أو المعنى، وبانفتاحه نزول للكلام درجة أدنى إنّ ارتبط وجوده بدلالة النصّ، كالتناسب بين النمط اللغويّ والمقام. والتناسب هو أن يتناول المتكلم طرقاً تعبيرية عدّة، لكنّه يؤثر منها واحدة تختص بميزة تعبيرية إضافية يحصل بها معنى جديد^(٢٣).

ثم تأتي مرتبة الجواز: وهي الدائرة الواسعة التي تشعب منها دوائر كثيرة متماسّة، وعليها معظم أحكام البلاغة، والفرق بينها وبين الوجوب والمنع أنّ المنشئي مخيّر في هذه المرتبة بين أنماط غير متناهية. ومن القواعد الأصولية أنّ «الجواز يشعر بالتخير، والوجوب يشعر بالتعيين فلا يصطحبان»^(٢٤). والتفاوت الحقيقيّ في مراتب الحكم البلاغيّ -الذي به نفهم مرتبة المنشئي وحظّه من البلاغة- يكون بفهم وجوه الجائز وتفصيل مراتبه؛ فإنّ «الألفاظ لا تفيد حتى تؤلف ضرباً خاصّاً من التأليف، ويعمد بها إلى وجه دون وجه من التركيب والترتيب»^(٢٥). ويلتحق بدائرة الجواز (خلاف الأولى): وهو استعمال شيء مكان شيء آخر؛ فإنّ ظهرت له

في الضمائر؛ «الأول: وهو الذي يعطي للظاهرة حكماً مطلقاً بالحسن (الجمالية)، حيث قيمة الظاهرة محدّدة سلفاً، بغض النظر عن السياق النصّي والاستعمالي الذي ترُدُّ فيه»^(٣٢). ويأتي دور العلماء في هذا الاتجاه لصوغ تلك الجمالية من خلال الممارسات النقدية ومقاربة النصوص، التي اتسمت بالعمق وبيان الأثر البلاغي^(٣٣). أمّا الاتجاه الثاني؛ «فيستند إلى تصوّر ينزع عن الظاهرة الحكم المسبق بالقيمة الجمالية. وتفاوت مواقف ممثلي هذا الاتجاه بين رفض الظاهرة مطلقاً، انطلاقاً من حكم قيمي يجعلها نقضاً للجمالية، وتنزيلها منازل تتدرج من الجواز إلى الامتناع، أو من الحسن إلى القبح، ويصبح للتحقّقات المختلفة للظاهرة مراتب مختلفة القيمة»^(٣٤).

ويلاحظ على الاتجاه الأول، تجاهل السياق الاستعمالي؛ فإنّه يخرج المستعمل للظاهرة على ما هو موضوع لها سلفاً، ويضيف باستعماله الخاص وجهاً جديداً من وجوه تجديد الوظيفة البلاغية للظاهرة، في حين لم يشفع الاتجاه الآخر الذي تناول الظاهرة تناولاً معيارياً بتأصيل نظريّ يبيّن جوانب الحسن والقبح في الظاهرة، أو ما يمكن تسميته بحيثيات الحكم، «وربّما يرجع ذلك إلى إغفال السياق النصّي والاستعمالي، أو أنّ نصوصهم النظرية حول الظاهرة لم تقدّم مشروعاً مكتملاً»^(٣٥). لكنّ المقاربات الحديثة تجاوزت هذا المفهوم، ورأت أنّ طبيعة الإبداع هي التي تتحكم في ماهية

الوظيفة المتعلقة بمباحث البلاغة، كما سيأتي في البحث لاحقاً.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الوظائف البلاغية المتوارثة لمباحث البلاغة في حاجة إلى وقفة جديدة؛ فبعضها لا يصمد أمام النظرة الفاحصة. ومن أهمّ شواهد ما جاء في بعض كتب البلاغة العربية عن وظائف الأساليب الخبرية والإنشائية، ووظائف تقديم المسند إليه على المسند والعكس، وتقديم متعلقات الفعل عليهما... إلخ، ويتجلى ذلك باستشهاد بعض البلاغيين - على لسان الكافر يوم القيامة - بقوله تعالى: ﴿يَلَيِّتَنِي كُنْتُ رَبًّا﴾ (النبأ: ٤٠) للدلالة على وظيفة خاصّة وهي التحسّر^(٣٦). وهو أمر غير مسلمّ به؛ لأنّه يفضي بتساولين هما: هل وقعت دلالة التحسّر هنا بأداة النداء، أو بأداة التمني، أو بهما معاً؟ وهل تنتفي دلالة التحسّر إذا رفعت أداة النداء في غير القرآن بأنّ يقال: ليتني كنت تراباً؟ واعتقد أنّ التحسّر - بوصفه أنراً بلاغيّاً - جاء من دلالة الأداة (ليت)، وأنّها مفيدة للندم على ما فات من الدنيا، أو تمثي عدم البعث ووقوف ذلك الموقف. وقد أشار الزمخشري إلى هذا بقوله تعالى: ﴿يَلَيِّتَنِي كُنْتُ رَبًّا﴾ (النبأ: ٤٠) في الدنيا فلم أخلق ولم أكلف، أو ليتني كنت تراباً في هذا اليوم فلم أبعث^(٣٧).

أمّا النداء فقد أفاد دلالة التهويل والوعيل؛ لأنّ مدّ الصوت (يا) المفيد حصول الصراخ يدلّ

على هول المصاب. وإذا كان التحسّر أمرًا قليلاً؛ فإنَّ العويل أمرٌ ظاهري، واجتماعاً معاً مجيء النداء مع التمني. وذلك بخلاف ما إذا جاء التمني مجرداً من النداء.

نقد وظائف الالتفات الخاصة عند عماد عبد اللطيف:

يرى عماد عبد اللطيف أنَّ حصر الوظائف العامّة للظاهرة أمرٌ ميسورٌ، قائلاً: «أمّا الوظائف الخاصّة التي تعدد بتعدد النصوص التي قام البلاغيون بتحليلها فإنّها تتعدّد على الحصر»^(٢٨)؛ لأنَّ السّياق يفرض على الظاهرة البلاغيّة في نصٍّ ما وظيفة جديدة، لم يلتفت إليها النقاد قبل ذلك. والمعيارية هنا تضعف وتتضاءل، فلا مكان لها؛ إذ «إنَّ الوظائف الخاصّة قد تتحقّق في بعض المواضع، ولا تتحقّق في بعضها الآخر»^(٢٩).

ويضرب مثلاً على الوظيفة الخاصّة بإنتاج المعنى الظاهر للنص، مستنداً على ذلك بقول الزمخشري شارحاً قوله تعالى: ﴿طه ١﴾ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى ۝ إِلَّا نَذِيرَةً لِّمَن يَخْشَى ۝ تَزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلَى ۝ عَلَى الْعَرْشِ أُسْتَوَى ۝﴾ (سورة طه: ١-٥)؛ «فإن قلت: ما فائدة التقلّة من لفظ المتكلم إلى لفظ الغائب؟ قلت: غير واحدة منها؛ عادة الافتتان في الكلام، وما يعطيه من الحسن والرّوعة، ومنها أنّ هذه الصّفات إنّما تسرد مع لفظ الغيبة، ومنها: أنّه قال أولاً؛ أنزلنا، ففخّم

بالإسناد إلى ضمير الواحد المطاع، ثم ثنّى بالنسبة إلى المختصّ بصفات العظمة والتمجيد، فزوعفت الفخامة من طريقين»^(٣٠).

ويُلخّص عبد اللطيف كلام الزمخشري بأنَّ في التصرُّ؛ «ثلاث وظائف للالتفات: الأولى وهي الافتتان، وهي وظيفة عامّة. والثانية: التهيئة لسرد الصّفات، وهي وظيفة عامّة تقترب بالتحول من ضمير خطاب أو تكلم إلى الاسم الظاهر. والثالثة: التفخيم، وهي وظيفة خاصّة بهذه الآيات لا تنسحب على غيرها... والالتفات هنا ينتج المعنى الظاهر للآيات ويؤكد»^(٣١). وعند مناقشة رؤية عماد عبد اللطيف لوظائف الالتفات يتّضح الآتي:

١. الإشارة إلى إثبات التفخيم بوصفه وظيفة خاصّة بهذه الآيات لا تنسحب على غيرها؛ فهل التفخيم حاصل بالإسناد إلى الضمير أو بالالتفات ذاته بوصفه ظاهرة لغويّة، أو باجتماعهما معاً؛ فإذا قلنا بالالتفات؛ فإنَّ هذه الظاهرة البلاغيّة استعملت في سياق آخر يقتضي وظيفة التفخيم كذلك. ومنه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا لِّبَنَاتِ يَمْيَنِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ (الفرقان: ٤٨)، ففي الآية «استدلال على الانفراد بالخلق والإمتنان بتكوين الرياح والأسحبة والمطر»^(٣٢). ولا تخفى دلالة العظمة والتفخيم في هذه الآية، وفيها التفات في الانتقال من ضمير الغيبة إلى ضمير المتكلم؛ فدلالة التعظيم

والتشريف والتفخيم لا تقتصر على آيات سورة (طه) دون غيرها، بل يصرح أبو حيان في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ (البقرة: ٢٣) وأنها قد سبقت بقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمْ الَّذِي﴾ (البقرة: ٢٠١)، بأن «في هذا الالتفات من التفخيم للمنزل والمنزل عليه ما لا يؤديه ضمير غائب» (٤٣).

وإذا حصل التفخيم بالإسناد إلى ضمير العظمة فحسب سقط الاستدلال على أن الالتفات يفيد التفخيم. وهنا لا يمكن للالتفات وحده أن يؤدي دلالة التفخيم دون إسناد إلى ضمير التفخيم، أو ذكر صفات العظمة، وهي جملة صلة الموصول (خلق السموات والأرض). وإذا كان التفخيم حاصل بهما معاً عدنا إلى نتيجة السؤال الأول؛ بأن هذه الوظيفة للالتفات غير مقصورة على موضع واحد، بل تعدد تلك الوظيفة حسب الاستعمالين السياقي والتصري؛ لذا يكاد يتفق البلاغيون القدامى بأن «الوظائف العامة للالتفات هي الأصل، وأن الوظائف الخاصة قد تتحقق في بعض المواضع ولا تتحقق في بعضها الآخر» (٤٤).

٢. من أي وجه كانت وظيفة الالتفات في هذا السياق هي إنتاج المعنى؟ لعل استنباط عماد عبد اللطيف هذه الوظيفة راجع إلى خلاف البلاغيين في نسبة الالتفات إلى علم المعاني أو علم البديع؛ إذ الالتفات - في ذاته - ظاهرة

لغوية من جانبيين؛ الأول: دور الالتفات في تحقيق مطابقة مقتضى الحال. وهنا سيكون للالتفات وظيفة لا تقل أهمية عن أية ظاهرة لغوية تقع ضمن مباحث علم المعاني، ومن ثم سيكون له دور في إنتاج المعنى. والجانب الثاني: دور الالتفات بوصفه قيمة جمالية تؤدي وظائف تحسّن المعنى، وتبلغ به شأواً بلاغياً في النص، و «من ينسب الالتفات إلى علم البديع يقصر وظيفته على وظيفة جمالية عامة، هي تحسين الكلام وتطريته. ومن ينسبه إلى علم المعاني يقصر وظيفته على دوره في إنتاج المعنى في سياق النصّي والاستعمالي الخاص» (٤٥). وقد وضّح حسن طبل ذلك في كتابه «أسلوب الالتفات في البلاغة العربية» (٤٦).

المبحث الثاني

تعدد الوظيفة وتحولات المقاربة

الظواهر البلاغية في الدراسات المعرفية ليست مقصورة على طائفة الأدباء والبلاغيين؛ وإنما تجري في كلام المثقفين وغيرهم. وتتردد في كتاباتهم مصطلحات بلاغية مثل: الاستعارة، والتشبيه، وتنوع الأساليب، وأنماط التحسين. فهل يختلف تناول الوظيفة البلاغية إذا اختلفت الرؤية؟

تبيّن أركان المنهج المعرفي في تناول النظري للظواهر اللغوية أنّ اعتماد النزعة الإدراكية في

التأويل والتفسير هي خلاصة العمل في الحقل المعرفي؛ لأنَّ معطيات العلوم المعرفية تشكّل الرافد الأهمّ في عمليّات التحليل والتأويل الإدراكي؛ إذ تقتضي بلاغة الإدراك وجود أطر معرفية تقف وراء النظام الذي سار عليه الخطاب، ويتجلى في إدراك المعنى على نحو مغاير للسانيات اللغوية والبنوية والسميائية... الخ؛ لأنَّ الإجراءات المعرفية تبني مفهومها للمعنى على أساس مختلف عن هذه الاتجاهات؛ «فالمعنى - في التحليلات المعرفية - ليس حقيقة ثابتة كما زعمت الفلسفة التقليدية، وليس نسقاً من العلاقات الدلالية داخل النظام اللغوي (المغلق) وفق زعم اللسانيات مع دي سوسير والبنوية عموماً، وإمّا هو مسألة من عمل الذهن البشري»^(٤٧).

فلا تقتصر البلاغة - باعتبارها ملكة ذهنية - على طائفة دون طائفة، ولا يمكن أن ننظر إليها نظرة تحليلية جمالية، بل لا بد أن تعالج قيمتها بآليات أخرى أكثر تطوراً ومناسبة، وليس أحسن من البدائل المعرفية التي تعنى بقراءة لغة الذهن وتوصيف العمليّات الذهنية في ضوء الأطر المعرفية، وصولاً إلى التواصل والتفاعل.

وبالرغم من إقرار الاتجاه المعرفي في تحليل الخطاب بأنَّ البشر جميعاً لديهم قدرات مشتركة في مجال الإبداع الذهني؛ فإنها كذلك تقرّ بمبدأ الخصوصية الذهنية. و«الكلمة أو التعبير اللغوي هو إشعار يأذن بعمل

الاستنتاجات التي تستحثّ الفهم والاستدلال، أيّ أنّه عمل من التقييم المفهومي والمواضعة المؤطرة. معرفتنا الموسوعية بالعالم»^(٤٨)، ويختلف ذلك باختلاف الأفراد، ومن ثمّ تبقى لغة الذهن لغة خاصة، تحتاج إلى عمليّات معرفية كثيرة في قراءتها على نحو يناسب طبيعة المغامرة في الفلسفة التجريبية بغية الوصول إلى إمكانيّة التأويل؛ لذلك يعاد النظر في تناول كثير من الظواهر البلاغية في ضوء معطيات العلوم المعرفية. والعلم المعرفي يعني في المقام الأول بـ «كيفية امتلاك الذهن المعرفة، وكيفية تطويرها... وكيفية احتفاظ الذاكرة بالمعلومة، واستعمالها عند الحاجة»^(٤٩). وهذا بدوره يعيد تناول الأساليب التي تعتمد على عمل الذاكرة تناولاً معرفياً من هذا المنظور، ومن هذه الأساليب: التشابه والتقابل والتكرار... الخ^(٥٠). وقد اتبعت هذا المنهج بعض الأبحاث التطبيقية^(٥١).

ودعا سلامة موسى إلى ما سمّاه (البلاغة الجديدة) قائلاً: «ويجب أن نشرح غايتنا من البلاغة الجديدة، فهي قبل كل شيء التفكير المنطقيّ السديد الذي يؤمن فيه الخطأ، وتحريك الذكاء وتدريبه بالكلمات، وأن نعرف كيف نستعمل الكلمات للتفكير التوجيهي، وأن نعرف كيف نستعمل الكلمات للتحريك الاجتماعي»^(٥٢). وقدم عدداً من النماذج منها:

١. «الحياة تفقد إيقاعها في المرض. (موسيقى)

٢. أول ما تجرّثت الفكرة عندي. (سيكولوجية)

٣. يعاني تخمة ذهنية. (طب... الخ) (٥٣)

وفي هذه الأمثلة محاولة البحث عن تفكير مبنّي على تصوّرات ذهنيّة لها علاقة بالإنسان ومحسوساته ومعارفه. والأمثلة وإن كانت مأخوذة من مجال معرفي، وموظفة في مجال آخر، لكنّها تؤكد أنّ الذهن تخلّص من ريقه الأساليب الاستعارية المهيمنة؛ بسبب اتساع الفضاء للطاقة الذهنيّة المتقلّبة بين مجالات معرفيّة متعددة، واستطاع أن يتكرّ عالمًا جديدًا من الاستعارات، متناسيًا وضعها الماديّ الأول، ومتحرّكًا في أفق متّسع، ومعتمدًا على المزج التّصوريّ لمفردات الكون. ولم تعد الشّعريّة متعلّقة بالكلمة بقدر تعلّقتها بالذهن المحلّق في فضاءات متّسعة، وهو قادر في الوقت ذاته على الاسترجاع، والتّغذية بمعارف جديدة. ولم يكن سلامة يقصد إلى ذلك المنهج المعرفي الحديث بعينه، ولكنّ إشارته تلك تعدّ إرهابًا بميلاد اتجاه جديد، يعيد الهيبة للمنجز القيمي للاستعارة خاصّة، والبلاغة عامّة.

وإذا تجاوزنا مفهوم النظرية الجماليّة للالتفات؛ فإنّ الوظائف البلاغية لهذا المبحث تتخطى الجماليات السياقية العامّة والخاصّة التي أشار إليها القدماء، إلى البحث عن صيغة أخرى للوظائف في ظلّ تحولات الإبداع والمقاربة معًا؛ إذ إنّ الاتجاهات الجديدة هي في تناول والممارسات الإجرائية. وتأخذ مثالًا على ذلك

بحث عبد الناصر هلال: «الالتفات البصريّ من النصّ إلى الخطاب؛ قراءة في تشكيل القصيدة الجديدة»^(٥٤)، ويدرس فيه عنصر الالتفات بناءً على قراءة نقدية في الإبداع الأدبيّ الجديد، وتضمّنت دراسته ثلاثة أقسام:

١. الالتفات النصّي من المفهوم إلى التأسيس: وتناول التطوّر الذي يرصده حول المفهوم والماهية؛ فيجعل الميزة الدالة عليه من الالتفات البلاغيّ إلى الالتفات النصّي، ويخرج عن حدود النظرية الجمالية في البلاغة التراثية، وما أنيط به الالتفات من وظائف جمالية عامة وخاصّة، إلى ساحة جديدة، نابعة من طبيعة تحليلية أخرى تجعل من النصّ مركزًا ترتد إليه. وفي الجزء التطبيقيّ المكمل لهذا القسم يحلّل الالتفات في النصّ لا من الجهة التي رامها البلاغيّون القدماء، وأنما من جهة قيمة الالتفات المرتبطة بمحورية النصّ؛ فيدرس الالتفات عبر التناس، والالتفات عبر التكرار التوليدي لا التوكيدي، والالتفات عبر الإيقاع/الموسيقى، والالتفات عبر اللغات الأجنبية واللّهجة العامية، والالتفات المشهديّ عبر الارتداد... الخ.

٢. الالتفات البصريّ وشعريّة النصّ: وهو الذي يتحقّق عبر حركة المرئيّ الذي تخلقه اللغة، واختلاف الأشكال الكتابية.

٣. الالتفات البصريّ وشعريّة الخطاب: إنّ للالتفات بعدين هما؛ البعد اللغويّ، والبعد البصريّ. وفيه يقوم الكتاب على اختبار

ولكن هل يختلف المنظور القيمي للظاهرة إذا اختلف النص؟ خاصة أن المنتج الخطابى ليس واحداً من جهة التوسع أو الغرض أو الماهية؟ يتطرق عماد عبد اللطيف إلى إغفال القاضي الجرجاني مناقشة العلة التي من أجلها ترك المتنبي الوجه القوي إلى الوجه الضعيف دون داع عروضي أو غيره. وأشار إلى أن هذا السؤال حين طرح على نص آخر غير النص الشعري؛ فإنه أنتج إجابات عميقة الدلالة من جهة الأثر البلاغي وممارسة التحليل. ويعلق على إغفال القاضي لمرتبي الوجوب والاستحسان بقوله: «ولعل مرجع ذلك إلى إغفاله الجانب الدلالي المتمثل في أثر الالتفات في تحقيق فعالية الخطاب. وهو ما يرجع إلى إغفال سؤال؛ لماذا ترك المتنبي الأمر القوي الصحيح إلى المشكل الضعيف الواهي رغم عدم وجود ضرورة عرضية؟ هذا السؤال -الذي لم يطرح- كان جديراً بتغيير منظور القاضي الجرجاني للمسألة كلية. لقد طرح السؤال في سياق مختلف وعلى نص مختلف هو القرآن الكريم. وطرحه مفسروا القرآن فأتجوا أدق صياغة وأشملها لبلاغة الظاهرة في التراث العربي»^(٥٧)؛ فالفرضية التي تطرح هنا أن البحث في إمكانات النص وقدرته على الاستيعاب وتعدد الدلالة يثير عند البلاغي ما يمكنه من أسئلة في التثريح والتحليل فيعمد إلى البحث عن سؤال (لماذا)، وهو ما لا يحصل حرفياً في التعامل مع نص بشري؛ إذ يسارع المشرع إلى تخطئة الأديب دون بحث

أدوات قرائية في التراث العربي، وتوسيع مفهومها. ويلجأ إلى مصطلحات الموروث النقدي والبلاغي ليستلهم منها مدداً فكرياً أكثر حداثة. وذلك بغرض استيعاب مظاهر التجديد الإبداعي الذي طرأ على الكتابة الأدبية الحديثة، ويفتح بهذه المغامرة العلمية آفاقاً جديدة للتناول، ما كان لها أن تفتح لولا تحولات المقاربة؛ إذ تؤكد «أن تشكل الخطابات وبأدائها على نحو مخصوص (قد) ينبجز وظائف وتأثيرات واستجابات مخصوصة»^(٥٥).

وهذه التحولات هي التي جعلت من النقد الأدبي منظومة من المناهج التي لا غنى للمتخصص عن استيعاب آلياتها فضلاً عن العلم بمكوناتها الإجرائية، «حتى لقد أصبح الحديث عن النص حديثاً غير ذي بال إن هو لم يُقرن بالمنهج؛ ماله من أهمية في مجال الممارسة والتطبيق، غير أن المتبع للموضوع يستطيع أن يتبين أن مكانة المنهج في المشهد الإبداعي المعاصر تختلف قليلاً أو كثيراً عن مكانته في التراث الشعري القديم»^(٥٦)؛ فتممة فارق كبير بين منهج اختير في أكثر من موضع، ومع أكثر من جنس أدبي فأثبت كفاءته، وفرض نفسه باعتباره آلية للقراء والتثريح؛ وبين منهج يحد عن التحليل ويكفي بالتظير، ولا يصمد عند الاختبار وتبقى قوته التحليلية هشة باهتة؛ لذا تعدد الوظيفة في ضوء تغير المنهج الذي يعنى بالتحليل، وبخاصة أن تغير آليات الإجراء يستلزم تغيراً في الرؤية والتناول.

عن علة للظاهرة، استناداً إلى القدر في القدرة الفنية للمبدع، أو يتخطى تلك المواضيع تعافلاً منه. أما القرآن الكريم فهو كلامٌ مُعْجَز، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والبحث عن كلِّ وجوه التراكيب، وإيراد الظواهر البلاغية قابل للبحث والتحليل.

إعادة النظر في قيمة المباحث البلاغية:

إنَّ الفلسفة والمنطق حينما دخلا إلى الفكر البلاغي ذهبا بالكثير من بهائهما. وهي فرضية قابلة للتحقق على أكثر من مصدر من مصادر البلاغة التراثية^(٥٨). والمتبع لاتساع حركة الدرس البلاغي القديم - جيلًا بعد جيل - يدرك أن الفلسفة «أصبحت من مطالب المقدمة في البلاغة العربية، حتى غدا الحديث عن الدلالة بأنواعها من مهارات البلاغة ودرسها، وزاد الأمر حتى أصبحت هذه الدراسات الفلسفية والتقسيمات المنطقية من القضايا التي تحكم الفن البلاغي كله»^(٥٩). وهنا تتجلى الوظيفة البلاغية لارتباطها بالفن ولا شيء غير الفن؛ لأنَّ وظيفة البلاغة شيء نابع من داخلها ومن قيمتها. ويمكنها استيعاب الأبعاد الإبداعية الجديدة في إطار خاضع لحدود العلم، ولانسلم بأنَّ وظيفتها يمكن أن تتحدّد في ضوء محركات فلسفية، أو منطقية، أو كلامية.

والتأمل في جملة الوظائف البلاغية للعلوم

الثلاثة؛ يجد أن علم المعاني حدّدت وظيفته في «معرفة أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق مقتضى الحال»^(٦٠). والمطابقة هنا هي مقصد البلاغة وأساسها الأول عند أصحاب هذا الاتجاه. ولكن أليست الصور التشبيهية والمجازات والكنائيات ومباحث البديع مما ينبغي أن تطلب فيه معرفة مطابقة مقتضى الحال من عدمها؟ ألا ينبغي اعتبارها أساليب تحقّق المطابقة؟ حيث يقع فيها عنصر الاختيار والتنويع، وأن التشبيه قد يصلح في سياق لا تصلح له الاستعارة، وأن الكناية قد تكون المناسبة في سياق لا يصلح له التشبيه، وهكذا. وقد ظهر عدد من الباحثين الذين يرون ضرورة إعادة ترتيب التقسيم وما أنيط به من وظائف، وما يتعلق بالوظائف من قيمة.

فيرفض د. عبد الواحد علام - مثلاً - أن يكون دور الطباق محدوداً لتجميل النصّ وتحسينه فحسب^(٦١)، وهي الوظيفة التي استقرّ العمل بها عند علماء البديع في قوالبهم المتأخّرة؛ إذ ينصّون على أن البديع: «علم تعرف به وجوه تحسين الكلام»^(٦٢). وقد أشار إلى ذلك السبكي في شرحه لتلخيص المفتاح. وذلك في قوله: «علم البلاغة تارة يطلق على العلوم الثلاثة التي تضمّنها هذا المختصر، وتارة يطلق على علم المعاني والبيان، وعلم البديع حينئذ تابع، والمصنّف جعل علم البلاغة مجموع العلمين، وجعل علم البديع من توابع البلاغة»^(٦٣).

ويسوق علام بعض النماذج التحليلية ليثبت صحة هذه الفرضية، ويذكر قوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ نُورِيُّ الْمَلِكِ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِيحُ الْمَلِكِ وَمَنْ تَشَاءُ وَتُحْرَمُ مَنْ تَشَاءُ وَكُنْزُ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران: ٢٦)، وتتعدى الرؤية البلاغية عنده تلك الوظيفة إلى كون الطباق جزءاً من نسيج النص، ولا يمكن الاستغناء عنه، ويرى: «أن الغرض من هذه الآية هو تصوير قدرة الله سبحانه في أكمل صورها وأوسع معانيها، وبيان سلطانه عز وجل في أشمل مظاهره... وإذن لا تتم تلك القدرة الواسعة ولا يتحقق ذلك السلطان الشامل إلا بالجمع بين الضدين، والحكم بأنه سبحانه قادر على الشيء وضده معاً، قادر على الإتياء، كما أنه قادر على النزع، وقادر على الإعزاز، كما أنه قادر على الإذلال، وهذه هي القدرة الكاملة، والسلطان الشامل، ولا يتحققان إلا لله سبحانه، فقد يستطيع إنسان أن يعز، يند أنه لا يستطيع أن يذل، وقد يقدر شخص على الإتياء، ولكنه يعجز عن النزع، إلى غير ذلك من صور القدرة، ولكنها في الحقيقة ليست القدرة الكاملة الواسعة التي لا تكون إلا لله عز وجل، وقد صورتها الآية حين جمعت بين الشيء وضده، ولذلك ختمت بتقرير أنه على كل شيء قدير»^(٦٤)، وينتهي بعد هذا التحليل مستفهماً: «أرأيت كيف صار الطباق جزءاً لا يتجزأ من نسيج الآية؟ بحيث يغدو من المستحيل أن يستغني التعبير عنه»^(٦٥).

ويناقش شفيح السيد فنّ المقابلة لا من جهة كونها حلية زخرفية، وإنما باعتبارها أداة فنية تستجيب لطبيعة الإبداع الأدبي الحديث، وما طرأ عليها من تقنيات فنية لم تكن عند القدماء، «حيث تغيرت طبيعة الإبداع، وبدا النص الأدبي أكثر تماسكاً في عناصر بنائه، ولم يختلف تكتيك المقابلة بحكم ارتباطه بفن القول في صورته التراثية، وإنما ظل قائماً، وتطوّرت صورته بما يتلاءم مع البناء الفني للأجناس الأدبية المستحدثة، فلم يعد تضاداً بين دلالتين كلمتين، أو حتى مجموعة كلمات، وإنما امتد ليصبح مقابلة بين مواقف متعارضة، وشخصيات تتصادم إرادتها وأفعالها، فيحدث الصراع، ويزداد الحدث الدرامي أو القصصي توتراً تتعمق به دلالاته ويعظم تأثيره»^(٦٦).

وعند تأمل الشواهد المجازية يتضح أن التركيب المجازي يخضع للتوليد الدلالي المرتبط بالزمان والمكان. ومن هنا نص بعض العلماء على أنه: «لا يشترط النقل في آحاد المجاز، بل العلاقة كافية والمعتبر نوعها، ولو كان نقل آحاد المجاز معتبراً التوقف أهل العربية في التجوز على النقل، ولو قعت منهم التخطئة لمن استعمل غير المسموع من المجازات، وليس كذلك بالاستقراء؛ ولذلك لم يدونوا المجازات كالحقائق... وإلى عدم اشتراط نقل آحاد المجاز ذهب الجمهور، وهو الحق»^(٦٧).

وحاولت بعض الأبحاث أن تخرج بالمجاز من

الإطار القديم إلى تأسيس معرفي جديد، يقتبس من الأصول النظرية للمبحث البلاغي، ويعيد تشكيله وفق رؤى معاصرة توسع من دائرة النظر والتحليل؛ منها مثلاً توظيف المجاز في القراءة الثقافية، كتلك التجربة التي مارسها عبد الله الغذامي في كتابه: «التقد الثقافي»^(٦٨)، ونقد ثقافي أم نقد أدبي^(٦٩). وكان يقصد من وراء ذلك توظيف المجاز وغيره في قراءة المضمّر النسقي ويقصد به المتستر خلف ظاهر النص. وفي الاتجاه نفسه، يأتي كتاب أيمن تعيلب: «نحو جماليات جديدة في الخطاب النقدي؛ المجاز وتأسيس الخرية»^(٧٠)؛ إذ يفترض قيام المجاز بأدوار ووظائف أخرى غير المرصودة له في كتب البلاغة العربية، وأنه قادر «على تجسيد ثغرات الفكر، وفجوات المنطق، واختلالات النظريات»^(٧١).

وهذا ليس بدعاً على البلاغة العربية؛ فنظرة ابن المعتز إلى مصطلح البديع، والملاحظ إلى مصطلح البلاغة، وغيرهما من الاتجاهات المؤسسة للفكر البلاغي - التي طواها المنحى التعليمي مع أوائل القرن السابع الهجري - ما هي إلا رؤية مستقلة وفريدة في وظائف البلاغة العربية؛ فهي لا تقسم ذلك التقسيم الذي يقدم مباحث ويؤخر أخرى بناء على وظائف أساسية ووظائف فرعية. ولو تطوّرت مباحث البلاغة على النحو الشمولي الذي نبيء عنه تصورات القدماء، ومقولاتهم لما وقفت البلاغة فترة طويلة دون تطوّر التقسيمات المنطقية وتكرار الشواهد

القديمة. وبذلك تتسع دائرة الإجراء، وتتعدّد زاوية الرؤية للنص بناءً على تلك المقاربات التي تفرّضها طبيعة الإبداع الأدبي الحديث، إضافة إلى المقاربات التي قامت على أساس جمالي في النظرية البلاغية القديمة.

وذلك ما عرض له عماد عبد اللطيف مؤكداً أن «كتابة تاريخ الوظائف البلاغية لأسلوب الالتفات تحوي على كتابة لتاريخين آخرين باحتواء الجزء على خصائص الكل، هذان التاريخان هما أولاً: تاريخ العلاقة بين اللغوي والأدبي، ثانياً: تاريخ العلاقة بين الوظائف الجمالية العامة والوظائف الجمالية الخاصة»^(٧٢). ولكن هل ينظر إلى المبحث البلاغي - في ضوء تحولات المقاربة واتساع أبعاد الإجراء - بناءً على وظيفته الجمالية أو التواصلية أو الحجاجية أو الاجتماعية؟ أو أن كل ذلك داخل تحت حيز التحليل البلاغي؟

يلاحظ أن هناك نسقاً خاصاً بكل قراءة تحليلية، وهذا النسق هو الذي يصبغ التحليل البلاغي بصبغة خاصة، غير أن الباحث أحياناً قد يستعين بالشمولية التي تعتمد على أكثر من إطار معرفي في التحليل وبخاصة إذا كانت قاعدة انطلاقه هي النظرية الجمالية، كما أن البعد الفكري للنقاد، والأطر العلمية لمقاربتهم، تندخل بشكل لافت في اختيار البعد الإجرائي المتحكم في توجيه الوظيفة البلاغية الخاصة. وأن الأطر الفكرية للمقاربة هي المعول عليها

في توجيه الممارسة التحليلية، ويتجلى في وعي القراءة تحديد القيمة وإدراك أبعادها.

نتائج البحث

❖ تأكيد أهمية الدراسات التي تربط الوظائف البلاغية بأصول البحث البلاغي. وتستضيء بما أنجزته الدراسات الحديثة وبخاصة في ضوء تغيير المعايير؛ فالحكم العقلي في العلوم اللغوية والنقدية وفي الدراسات الإنسانية على ثلاثة وجوه: ما لا يتصور في العقل عدمه، وما لا يتصور في العقل وجوده، وبينهما الجواز، وهو الذي تتسع دائرته لتشمل التحسين، والتقييح، وخلاف الأولى، والمستعمل؛ لأن الحكم البلاغي لا يشاكل الحكم النحوي في صرامته، وإنما يقترب من الحكم الفقهي في رحابته واتساعه بحسب فهم الدليل. وانسجبت هذه المنظومة على الوظائف البلاغية فجاءت في قوالب تعليمية، وبعضها بحاجة إلى بحث ودراسة معمقة. أما المنجزات النقدية الحديثة فتغيرت من تلك النظرة، وتوسعت من دائرة التناول باعتماد تصورات أكثر قابلية لاتساع الدوائر الإبداعية والنقدية.

❖ أن الوظائف البلاغية تعددت في ضوء تحولات المنهج؛ ذلك أن تنوع آليات التحليل يتبعه تغيير في الرؤية والمقاربة. وأنه ربما تتسع دائرة الوظائف أو تضيق بناء على اتساع دائرة النص

المحلل وضيقتها، وأنه لا يمكن - في ضوء المناهج الحديثة - أن نقف عند حد الوظائف الجمالية. والعناية بالبحث البلاغي يجب أن لا تحدده المقولات النظرية التي تضعه في إطار واحد لا يخرج عنه، وإنما يجب أن ينظر إلى القيمة في ذاتها، وفي ضوء تجربة النص الإبداعي دون الانكفاء على الإطار المعياري وحده.

❖ أن الوظائف البلاغية تكتسب جدتها وجودتها من اتساع أبعاد الإجراء، وتعدّد أنماط القراءة دون إلغاء للوظائف العامة التي رصدتها الباحثون من قبل، وأن تنوع أبعاد الإجراء البلاغي يلزمها وعي كافٍ بطبيعة التطور التاريخي، والتنامي الذي يصاحب حركة الوظائف البلاغية، مما ينتج إضاءات وإضافات جديدة في الفكر البلاغي.

الهوامش والإحالات

- (١) عبد اللطيف، د. عماد، تحليل الخطاب البلاغي؛ دراسة في تشكّل المفاهيم والوظائف؛ كنوز المعرفة، عمّان، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م، ص ٢٨٠.
- (٢) انظر: عبد المجيد، جميل، البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م، ص ٦٣ وما بعدها، وانظر: خطابي، محمد، لسانيات النص؛ مدخل إلى انسجام الخطاب، ط ١، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩١م، ص ٩٧.

(٣) انظر: ولد محمد الأمين، محمد سالم، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، مجلة عالم الفكر، يناير ٢٠٠٠م، مج ٢٨، ع ٣، ص ٦١، وانظر: صولة، عبد الله، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ط ٢، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٧م، ص ٤٨١. وانظر: عزوزي، البشير، حجاجية الاستعارة في الشعر العربي؛ ديوان المتنبي أنموذجاً، رسالة ماجستير، كلية الآداب واللغات، جامعة أوكلتي محمد أولحاج، الجزائر، ٢٠١٤م، ص ١٩.

(٤) انظر: العمري، محمد، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٥م، ص ٣٢. وانظر: العمري، محمد، البلاغة العامة والبلاغات المعممة، مجلة فكر ونقد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، يناير ٢٠٠٠م، ع ٢٥، ص ٦١.

(٥) انظر: عبد اللطيف، عماد، البلاغة السياسية؛ تحليل لمختارات من الخطب السياسية للرئيس المصري الراحل محمد أنور السادات ١٩٧٠-١٩٨١م، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ٢٠٠٨م، ص ١٥ ص ١٦. وانظر: عبد اللطيف، د. عماد، بلاغة الحرية؛ معارك الخطاب السياسي في زمن الثورة، دار التنوير، بيروت، ٢٠١٢م، ص ٨٩، ٩٠.

(٦) وقد أعيد النظر في ترتيب كثير من أوراق الفكر البلاغي على نحو واسع لم يكن ليتحقق سلفاً؛ لأن كثيراً من الباحثين لم يقفوا عند الآراء التي خلفها القدماء -وتلقفها كثير من الخلف على

أنها مسلمات-، بل أخضعوا تلك الآراء إلى البحث والاستقراء والنقد، فثبتت أفكار نظرية وقوّضت أخرى، كما أسفرت تلك الدراسات عن إنتاج مذاهب وفلسفات جديدة في تناول آفاق العلوم اللغوية ومباحثها. وهي توجهات ليس في وسعنا أن نغض الطرف عنها؛ إذ أثّرت في حركة الدرس اللغوي والثقافة العربية على نحو كبير. ولكن هذا البحث لا يعني بالدراسات التي تنادي بتجديد البلاغة العربية في عناوينها أو في شيء من تناولها التعليمي، وهذا التجديد لا يعدو جدّة الشواهد، والتخفيف من التشقيقات الفلسفية... الخ، وللإستزادة والإطلاع انظر: شيخ أمين، بكري، البلاغة العربية في ثوبها الجديد، ط ٧، دار العلم للملايين، ٢٠٠٣م، الأجزاء الثلاثة: المعاني والبيان والبديع.

(٧) تحت مصطلح (الفوائد البلاغية) يقول عبد الرحمن حبنكة الميداني: «للبلاغيين نظراتٌ فوق الأوضاع اللغوية للدلالة التي تُستفادُ بالعطف وحروفه... الخ». الميداني، عبد الرحمن حبنكة، البلاغة العربية، ط ١، (دار القلم - دمشق، الدار الشامية - بيروت)، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، ج ١، ص ٤٦٩.

(٨) تحليل الخطاب البلاغي، ص ص ٩١ ٩٢.

(٩) السابق، ص ١٩٠.

(١٠) السابق، ص ١٩١.

(١١) السابق، ص ص ٩٢ ٩٣.

(١٢) السابق، نفس الصفحتين.

(١٣) انظر: صمود، حمادي، التفكير البلاغي

(٢١) يقول عبد القاهر: «ولا يتصور في الألفاظ وجوب تقديم وتأخير، وتخصص في ترتيب وتنزيل، وعلى ذلك وضعت المراتب والمنازل في الجمل المركبة، وأقسام الكلام المدونة، فقيل: من حقّ هذا أن يسبق ذلك، ومن حقّ ما ههنا أن يقع هناك، كما قيل في المبتدأ والخبر والمفعول والفاعل، حتى حظّر في جنس من الكلم بعينه أن يقع إلا سابقاً، وفي آخر أن يوجد إلا مئبياً على غيره وبه لاحقاً، كقولنا: إن الاستفهام له حقّ الصّدارة في الكلام. وإنّ الصّفة لا تتقدم على الموصوف إلا أن تزال عن الوصفية، إلى غيرها من الأحكام»، أسرار البلاغة، ص ٥.

(٢٢) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، شرح عقود الجمان في علم المعاني والبيان؛ وبهامشه حلية اللبّ المصنوع على الجوهر المكنون للشيخ أحمد الدمنهوري، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ص ٤.

(٢٣) السبكي، بهاء الدين، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، ط ١، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، مج ١، ص ١٨٧.

(٢٤) السّابق، نفسه.

(٢٥) الجندي، علي، فن التشبيه، ط ١، مكتبة نهضة مصر، ١٩٥٢م، ج ١، ص ١١٥.

(٢٦) قال السكاكي: «أمّا الحالة المقتضية للقطع فهي نوعان: أحدهما أن يكون لكلام السابق حكم وأنت لا تريد أن تشركه الثاني في ذلك فيقطع، ثمّ إنّ هذا القطع يأتي إمّا على وجه الاحتياط. وذلك إذا وجد قبل الكلام السّابق كلام غير مشتمل على مانع

عند العرب؛ أسسه وتطوره حتى القرن السادس (مشروع قراءة)، منشورات الجامعة التونسية، ١٩٨١م، ص ٢.

(١٤) العسكري، أبو هلال، كتاب الصناعتين، ط ٢، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، ص ٢١.

(١٥) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، ط ٣، الخانجي، ١٤١٣هـ-١٩٩٤م، ص ٤٣. يفرّق عبد القاهر بين علاقة الألفاظ بدلالاتها باعتبارها قوالب دلالية محدّدة. ويرى أنّ هذه لا يمكن فيها فرض وجوب لا يتجاوز، فيقول: «كلّ حكم يجب في العقل وجوباً حتى لا يجوز خلافه فإضافته إلى دلالة اللغة وجعله مشروطاً فيها محال؛ لأنّ اللغة تجري مجرى العلامات والسّمات، ولا معنى للعلامة والسّمة حتى يحتمل الشيء ما جعلت العلامة عليه دليلاً عليه وخلافه»، الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، تحقيق: محمود محمد شاكر، ط ٢، دار المدني، جدّة، ١٤١٢هـ-١٩٩١م، ص ٣٧٦. ويدلّ هذا على أنّ تقنين الصّرفين للصّغ في دلالات محدّدة مرفوض؛ لأنّ اللغة أمرها أوسع من تحديد دلالات الأبنية.

(١٦) السكاكي، أبو يعقوب، مفتاح العلوم، دار التوفيقية، مصر، د.ت، ص ١٥١.

(١٧) السّابق، نفسه.

(١٨) السّابق، ص ١٥٢.

(١٩) السّابق، نفسه.

(٢٠) السيد، شفيق، الاتجاه الأسلوبية في النقد الأدبي، ط ٢، مكتبة الآداب، ٢٠٠٩م، ص ٣٤.

من العطف عليه، لكنَّ المقام مقام احتياط فيقطع لذلك، وإمّا على وجه الوجوب. وذلك إذا كان لا يوجد...» مفتاح العلوم، ص ٢٢٨.

(٢٧) القرطاجني، أبو الحسن حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب بن الخوججة، الدار العربية للكتاب، تونس، ٢٠٠٨م، ص ٩٨.

(٢٨) رصد عبد الرحمن حبنكة بعض العوامل التي تجعل نظرة الناس إلى الجمال مختلفة، وذكر منها: «الأول: التلاؤم أو عدم التلاؤم بين أجهزة الإحساس في الإنسان والأشياء التي يُدركها ويُحسّ بها... والثاني: تدخّل أهواء أو مصالح شخصية مرافقة... والثالث: حكم العادة والإلف؛ فكثير من الناس إذا اعتادوا لونا من ألوان الجمال آثروه تلقائياً على غيره، وحكّموا بأنه أحسن وأجمل... والرابع: مؤثّرات البيئة؛ فقد تتواضع بيئة ما على استحسان لون جمالي... والخامس: مدى القدرة على تصيّد نقاط الجمال والإغضاء عمّا سواها، وجعله أرضية لا تثير الانتباه. وقد يكون العكس، فتكون القدرة النقدية ذات إحساس مفرط تجاه تصيّد نقاط النقص أو القبح فقط، أمّا سواها فتُغضي عنه، وتجعله أرضية غير مُثيرة للانتباه... والسادس: سعة التجارب وضيقتها في اكتساب ذوق الإحساس بالجمال، وتفاوت نسبه، فذو الخبرات الطويلة الباحثة والناقدة يكون أقدر على تذوّق الجمال، وإدراك درجاته المتفاوتات، من الإنسان العادي غير ذي الخبرة، أو السائر في طريق البحث والنقد، ولم تكتمل بعد لديه القدرة على

تذوّق الفروق الجمالية»، الميداني، عبد الرحمن حبنكة، البلاغة العربية، ط ١، (دار القلم- دمشق، الدار الشامية- بيروت)، ١٤١٦هـ-١٩٩٤م، ج ١، ص ٢٧٢٦.

(٢٩) الغزالي، أبو حامد، المنحول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، ط ٢، (دار الفكر المعاصر- بيروت، دار الفكر- دمشق)، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ص ١١٨.

(٣٠) أسرار البلاغة، ص ٤.

(٣١) تحليل الخطاب البلاغي، ص ١٧١.

(٣٢) السّابق، ص ١٩٠.

(٣٣) انظر: الصيقل، محمد بن سليمان، البلاغة والنقد الأدبي في شروح الاختيارات الشعريّة، ط ١، مكتبة التوبة، الرياض، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م، ج ١، ص ٤٧.

(٣٤) تحليل الخطاب البلاغي، ص ١٩١.

(٣٥) السّابق، نفسه.

(٣٦) الهاشمي، أحمد، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، ضبط: يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، بيروت، ص ٩.

(٣٧) الرزقاني، محمود بن عمر، الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: د. عبد الرزاق المهدي، ج ٤، ص ٦٩١.

(٣٨) تحليل الخطاب البلاغي، ص ١٣٨.

(٣٩) السّابق، نفسه.

(٤٠) الكشّاف، ج ٣، ص ٥٣.

- (٤١) تحليل الخطاب البلاغي، ص ١٤١.
- (٤٢) ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر، تونس، ١٩٩٧م، ج ١٩، ص ٤٦.
- (٤٣) الأندلسي، أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ط ١، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ج ١، ص ٢٤٥.
- (٤٤) تحليل الخطاب البلاغي، ص ١٣٨.
- (٤٥) السابق، ص ٤٩.
- (٤٦) انظر: طبل، حسن، أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية، دار الفكر العربي، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، ص ٢٧٢٧.
- (٤٧) محاسب، محيي الدين، الإدراكات والتأسيس المعاصر لعلمية النقد الأدبي، مجلة علامات، النادي الأدبي، جدة، شوال ١٤٣٤هـ-أغسطس ٢٠١٣م، ع ٧٦، ص ٥٠.
- (٤٨) السابق، نفسه.
- (٤٩) سليم، عبد الإله، بنات المشابهة في اللغة العربية، دار توبقال، الدار البيضاء، ٢٠٠١م، ص ٧.
- (٥٠) انظر: قريرة، د. توفيق، ظاهرة التكرير في العربية؛ رؤية عرفانية، حوليات الجامعة التونسية، ٢٠٠٥م، ع ٤٩، ص ١٥٨.
- (٥١) انظر: لايكوف، جورج، جونسون، مارك، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة: عبد المجيد جحفة، ط ٢، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ٢٠٠٩م، ص ٢٥. وانظر: القلقاط، المنجي، الاستعارة في المنظورين التداولي والعرفاني، حوليات
- الجامعة التونسية، ٢٠١٢م، ع ٥٧، ص ٣١٣.
- (٥٢) موسى، سلامة، البلاغة العصرية واللغة العربية، سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٦٤م، ص ١٠٦.
- (٥٣) السابق، ص ١١١.
- (٥٤) انظر: هلال، عبد الناصر، الالتفات البصري من النص إلى الخطاب؛ قراءة في تشكيل القصيدة الجديدة، ط ١، دار العلم والإيمان، دمشق، ٢٠١٠م، ص ٧ وما بعدها.
- (٥٥) عبد اللطيف، عماد، جدل الظاهرة والاستجابة؛ دراسة في فحاش البلاغة، مقال منشور ضمن كتاب: البلاغة والخطاب، إعداد وتنسيق: محمد مشبال، (دار ضفاف-الشارقة، دار الأمان-الرباط)، ص ٢٠٣.
- (٥٦) المؤدب، محمد الأمين، في بلاغة النص الشعري القديم؛ معالم وعوالم، مطبعة الخليج العربي، تطوان، ٢٠١٠م، ص ١٥.
- (٥٧) تحليل الخطاب البلاغي، ص ١٧١.
- (٥٨) انظر: عيد، د. رجاء، فلسفة البلاغة بين التقنيّة والتطور، ط ٢، دار المعارف الإسكندرية، ص ١١.
- (٥٩) أبو علي، محمد بركات، البلاغة العربية في ضوء منهج متكامل، ط ١، دار البشير، عمان، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ص ٩.
- (٦٠) أبو موسى، د. محمد، خصائص التراكيب؛ دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، ط ٤، مكتبة وهبة، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م، ص ٧٥.

(٦٧) الشوكاني، محمد بن علي اليميني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية، ط ١، دار الكتاب العربي، دمشق، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، ج ١، ص ٧٠.

(٦٨) انظر: الغدامي، د. عبد الله، النقد الثقافي؛ قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ط ٣، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٥م، ص ٦٧.

(٦٩) انظر: الغدامي، د. عبد الله، ود. اصطيف، عبد النبي، نقد ثقافي أم نقد أدبي، ط ١، دار الفكر، دمشق، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، ص ٢٠-٣٣.

(٧٠) انظر: تعيلب، د. أيمن، نحو جماليات جديدة في الخطاب النقدي؛ المجاز وتأسيس الحرية، مجلة كلية الآداب، جامعة السويس، مايو ٢٠١٥م، ع ١، ص ٦٣ وما بعدها.

(٧١) السابق، نفسه.

(٧٢) تحليل الخطاب البلاغي، ص ٩٧.

المصادر والمراجع

أولاً. الكتب:

❖ القرآن الكريم.

❖ ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر، تونس، ١٩٩٧م.

❖ أبو علي، محمد بركات، البلاغة العربية في ضوء منهج متكامل، ط ١، دار البشير، عمان، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

(٦١) انظر: علام، د. عبد الواحد، البديع؛ المصطلح والقيمة، مكتبة الشباب، ١٩٩٢م، ص ١٥٠.

(٦٢) القزويني، جلال الدين الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، ط ٣، دار الجيل، بيروت، ٢٠١٠م، ج ١، ص ٥٠.

(٦٣) عروس الأفرح في شرح تلخيص المفتاح، ج ١، ص ١٧٢.

(٦٤) البديع؛ المصطلح والقيمة، ص ١٥٠.

(٦٥) السابق، الصفحة نفسها: وتجدر الإشارة

إلى أن بعض البلاغيين القدماء قد رفض أن تكون مباحث البديع من وجوه إعجاز القرآن التي يستدل بها عليه، منهم أبو بكر الباقلائي (ت ٤٠٣هـ)، في كتابه إعجاز القرآن؛ فبعد أن ذكر أنواع البديع كما وردت عند من سبقه قال: «وقد قدر مقدرون أنه

يمكن الاستفادة إعجاز القرآن من هذه الأبواب التي نقلناها، وأن ذلك مما يمكن الاستدلال به عليه، وليس كذلك عندنا؛ لأن هذه الوجوه إذا وقع

التنبه عليها أمكن التوصل إليها بالتدريب والتعود والتصنع لها... والوجوه التي نقول إن إعجاز القرآن يمكن أن يعلم منها فليس مما يقدر البشر على التصنع

له، والتوصل إليه بحال»، الباقلائي، أبو بكر، إعجاز القرآن، تحقيق: السيد صقر، دار المعارف، مصر، ص ١٦٢.

(٦٦) السيد، شفيق، أساليب البديع في البلاغة العربية؛ رؤية معاصرة، ط ١، مكتبة النصر، القاهرة، ص ٢٦.

- التوفيقية، مصر، د.ت.
- ✽ سليم، عبد الإله، بنيات المشابهة في اللغة العربية، دار توبقال، الدار البيضاء، ٢٠٠١م.
- ✽ السيد، شفيح، أساليب البديع في البلاغة العربية؛ رؤية معاصرة، مكتبة النصر، القاهرة، ٢٠٠٢م.
- ✽ السيد، شفيح، الاتجاه الأسلوبية في النقد الأدبي، ط٢، مكتبة الآداب، القاهرة، ٢٠٠٩م.
- ✽ السيوطي، الحافظ جلال الدين، شرح عقود الجمان في علم المعاني والبيان؛ وبهامشه حلية اللب المصون على الجوهر المكنون للشيخ أحمد الدمنهوري، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.
- ✽ الشوكاني، محمد بن علي اليمني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية، ط١، دار الكتاب العربي، دمشق، ١٩٩٩م-١٤١٩م.
- ✽ صمود، د. حمادي، التفكير البلاغي عند العرب؛ أسسه وتطوره حتى القرن السادس (مشروع قراءة)، منشورات الجامعة التونسية، ١٩٨١م.
- ✽ صولة، عبد الله، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ط٢، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٧م.
- ✽ الصيقل، محمد بن سليمان، البلاغة والنقد الأدبي في شروح الاختيارات الشعرية، ط١، مكتبة التوبة، الرياض، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.
- ✽ طبل، حسن، أسلوب الالتفات في البلاغة
- ✽ أبو موسى، د. محمد، خصائص التراكيب؛ دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، ط٤، مكتبة وهبة، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
- ✽ الأندلسي، أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
- ✽ الباقلاني، محمد بن الطيب أبو بكر، إعجاز القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، ط١، دار المعارف، مصر، ٢٠١٠م.
- ✽ الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، تحقيق: محمود محمد شاكر، ط١، دار المدني، جدة، ١٩٩١هـ-١٤١٢م.
- ✽ الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، ط٣، الخانجي، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
- ✽ الجندي، علي، فن التشبيه، ط١، مكتبة نهضة مصر، ١٣٧٢هـ-١٩٥٢م.
- ✽ خطابي، محمد، لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، ط٢، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٦م.
- ✽ الزمخشري، محمود بن عمر، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- ✽ السبكي، بهاء الدين، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
- ✽ البسكاكي، أبو يعقوب، مفتاح العلوم، دار

- القرآنية، دار الفكر العربي، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.
- عبد اللطيف، د. عماد، بلاغة الحرية؛ معارك الخطاب السياسي في زمن الثورة، دار التنوير، بيروت، ٢٠١٢م.
- عبد اللطيف، د. عماد، تحليل الخطاب البلاغي؛ دراسة في تشكّل المفاهيم والوظائف، كنوز المعرفة، عمّان، ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م.
- عبد اللطيف، د. عماد، جدل الظاهرة والاستجابة؛ دراسة في فخاخ البلاغة، مقال منشور ضمن كتاب؛ البلاغة والخطاب، إعداد وتنسيق: محمد مشبال، (دار ضفاف-الشارقة، دار الأمان-الرباط)، مصر.
- عبد المجيد، جميل، البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م.
- العسكري، أبو هلال، كتاب الصناعتين، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
- علام، عبد الواحد، البديع؛ المصطلح والقيمة، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٩٢م.
- العمرى، محمد، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، دار إفريقيّا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٥م.
- عيد، د. رجاء، فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور، ط٢، دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٩م.
- الغذامي، د. عبد الله، النقد الثقافي؛ قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ط٣، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٥م.
- الغذامي، د. عبد الله، ود. اصطيف، عبد النبي، نقد ثقافي أم نقد أدبي، ط١، دار الفكر، دمشق، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
- الغزالي، أبو حامد، المنحول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، ط٣، دار الفكر المعاصر، (بيروت-لبنان، دمشق-سورية)، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
- القرطاجني، حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، الدار العربية للكتاب، تونس، ٢٠٠٨م.
- القزويني، جلال الدين الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، ط٣، دار الجيل، بيروت، ٢٠١٠م.
- لايكوف، جورج، وجونسون، مارك، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة: عبد المجيد جحفة، ط٢، دار توبقال للنشر، المغرب، ٢٠٠٩م.
- المؤدب، محمد الأمين، في بلاغة النص الشعري القديم؛ معالم وعوالم، مطبعة الخليج العربي، تطوان، ٢٠١٠م.
- موسى، سلامة، البلاغة العصرية واللغة العربية، سلامة موسى للنشر والتوزيع، مصر، ١٩٦٤م.
- الميداني، عبد الرحمن جنبكة، البلاغة العربية، ط١، (دار القلم-دمشق، الدار الشامية-بيروت)، ١٤١٦هـ-١٩٩٤م.
- الهاشمي، أحمد، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ضبط: يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، بيروت.

ثالثا. الرسائل الجامعية:

✽ عبد اللطيف، عماد، البلاغة السياسية؛ تحليل
لمختارات من الخطب السياسية للرئيس المصري
الراحل محمد أنور السادات ١٩٧٠-١٩٨١م،
رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة القاهرة،
٢٠٠٨م.

✽ عزوزي، البشير، حجاجية الاستعارة في الشعر
العربي؛ ديوان المتنبي أمثودجًا، رسالة ماجستير،
كلية الآداب واللغات، جامعة أوكللي محند أولحاج،
الجزائر، ٢٠١٤م.

✽ هلال، عبد الناصر، الالتفات البصري من النص
إلى الخطاب؛ قراءة في تشكيل القصيدة الجديدة،
ط ١، دار العلم والإيمان، دمشق، ٢٠١٠م.

ثانيا. الدوريات:

✽ تعيلب، د. أيمن، نحو جماليات جديدة في
الخطاب النقدي؛ المجاز وتأسيس الحرية، مجلة كلية
الآداب، جامعة السويس، ع ١، مايو ٢٠١٥م.

✽ العمري، محمد، البلاغة العامة والبلاغات
المعمّمة، مجلة فكر ونقد، الدار البيضاء، ع ٢٠، يناير
٢٠٠٠م.

✽ قريرة، د. توفيق، ظاهرة التكرير في العربية؛
رؤية عرفانية، حوليات الجامعة التونسية، تونس،
ع ٤٩، ٢٠٠٥م.

✽ القلظاط، د. المنجي، الاستعارة في المنظورين
التداولي والعرفاني، حوليات الجامعة التونسية،
تونس، ع ٥٧، ٢٠١٢م.

✽ محسب، د. محيي الدين، الإدراكيات والتأسيس
المعاصر لعلمية النقد الأدبي، مجلة علامات،
النادي الأدبي، جدة، ع ٧٦، شوال ١٤٣٤هـ-
أغسطس ٢٠١٣م.

✽ ولد محمد الأمين، محمد سالم، مفهوم الحجاج
عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، مجلة عالم
الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،
الكويت، مج ٢٨، ع ٣٤، يناير ٢٠٠٠م.

أ. علي بن حمد بن علي
الرياسي
محاضر بقسم اللغة
العربية وآدابها
جامعة صحر

الاستدراكات الصَّرْفِيَّة لِشَرَّاح الألفية حتى القرن الثامن الهجري

المُلخَص:

تعدُّ ألفية ابن مالك من أوفر كتب النحو حظًا؛ لإقبال المتعلمين عليها، واهتمام علماء اللغة، والشُّرَّاح بتفصيل ما أجمل فيها، وبيان مغلقها، وإيضاح فوائدها بما هو مبسوط في شروحهم، وتجرد غيرهم لتدريسها، وإعراب أبياتها، وتأليف الحواشي عليها. وقد تضمَّنت هذه الشُّروح استدراكات صرفية كثيرة ذكرها الشُّرَّاح على ابن مالك. وتأتي هذه الدراسة لتستكمل موضوع الاستدراكات النَّحْوِيَّة الذي دُرِسَ بعنوان: (استدراك شُرَّاح الألفية على ابن مالك، حتى القرن الثامن الهجري). وتيسِّر الدِّراسة على الباحثين تتبُّع تعليقات قدامى النَّحاة والصَّرْفِيِّينَ على الاستدراكات وشروحهم وآراءهم فيها، وتلبي حاجة الباحثين والمهتمين في الدراسات الصرفية، نظرًا لقلَّة البحوث التي تناولت شُرَّاح الألفية من النَّاحِيَةِ الصَّرْفِيَّة.



السنة الثانية

العدد الثاني، ٢٠١٧م

٢٣٥

مقدمة:

غير الثلاثي، إضافة إلى أضرب الماضي المنصرف المجرد، وأبنية فعل الفاعل من الثلاثي المجرد. وشمل المبحث الثالث؛ دراسة الحرف وما يتعلق به، وبخاصة حروف الاستعلاء، وتقديم حروف الاستعلاء، والراء غير المكسورة على الألف، وحروف الزيادة ومواضعها، وشروط الحكم عليها بالزيادة، والتعبير باللام، وتاء التأنيث، والهاء واللام، ومواضع زيادة النون. ونظراً لقلّة الدراسات المتخصصة في الموضوع وندرّة توفّر مصادره ومراجعته، يمكن أن تُعدّ هذه الدراسة سابقة تؤسّس لدراسات وبحوث مقارنة حول الاستدراكات الصرّفية لشُراح الألفيّة.

المبحث الأول

الاسم وما يتعلق به

١. شروط إعمال اسم الفاعل:

وَوَلِيَّ اسْتَفْهَامًا أَوْ حَرْفٍ نِدَا

أَوْ نَفِيًّا أَوْ بِنَاءٍ صِفَةً أَوْ مُسْنَدًا^(١)

ذكر المرادي في شرحه: «أنّ المصنّف ذكر شرطين لإعمال اسم الفاعل ولم يذكر شرطين آخرين، وهما:

الأول: أن يكون غير مصغّر، خلافاً للكسائي في إجازته إعماله، والجواز مذهب الكوفيين

تعدّدت شروح ألفيّة ابن مالك، واهتمام الشُراح بتفصيل ما أُجمل فيها، وقد تجاوزت شروحها أكثر من (٦٠) ستين شرحاً بين مخطوط ومطبوع، متضمّنة الكثير من الاستدراكات التي ذكرها الشُراح على ابن مالك. واقتصرت الدّراسة على الشُروح التي تناولت الاستدراكات الصرّفية حتى القرن الثامن الهجري، ابتداءً من كتاب الدرّة المضيئة في شرح الألفيّة لابن الناظم (ت ٦٨٦هـ)، وانتهاءً بشرح الأشموني (٨٣٨هـ)، على ألفيّة ابن مالك. ولعلّ من أهم أسباب اختيار هذا الموضوع؛ هو قلّة الدّراسات وندرته في موضوع الاستدراكات الصرّفية، والرغبة في جمع الاستدراكات لما لها من أهميّة علميّة بالغة؛ تُعرّف بالاختلافات التحوّية بين الشُراح، وتوصّل إلى الإضافات التحوّية إن وجدت، متتبّعاً التسلسل التاريخي للشُراح.

وشملت الدّراسة مقدّمة وثلاثة مباحث وخاتمة؛ إذ تناول المبحث الأوّل دراسة الاسم وما يتعلق به، متضمّناً شروط إعمال اسم الفاعل، وصياغة (فاعل) من اسم العدد المركب، وبناء اسم الفاعل، وتصغير الذي والتي وتا وتي، وتعريف التصريف، وأقسام الاسم في التجرد والزيادة. واختصّ المبحث الثاني ببحت الفعل وما يتعلق به من حيث؛ إلحاق الفعل هاء السكّت، والتنازع في العمل، وأبنية مصادر

إلا الفراء، وتابعهم أبو جعفر النحاس، وقال المتأخرون: إن لم يحفظ له جاز إعماله.

الثاني: ألا يكون موصوفاً خلافاً للكسائي في إجازته إعماله مطلقاً^(٢)

وأما الشاطبي كرّر ما استدركه المرادي^(٣)، وأضاف شرطاً آخر، وهو: «ألا يُجرى مجرى الأسماء الجامدة، فإنه إذا أُجرى مجراها لم يعمل على حال، فتقول: هذا ضاربٌ زيد، كما تقول: هذا صاحبٌ زيد، أو: أخو زيد. نصّ على ذلك سيبويه ولا خلاف فيه، ولا أعلم فيه خلافاً. ولم ينصّ الناظم على شيء من ذلك»^(٤).

٢. اسم الفاعل والفعل الدائم:

اسم الفاعل «من مصطلحات البصريين، وقد وضع الكوفيون في قبالة مصطلح: (الفعل الدائم)^(٥). قال ثعلب: «كلمت ذات يوم محمد بن يزيد البصري، فقال: كان الفراء يناقض، يقول: قائم فعل، وهو اسم لدخول التنوين عليه، فإن كان فعلاً لم يكن اسماً، وإن كان اسماً فلا ينبغي أن نسّميه فعلاً. فقلت: الفراء يقول: قائم فعل دائم، لفظه لفظ الأسماء لدخول دلائل الأسماء عليه، ومعناه معنى الفعل، لأنه ينصب فيقال: قائم قياماً، وضاربٌ زيداً، فالجهة التي هو فيها اسم ليس هو فيها فعلاً، والجهة التي هو فيها فعل ليس هو فيها اسماً»^(٦)، ولم يكتب لمصطلح الكوفيين الانتشار، فبقي حبيساً في بطون الكتب. وذكر سيبويه اسم الفاعل في

كتابه فقال: «واعلم أنّ ما ضارع المضارع من الأسماء في الكلام ووافقه في البناء، أُجرى لفظه مجرى ما يستثقلون، ومع هذا أنك ترى الصفة تجري في معنى (يفعل) يعني: هذا الرجل ضاربٌ زيداً، وتنصب كما ينصب الفعل»^(٧)، والمراد به (الجرى) على الفعل: «أنه يعمل عمله، ينصب المفعول به إن كان بمعنى الفعل المتعدي، ويرفع الفاعل إن كان بمعنى الفعل اللازم»^(٨).

واسم الفاعل اسم «اشتقّ من مصدر المبني للفاعل، لمن وقع منه الفعل، أو تعلق به»^(٩)، أو هو «وصف أو اسم مشتق يدلّ على شيءين: على حدث طاريء لا يدوم، وعلى مَنْ قام به وأحدثه»^(١٠)، أو هو «صفة تؤخذ من الفعل المعلوم، لتدلّ على معنى وقع من الموصوف بها، أو قام به على وجه الحدوث، لا الثبوت»^(١١)، أو اسم «يشتق من الفعل المعلوم، للدلالة على مَنْ قام بالفعل»^(١٢)، أو اسم «مشتق يدلّ على معنى متجدّد بتجدّد الأزمنة، غير دائم ولا قديم، وعلى الذي قام بالمعنى»^(١٣). ولعلّ أقدّم تعريف لاسم الفاعل ما ذكره الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ) بقوله: «هو ما يجري على (يفعل) من فعله، ك: ضارب، ومُكْرِم، ومُنطَلِق، ومُسْتخْرِج»^(١٤). وقال ابن يعيش في شرحه: «اعلم أنّ اسم الفاعل الذي يعمل عمل الفعل، هو الجاري مجرى الفعل في اللفظ والمعنى، أمّا اللفظ فجار عليه في حركاته وسكناته، فإذا أريد به ما أنت فيه، وهو الحال أو الاستقبال، صار مثله من جهة اللفظ والمعنى،



٣. صياغة (فاعل) من اسم العدد المركب:

وَشَاعَ الْأَشْتِغْنَا بِحَادِي عَشْرًا

وَنَحْوِهِ وَقَبْلَ عَشْرَيْنِ أَذْكَرُ^(١١)

ذكر المرادّي في شرحه: «لم يذكر المصنّف صوغ اسم الفاعل من المركب بمعنى جاعل، لكونه لم يسمع، إلا أنّ سيبويه وجماعة من المتقدمين أجازوه قياساً فيقولون: هذا رابعٌ عشرٌ ثلاثة عشر، أو رابعٌ ثلاثة عشر، وإنما أجازوه بشرط الإضافة ولا يجوز أن ينصب ما بعده، وأجاز بغض النحويين: هذا ثانٍ أحد عشر، وثالث اثني عشر بالنوين، وذهب الكوفيون وأكثر البصريين إلى منع بنائه بهذا المعنى»^(١٢).

للفاعل المصوغ من اسم العدد استعمالان:
الأول: أن يُفرد. الثاني: أن لا يُفرد، وهو إما أن يُستعمل مع ما اشتق منه، وإما أن يُستعمل مع ما قبل ما اشتق منه^(١٣). وهنا استدراك الشراح على المصنّف بصوغ اسم الفاعل من المركب بمعنى جاعل؛ وعلته في عدم ذكره أنّ ذلك لم يُسمع من العرب. والذين أجازوه من المتقدمين إنما أجازوه قياساً، وأجازوه بشرط الإضافة على أن لا ينصب ما بعده، ولك حينئذٍ في ذلك وجهان:

أ- أن تأتي بمركبين صدر أولهما أكبر من صدر ثانيهما بواحد؛ فتقول: (رابعٌ عشرٌ ثالثٌ عشر)، ويجب في هذا الوجه إضافة المركب الثاني؛ لأنّ تنوين الأول ونصب الثاني غير ممكن.

فجرى مجراه، وحمل عليه في العمل»^(١٥)، وعرفه ابن الحشّاب (ت ٥٦٧هـ) بقوله: «هو الصّفة الجارية على الفعل المضارع في حركاته وسكناته»^(١٦).

يصاغ اسم الفاعل من الثلاثي على وزن فاعل، ومن غير الثلاثي على وزن مضارعه مع إبدال حرف المضارعة ميماً مضمومة، وكسر ما قبل الآخر، وذكر سيبويه (ت ١٨٠هـ) من شروط إعماله: «أن لا يكون بمعنى الماضي، بل بمعنى المضارع والمستقبل»^(١٧)، ذكر المصنّف شرطين لإعمال اسم الفاعل وهما:

الأول: اسم الفاعل لا يعمل إلا إذا اعتمد على شيء قبله، كأن يقع بعد الاستفهام، أو بعد حرف النداء، أو يقع نعتاً، أو حالاً.

الثاني: يعمل إذا وقع خيراً، وذكر غيره من الصرفيين شرطاً ثالثاً، وهو: أن يكون محلياً بأل^(١٨).

واستدرك المرادّي في شرحه شرطين آخرين: «الأول: أن يكون غير مصغّر. والثاني: ألا يكون موصوفاً»^(١٩). وأضاف الشاطبي شرطاً آخر: «ألا يجري مجرى الأسماء الجامدة»^(٢٠).

ب- أن تحذف عجز المركب الأول؛ فتقول: (رابع ثلاثة عشر)، ويجوز لك في هذا الوجه إضافة الأول إلى الثاني، وتنوين الأول ونصب الثاني محلاً به^(٢٤).

٤. بناء اسم الفاعل:

وَبَابِهِ الْفَاعِلِ مِنْ لَفْظِ الْعَدَدِ

بِحَالَتَيْهِ قَبْلَ وَأَوْ يُعْتَمَدُ^(٢٥)

ذكر المرادي في شرحه أنه: «لم يُسمع بناء اسم الفاعل من العقود الثمانية، أعني عشرين وبابه، إلا أن بعضهم حكى (عاشر عشرين) ففاس عليه الكسائي. وقال سيويه والفرّاء: (هذا الجزء العشرون) على معنى تمام العشرين فحذف»^(٢٦). وقال بعضهم تقول: «هذا متمم عشرين أو مكمل عشرين، وردّ بأنه يلزم أن يتم نفسه أو يكمل نفسه، وهو الموفى عشرين، وقال آخرون: والصحيح أن يقال: هو كمال العشرين، أو تمام العشرين، أو تأتي بالفاظ العقود فتقول: العشرين إلى التسعين»^(٢٧).

وأما ابن عقيل فقال: «وأشار بقوله: وقيل عشرين إلى أن فاعلا المصوغ من اسم العدد يستعمل قبل العقود ويعطف عليه العقود، نحو: حادي وعشرون، وتاسع وعشرون - إلى التسعين»^(٢٨)، وقوله: (بحالتيه) معناه أنه يستعمل قبل العقود بالحالتين اللتين سبقتا، وهو أنه يقال: (فاعل) في التذكير، و(فاعله) في التأنيث، وكّرر الشاطبي ما استدركه ابن عقيل على المصنف^(٢٩).

مراد ذلك أن العشرين وبابه يعني بقية ألفاظ العقود يعطف على اسم الفاعل بحالتيه: التذكير والتأنيث، فتقول: الحادي والعشرون، وتقول: الحادية والعشرون.

٥. تصغير الذي والتي وتا وتي:

وَصَغُرُوا شُدُودًا الَّذِي الَّتِي

وَدَا مَعَ الْفُرُوعِ مِنْهَا تَا وَتِي^(٣٠)

ذكر المرادي في شرحه: «أنه لم يبيّن الكيفية، بل ظاهره أن تصغيرها كتصغير الممكن»^(٣١). أما ابن هشام فإنه: لم يستدرك على المصنف فيما ذكره المرادي، إلا أنه استدرك في موضع آخر، حيث قال: «ولا يُصغّر (ذي) اتفاقاً للإلباس، ولا (تي) للاستغناء بتصغير تاء، خلافاً لابن مالك»^(٣٢). وكّرر الشاطبي ما استدركه المرادي على المصنف، وأضاف: «أن المصنف خصّ ذلك بالنقل، وردّه إلى السماع، ونفى عنه القياس. وظاهر كلامهم أنه قياس فيما ذكره هو وفروعه على حسب ما نصوا عليه؛ إذ لم يتفقوا على ذلك ما سمع، وقد رأيت خلاف الناس في تنية اللاتي واللائي وغيرهما، فأين وقوفهم على السماع؟»^(٣٣). والمصنف لم يذكر مواضع السماع. وكذلك فعل المكودي وكّرر ما استدركه المرادي على المصنف، وأضاف: «أن قوله: مع الفروع ليس على عمومها؛ لأنهم لم يصغروا جميع الفروع، وقوله: (منها تاء وتي)، يوهم أن (تي) تصغر كما تصغر (تاء)،



وقد نصّوا على أنّهم لم يصغّروا من ألفاظ الموثث إلاّ (تا)»^(٣٤).

وقد «عبر عنه سيبويه بالتحقير وهو تفنّن بضمة ففتحة فسكون، اجعل لثلاثي إذا صغّرتة نحو قُدّي في تصغير قذا، وهو ما يسقط في العين والشّراب (فيعجل) بضبط الوزن قبله بزيادة عيين مكسورة مع (فيعجل) بضبط الوزن قبله بزيادة ياء ساكنة لما فاق الثلاثي، كجعل درهم درهما، وجعل قنديل قنيدلا، وجائر تعويض (يا) ساكنة قبل الطرف إن كان بعض الاسم فيهما أي في التّكسير والتّصغير، فيقال في سفر جل: سفاريج وسفيريح، أي مائل خارج عن القياس كل ما خالف البايين، أي بابي التّكسير والتّصغير، كتكسير حديث على أحاديث»^(٣٥).

وأضاف الأشموني في شرحه: «خولف به تصغير المتمكن، فترك أولها على ما كان عليه قبل التصغير، وعوض من ضمّه ألفا مزيدة في الآخر، ووافقت المتمكن في زيادة ياء ساكنة ثالثة بعد فتحة فقيل في الذي والتي: اللذيا واللتيا، وفي تثنيتهما: اللذيان واللتيان»^(٣٦).

٦. تعريف التصريف:

حَرَفٌ وَشِبْهُهُ مِنَ الصَّرْفِ بَرِي

وَمَا سِوَاهُمَا بِتَصْرِيفٍ حَرِي^(٣٧)

استدرك ابن النّاطم على المصنّف بذكره لتعريف التصريف، وهو: «العلم بأحكام بنية الكلمة ممّا

لحروفها من أصالة وزيادة وصحة وإعلال وشبه ذلك»^(٣٨). وذكر الشاطبي في شرحه قوله: «ولم يحدّ الناظم التصريف»^(٣٩)، وكزّر ما استدركه الشّراح؛ ابن النّاطم، والمرادي، وابن هشام، وابن عقيل على المصنّف. لقد درّس علماء العربيّة الأقدمون مباحث الصّرف مع مباحث علم النّحو. درّسوهما معا وكأنّهما علم واحد. وميّزوا بينهما وكأنّهما علمان متلازمان. وقد ورد ذلك في الكتاب حيث جمع سيبويه النّحو والصّرف معا، وقد بدأ بالنّحو، وثنى بالصّرف، حتى أنّه جعل الجزء الأول مختصّا بعلم النّحو، وجعل الجزء الثاني مختصّا بعلم الصّرف^(٤٠).

«وأما المبرّد في كتابه المقتضب فقد بدأه بمباحث علم الصّرف، وثنى بمباحث علم النّحو، وابن السّراج في كتابه الأصول، جمع بين العلمين»^(٤١). وعرف أبو علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ) النّحو بقوله: «النّحو علمٌ بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب، وهو ينقسم إلى قسمين:

أ. تغيير يلحق أو آخر الكلم.

ب. تغيير يلحق ذوات الكلم وأنفسها.

وظاهر أنّ تعريف أبي علي قد شمل ما نعرفه الآن بالنّحو والصّرف»^(٤٢).

ويشمل تعريف النّحو عند ابن جني الإعراب والتّصريف؛ إذ يقول: «إنّما هو انتحاء سمّت كلام العرب في تصرفه من إعراب وغيره؛

كالتثنية، والجمع، والتحقير، والتكسير، والإضافة، والنسب، والتركيب، وغير ذلك.. وهو في الأصل مصدر شائع ثم حُصِّص به انتحاء هذا القبيل من العلم»^(٤٣).

وأشار الرضي (ت ٦٨٦هـ) في كافيته إلى نحو من ذلك بقوله: «واعلم إن التصريف جزء من النحو بلا خلاف من أهل الصناعة»^(٤٤)، يعني عند المتقدمين. كما بثه الفاكهي (٢٧٩هـ) على ذلك، فبعد أن عرف النحو أنه: «علم بأصول يعرف بها أحوال الكلم إعرابا وبناء. واعلم إن هذا الحد جار على عرف الناس الآن من جعل علم الصرف قسما برأسه غير داخل في النحو، والمتعارف قديما: شمول علم النحو له. ومن سلك هذا العرف: البدر بن مالك، وكذا ناظر الجيش»^(٤٥).

وأكد ذلك تمام حسان-موضحا حاجة النحو إلى غيره من علوم العربية كالأصوات والصرف-: «وإذا كان النحاة العرب قد قدموا لدراسة النحو بباب صرفي هو الكلام وما يتألف منه؛ فإن صنيعهم هذا يشير إلى أن النحو لا يفتأ يستخدم معطيات الصوتيات والصرف المختلفة في عرض الأغلب الأعم من تحليلاته، وفي الرمز لعلاقاته وأبوابه»^(٤٦)، وهو بذلك يشير إلى تداخل مباحث علم النحو بمباحث علم الصرف، ولعل ذلك ما دفع المصنف إلى تجنّب الوقوف على تعريف علم التصريف؛ لتداخله مع أبواب النحو.

ويبدو أن هذا المسلك في عمومه لا غبار عليه، فقد أصبح من المتعارف عليه أنه إذا جاز الفصل بين علم النحو وعلم الصرف فإنما هو فصل موقوت تقتضيه ضرورة البحث، فالنحو بمعناه الواسع يشمل الصرف الذي يعد خطوة ممهدة له.

٧. أقسام الاسم من حيث التجرد والزيادة:

وَمُنْتَهَى اسْمٍ حَمْسٌ إِنْ تَجَرَّدَا

وَإِنْ يَزِدْ فِيهِ فَمَا سَبْعًا عَدَا^(٤٧)

استدرك المرادي على المصنف النقاط الآتية:

«إنما يبلغ المزيد بالزيادة سبعة أحرف إذا كان ثلاثي الأصول، نحو: (أشهب) مصدر اشهب، أو رباعي الأصول، نحو: (احرنجم) مصدر احرنجت الإبل. أي: اجتمعت. وأما الخماسي الأصول، فإنه لا يزد فيه غير حرف مد قبل الآخر أو بعده مجردا أو مشفوعا بهاء التانيث. وذكر بعضهم أنه زيد في الخماسي حرفا مد قبل الآخر نحو: (مغناطيس) قيل: فإن صحّ وكان عربيا كان ناقصا، لقولهم: إنه لا يزد فيه إلا حرف مد قبل الآخر.

«اعلم أن حروف الهجاء تذكر وتؤنث، فباعتبار تذكيرها ثبت التاء في عددها، وباعتبار تأنيثها تسقط التاء من عددها، فلذلك قال: «فما سبعا عدا»^(٤٨).

وقال الشاطبي في شرحه: «ما ذكره المصنف



موجود في (كرم).

ب. أن يبدل الحرف الزائد على معنى ليس في أصل الكلمة، فالألف في (عامل) زيدت للدلالة على الفاعل.

ج. أن يكون في عدد الحرف أصلياً خروج على الأوزان المعرفة في الأسماء، فالتاء الأولى في (تنفل) وهو من أسماء الثعلب زائدة لعدم وجود هذا الوزن في الأسماء.

د. أن تطرد أو تكثر زيادة مثل هذا الحرف في المشتق المماثل للكلمة الجامة: فقد حكموا على نون (شربيث: غليظ الكفين والرجلين) بالزيادة؛ لأن هذه النون بعد حرفين أصليين تكون زائدة في أمثال هذه الكلمة من المشتقات، مثل: (جحافل: غليظ الشفة)؛ فهي مأخوذة من جحفلة الفرس وغيرها من ذوات الحافر وهي الشفة^(٥٢).

المبحث الثاني

الفعل وما يتعلق به

١. إلحاق الفعل هاء السكت:

وَأَيْسَ حَتْمًا فِي سِوَى مَا أَنْخَفَضْنَا

بِاسْمِ كَقَوْلِكَ اقْتِضَاءَ مَا اقْتَضَى^(٥٣)

ذكر المرادي أن المصنّف: «أهمل من شروط حذف ألفها ألا تتركب مع ذاء؛ فإن ركبت معه لم تحذف الألف نحو: (على ماذا تلو مونني) وقد

هو مذهب البصريين، وأما الكوفيون فذهبوا إلى أن كل اسم زادت حروفه على ثلاثة ففيه زيادة، فإن جاءت على أربعة نحو أحرف جعفر ففيه زيادة حرف واحد. واختلفوا في الزائد فذهب الكسائي إلى أن الزائد هو الحرف الذي قبل الآخر. وذهب يحيى بن زياد الفراء إلى أن الزائد هو الآخر، هذا إن كان رباعياً، فإن كان خماسياً ففيه زيادة حرفين. ومذهب البصريين هو الصحيح، لأن الزيادة لا يُقدم على القول بها إلا بدليل^(٥٤)، وكرّر ذلك المكودي في شرحه^(٥٥).

وذكر الأفغاني في كتابه الموجز أن الزيادة تأتي على نوعين^(٥٦):

أ. بتكرار حرف من حروفه الأصلية مثل: (جلباب، صمصح) وأصول هذه الكلمات: (جلب، صمح).

ب. بإضافة أحد أحرف الزيادة العشرة المجموعة في قول: (سألتونيها)، مثل: تكريم، اجتماع، متدحرج، مستنكف. وأصول هذه الكلمات هو: كرم، جمع، نكف، دحرج. وأوزان المزيد كثيرة جداً. ولا يحكم بزيادة حرف إلا بعد استيفاء الكلمة ثلاثة أحرف أصلية على الأقل.

وهناك أربعة أدلة على زيادة الحرف في الكلمة:

أ. سقوط الحرف الزائد في بعض أسرة الكلمة (أصلها أو فرعها)، فالهمزة في (إكرام) غير

أشار إليه في التسهيل»^(٥٤).

٣. أبنية مصادر غير الثلاثي:

وَعَيْرُ ذِي ثَلَاثَةِ مَقِينِسُ مَصْدَرُهُ كَقُدَّسِ التَّقْدِينِسِ
وَزَكَّةُ تَرْكِيبَةٌ وَأَجْمَلًا إِجْمَالٌ مِنْ جَمَلًا جَمَلًا
وَاسْتَعَدَّ اسْتِعَاذَةً ثُمَّ أَمِمَ إِقَامَةٌ وَغَالِبًا ذَا الثَّلَاثِ لِرِمِّ

ذكر ابن عقيل في شرحه بأنه «من مصادر غير الثلاثي ما كان مهموزا - ولم يذكره المصنف - فمصدره على تفعيل، وعلى تفعلة، نحو: حَطَأٌ تَحْطِطِيًّا وَتَحْطِطَةٌ»^(٥٥).

نلاحظ أن ابن عقيل أضاف في شرحه من مصادر غير الثلاثي ما كان مهموزا، ولم يذكره المصنف في ألفيته.

٤. أضرب الماضي المنصرف المجرد:

وَاقْرُنْ بِفَا حَتَمًا جَوَابًا لَوْ جُعِلَ

شَرْطًا لِإِنْ أَوْ غَيْرَهَا لَمْ يَنْجَعِلْ^(٥٦)

ذكر المرادي في شرحه: «ظاهر كلام المصنف جواز اقتران الماضي مطلقا، وليس كذلك، بل الماضي المنصرف المجرد على ثلاثة أضرب:

أ. ضرب لا يجوز اقترانه بالفاء، وهو ما كان مستقبلا معنى ولم يقصد به وعد أو وعيد، نحو: إن قام زيد قام عمرو.

ب. ضرب يجب اقترانه بالفاء، وهو ما كان ماضيا لفظا ومعنى، نحو: ﴿قَالَ هِيَ رَاوَدَتْنِي عَنْ

ذكر ابن مالك أن الوقف بهاء السكت على الفعل المعتل بحذف الآخر ليس واجبا في غير ما بقي على حرف واحد أو حرفين أحدهما زائد. وهنا أهمل المصنف الشرط الذي ذكره المرادي في شرحه، وهذا ما ذكره المصنف في كتابه شرح التسهيل.

٢. التنازع في العمل:

إِنْ عَامِلَانِ اقْتَضِيَا فِي اسْمٍ عَمَلٌ

قَبْلُ فَلِلَّوَّاحِدِ مِنْهُمَا الْعَمَلُ^(٥٥)

ذكر المرادي في شرحه: «فإن قلت هل يشترط هنا كون الفعل متصرفا؟ قلت: شرطه ابن عصفور، ولم يشترطه المصنف، وأجاز في التسهيل^(٥٦): تنازع فعلي التعجب لكن بشرط إعمال الثاني حتى لا يفصل بين الأول ومعموله، وأجازه المبرد^(٥٧) على إعمال كل منهما»^(٥٨). أما ابن هشام فقد كرر ما استدركه المرادي مضيفا: «حقيقة الاشتغال: أن يتقدم فعلا متصرفا، أو اسمان يُشبهانهما، أو فعل متصرف واسم يُشبهه، ويتأخر معمول غير سببي مرفوع، وهو مطلوب لكل منهما من حيث المعنى»^(٥٩). من شروط التنازع في العمل: أن يكون الفعل متصرفا، وأجاز المصنف تنازع فعلي التعجب شرط إعمال الثاني، وهذا ما أجازه المبرد.

المبحث الثالث الحرف وما يتعلق به

١. حروف الاستعلاء:

وَحَرْفُ الْإِسْتِعْلَاءِ يَكْفُ مُظْهِرًا

مِنْ كَسْرٍ أَوْ يَاءٍ وَكَذَا تَكْفٌ رَا(٦٦)

ذكر المرادئي «مواقع الإمالة ثمانية أحرف منها سبعة تسمى أحرف الاستعلاء ويجمعها قف خص ضغط. والثامن: الرء غير المكسورة؛ فهذه الثمانية تمنع إمالة الألف وتكف سببها إذا كان كسرة ظاهرة. وعلة ذلك أن السبعة الأولى تستعلي الحنك فلم تمل الألف معها طلبا للمجانسة(٦٧). وأما الرء فشبهت بالمستعلية، لأنها مكررة(٦٨).

استدرك الشراح؛ المرادئي، وابن هشام، والشاطبي، والمكودي بإضافة حرف ثامن على حروف الاستعلاء السبعة المعروفة، وهو صوت الرء غير المكسورة.

٢. تقدم حروف الاستعلاء والرء غير المكسورة على الألف:

كَذَا إِذَا قُدِّمَ مَاءٌ يَتَكْسِرُ

أَوْ يَسْكُنُ أَثَرِ الْكَسْرِ كَالْمِطْوَاعِ مِنْ(٦٩)

ذكر المرادئي «من أصحاب الإمالة من يمنع الإمالة في نحو مطواع لأجل حرف الاستعلاء،

فَقَسِي وَشَهَدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَتْ قَمِيصُهُ قَدْ مِنْ قَبْلِ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَلْبِيِّينَ ﴿١٠﴾ (يوسف: ٢٦)، (وقد) معه مقدرة.

ج. وضرب يجوز اقتترانه بالفاء، وهو ما كان مستقبلا معنى وقصد به وعد أو وعيد(٦٦).

فيما سبق يضيف المرادئي في شرحه أضرب الماضي المنصرف المجرد.

٥. أبنية فعل الفاعل من الثلاثي المجرد:

وَأَفْتَحَ وَضُمَّ وَانْكَسِرَ الثَّانِي مِنْ

فِعْلِ ثَلَاثِيٍّ وَزِدْ نَحْوَ ضَمِّنْ(٦٣)

ذكر ابن الناطم: «لما أخذ في ذكر أبنية فعل الفاعل من الثلاثي المجرد تعرض لحركة عينه ولم يتعرض لحركة فائه، ففهم أنها غير مختلفة وأنها فتحة، لأن الفتح أخف من الضم والكسر، فاعتباره أقرب(٦٤).

وأما المرادئي فأضاف: «ما جاء من الأفعال مكسور الأول أو ساكن الثاني، فليس بأصل، بل هو مغير عن الأصل، نحو: شَهَدَ وشِهْدَ وشِهْدُ(٦٥).

ذكره سيبويه، ولم يذكر في المكسور خلافاً. ويذكر ظاهر قول المصنف: «كَنَدًا إِذَا قُدِّمَ» أَنَّهُ يمنع، ولو فصل عن الألف، والذي ذكره سيبويه وغيره أَنَّ ذلك إِذَا كَانَتِ الألف تَلِيهِ نحو: قاعد وصالح»^(٧٠).

٣. حروف الزيادة ومواقعها، وشروط الحكم عليها بالزيادة:

وَالْحَرْفُ إِذَا يَلْزَمُ فَأَصْلٌ وَالَّذِي

لَا يَلْزَمُ الزَّائِدُ مِثْلُ تَا اخْتُذِي^(٧١)

استدرك المرادي على المصنف بمسألتين: «الأولى في ذكر حروف الزيادة، وهي نوعان: الأولى؛ أَنْ يكون تكرير أصل لإلحاق أو غيره، فلا يختصُّ بأحرف الزيادة وهو إمَّا تكرير عين نحو: قطع، أو لام نحو: جَلَبَبَ، أو فاء وعين مع مباينة اللام نحو: مَرَمَرِيس وهو قليل، أو عين ولام مع مباينة الفاء نحو صَمَحَمَحَج. والنوع الثاني: أَلَّا يكون تكرير أصل، فهذا لا يكون إِلاَّ أَحَدُ الأَحرف العَشْرَةِ للمجموعة في (أمان وتسهيل). ومعنى تسميتها حروف الزيادة أَنَّهُ لا يَزَادُ لغير تكرير إِلاَّ مِنْهَا، وليس المراد أَنَّهُ تكون زائدة أَبَدًا، لَأَنَّهَا قد تكون أصلاً، وذلك واضح، وأسقط المبرِّد من حروف الزيادة الهاء. والمسألة الثانية في ذكر فوائد الزيادة، وهي ستة: الإلحاق نحو سَمَلَمَل، وبيان معنى كحروف المضارعة، والمدُّ نحو كتاب، والإمكان نحو همزة الوصل، والتعويض

كتاء زنادقة، لَأَنَّهَا عوض من الياء في زناديق، والتكثير نحو أَلْف قَبْرِي^(٧٢).

٤. التعبير باللام:

وَإِنْ يَكُ الزَّائِدُ ضِعْفٌ أَضِلُّ

فَأَجْعَلْ لَهُ فِي الوَزنِ مَا لِالأَصْلِ^(٧٣)

قال المرادي: «ما ذكر من التعبير باللام هو مذهب البصريين، وهو المعتمد، وللكوفيين في ذلك خلاف، واضطراب لا حاجة إلى التطويل به. وما ذكره مَنْ أَنَّ الزائد إِذَا كان تكريرا يقابل بما يقابل به الأصل هو الصحيح، وبه قال الأثرون، وذهب بعضهم إلى أَنَّ الزائد يقابل بلفظه مطلقاً، ولو كان مكرراً، فيقال: في وزن جلبب: فغلب»^(٧٤). وهذا خلاف واضطراب لا حاجة إليه.

٥. تاء التانيث:

وَالتَّاءُ فِي التَّانِيثِ وَالْمُضَارَعَةِ

وَنحوِ الأَسْتِفْعَالِ وَالْمُطَاوَعَةِ^(٧٥)

قال المرادي: «قد أُطردت التاء في التفاعل نحو التَغافل، وفي التفاعل نحو الاقتدار وفروعهما، وفي التفعيل والتفعُّال نحو التردد والترداد، دون فروعهما لَأَنَّ فروعهما لا تاء فيها، ولم يذكر الناظم هذه المواضع الأربعة. وزيدت التاء أيضاً في أنت وفروعه على المشهور، ولا يقضى بزيادتها في غير ما ذكر إِلاَّ بِدليل»^(٧٦). وهنا تراد التاء إِذَا دلَّ عليها دليل.



٦. الهاء واللام:

وَالْهَاءُ وَفَقَا كَلِمَةً وَلَمْ تَرَهُ

وَاللَّامُ فِي الْإِشَارَةِ الْمَشْتَهَرَةِ^(٧٧)

قال المرادِيُّ في شرحه: «أنكر المبرّد زيادة الهاء ولم يعدها من حروف الزيادة، وأورد عليه زيادتها في الوقف، وأجيب: بأنّها حرف معنى كاللتونين وباء الجر، فلا وجه لعدّها في حروف الزيادة لأنّها؛ إنّما تلحق لبيان الحركة، ولو عدّت لزما؛ عدّت الشّين التي تلحق في الوقف لبيان الضّمير عند العرب نحو: (أكرمتمش). والصحيح أنّها من حروف الزيادة. وإن كانت زيادته قليلة. وقال الخليل: هي زائدة، وقال أبو الحسن: إنّها زائدة، ويتبين ممّا ذكر أنّ هاء السّكت في حروف الزيادة، كما فعل المصنّف، ليس بجيد. وأمّا زيادة اللّام فعلى ضربين:

أ. أن تزداد في الكلمة مبنية عليها كزيادتها في فَيْشَلَةٌ.

ب. أن تزداد بمعنى لم تبين الكلمة عليها، وهي لام الإشارة.

وقد ذكر المصنّف تسعة من حروف الزيادة ولم يذكر السّين، وهي تزداد بأطراف مع التّاء في الاستفعال وفروعه»^(٧٨).

يرى الاسترأبادي في شرح شافية ابن الحاجب: «يحكم على اللّام بالزيادة إذا لحقت ما ثبتت

ثلاثيته نحو: زيدل وعبدل، وأمّا في غير ذلك ففيه خلاف كاللام الدّالة على البعد في أسماء الإشارة نحو: ذلك وتلك وأولئك وهناك ولام (هيقل)، وهو الهيق. بمعنى الفتى من النعام، ولام (فيشلة). بمعنى رأس الذكر ولام (طيسل) وهو الطيس. بمعنى الكثير من كل شيء؛ إذ الجرمي لم ير زيادة هذه اللامات، وفي ذلك يقول رضي الدين الاسترأبادي: اعلم أنّ الجرمي أنكر كون اللّام من حروف الزيادة ولا يرّد عليه لام البعد في نحو: ذلك وهناك لكونه حرف معنى كاللتونين، فذهب إلى أنّ فيشلة وهيقلا وطيسلا فيعل»^(٧٩). وكذلك لم ير الشيخ الحملاوي زيادة اللّام في أسماء الإشارة بل مذهبه في ذلك مذهب الجرمي^(٨٠).

٧. مواضع زيادة التّون:

وَالتُّونُ فِي الْآخِرِ كَالهَمْزِ وَفِي

نَحْوِ غَضَنْفَرٍ أَصَالَةً كُفِي

يقول المرادِيُّ في شرحه: «اعلم أنّ التّون يحكم بزيادتها في خمسة مواضع، ذكر المصنّف منها موضعين، واستدرك المرادِيُّ على المصنّف ثلاثة مواضع أخرى، وهي:

أ. الانفعال وفروعه كالانطلاق.

ب. الافعلال وفروعه كالاحرنجام.

ج. نون المضارعة نحو نضرب. إنّما لم يذكر

الهوامش والإحالات

(١) العقيلي، بهاء الدين عبدالله بن عقيل (ت ٧٦٩هـ)، شرح ابن عقيل، تحقيق: عبد الحميد، محمد محيي الدين، المكتبة العصرية، صيدا، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، ج ٢، ص ١٠١.

(٢) المرادي، بدر الدين أبو علي الحسن ابن قاسم المعروف بابن أم قاسم (ت ٧٤٩هـ)، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، شرح وتحقيق: د. عبد الرحمن علي سليمان، ط ١، دار الفكر العربي، مدينة نصر، القاهرة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ق ٢، ج ٢، ص ٨٥١ ٨٥٢.

(٣) انظر: الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم (ت ٧٩٠هـ)، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، تحقيق: د. عبد الرحمن بن سليمان الثميين، ط ١، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، ج ٤، ص ٢٦٢ - ٢٦٤.

(٤) السابق، ج ٤، ص ٢٧١ ٢٧٢.

(٥) الزجاجي، عبد الرحمن ابن إسحاق أبو القاسم (ت ٣٣٧هـ)، الإيضاح في علل النحو، تحقيق: د. مازن المبارك، ط ٣، دار الثقات، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ج ١، ص ٤٩٣.

(٦) الزجاجي، عبد الرحمن ابن إسحاق أبو القاسم (ت ٣٣٧هـ)، مجالس العلماء، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط ٣، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ص ٢٦٥.

(٧) سيويه، عمرو بن عثمان بن قنبر (ت ١٨٠هـ)،

النظام هذه المواضع مع أن زيادة التون فيها مطردة^(٨١). وهنا توسع المراد في ذكر مواضع زيادة التون.

الخاتمة ونتائج البحث

✽ أضاف المستدركون إلى ما ذكره ابن مالك في مباحث عدة ما يسر الدرس الصرفي، منها: شروط إعمال اسم الفاعل، تصغير الذي والتي وتا وتي، أبنية مصادر غير الثلاثي، أضرب الماضي المنصرف المجرد.

✽ توسع المستدركون فيما أجمله ابن مالك، ولم يكن في هذا التوسع فائدة، واشتمل على المباحث الآتية: صياغة (فاعل) من اسم العدد المركب، حروف الزيادة ومواضعها وشروط الحكم عليها بالزيادة، الهاء واللام، مواضع زيادة التون.

✽ كشف المستدركون عن غوامض مسائل متفرقة في مباحث عدة، وهي: بناء اسم الفاعل، تعريف التصريف، أقسام الاسم من حيث التجرد والزيادة، إلحاق الفعل هاء السكت، التنازع في العمل، أبنية فعل الفاعل من الثلاثي المجرد، حروف الاستعلاء، تقديم حروف الاستعلاء والراء غير المكسورة على الألف، التعبير باللام، تاء التأنيث.

(١٦) ابن الخشاب، أبو محمد عبد الله (ت ٥٦٧هـ)،
المرتبجل، تحقيق: علي حيدر، دمشق، ١٩٧٢م،
ص ٢٣٦.

(١٧) الكتاب، ج ١، ص ١٣٠.

(١٨) المدخل الصّرفي، ص ٧١.

(١٩) توضيح المقاصد والمسالك، ق ٢، ج ٣، ص
٨٥٢ ٨٥١.

(٢٠) المقاصد الشّافية، ج ٤، ص ٢٧١ ٢٧٢.

(٢١) شرح ابن عقيل، ج ٢، ص ٣٨٢.

(٢٢) توضيح المقاصد والمسالك، ق ٢، ج ٤، ص
١٣٣٣.

(٢٣) انظر: شرح ابن عقيل، ج ٢، ص ٣٨٣.

(٢٤) انظر: السّابق، ج ٢، ص ٣٨٤.

(٢٥) انظر: السّابق، ج ٢، ص ٣٨٢.

(٢٦) توضيح المقاصد والمسالك، ق ٢، ج ٤،
ص ١٣٣٤.

(٢٧) السّابق، نفسه.

(٢٨) شرح ابن عقيل، ج ٢، ص ٣٨٤.

(٢٩) المقاصد الشّافية، ج ٦، ص ٢٨٥ ٢٩٣.

(٣٠) شرح ابن عقيل، ج ٢، ص ٤٤٨.

(٣١) توضيح المقاصد والمسالك، ق ٢، ج ٥،
ص ١٤٤٢.

(٣٢) أوضح المسالك، ج ٤، ص ٣٣٠ ٣٣١.

(٣٣) انظر: المقاصد الشّافية، ج ٧، ص ٤٢٠.

(٣٤) انظر: المكودي، عبد الرحمن بن علي
(ت ٨٠٧هـ)، شرح المكودي علي ألفية ابن مالك،

الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط ٣،
مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م،
ج ١، ص ٢١.

(٨) مطر، سيد علي حسن، مصطلحات نحوية،
مجلة ترانثا، مارس ١٩٩٧، ع ٤٦٤، ص ٢٥٠.

(٩) الحملاوي، أحمد، شذا العرف في فنّ
الصّرف، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الباني
الخليبي وأولاده، مصر، ١٩٧٩م، ص ٧٤.

(١٠) الضّامن، د. حاتم صالح، الصّرف، دار
الحكمة للطباعة والنشر، الموصل، ١٩٩١م،
ص ١٥٨.

(١١) الغلايني، مصطفى، جامع الدّروس العربيّة،
تحقيق: علي سليمان بشارة، ط ١، مؤسسة الرسالة،
دمشق، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م، ص ١٦٢.

(١٢) بوخدود، د. علي بهاء الدين، المدخل
الصّرفي، ط ١، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع،
بيروت، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ص ٦٩.

(١٣) الأسمر، راجي، المعجم المفصّل في علم
الصّرف، مراجعة: د. إميل بديع يعقوب، ط ١، دار
الكب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م،
ص ١٢٥.

(١٤) الزمخشري، جاز الله أبو القاسم (ت ٥٣٨هـ)،
المفصّل في علم العربيّة، بيروت، ص ٢٦٦.

(١٥) ابن يعيش، أبو البقاء يعيش بن علي
(ت ٦٤٣هـ)، شرح المفصّل، تحقيق: إميل بديع
يعقوب، إدارة الطباعة المنيرية، مصر، ج ٤، ص ٨٤.

- تحقيق: فاطمة راشد الراجحي، جامعة الكويت،
١٤١٢هـ-١٩٩١م، ج٢، ص٨٤٠.
- (٣٥) انظر: السيوطي، جلال الدين، شرح
السيوطي على ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد صالح
بن أحمد المغرسي، ط١، دار السلام، ١٤٢١هـ-
٢٠٠٠م، ص٤٩٥-٤٩٧.
- (٣٦) الأشموني، علي بن محمد، شرح الأشموني
على ألفية ابن مالك، ط١، دار الكتب العلمية،
بيروت، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ص٤٩١.
- (٣٧) شرح ابن عقيل، ج٢، ص٤٨٥.
- (٣٨) شرح ابن الناظم، ص٥٨٢.
- (٣٩) المقاصد الشافية، ج٨، ص٢١٨.
- (٤٠) انظر: المؤدّب، أبو القاسم محمد (٣٣٨هـ)،
دقائق التصريف، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن،
ط١، دار البشائر للطباعة والنشر، دمشق، ص١٤.
- (٤١) غنّام، مؤمن بن صبري، منهج الكوفيين
في الصرف، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى،
السعودية، ١٩٩٧م، ص١٣٣.
- (٤٢) الفارسي، أبو علي الحسن بن أحمد
(ت٣٧٧هـ)، التكملة، تحقيق: د. حسن شاذلي
فهود، ط١، جامعة الرياض، ١١٤٠هـ-١٩٨١م،
ج٣، ص٤.
- (٤٣) ابن جنّي، أبو الفتح عثمان الموصلي
(ت٣٩٢هـ)، الخصائص، تحقيق: محمد علي
النّجار، المكتبة العلميّة، دار الكتب المصرية، ج١،
ص٣٤.
- (٤٤) ابن قيّم، برهان الدين إبراهيم الجوزية
(ت٧٥١هـ)، إرشاد السّالك إلى حلّ ألفية ابن
مالك، تحقيق: د. محمد ابن عوض بن محمد
السّهلي، ط١، مكتبة أضواء السّلف، الرياض،
١٤٢٤هـ-٢٠٠٢م، ج١، ص٦.
- (٤٥) الفاكهي، عبد الله بن أحمد (ت٩٧٢هـ)،
شرح كتاب الحدود في النّحو، تحقيق: المتوّليّ رمضان
الدميري، ط٢، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٩٣م.
وانظر: محيي الدين، عبد الحميد محمد، دروس في
التّصريف، المكتبة العصريّة، بيروت، ١٤١٦هـ-
١٩٩٤م، ص٨٧.
- (٤٦) حسّان، د. تّمّام، اللغة العربيّة معناها ومبناها،
ط٥، عالم الكتب، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص٨٦.
- (٤٧) شرح ابن عقيل، ج٢، ص٤٨٦.
- (٤٨) توضيح المقاصد والمسالك، ق٢، ج٥،
ص١٥١١.
- (٤٩) المقاصد الشافية، ج٨، ص٢٥٢.
- (٥٠) انظر: شرح المكودي، ج٢، ص٨٩٤.
- (٥١) انظر: الأفغاني، سعيد بن محمد، الموجز
في اللغة العربية، مطبعة دار الفكر، بيروت،
١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ص١١٠-١١١.
- (٥٢) انظر: السّابق، ص١١١-١١٢.
- (٥٣) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ج٢،
ص٤٧٥.
- (٥٤) توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن
مالك، ق٢، ج٥، ص١٤٨٦.
- (٥٥) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ج١،
ص٤٩٤.

(٧٠) توضيح المقاصد والمسالك، ق ٢، ج ٥، ص ١٤٩٨.

(٧١) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ج ٢، ص ٤٩١.

(٧٢) توضيح المقاصد والمسالك، ق ٢، ج ٥، ص ١٥٢٦ ١٥٢٧.

(٧٣) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ج ٢، ص ٤٩٣.

(٧٤) توضيح المقاصد والمسالك، ق ٢، ج ٥، ص ١٥٣١.

(٧٥) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ج ٢، ص ٤٩٨.

(٧٦) توضيح المقاصد والمسالك، ق ٢، ج ٥، ص ١٥٤٥.

(٧٧) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ج ٢، ص ٤٩٨.

(٧٨) انظر: توضيح المقاصد والمسالك، ق ٢، ج ٥، ص ١٥٤٦-١٥٤٨.

(٧٩) الاسترابطي، رضي الدين محمد بن الحسن، شرح شافية ابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م، ج ٢، ص ٣٨١.

(٨٠) الحملاري، الشيخ أحمد، شذا العرف في فن الصرف، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الباني الحلبي وأولاده، مصر، ١٩٧٩م، ص ١٤١.

(٨١) توضيح المقاصد والمسالك، ق ٢، ج ٥، ص ١٥٤٤.

(٥٦) أجزاه المرّد في فعلي التعجب نحو: (ما أحسن وأجمل زيداً)، و(أحسن به وأجمل بعمره)، ولا تنازع بين الحرفين، لضعف الحرف، ولقد صحت الإضمار في المتنازعين.

(٥٧) توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، ق ٢، ج ٢، ص ٦٣١.

(٥٨) انظر: السابق، ج ٢، ص ١٨٦-١٩٨.

(٥٩) انظر: السابق، نفسه.

(٦٠) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ج ٢، ص ١١٨.

(٦١) السابق، ج ٢، ص ٣٤٤.

(٦٢) توضيح المقاصد والمسالك، ق ٢، ج ٤، ص ١٢٨٢.

(٦٣) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ج ٢، ص ٤٨٨.

(٦٤) شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك، ص ٥٨٤.

(٦٥) توضيح المقاصد والمسالك، ق ٢، ج ٥، ص ١٥١٧.

(٦٦) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ج ٢، ص ٤٨١.

(٦٧) توضيح المقاصد والمسالك، ق ٢، ج ٥، ص ١٤٩٦.

(٦٨) السابق، ق ٢، ج ٥، ص ١٤٩٧.

(٦٩) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ج ٢، ص ٤٨١.

المصادر والمراجع

✽ القرآن الكريم.

أولاً. الكتب:

✽ ابن الخشاب، أبو محمد عبد الله (ت ٥٦٧هـ)،
المرجل، تحقيق: علي حيدر، دمشق، ١٩٧٢م.

✽ ابن الناطم، أبو عبد الله بدر الدين (ت ٦٨٦هـ)،
الدرّة المضيئة في شرح الألفية، تحقيق: محمد باسل
عيون السود، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت،
١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

✽ ابن جتّي، أبو الفتح عثمان الموصليّ
(ت ٣٩٢هـ)، الخصائص، تحقيق: محمد علي
النّجار، المكتبة العلمية، دار الكتب المصرية.

✽ ابن هشام، أبو محمد جمال الدين الأنصاري
(ت ٧٦٦هـ)، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك،
تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، منشورات
المكتبة العصرية، صيدا، لبنان.

✽ ابن يعيش، أبو البقاء يعيش بن علي (ت ٦٤٣هـ)،
شرح المفصل، تحقيق: د. إميل بديع يعقوب، إدارة
الطباعة المنيرية، مصر.

✽ الاسترأبادي، رضيّ الدين محمد، شرح شافية ابن
الحاجب، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٣٩٥هـ -
١٩٧٥م.

✽ الأسمر، راجي، المعجم المفصل في علم الصّرف،
ط ١، مراجعة د. إميل بديع يعقوب، دار الكتب
العلميّة، بيروت، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

✽ الإشبيلي، بن عصفور أبو الحسن علي

(٦٦٩هـ)، المقرّب، تحقيق: د. أحمد عبد الستار
الجواري وعبدالله الجبوري، مطبعة العاني، بغداد،
١٩٧٢م.

✽ الأشموني، علي بن محمد، شرح الأشموني علي
ألفية ابن مالك، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت،
١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

✽ الأفغاني، سعيد بن محمد، الموجز في اللغة العربية،
مطبعة دار الفكر، بيروت، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

✽ الأندلسي، أبو حيان، محمد بن محمد (ت ٧٤٥هـ)،
منهج السالك في الكلام علي ألفية ابن مالك، دون
بيانات.

✽ بوخودود، د. علي بهاء الدين، المدخل الصّرفي،
ط ١، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت،
١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

✽ ابن قيم برهان الدين إبراهيم الجوزية
(ت ٧٦٧هـ)، إرشاد السالك إلى حل ألفية ابن
مالك، تحقيق: د. محمد ابن عوض بن محمد السهلي،
ط ١، مكتبة أضواء السلف، الرياض، ١٤٢٤هـ -
٢٠٠٢م.

✽ الحملأوي، أحمد، شذا العرف في فنّ الصّرف،
شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي
وأولاده، مصر، ١٩٧٩م.

✽ الزّجاجي، أبو القاسم (ت ٣٣٧هـ)، الإيضاح
في علل النحو، تحقيق: مازن المبارك، ط ٣، دار
الثّقافت، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

✽ الزّجاجي، أبو القاسم، مجالس العلماء، تحقيق:
عبد السلام هارون، ط ٣، مكتبة الخانجي، القاهرة،

١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

✽ الزخشري، جار الله أبي القاسم (ت ٥٣٨هـ)،
المفصل في علم العربية، بيروت.

✽ سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر (ت ١٨٠هـ)،
الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط ٣،
مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

✽ السيرافي، أبو سعيد الحسن (ت ٣٦٨هـ)، شرح
كتاب سيبويه، تحقيق: أحمد حسن مهدي، وعلي
سيد علي، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت،
٢٠٠٨م.

✽ الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم (ت ٧٩٠هـ)،
المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، تحقيق:
د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، ط ١، معهد
البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة
أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

✽ الضامن، د. حاتم صالح، الصّرف، دار الحكمة
للطباعة والنشر، الموصل، ١٩٩١م.

✽ عبد الحميد، محمد محيي الدين، دروس في
التصريف، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١٦هـ-
١٩٩٤م.

✽ العقيلي، بهاء الدين عبد الله بن عقيل
(ت ٧٦٩هـ)، شرح ابن عقيل، تحقيق: محمد
محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا،
١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

✽ الغلايني، مصطفى، جامع الدروس العربية،
تحقيق: علي سليمان بشارة، ط ١، مؤسسة الرسالة
ناشرون، دمشق، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.

✽ الفارسي، أبو علي الحسن بن أحمد (ت ٣٧٧هـ)،
التكملة تحقيق: د. حسن شاذلي فرهود، ط ١،
جامعة الرياض، (١٤٠١هـ، ١٩٨١م).

✽ الفاكهي، عبد الله بن أحمد (ت ٩٧٢هـ)، شرح
كتاب الحدود في النحو، تحقيق: المتولي رمضان
الدميري، ط ٢، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٩٣م.

✽ المرادي، بدر الدين أبي علي الحسن ابن قاسم
المعروف بابن أم قاسم (ت ٧٤٩هـ)، توضيح
المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، شرح
وتحقيق: د. عبد الرحمن علي سليمان، ط ١، دار
الفكر العربي، مدينة نصر، القاهرة، ١٤٢٢هـ-
٢٠٠١م.

✽ المكودي، عبد الرحمن بن علي (ت ٨٠٧هـ)،
شرح المكودي على ألفية ابن مالك، تحقيق: فاطمة
راشد الراجحي، جامعة الكويت، ١٤١٢هـ-
١٩٩١م.

✽ المؤدّب، أبو القاسم محمد (ت ٣٣٨هـ)، دقائق
التصريف، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، دار
البيئات للطباعة والنشر، دمشق.

ثانيا. الدوريات:

✽ مطر، سيد علي حسن، مصطلحات نحوية، مجلة
تراننا، بيروت، مارس ١٩٩٧، ع ٤٦٤.

ثالثا. الرسائل الجامعية:

✽ غنّام، مؤمن بن صبري، منهج الكوفيين
في الصّرف، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى،
السعودية، ١٩٩٧م، ص ١٣٣.

المتابعات

المتابعات

لقاء مع أول خريج دكتوراه

بجامعة السلطان قابوس

— قسم اللغة العربية —

الخليل: يسرنا في مجلة الخليل أن نرحب بكم، ونحاوركم ببعض الأسئلة التي تتعلق بظروف أطروحتكم الدكتوراه، وهي الأولى التي تناقش في جامعة السلطان قابوس بقسم اللغة العربية.

الكندي: شكر المركز الخليل على هذه الفرصة، وآمل أن يكون الحوار معي مفيدا فائدة يحسن الكلام عليها.

الخليل: لماذا التسجيل بجامعة السلطان قابوس لنيل الدكتوراه، والكثير من الطلبة يرغبون بالحصول على الماجستير أو الدكتوراه من خارج السلطنة، بحجة عراقة تلك الأقسام وأساتذتها المعروفين؟

الكندي: جامعة السلطان قابوس لا تقل عراقة عن غيرها من الجامعات العربية، وهي جامعة تضم كوادر من أقطار شتى؛ ولذا فهي جامعة لأسماء لامعة في أوطانها، وجدت متفلسا من العطاء في جامعة السلطان قابوس. ومن طريف الأمر أنني حصلت على قبول في جامعة منوبة (في تونس) قبل أن يفتح برنامج الدكتوراه في جامعة السلطان قابوس؛ فإذا بي أجد جامعة منوبة مجموعة في شخص الأستاذ محمد الهادي الطرابلسي في عمان، وقلت ها هي تونس أبتك بدرة من دررها، وقد درست على يديه، فكان

خير معلم وأب ومعين. ومسألة البحث في نظري رهينة بالباحث؛ فإن كان جادا سيكون نفسه في أي جامعة كانت والعكس بالعكس.

الخليل: أرجو أن تصف مشاعرك قبل المناقشة وبعدها، خاصة هي الدكتوراه الأولى في سلطنة عمان.

الكندي: قبل المناقشة كنت قلقا متوترا رغم معرفتي بأن الأمور على ما يرام ورغم قناعاتي بعلمي وجهدي الذي بذلته فيه، ولكن القلق مظهر طبيعي صحي قبل المناقشة. وقد ناشدني المشرف أن تكون مناقشتي علنية خلافا للبروتوكول المتبع في جامعة السلطان قابوس، ووافقت لعلمي بأن مثل هذه المناقشات من الانهزام والسطحية أن تكون مغلقة تسير فيها الأمور بطريقة غير شفافة. وبعد المناقشة شعرت أنني أنجزت ما عليّ بإنجازه، وقد لمست أن القسم كان سعيدا. مناقشتي وأن تكون أطروحتي هي الأولى فقد كان موضوعها (على حدّ زعمي) طريفا غير تقليدي.

الخليل: بين مناقشتك طالبا في مرحلة الدكتوراه وبين مناقشتك لأول رسالة ماجستير وآخر رسالة تم تكليفك بها، كيف استحضرت سنوات الدراسة وضوابط البحث العلمي ومدى التزام الطلبة بها؟

الكندي: ناقشت رسالة الماجستير عام ٢٠٠٣، والدكتوراه عام ٢٠١٥، ولا يخفى

والفاصل الزمني بينهما، ولم يكن هذا الفاصل معرفاً بقدر ما كان معيناً، فعملي في الإشراف التربوي ذو جوانب علمية، وهو عمل يفرض البحث والتنقيب في الأمور التخصصية، ويتيح فرصاً تصقل المواهب كتأليف المناهج ووضع الامتحانات العامة وغيرها من الأعمال المساندة للروح البحثية. وثوابت ديكرات المنهجية لا تعزب عن فروع الحياة في صورتها العامة وليست مقصورة على البحوث العلمية ذات الطابع الفيزيقي أو الميتافيزيقي، فهي بين الضلوع دائماً وأبداً. وأما التزام الطلاب بها فيتفاوت لاعتبارين:

١. جدية المشرف في الأخذ بالثوابت المنهجية وآليات التمشي المنهجية.

٢. حذق الطالب في استغلال المبادئ النظرية المتاحة في أدبيات المنهج العلمي، وطرائق البحث.

الخليل: من خلال إشرافك على بعض رسائل الماجستير، كيف تقيم مستوى العناوين المختارة في صقل شخصية طالب الدراسات العليا لتأهيله أستاذاً جامعياً أو باحثاً علمياً في مراكز البحوث؟

الكندي: العنوان مدخل البحث وبابه المكثف، ولا شك في أن العنوان ينم عن الحقل الذي ينتمي إليه، وإذا كان ذلك هو المعنى الأول؛ فإن هذا المعنى الأول يفضي إلى المعنى الثاني

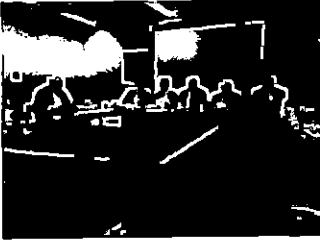
الخليل: المجلة مجلتكم دكتور محمود.

كيف تنظر إلى دور البيئة في صنع شخصية الباحث أو الاستاذ الجامعي؟

الكندي: البيئة فاعل مؤثر فنحت البحوث اجتراح من بيئة أوسع منه، وهي -أي البحوث- بقدر ما تستفيد منه تؤثر فيه. والبيئة

❖ عدم التقوقع في القديم والركون إلى أوهام من لم يروّضوا أنفسهم على قراءة الحديث من العلوم.

❖ التفطن إلى تنافس الأساتذة المشرفين؛ كي لا يكونوا ضحية هذا التنافس.



الجدية لا تنمر إلا جاداً، فالمؤسسات العلمية أو البحثية إذا كان لها رؤية استراتيجية انعكس على اختيارات الطلاب وأدائهم البحثي. والبيئة مفهوم واسع، وكلّ وجوهها العلميّة يسهم إيجاباً أو سلباً على البحث والباحث.

الخليل: ماهي آخر بحوثك ودراساتك العلمية؟

الكندي: أعمل الآن في بحثين:

١ . بنية الخطاب الاستعاريّ عند ابن شيخان.

٢ . خطاب الحيادية بين الإيديولوجيا والنفعية قراءة في مضمّرات دالية القاضي سعيد بن أحمد يرثي بها الجيل الأخر.

الخليل: ماهي نصيحتك لطلبة الدراسات العليا؟

الكندي: لست ممن ينصح؛ ولكن أقول على الباحثين:

❖ الجديّة في البحث، وأن يكون بحثهم مسلك تكوين قبل أن يكون مسلك شهادة ينتفعون بصورتها لا بجوهرها.

❖ توخي الحذر من المشرفين ومعرفة بحوثهم السابقة، فرمما كانت أعمال الطلاب على يديهم اجتراراً عقيماً لسابق.

❖ البحث في المجهول لا المعلوم سلفاً نتائجه، فالبحث إبحار مغامرة في المجهول.

الهجرات العُمانية إلى الأندلس



ضمن الأنشطة العلميّة لبرنامج (مشارك الفكر) وفعاليّات الموسم الثقافيّ التاسع لجامعة نزوى (نحو وعي استهلاكيّ رشيد)؛ نظّم مركز الخليل بن أحمد الفراهيديّ للدراسات العربيّة محاضرةً بعنوان (الهجرات العُمانية إلى الأندلس)، قدّمها الدكتور جوستابو تورينشو بيغا من جامعة مدريد بأسبانيا. وأدار المحاضرة مدير وحدة الأفلاج بالجامعة الدكتور عبدالله الغافري. وذلك يوم الأربعاء (٢٠/٣/٢٠١٣م)، في قاعة الشهباء في جامعة نزوى.

تحدث المحاضر عن استقرار بعض القبائل العُمانية في الأندلس منذ أن فتحها العرب، وحتى تلاشي الخلافة الأمويّة (٩١هـ / ٧١١م / ٤٢٣هـ / ١٠٣١م). وألقى الضوء على مسيرتهم التاريخيّة حتى سقوط البيت الأموي، وقبل تحوّل المجتمع الأندلسي خلال الفترة الأولى من حكم ملوك الطوائف؛ إذ استقرّ السواد الأعظم من القبائل العُمانية، كما أتضح من خلال الدّراسة التّقديّة للمصادر الورقيّة، سواء كانت تراثاً جغرافياً أم ما يتعلّق بعادات

بعض الأقاليم الإسبانيّة الحاليّة؛ في الجنوب الشرقي للأندلس (إسبانيا والبرتغال حالياً)، وبالتّحديد في محافظة مرسية (إسبانيا)، حيث ظلّوا في خدمة الأمويّين.

وقد اعتمد المحاضر في كتابة مداخلته على مصادر تاريخيّة عربيّة ولاينيّة؛ تناولت الأثر وبولوجيا الوصفية وعلم اللغويّات، وإتمام هذا العمل، قام المحاضر بدراسة شبكات المياه في مرسية (التي تشابهه في بعض مظاهرها مع الأفلاج) والمناطق التي استقرّ بها العرب في هذه المنطقة، وعاداتها المميّزة (التي ما تزال باقية حتى الآن)، وتعدّ هذه المناطق لا مثيل لها في أيّ مكان من إسبانيا.

مراسلات سلاطين زنجبار



في إطار فعاليّات الموسم الثقافيّ التاسع، نظّم مركز الخليل بن أحمد الفراهيديّ للدراسات العربيّة والإنسانيّة بجامعة نزوى يوم الثلاثاء (١٩/٣/٢٠١٣م) محاضرةً بعنوان (مراسلات سلاطين زنجبار) قدّمها الدكتور محمّد بن

وأشار إلى أن زنجبار أسهمت في رُفد حركة التَّأليف والطَّباعة في العالم الإسلامي من خلال الدَّعم الماديِّ السَّخيِّ لبعض رُواد الإصلاح الدِّينيِّ، مثل العلامة الجزائريِّ المجدِّد محمد بن يوسف اطفيش الاباضي (١٨٢١/١٩١٤م). ولم يكن دعمها بهدف مذهبِيٍّ؛ ذلك أنَّ هذا الدَّعم يذهب أيضًا للرَّائد من رُواد الإصلاح الإسلاميِّ وهو محمد رشيد رضا؛ لذلك تواترت المراسلات إليهما تطلب المعونة الماديَّة من القاهرة ودمشق وإسطنبول وحتَّى من لندن وباريس وأمريكا.

وختم الدكتور محمد المحروقي محاضراته الثَّريَّة بعرض التَّناجج والتَّوصيات التي خرج بها من خلال دراسته مراسلات سلاطين زنجبار، وقال: توضَّح هذه الوثائق الدَّور الذي قامت به زنجبار في دعم جهود الإصلاحِيِّين من علماء ومفكِّرين وصحفيِّين، في مرحلة كانت من أكثر مراحل العصر الحديث اهتماماً بها جس الإصلاح ومستقبل الأُمَّة الإسلاميَّة في مطلع القرن العشرين. إنَّ تاريخ الحضور العُمانيِّ في الشَّرْق الإفريقيِّ وما له وما عليه سيحظى بدعم معرفيِّ موضوعيِّ عبَّر توفير هذه الوثائق وتحليلها وتقديمها للدَّرْس العلميِّ المنصف. كما سيعالج في الآن ذاته نقصاً على مستوى الكتابة باللُّغة العربيَّة المقدَّمة للرُّؤية العربيَّة في مجريات الأحداث بزنجبار.

ناصر المحروقي -مدير المركز- إذ قدَّم عرضاً عن تاريخ زنجبار وإرشيْفها الحضاريِّ حينما كانت تابعةً للدَّولة العُمانيَّة، قائلاً: إنَّ إرشيْف زنجبار يحتفظ بمجموعة مهمَّة من المخطوطات والوثائق، خاصَّةً تلك التي تبرز وجه زنجبار الإسلاميِّ العربيِّ في القرنين التَّاسع عشر والعشرين. وعلى الرَّغم من تغلغل التُّفوذ البريطانيِّ، على زنجبار في القرن العشرين فإنَّ الإصلاحات الثقافيَّة التي قام بها السُّلطان برغش بن سعيد (١٨٧٠/١٨٨٨م) ممَّا يتَّصل بإنشاء المطبعة السُّلطانيَّة، وما تبعها من نشاط حركة التَّأليف والطَّباعة والصَّحافة، كان لكلِّ ذلك أهميَّة في تعزيز دور زنجبار. وتمثِّل مرحلة السُّلطانين حمود بن محمد وعلي بن حمود الأكثر ثراءً ونشاطاً في زنجبار الإسلاميَّة قبل سقوطها عام ١٩٦٤م.

وقد قام الباحث بزياراتٍ مختلفيَّة إلى زنجبار ابتدأت منذ ١٩٩٢م بجمع الوثائق المتَّصلة بالجوانب المختلفة للحضور العُمانيِّ في الشَّرْق الإفريقيِّ، مؤكِّداً انتخابه (١٣٠ وثيقة) من الوثائق التي تكشف عن الدَّور المركزيِّ لزنجبار في رُفد حركة الإصلاح بالعالم الإسلاميِّ.



الأيام الثقافية العمانيّة القمرية



وسط احتفاء رسمي وشعبي، شهدت جمهورية جزر القمر المتحدة مساء السبت ٨ / ٦ / ٢٠١٣ حفل افتتاح الفعاليات الثقافية للأيام العُمانيّة القمرية، برعاية فخامة الدكتور إكليل ظنين رئيس الجمهورية، وقد حضر نيابة عنه معالي الدكتور فواد مهاج - نائب رئيس الدولة والمكلف بوزارة الإنتاج والطاقة -، ومعالي وزير التعليم العالي والبحث العلمي والثقافة، ومجموعة من معالي الوزراء، وذوي المناصب الرفيعة في الحكومة القمرية، حيث استقبل الوفد العُماني في حفل الافتتاح برقصات شعبية من الفلكلور الشعبي القمري، وأقيمت خلاله مجموعة من القصائد الشعرية، من الجانبين العُماني والقمري.

وفي كلمة ألقاها الدكتور محمد بن ناصر المحروقي - مدير مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربية بجامعة نزوى، رئيس الوفد العُماني الثقافي -، قدّم فيها تحية للشعب القمري حكومةً وشعباً، قائلاً: إن ما نصبو إليه من بناء جسور التواصل يقوم على قاعدة صلبة؛ فالعلاقة المشتركة بين عُمان وجزر

القمر ضاربة في جذور التاريخ، وتتوسد عمقاً تاريخياً ثرياً منذ الهجرات القديمة، كما كان الحال في هجرة النباهنة والمناذرة إلى جزيرة (مايوت)، ثم حكم فرع من عائلة البوسعيد لجزيرة موهيلي.



وأضاف المحروقي: إن عقد الصلوات الثقافية مع جزر القمر ديناً تأخر أدائه من قبل الأخ الأوفر. ولا تكفير لذلك الذنب سوى بذل الجهد الكبير لتقوية تلك الروابط، ولقد جئنا نصل رحماً ونؤدّي واجباً يفرضه الدين أولاً وقبل كل شيء، فقد قال تعالى في محكم كتابه: ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِن بَعْدِ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنكُمْ وَأُولَئِكَ الْأَرْحَامُ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (الأَنْفَال: ٧٥).

واختتم كلمته بالقول: إن الاستقرار السياسي الذي تتعم به البلاد القمرية سينعكس إيجاباً على مستوى العيشة، داعياً القمريين إلى التركيز على إصلاح التعليم؛ لأنه أس كل تطور وأساس كل ازدهار. وإن الثروة الحقيقية للأمم

تكمُن في عقول البشر لا في مكونات الحجر، وإن غلا قدرها وارتفع شأنها في أسواق المال، وقد أجرى المنظّمون حوارات مع أصحاب القرار في التّعليم العالي، يدعونهم إلى توفير منح دراسيّة لطلاب قمريّين في السّلطنة، وكانت الإجابة مسعّدة، فعسى أن يوقّنا الله فيما نسعى إليه.

بعد ذلك ألقى الدّكتور حامد كرهيل كلمةً بالإنيابة عن مؤسّسة الوفاء المشاركة في تنظيم فعاليات (الأيام الثقافيّة العمانيّة)، تحدّث عن أصالة العلاقة العمانيّة القديمة بجزر القمر مشيراً إلى أنّ جزيرة (مايوت) القمريّة حكمها العمانيّون أكثر من مئة وعشرين سنة، ولم يحكّم (موهيلي) إلا سلاطين عرب، ما عدا الفترة التي حكم فيها (رومانكا) وابتتها (جومبيه فاطمة)، التي كان زوجها الأول عمانيّاً، أنجبت منه ثلاثة أولاد، تولى اثنان منهم الحكم بعدها، كما نجد الاتّصالات المبكّرة بين سلاطين جزيرة (أنجوان)، وإمام مسقط من دولة اليعاربة، أمّا في (انجزيجا) فإنّ سلاطين قبيلة (اينا فواميا) من الأسرة النّبهيانيّة العمانيّة، ممّا جعل السيّد السلطان برغش بن سعيد سلطان زنجبار يقف بجانب (موسى فوم) ويدعمه عسكريّاً في صراعه مع السيّد عليّ الذي كانت تدعّمه فرنسا، كما ألقى معالي محمّد إسماعيل وزير التّعليم العالي والبحث العلمي والثقافة، كلمة قال فيها: إنّه لا يخفى على أحد الأثر التاريخي الذي خلّفه العمانيّون

في القرن الأفريقي بشكل عام، وفي جزر القمر خاصّة، والتمثّل في نشر الإسلام وتشكيل سلوك المواطن القمري. وأضاف: أنّ العرب العمانيّين كان لهم فضل السّبق في اكتشاف السّاحل الأفريقي وجزره، وحقّاً لقد كانت التّضحيات المبذولة عظيمة، والإنجازات أعظم، حيث أشرق نور الإسلام في هذا السّاحل وفي جزر القمر بالذات، حيث ظلّت الدّولة الإسلاميّة الوحيدة في المحيط الهندي. وقال: إنّ الزائر لجزر القمر سوف يلاحظ بوضوح التّجانس في الأزياء ذات الأصول العمانيّة، حتّى بعد التّأثير الاستعماري الغربي، وطمس المعالم والملاحم العربيّة والإسلاميّة. وعدّد معاليه بعضاً من العادات الخاصّة بالرجال، مثل ارتداء العمامات السّعيدية السّلطانيّة، وتقليد السيوف في المناسبات الاجتماعيّة، وبالنّسبة للمرأة فما تزال تقلّد شقيقتها العمانيّة في زيّها الأصلي، ولم ينحصر هذا التّأثير على المظاهر والملابس، بل امتدّ إلى العادات الاجتماعيّة واللّهجات

قصائد شعريّة وأهازيج فلكلوريّة

هذا، وقد شهد الحفل قراءات قصائد من الجانبين العماني والقمري، شارك فيها من السّلطنة محمّد الحضرمي بقراءة قصيدة مقفّاة بعنوان (كومورز)، استلهم فيه ما أثار مخيلته من جمال طبيعيّ خلّاب، وطبيعة في الشّعب القمري من وحي الزّيارة للجزر، كما ألقى الشّاعر الإعلامي بدر الشّيباني قصيدة نثريّة

باسم أعضاء الوفد عن امتنانهم لهذه اللفتة الكريمة، من معالي نائب الرئيس، التي تجسد كرم الشعب القمري المضياف. كما التقى الوفد بمعالي برهان حامد رئيس مجلس البرلمان في مكتبه، الذي أبدى حفاوةً بقدم الوفد العُماني الثقافي، وعبر عن عمق العلاقة التاريخية بين السلطنة وجزر القمر.



مقطع من قصيدة المذيع الشاعر بدر بن علي
الشيبياني في حفل الافتتاح
(رسالة عربيّ إلى جزر القمر)

العرب العابرون على صحراء الليل ما لهم
سوى

سوى قمرٍ يجرّ وراءه جزراً من الثور
أيها القمريون الآتون من أكواخ البنفسج
خذونا إليكم فنحن نشتاقي للثور مثلكم
نشتاقي للغة البحر يسكنها الملح وتبقى متبخرة
بزرقتها

أيها القمريون خذونا إليكم
فنحن مثلكم نحتاج أن نرى.. كم قريبة هذي
السماء!

بعنوان (رسالة عربيّ إلى جزر القمر) عبر فيها عن مشاعره الفياضة بزيارته للجزر، حيث تفاعل معها الحضور كثيراً، إلى جانب ذلك ألقى شاعران من الجزر قصائد احتفائية بهذه المناسبة، متمنّين بالأهازيج الشعبية التي قدّمتها فرقٌ رجاليةٌ ونسائيةٌ، عكست جانباً من الثقافة الشعبية للمجتمع القمري، كما قدمت إحدى الفرق الرجالية رقصةً شعبيةً عُمانيةً، كشفت عن عمق التأثير الحضاري في الموروث الفني الشعبي.

ثمّ توجه راعي الحفل صاحب الفخامة نائب رئيس الجمهورية بافتتاح معرض الكتاب العُماني، ومجموعة من الصور الضوئية، وصور للوثائق التي توثق العلاقة بين البلدين. ودشنت أولى الفعاليات الأدبية بعد حفل الافتتاح بتقديم أمسية شعرية شارك فيها مجموعة من الشعراء العُمانيين والقمريين.

وكان الوفد العُماني قد التقى بفخامة فؤاد مهاجي نائب رئيس الدولة، والمكلف بوزارة الإنتاج والطاقة، حيث استقبلهم في بيته على حفلة عشاء مناسبة ليلة الإسراء والمعراج، وتحدّث مع الوفد المشارك، معيّراً فيها عن شكره لهم لزيارتهم جزر القمر، ثمّ نوّه معاليه للوفد الثقافي العُماني بعمق العلاقات العُمانية القمرية، مثمناً هذه التظاهرة الثقافية، الهادفة إلى تمتين العلاقات بين البلدين الشقيقين. وخلال اللقاء أيضاً عبّر الدكتور محمّد المحروقي

ونحتاج أن نرى على الأرض... أغنيةً وخبزًا
وماء

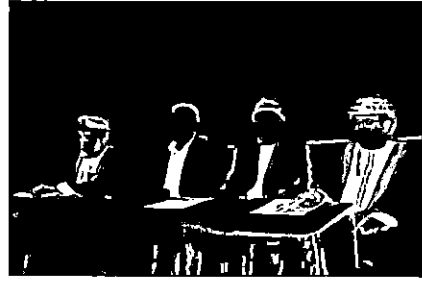
ونحتاج فطر تكم، هدوءكم، جمال شواطئكم،
رقة عصافيركم، شموخ جبالكم، جلال جوز
الهند عندكم

نحتاج شدة ونقاء رياح جزركم
نحتاج أمهات كادحات كأمهاتكم
ونحتاج للزاهدين العابدين في بلادكم
ونحتاج رئيسًا حبيبًا لقلوبنا ..

كسلطاننا في عُمان .. ورئيسكم
أيها القمريون لا تكونوا يبعث الظلام في مدننا
أيها القمريون ...

شكرًا لكم

شكرًا لكم



وأسدل الستار في مقرّ البرلمان الاتحادي
بمدينة موروني عاصمة جزر القمر، على الأيام
الثقافية العمانية القمرية، التي نظمت من قبل
مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات
العربية والإنسانية في جامعة نزوى، ومكتبة

الدوة الأهلية ببهلا، وبيت الغشام، بمسقط،
بعد أسبوعين من الفعاليات، تضمّنت قراءات
لنصوص شعرية وسردية ومحاضرات فكرية
وعلمية، بمشاركة نخبة من المثقفين والباحثين
والكتاب والإعلاميين من كلا الدولتين.

ورعى حفل الختام معالي محمد إسماعيل وزير
التعليم العالي والبحث العلمي والثقافة، الذي
ألقي كلمة تحدّث فيها عن أهمية التواصل
بين البلدين وتبادل العلاقات والخبرات، كما
ألقي الباحث خميس بن راشد العدوي كلمة
ختامية -نيابة عن الوفد العماني-، قال فيها: إن
الإنسان الذي خرج من الشرق الأفريقي منتشرًا
في أصقاع الأرض، ومنطلقًا من محطته الأولى،
وهي عُمان منذ فجر التاريخ، لم يتنكر لأصله
الوجودي، بل سرعان ما تردّد على هذا الشرق،
لينسج بحركة (نوله) على (ماشوة) البحار
الخالدة؛ الدشداشة والكمة والبشت والجوخ،
التي أصبحت سمة الإنسان في عُمان وجزر
القمر، وإن الأيام الثقافية العمانية القمرية،
التي تصرّمت أيامها سراعًا، ليست إلا خيطًا
ذهبيًا، حيّك في دشداشتنا الحضارية، لبسناها
في سلطنة عُمان، فأبتم يا أهل جزر القمر إلا
توشيتها بخيوط المحبة الحريرية، وتزينها برسمة
الكرم القشبية.

وتحدّث د. محمد بن ناصر المحروقي -
مدير مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي بجامعة
نزوى، رئيس الوفد العماني- في تصريح له
بالقول: إن التاريخ المشترك يجب أن ينقل
من بطون الكتب إلى واقع الحياة اليومية، هذا

التَّرْجَمَةُ السِّينِمَائِيَّةُ؛ أَنْواعُها وآليَّاتُها



نظّم مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربية يوم الأحد (٧/٧/٢٠١٣م) حلقة عمل متخصصة في التَّرْجَمَةُ السِّينِمَائِيَّةُ، قدّمها الأستاذ بدر بن حمدان الجهوري -محاضر في جامعة السلطان قابوس-. وقد بدأت الحلقة بتعريف التَّرْجَمَةُ السِّينِمَائِيَّةُ، حيث أوضح الجهوري أنّ للتَّرْجَمَةُ ثلاثة تعريفات قدّمها رومان ياكوبسون عام ١٩٥٩م، وتبرز في (Intralingual) التَّرْجَمَةُ في اللُّغَةُ ذاتها (التفسير)، و(Interlingual) التَّرْجَمَةُ من لغة لأخرى، و(Semiotic) ترجمة النص إلى صورة والصورة إلى نص. وقال إنّ التَّرْجَمَةُ السِّينِمَائِيَّةُ هي تحويل النص المسموع إلى نصّ مقروء سواء في لغته الأصلية أو إلى لغة أخرى. وهناك مسميات كثيرة، منها الترجمة السِّينِمَائِيَّةُ والتَّرْجَمَةُ المرئية، ولكن الأكثر انتشاراً ودقة هي (التَّرْجَمَةُ السمعية)؛ لأنّها تمزج بين ترجمة الشاشة والدبّاجة.

واجب على الطرفين، من مسؤولين ومثقفين وجميع أطراف المجتمع المدني، علينا أن نفتح آفاق التبادل العلمي، وتوفير المنح الدراسية، كما ينبغي أن نفتح آفاق التبادل العلمي المشترك.

وقد جرى برنامج الأيام العُمانيّة الثقافيّة كما خطّط له، حيث نفّذ في ثلاث محطّات رئيسة، وهي مدينة مروني عاصمة الجزر، وجزيرة هنزوان، وجزيرة موهيلي، وقبول الوفد العُماني باستقبال رسمي وشعبي كبيرين، أكد عمق الصداقة بين البلدين، ومئات الأخوة بين الشّعبيين. وخلال إقامته في جزر القمر الثلاث قام الوفد بزيارات متواصلة للكثير من المدن التاريخيّة والمواقع الأثريّة ذات الجذور العربيّة، كما زار المؤسسات التعليميّة المختلفة كالجامعة والمدارس وجمعيات المرأة العُمانيّة، وتجاوز مع أفراد المجتمع، وتدارس معهم أحلام النهوض بالمجتمع، والكيفيّة التي يمكن بها القمريون تحقيق ارتقاء ونهضة في الميادين العلميّة والصحيّة والتجاريّة.

قراءات في فكر الشيخ درويش بن جمعة المحروقي



انطلقت يوم ٢٨ / ١٠ / ٢٠١٣م في قاعة الشهباء بالجامعة فعاليات ندوة «قراءات في فكر الشيخ درويش بن جمعة المحروقي»، التي ينظمها المنتدى الأدبي التابع لوزارة التراث والثقافة، بالتعاون مع الجامعة، ممثلة في مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربية بجامعة نزوى. واستهلّت الندوة بآيات من الذكر الحكيم، بعد ذلك ألقى الدكتور محمد بن ناصر المحروقي -مدير مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربية بالجامعة- كلمة الجامعة قال فيها: لقد أخرجت الإمبراطورية العُمانيّة خلال تاريخها المتعاقب جملةً من الأعلام في مجالات السياسة والعلوم الدنيويّة واللّغويّة والمعارف المختلفة. وتمدّدت حدود هذه الإمبراطوريّة في آسيا وأفريقيا وداخل الجزيرة العربيّة، وعندما استقرّت مجموعةٌ من قبائل الأزد ببعض المدن بالعراق تملّكوها سياسةً وفكرًا. فعلى المستوى السياسيّ برزت شخصيّة القائد الذاهية المهلب بن أبي صفرة، الذي وطّد ملك الأمويّين في البصرة حتّى

وأوضح الجمهوري ترجمة الشاشة بأنها تأتي في أنواع مختلفة حسب معايير عدة منها: المعايير اللّغوية من حيث التّرجمة في نفس اللّغة، والتّرجمة من لغة إلى أخرى، وتسمّى التّرجمة القطريّة؛ إذ إنّها تنتقل من لغة لأخرى وفي الوقت نفسه من صوت إلى صورة، والتّرجمة ذات اللّغتين. وتستعمل في المهرجانات السينمائيّة لعرض ترجمتين مختلفتين لنصّ الفيلم. أمّا المعيار الثاني فهو الوقت المتاح للتّرجمة سواء أكانت ترجمةً معدّة مسبقًا (للأفلام) أم ترجمة فوريّة (للخطابات السياسيّة المتلفزة)، والمعيار الثالث هو إمكانية تغيير النصّ، سواء أكان النصّ ثابتًا أم متغيّرًا، والمعيار الرّابع هو طريقة العرض، يكون طرق بعدة منها: التّرجمة الميكانيكيّة والحراريّة، والتّرجمة الكيميائيّة، والتّرجمة بالليزر (الأكثر شيوعًا)، والتّرجمة الإلكترونيّة، وهي الأحدث؛ إذ إنّ الترجمة هنا لا تكون في شريط الفيلم ولكن في شريط مستقلّ يمكن استبداله متى ما كانت هناك حاجة لذلك.

ثمّ قدم المدرّب تجربة عمليّة باستعمال برنامج (subtitle workshop) لترجمة مقطع سينمائي بسيط. وفي ختام حلقة العمل فتح باب الأسئلة والاستفسارات للطلاب والحضور، وقدم الدكتور محمد بن ناصر المحروقي -مدير مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربيّة- هديّة تذكاريّة للمدرّب الأستاذ بدر الجمهوري.



ونياً عن المنتدى الأدبي ألقى الشيخ سعيد بن علي البقلاني -مستشار في المنتدى- كلمة أشار فيها إلى أن هذه الندوة ستدور حول ثلاثة محاور؛ يتحدث الأول عن عصر الشيخ المحروقي وحياته وأعماله؛ حيث سيتم خلاله عرض النتاج العلمي في عصر العاربية ودور الشيخ فيه، كما يعرض حياة الشيخ ونشأته وأعماله، إلى جانب دور الشيخ في الحياة السياسية في عهد الأئمة العاربية. وسيكون عنوان المحور الثاني للندوة "الشيخ درويش بن جمعة المحروقي من خلال كتبه ورسائله"؛ وذلك من خلال ثلاثة أقسام هي: الفقه الإباضي في عهد العاربية من خلال كتاب (جامع التبيان الجامع للأحكام والأديان)، والسلوك والتصوف في كتاب (الدلائل على اللوازم والوسائل)، والوعظ والتصححة في فكر كتاب

عرفت ببصرة المهلب. وعلى المستوى الفكري برز عبقرية الثقافة العربية دون منازع الخليل بن أحمد الفراهيدي، المتميز بالذكاء الحاد والقدرة العجيبة على اكتشاف النظام الحففي المتحكم في جملة من الفنون العربية التحوية والصرفية والإيقاعية والكتابية.

وعن موضوع الندوة يقول المحروقي: إن ذلك التكامل المشار إليه نجد حاضراً في هذه الندوة التي نشهد افتتاحها اليوم، وهي ندوة (قراءات في فكر الشيخ درويش بن جمعة المحروقي)؛ إذ جاءت نتيجة لتظافر الجهود بين المنتدى الأدبي وجامعة نزوى. وقد وقع الاختيار أن تكون هذه الندوة العلمية متصلة بالمجالات المتخلفة التي دارت حولها تجربة الشيخ المحروقي في الحياة والإنتاج العلمي، وجاءت المحاور لتغطي سيرته وأعماله، ومنهجه ومجالاته التربوية والفقهية واللغوية والأدبية.

وقدّمت فرقةً من فرق الفنون الشعبيّة بمحافظة الدّاخليّة فنّ العازي.

ثمّ افتتح سماحة الشّيخ العلامة أحمد بن حمد الخليلي -المفتي العامّ للسّلطنة- أعمال التّدوة بكلمة تحدّث فيها عن الشّيخ الزّاهد درويش بن جمعة المحروقي، وقال: إنّها لفرصة من أسعد الفرص أن يجتمع هنا في جامعة نزوى، وبجهود المتدّي الأدبي وهذه الجامعة الفتيّة من أجل تجديد ذكرى علّم من أعلام هذه البلاد؛ لتتواصل المسيرة بحول الله تعالى، بحيث يضمّ الطّارف إلى التّيد، ويربط الحاضر بالماضي، وتتواصل الحلقات في سلسلة واحدة حتّى يكون كلّ جيل من الأجيال آخذًا بحجزة الجيل الذي قبله، من أجل تحمّل أمانة الله -سبحانه وتعالى- والاضطلاع بمسؤوليّة الخلافة في الأرض والقيام بالواجب الملقى على عاتق المؤمنين والمؤمنات، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بجانب إقام الصّلاة وإيتاء الزكاة، وطاعة الله ورسوله، فما أبهج هذا اللقاء وما أفضل هذا الجهد الذي تُحیی به ذكرى العالم الجليل الشّيخ درويش بن جمعة المحروقي -رحمه الله تعالى- الذي كان بجانب فقهه في دين الله -سبحانه- زاهدًا واعظًا مرشدًا خابرًا بهذه الدّنيا، عارفًا بما تنطوي عليه؛ فلذلك كان شديد التحذير منها.

(الفكر والاعتبار). أمّا المحور الثالث فيشمل المنهج العلمي والتّربوي عند الشّيخ درويش بن جمعه المحروقي، وسيطرق إلى المنهج العلمي في التّأليف عند الشّيخ المحروقي من خلال كتبه ورسائله، المنهج التّربوي عند الشّيخ في كتابه (الدلائل على اللوازم والوسائل)، إضافة إلى الألفاظ العُمانية الحضاريّة في مؤلّفات الشّيخ المحروقي، والفكر الاجتماعي في مؤلّفات الشّيخ المحروقي.



تلا ذلك قصيدة شعريّة ألّفها الأستاذ سالم بن سعيد البوسعيدي محتفياً بذكرى الشّيخ المحروقي وآثاره، منها:

هناك كالطيف يبدو في تجليه
يسافر الكون فيه ثم يخليه
تلك النجوم شهودٌ عند حضرته
في هدأة الليل يرويها وترويه
في بيته المنهك الطيني ترقبه
ولا قناديل إلا الآي تهديه

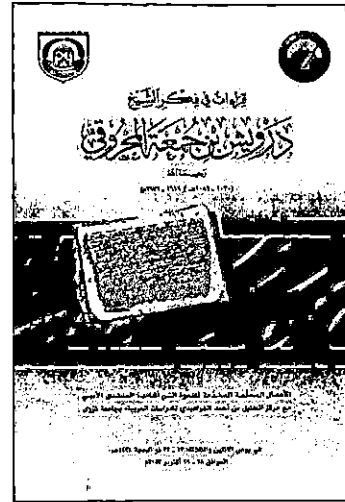
الهجرات العمانية إلى شرق أفريقيا



استضافت كلية السلطان قابوس لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها بولاية منح مساء يوم الأربعاء الموافق (١١/٦/٢٠١٣م)، الدكتور محمد بن ناصر المحروقي - مدير مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربية والإنسانية- حيث قدّم محاضرة بعنوان : (الهجرات العمانية إلى شرق أفريقيا) تناول فيها عدة محاور مهمة؛ فالأول منها كان عن حدود الإمبراطورية العمانية المترامية الأطراف، التي كانت تضم إلى جانب عمان بعضاً من أراضي فارس (بندر عباس) وباكستان (بلوشستان) والإقليم الساحلي لشرق أفريقيا الممتد من رأس غردون شمالاً حتى دجارو جنوباً (تقع حالياً في تنزانيا وكينيا والكونغو وزائير)، وأما المحور الثاني فتحدث فيه عن أسباب الهجرة التي تمثلت في عوامل طرد بسبب البيئة الجافة القليلة الموارد، وعوامل جذب تتمثل في عدم وجود دولة قوية. وتطرق المحروقي في المحور الثالث حول الاجابة على سؤال

وقد أخذ سماحته الحضور إلى رحلة في عالم الشّيخ المحروقي -رحمه الله- من خلال كتبه ومؤلفاته وآرائه وفتواه، وخاصة كتاب (الدلائل على اللوازم والوسائل). وبين أنّ الشّيخ انتهج في كتابته الفقهيّة منهجاً مختلفاً عن سابقيه من المشايخ الذين كانوا يُعنون بالكتابات الفقهيّة والمسائل، أمّا الشّيخ درويش فقد كان يربط الفقه بعلم الحقيقة أو ما يسمّى بعلم التّصوّف، فلا يخلو كتابٌ من كتبه من ربط الدّنيا بالآخرة. ودعا سماحته إلى إحياء آثار هذه الشّيخ وغيره من المشايخ والعلماء العُمانيين.

ومن الجدير بالذكر إنّ جميع الدراسات في جميع محاور الندوة قد صدرت في كتاب خاص بها.



السنة الثانية

العدد الثاني ٢٠١٧م

٢٦٧

مهم هو متى بدأت الهجرة وكيف تطوّرت؟ أما المحور الرابع فكان حول الآثار الحضارية للوجود العماني في شرقي أفريقيا من مخطوطات ومساجد وقلاع وغيرها.



مستشار رئيس جمهورية جزر القمر المتحدة يزور الجامعة

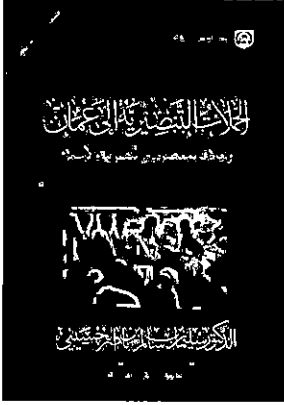


استضافت الجامعة بتاريخ (١٩/١٢/٢٠١٣م) معالي صفّي الدين ظنين، المستشار الخاص لرئيس جمهورية جزر القمر المتحدة، وكان في استقبال معاليه الأستاذ محمد بن عبدالله العدوي، الرئيس التنفيذي لصندوق جامعة نزوى الاستثماري، والدكتور محمد بن ناصر المحروقي - مدير مركز الخليل بن أحمد

الفراهيدي للدراسات العربية، ورئيس الوفد العماني إلى جمهورية جزر القمر في الفعاليات الثقافية العمانيّة القمرية-، إلى جانب عدد من الأساتذة المشاركين في الفعاليات العمانيّة القمرية، حيث رحبوا بمعالي المستشار الضيف ومرافقيه. وتناول الحديث أوجه التعاون الأكاديمي والتواصل العلمي بين جامعة نزوى والجامعات القمرية، وسبل توسيع آفاق التعاون بينها. كما عرض معالي المستشار تاريخ الجامعة ونشأتها ورؤيتها، إلى جانب توضيح موجز لوظائف الجامعة الأساسية ونظامها الأكاديمي، والكليات والمراكز التابعة لها.

عقب ذلك تجول معالي المستشار صفّي الدين ظنين في أرجاء الجامعة وكلياتها وأقسامها؛ حيث زار معاليه مركز (دارس) للبحث العلمي والتطوير التقني، وأطلع على أقسام المركز وأعمال كل قسم فيه، إلى جانب الاطلاع على دور المركز في النهوض بمستوى البحث العلمي والتطوير التقني في السلطنة. كما تجول معاليه في المختبرات العلميّة لكليات العلوم والآداب، والصّيادلة والتمريض، والهندسة والعمارة. ومن بين مرافق الجامعة التي زارها معالي المستشار مكتبة الجامعة؛ حيث اطلع معاليه فيها على أهم أقسامها وما تحويه من مصادر ومراجع علميّة وأديّة - ورقية كانت أو إلكترونية-، كما أعطي لمحةً بيازيّة عن مبنى المكتبة الرئيسيّة في حرم الجامعة الرّئيس. وقد أبدى معالي المستشار الخاص لرئيس جمهورية جزر القمر المتحدة إعجابه وسعادته بما شاهدته من تطوّر ونظام تعليمي في جامعة نزوى.

مركز الخليل بن أحمد للدراسات العربية والإنسانية يتبنى نشر عددٍ من الكتب التاريخية والأدبية



وحول الكتاب يقول الدكتور محمد بن ناصر المحروقي -مدير مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربية-: يمثل كتاب (الحملات التصيرية إلى عُمان والعلاقة المعاصرة بين التصيرية والإسلام)، للدكتور سليمان بن سالم الحسيني، الباحث المتفرغ بمركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربية بجامعة نزوى، عملاً استثنائياً من حيث الجهد الكبير الذي بذله الباحث في العودة إلى مضانٍ موضوعه واستقصائها وعرضها بطريقة تجذب القارئ وتلتزم الموضوعية والدقة.

وكما هو فريدٌ في مجاله، نجد الكتاب فريداً في منهجه الموضوعي؛ إذ اعتمد على مصادر أولية كتبها المنصرون أنفسهم إلى الهيئات المرجعية التصيرية، أو كتبوها على شكل مذكرات ويوميات لمجريات حياتهم التفصيلية في مناطق نشاطهم؛ لذا تخصص كتاباتهم بمعلومات ثرية عن طوبوغرافيا

في إطار تنفيذ مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربية في الجامعة لرسائله المتمثلة في دعم البحث العلمي في مجال الدراسات العربية بمختلف فروعها العلمية؛ ما اتصل منها باللغة والأدب والتقد والحضارة العربية، وعمله على الحث على البحث وتيسير أسبابه وتنشيطه والارتقاء به إلى أعلى درجات التميز التي تؤهل الباحث العربي في مختلف مستويات المعرفة للمساهمة في بناء الفكر العالمي الحديث بما يضمن الحضور في عالم المعرفة، ويتيح له إمكانية التعبير عن خصوصية الثقافة العربية على المستويين المنهجي والمعرفي؛ يسعى المركز حثيثاً إلى تبني العديد من المؤلفات والأبحاث العلمية لعدد من المتخصصين والأساتذة والأكاديميين. وقد دأب منذ تأسيسه على إصدار عدد من الكتب والمؤلفات، كان من بينها كتاب (أعمال ندوة القراءة وإشكالية المنهج) التي نظّمها المركز عام ٢٠١٠م، وكتاب (فن الرثاء عند شاعرات الجاهلية) للدكتور خميس الصباري، واستشراف التجربة العمانية في جوادن) للدكتور خالد البلوشي. ولعل من أبرز إصدارات المركز الحديثة، كتاب (الحملات التصيرية إلى عُمان والعلاقة المعاصرة بين التصيرية والإسلام) للدكتور سليمان بن سالم الحسيني -الباحث المتفرغ بمركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربية بجامعة نزوى-.

تأتي هذه الطبعة الثانية مزيدةً ومنقحةً مضافاً إليها فصلٌ كاملٌ عن حركة التنصير في زنجبار بحسبانها جزءاً من الإمبراطورية العُمانية الآفروآسيوية. كما أضاف المؤلف ملحفاً بالصّور التي تحصّل عليها من زنجبار ومضاً المعرفة الأخرى.

التحوّلات في المصطلح النقدي الأدبي

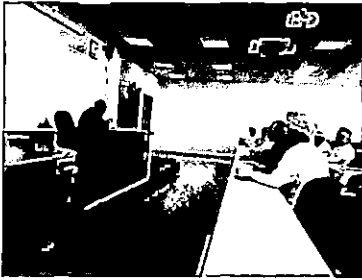


نظّم مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدرّسات العربيّة بالجامعة يوم الخميس (٢٧/٢ / ٢٠١٤م) محاضرةً بعنوان (التحوّلات في المصطلح النقدي الأدبي) للأستاذ الدكتور توفيق الزيدي - أستاذ النظريّات النقديّة في الجامعات التونسيّة. وقد بدأت المحاضرة بتقديم للدكتور بدر بن هلال اليحمدي - مدير إدارة الشؤون التعليميّة والتدريب بمركز السلطان قابوس العالي للثقافة والعلوم، وإدارة الدكتور محمّد بن ناصر المحروقي - مدير مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي بالجامعة. - حيث تمّ التعريف

الأرض وطبيعة البشر وميزان القوى الداخليّة والإقليميّة والنظام القبلي والتاريخ واللغة وغير ذلك. تلك الكتابات ملأ بالمعلومات المختلفة، وملأ بالمواقف والاجتهادات الذاتيّة. واقتضى منهج الباحث أن يستنطق تلك الوثائق لتبوح بمعلوماتها، ثمّ قام بضمّ المعلومات المتعلّقة بعضها إلى بعض حتّى استقام الكتاب أبواباً وفصولاً. ولكثرة اعتماده على تلك المصادر الأولى تمّددت فصول الكتاب حتّى لكأنّه جمع وترجمة لكلّ ما قاله أولئك المنصرون. وهذه فائدة مضافةً أخرى من فوائد الكتاب تتمثّل في توفير هذا الكمّ الهائل من المعلومات للباحثين القادمين.

وقد كشف الكتاب غفلة المنصّرين الذين زعموا أن عُمان بيئة مناسبة للتنصير، وتنادوا بذلك. غير أن مجهوداتهم طيلة الفترة الواقعة بين أواخر القرن التاسع عشر حتّى منتصف القرن العشرين باءت بالفشل الذريع؛ إذ لم تنجح كلّ تلك الجهود الضخمة في تنصير عُمان واحدًا ويبرز الكتاب قيمة أصيلةً في طبع الإنسان العُماني. تلك القيمة ناجمةً عن طول تعامله مع الآخر واستعداده النفسي، وهي قيمة (التسامح). ففي الغالب كان القضاة والشيوخ يستقبلون المنصّرين ويكرمون وفادتهم، ويهيئون لهم سبل الالتقاء بالناس، ويناقشونهم بالحسنى، والناس أمناء على دينهم، لا خوف عليهم من المنصّرين، ولا هم يحزنون.

من دعم مالي كبير؛ فالمعرفة تتقدم بها الشعوب ولا سبيل إلى المعرفة إلا إذا طبق هذا في حياتنا، مشيراً إلى الحل المنطقي الذي يتمثل بتوجيه خريجي الدراسات العليا بدراسة المصطلحية، ولتبنى جامعة نزوى هذا المشروع.



أصبوحة تعريفية بالشاعر أبي مسلم البهلاني



نظم مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربية صباح الأحد ٣/١٦م ٢٠١٤م أصبوحة تعريفية بالعلامة الشاعر أبي مسلم البهلاني، حيث ابتدأت الأصبوحة بكلمة للدكتور محمد بن ناصر المحروقي -مدير مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي في الجامعة-؛ رحب فيها بالحضور، ثم بدأ بالتعريف بأبي

بالأستاذ الدكتور توفيق الزبيدي -أستاذ النظريات النقدية في الجامعات التونسية- وخبرته العلمية وإنتاجه النقدي والأدبي.

وافتح الدكتور حديثه بالإشارة إلى أن عُمان قد حققت ما يرجوه كل عربي اليوم في الجمع بين الأصالة والمعاصرة في جميع التخصصات. وإن تطوّر المصطلح النقدي هو مشروع يجب أن تكفله مؤسسة أكاديمية تعنى بهذا الجانب. مشيراً إلى أن المصطلحية علم من إنتاج غربي ليس لنا مقام فيها، وهذا واقع يجب أن نقرّ به؛ فمساهمات العرب في هذا الجانب قليلة لا ترقى إلى المستوى الذي وصل إليه الغرب، مشيراً إلى أن المؤسس الحقيقي للمصطلحية في الغرب هو (فوستير) الذي توصل إلى أمور كثيرة ومنايع كبرى أتبعها المصطلحيون بعد ذلك. وبالرجوع إلى ما قبل (فوستير)، وتحديدًا في القرن الثامن عشر الميلادي نجد أن هناك نشاطًا مصطلحيًا قليلًا قد عمل بمبدأ التجزئة في إيجاد المتصور، وإيجاد العلامة، وكيف نقيم علاقات بين هذين الجزئين؟ أي بين الوحدة المصطلحية والوحدات الأخرى.

ويؤكد الأستاذ الدكتور الزبيدي على أن هذا المصطلح كانت انطلاقة الحقيقية من الأمور التقنية من الصناعة وما إليها، (فأين نحن العرب في لغتنا العربية من هذا؟!) وأوضح الزبيدي أن المصطلحية تستحق مركزًا بحثيًا مستقلًا في الوطن العربي، وهذا الأمر جماعي، ولا بد له

ملتقى التاريخ العماني؛ قراءات وتحليلات



نظمت الجامعة العربية المفتوحة بالسلطنة، وهيئة الوثائق والمحفوظات الوطنية الملتقى الرابع تحت عنوان: (التاريخ العماني، قراءات وتحليلات)، خلال يومي: ١٢-١٣ محرم ١٤٣٦هـ / ٤-٥ نوفمبر ٢٠١٤م.

دامت أشغال الملتقى يومين، في ست جلسات عُرضت فيها ٢٣ دراسة بحثية.

وبعد مراسم الافتتاح كانت الجلسات العلمية على الشكل الآتي:

❖ الأولى بعنوان: (عمان في الوثائق الفرنسية والبريطانية)، كانت فيها ثلاث مداخلات.

❖ الثانية عنوانها: (عمان من القرن الثالث الهجري وحتى الثالث عشر الهجري)، عُرضت فيها خمس أوراق عمل.

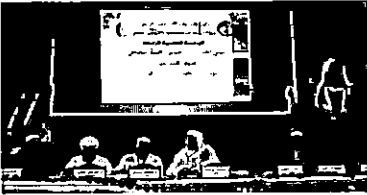
❖ الثالثة: موسومة بـ: (مصادر التاريخ العماني)، عُرضت فيها ثلاث أوراق عمل.

مسلم البهلاني الملقب بعالم الشعراء وشاعر العلماء، وأعطى نبذة مختصرة عن تاريخه الأدبي والفكري، ثم دعا الحضور لمشاهدة فيلم وثائقي بعنوان (أبو مسلم البهلاني.. شاعر بحجم الأرض والسماء)؛ يحكي حياة الشيخ أبي مسلم البهلاني منذ ولادته في وادي محرم عام ١٨٦٠م، وتلقيه العلم الشرعي والأدبي، والمعلمين الذين أخذ عنهم، وانتقاله إلى زنجبار وكتاباته الشعرية، والأغراض التي كتب فيها إلى جانب دوره الإعلامي في ذلك الوقت ومناشطه حتى زمن وفاته. بعد ذلك قدمت مسابقة ثقافية للحضور حول الفيلم المعروف، تبعه فتح باب المناقشة للإجابة عن الأسئلة والاستفسارات.



بن أبي نيهان إلى الشيخ سعيد بن خلفان، وهي عبارة عن رسالة للشيخ ناصر بن أبي نيهان تتضمن أجوبة على أسئلة طرحها عليه الشيخ سعيد بن خلفان الخليلي، وجَّهها إليه النصارى، وسيرة إلى الوهَّابية، للشيخ جاعد الخروصي، ومن أهم ما تتضمنه: التوصية باتِّباع آثار أئمة الهدى، وامتيازاتهم، والتحذير من التنكُّب عن صراطهم إضافة إلى نصيحة وكلام للشيخ جاعد الخروصي متضمنا: الاستدلال على أهمِّية النصيحة من الكتاب والسنة، وآثار السلف، ونصائح للمعلِّمين ومرَّبي الصبيان، وكيفية التعامل مع المتعلِّمين وتأديبهم ومجموع قصائد، لعدَّة علماء وشعراء.

ملتقى العلامة محمَّد بن يوسف اطفَيْش الجزائري (قطب الأئمة) إسهاماته المعرفية وامتداداته في الجزائر والعالم.



نظمت كلية الآداب واللغات بجامعة غرداية (جنوب الجزائر)، وبمشاركة مخبر الجنوب الجزائري في التاريخ والحضارة الإسلامية، الملتقى الدولي الثاني، الموسوم بـ: «العلامة محمَّد بن يوسف اطفَيْش الجزائري (قطب الأئمة) إسهاماته المعرفية وامتداداته في الجزائر والعالم»، يومي الاثنين والثلاثاء

اليوم الثاني: افتتح أشغاله الشيخ أحمد الفلاحي تناول عدَّة إشكالات مطروحة في التاريخ العماني. ثم بدأت أشغال الجلسات العلميَّة، وهي كالآتي:

❖ الرابعة تحت عنوان: (التاريخ الديني والاجتماعي في عُمان)، عُرضت فيها أربع مداخلات.

❖ الخامسة: عنوانها: (التاريخ الشفهي العماني)، أُلقيت فيها أربع محاضرات.

❖ السادسة: عُنوانت بـ: (قراءات في خطاب التاريخ العماني)، وتضمنت ثلاث محاضرات.

وجاءت دراسة الدكتور مصطفى شريفى -الباحث في مركز الخليل بن أحمد للدراسات العربية- موسومة بـ: (دراسة وصفية لمجموع مخطوطات للشيخ ناصر بن أبي نيهان وأبيه جاعد الخروصي وآخرين، من المسجد الإياضي، بطانقا - تنزانيا). وتضمَّنت بعد المقدمة لمحة تعريفية بمشروع المخطوطات العمانيَّة والمغاريَّة، وبيَّنت أهداف المشروع، وانطلاقته، والأعمال التي يقوم بإنجازها وصورة من أوَّل المخطوط وآخره والمواصفات التفصيلية للمجموع، لكلِّ كتاب على حدة، مع ترجمة موجزة لكلِّ مؤلِّفي تلك الكتب والرسائل والقصائد المجموعة في هذا المجلد، وعرض لمحتواها. وهي تضمنت: أجوبة ومسائل، وهي لعدَّة مشايخ وسيرة الشيخ ناصر

١٧-١٨ محرم ١٤٣٦هـ / ١٠-١١ نوفمبر ٢٠١٤م، وحضره علماء وباحثون من أكثر من عشرين جامعة وطنية ودولية.



من توصيات الملتقى:

انبثقت عن الملتقى جملة من التوصيات، منها: إنشاء مؤسسة تحمل اسم العلامة قطب الأئمة الشيخ اطفيش. وأن يكون الملتقى دوريا كل ثلاث سنوات. وتشجيع الباحثين على جمع تراث الشيخ وتحقيقه ودراسته في رسائلهم وأطروحاتهم الجامعية، وتوجيه وسائل الإعلام لإنجاز أعمال صحفية حول الشخصية.

مشاركة مركز الخليل الفراهيدي في الملتقى:

في إطار تجسيد أهداف جامعة نزوى، ومنها: تفعيل التواصل بين الجامعة والمؤسسات العلمية داخل الوطن وخارجه، فقد كانت مشاركة مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربية (جامعة نزوى) ممثلة في باحثين هما:

١- الدكتور سليمان بن سالم الحسيني (باحث متفرغ بالمركز). وقدم للملتقى دراسة بحثية

قيّمة، بذل فيها جهودًا مشكورة، وهي موسومة بـ: (مراسلات قطب الأئمة الشيخ محمد بن يوسف اطفيش إلى السلاطين العمانيين في زنجبار).

٢- الدكتور مصطفى بن محمد شريقي، الباحث في المركز المذكور، مشروع المخطوطات العمانية والمغربية. وقد شارك بمداخلة بعنوان: «موقف القطب من المخالف في المسائل الكلامية من خلال (كشف الكرب)».

وقدم الدكتور مصطفى شريقي عرضا لدرسته أوجزها بما يأتي:

١- ترجمة موجزة عن القطب محمد بن يوسف اطفيش.

٢- نبذة عن كتاب (كشف الكرب).

٣- مواقف القطب الإيجابية تجاه المخالفين، وتجلّى ذلك بوضوح في اهتمامه البالغ بأمور المسلمين مهما كانت مذاهبهم، ودعوته إلى الأخذ بأقوال المخالفين في الفروع، مع الإشادة بكتبهم، والبرهنة على ضرورة أخذ الروايات وسائر العلوم منها.

٤- كان موقف القطب من المسائل الكلامية موقفا وسطا؛ إذ رأى أن إيمان المرء تام ولو لم يعرفها؛ لأنه لم يكن الرسول ﷺ، ولا الصحابة الكرام يدعون الناس إليها.

٥- تميّز القطب اطفئش بمعيار خاصّ في التفريق في المسائل الكلامية بين الأصول التي لا يعذر فيها المخالف -في نظره-، وبين الفروع التي يُعذر فيها؛ وهذا المعيار هو مدى علاقة المسألة بالالوهية، وقد توصل -وفق هذا المعيار- إلى نتائج خالف فيها المشهور لدى الإباضية. وبعد دراسة هذا المعيار من خلال كتاب (كشف الكرب)، تبين أنه غير مطّرد، ويحتاج إلى مزيد دراسة وتحصيص من قبل الباحثين.

جامعة نزوى تنظّم معرضاً للكتاب وقراءات أدبية سردية وتواقع لأحدث الإصدارات



نظمت جامعة نزوى بتاريخ: ٢٠١٤/١٢/٢ ممثلة في مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربية، وجماعة الشهباء بالجامعة، وبالتعاون مع مؤسسة بيت الغشام للنشر

والترجمة مناشط فعالية (يوم السرور الأول)، وذلك في قاعة المشارق بجامعة نزوى، وهي قراءات لأعمال من السرد الأدبي، صدرت عن بيت الغشام، شارك فيها كل من الكُتاب: محمد الرحبي ومحمد الحضرمي وسمير العربي وهاجر المحفوظية. ووقّع الكاتب خلفان الزبيدي إصداره: (خطاوي على الطير)، وسمير العربي بمجموعته القصصية (سفر هو حتى مغيب الشمس)، ومحمد الرحبي مجموعة من إصداراته، ومحمد المحروقي كتابه الذي يسرد فيه رحلته في افريقيا: (فرضاني، يوميات رحلة إلى زنجبار ومباسا والبر الأفريقي)، كما رافق هذه الفعالية معرض للكتب التي نشرتها دار الغشام، والتي تجاوزت مئة عنوان في فترة قصيرة.

وحول هذه الفعالية قال د. محمد المحروقي رئيس مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربية: إن تنظيم الفعالية يأتي في إطار النشاط الثقافي الذي تقوم به الجامعة بشكل دوري مستمر، والهدف من إقامتها هو إطلاع طلاب الجامعة وأساتذتها وموظفيها، على شريحة متميزة من الكتاب العمانيين، الذين قرأ بعضهم نصوصا من كتاباتهم مما يفتح المجال للحوار المباشر بين الكاتب والمتلقي، كما يحقق المعرض فرصة جيدة ليقنتي الطلاب الكتاب العماني مباشرة من الناشر. وعن مشاركة مؤسسة بيت الغشام في هذه الفعالية قال الكاتب محمد الرحبي مدير

مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي بجامعة نزوى
 للمحاضرة قائلاً: تقوم الدكتورة ماريا بزيارة
 إلى جامعة نزوى ضمن اهتمامها باللهجيات
 بدراسة اللهجة في ولاية إزكي، وقد عملت
 الباحثة في السلطنة لثمان سنوات في محافظة
 البريمي، ولها مشاركات في دراسات لغوية
 مختلفة أهمها (أدوات الربط في اللغات السامية)
 و(دلالة الجملة المركبة واستخدام المصدر)،
 و(دراسة الجمل في اللهجات العامية). ثم
 قدّمت الدكتورة ماريا بيرسون محاضرتها حول
 (تراتبية الأجزاء المركبة في الجملة العربية) حيث
 بدأت بقولها: «إن الطالب الأجنبي الدارس
 للغة العربية بحاجة إلى وصف بعض التراكيب
 النحوية في الجملة العربية حتى يسهل عليه فهم
 اللغة ودراستها، ومن هنا قمنا ببحث عن
 اللهجة في دول الخليج العربية، ومدينة دمشق،
 وعن جملة الحال والوظيفة الدلالية في جملة
 الحال، وهي موجودة في اللهجات المحلية
 والمتكلم يستخدم المضارع للسرد التاريخي
 ثم يأتي بالفعل الماضي ومنها مثلاً حين
 نقول: دخل الغرفة يتسم، وذهب إلى الأستاذ
 يستفسر، وأن الكلام المحكي في اللهجات
 العامية ينتقل من صيغة إلى صيغة أخرى كما
 ينتقلون من الماضي إلى المضارع أو الجملة
 الاسمية إلى الجملة الفعلية، وهو هنا للإشارة
 على تراتبية القصة مثلاً وأوردت الباحثة العديد
 من الأمثلة والنماذج للتدليل على هذا الانتقال
 والتحول. وفي باب مناقشة الباحثة أكد

البيت: أن بيت الغشام دار نشر عمانية، تسعى
 أن تحقق حضوراً في الوسط الثقافي العماني
 والعربي، من خلال دعمها للكتب والكتاب،
 وهو دعم يأتي في أشكال كثيرة، من بينها
 طباعة الكتب بأسعار ميسرة، ومشاركات
 البيت في كثير من الفعاليات والأنشطة
 الثقافية التي تقام داخل وخارج السلطنة.

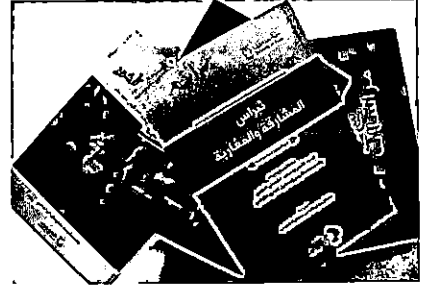
باحثة سويدية تجري دراسة للهجة المحلية بولاية إزكي



ضمن الأنشطة العلمية التي تحتضنها جامعة
 نزوى، وفي إطار رعايتها للبحث العلمي
 الأكاديمي قدمت الأستاذة الدكتورة: ماريا
 بيرسون الباحثة اللغوية السويدية في مجال
 اللهجات السامية منذ عشرين عاماً ورئيس
 قسم اللغة العربية بجامعة لوند السويدية
 محاضرتها للهجة المحلية بولاية إزكي
 بتاريخ ٢٠/١١/٢٠١٤م.
 وقدم الدكتور محمد بن ناصر المحروقي مدير

الدكتور سعيد الزبيدي ضرورة التفريق بين ما يختص باللهجة في دمشق وبين ما هو موجود من لهجات في دول الخليج إلا فيما يخص استعمال الفعل مشيراً إلى وأن الدراسة يبدو أنها جاءت معكوسة بالنظر إلى اللهجة على أنها منفصلة عن اللغة العربية الأم.

مركز الفراهيدي للدراسات العربية يصدر كتاباً جديداً ضمّ صحيفة (نبراس المشاركة والمغاربة)



صدر عن مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربية كتاب جديد ضم صحيفة (نبراس المشاركة والمغاربة) وهي جريدة دينية وأدبية وسياسية لصاحبها السيد قاسم بن سعيد الشماخي والسيد مصطفى بن إسماعيل العمري، وكانت تصدر في الشهر ثلاث مرات، وتطبع في مطبعة المنار بالقاهرة، متوسط عدد صفحاتها ٨ صفحات. صدر منها ١٠ أعداد مع ملحق. بدأ صدور عددها الأول في ١٧ جمادى الأولى ١٣٢٢هـ وتوقفت بعد

صدر ملحق العدد العاشر غرة محرم ١٣٢٤هـ. قال عنها الإمام نور الدين السالمي في رسالته (بذل المجهود في مخالفة النصارى واليهود): «وكذلك ينبغي الاطلاع على مقاصد النبراس والاتفات إلى مراشده؛ فإنها التصائح البليغة والعظات الكاملة».

ويقول عنها السيد محمد رشيد رضا أيضاً: «جريدة لا كالجرائد التي تظهر كل آن في مهبّ الأهواء المتناوذة في مصر، فتعلو وتسفل، وتيمن وتشأم، وتمين وتصدق، بل هي جريدة تحالف فيها القول مع الاعتقاد، وتأخى الاعتقاد مع الدين، وجرى الدين كعادته مع حسن النية، فهي تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر في الأمور العامة بحسب ما يصل إليه علم من يكتبها وفهمه...».

وتحمل المجلة في طياتها العديد من المضامين والمعاني السامية، تتجلى في النصائح والتوجيهات إلى السلطان العثماني عبد الحميد بن عبد المجيد للتمسك بالحق في أداء أمانة الخلافة على المسلمين وعدم الرضوخ إلى بطانة السوء ومجابهة أطماع الغربيين والتنبيه إلى مؤامراتهم.

كان شعارها الوحدة الإسلامية إذ تقول في أحد أعدادها: «ومرمى وجهتنا في إنشاء هذه الجريدة ليس القصد منه إصابة المغنم بالعرض الزائل وإنما القصد منه التماس مصلحة المسلمين العامة».

هدى الزدجالية تعرض كتابها (جوادرت تحت السيادة العمانية)

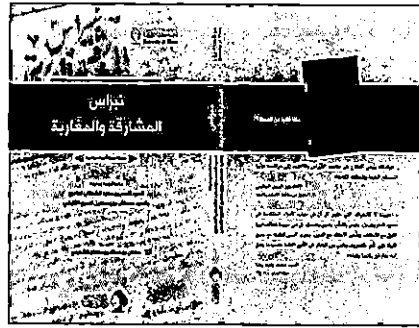


نظم مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربية بالتعاون مع مركز ذاكرة عمان، أمسية عن كتاب جوادرت تحت السيادة العمانية (١٩١٣-١٩٥٨م) للباحثة هدى بنت عبد الرحمن الزدجالية يوم الثلاثاء الموافق (٢٠١٥/٤/٧م)، وهو من إصدارات مركز الفراهيدي. وقدم الدكتور محمد بن ناصر المحروقي -مدير المركز- الباحثة والكتاب الذي ألفته، مشيراً إلى دور المخطوطات، والوثائق في الكشف عن الحقائق العلمية والتاريخية والسياسية للماضي العماني الأخير.

ثم بدأت الباحثة حديثها عن أهمية موضوع الكتاب بعرض تاريخ جوادرت وتبعيتها لسلطنة عمان، وأهم الوثائق البريطانية التي حصلت عليها، التي تؤكد الدور العماني الرائد في هذه المنطقة، ف جاء هذا الكتاب للحديث عن حقبة زمنية تراوحت بين عامي (١٩١٣-١٩٥٨)

وتبني المجلة فكرة إنشاء جامعة إسلامية (بمجلس الشورى الإسلامي العام) يرجع لواءها إلى السلطان العثماني عبد الحميد بن عبد المجيد، وكانت تحت حكام الأقاليم على لم الشمل ورأب الصدع تمثل في مراسلاتها إلى سلاطين عمان وعلمائها وسلاطين زنجبار وشريف مكة وأمراء نجد والكويت وحضرموت وشاه فارس وأمير حيدآباد وأمير الأفغان وبابي تونس وسلطان مراکش.

وتعد جريدة النبراس أول صحيفة تحمل هذا الفكر الإصلاحي التسامحي فقد حفلت المجلة بالعديد من المواقف المعتدلة إزاء الصراعات مثل: النزاع الذي حصل بين أبناء الأمة المصرية والجرائد الإسلامية الشهيرة ورياض باشا شيخ الوزراء.



في محاولة للكشف عن ذلك التاريخ المتجذّر في المنطقة؛ وذلك لقلّة الدّراسات والأبحاث التي أجريت حول ذات الموضوع.

كما تطرقت الباحثة إلى الصعوبات التي واجهتها أثناء بحثها والمتمثلة في قلة المراجع العربية التي تحدّثت عن الموضوع، لاسيما العُمانية منها، أما بالنسبة للمراجع الباكستانية فتغلب عليها النظرة المحليّة المتأثّرة بالناحية السياسيّة والقبليّة، مع صعوبة الحصول على تلك المراجع، التي كتبت غالباً باللغتين الإنجليزيّة، والأوردية.

ثم أشارت إلى الكتاب والفصول التي يضمها بين دفتيه، مشيرة إلى تسمية المنطقة، واختلاف رسمها ونطقها بين اللغة العربية، واللاتينية، متحدّثة عن موقعها الاستراتيجي على بحر العرب، وطبيعتها الجغرافية، وملمة بأوضاعها السياسيّة، والاقتصاديّة، والاجتماعيّة، إلى جانب حديثها عن طبيعة الإدارة العمانية للمنطقة، وعلاقتها بمركز السلطة العمانية في مسقط، كما استعرضت دور الولاية في حكم جوادر وإنجازاتهم، وسير العمل في المؤسسات الإداريّة، مع التركيز على الجانب الأمني، والتطرق إلى أهم المشكلات، والاضطرابات الأمنيّة التي أدت إلى تسليم جوادر للحكومة الباكستانية عام ١٩٨٥م.

وقد عرضت الزدجالية مجموعة من الصور التي التقطتها أثناء قيامها بالبحث في جوادر والتي

تعكس التواجد العماني في المنطقة، حيث أن البعض من أهل جوادر يحرصون حتى الآن على حمل الجوازات العمانية وتعليق صور سلاطينها في منازلهم ومحلاتهم التجارية كتعبير منهم عن استمرار ولائهم الوطني لعمان. واختتم عرض الكتاب بالإجابة عن تساؤلات الحضور واستفساراتهم

المؤتمر العالمي الثاني حول الوسطيّة والحدّ من التطرف الديني



شارك الدكتور مصطفى بن محمد شريفي الباحث في مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربية، في المؤتمر العالمي الثاني حول الوسطيّة والحد من التطرف الديني، تحت شعار: (دور الحوار العلمي والتأطير الديني في تحقيق الأمن الروحي والقومي)، المنعقد يومي ٦-٧ رجب ١٤٣٦هـ / ٢٤-٢٥ إبريل ٢٠١٥. بمدينة فاس في المملكة المغربية.

وكانت محاضرته تحت عنوان: (أسماء الذم بين حفظ الدين وحفظ سائر الكليات الأخرى

وفد من جامعة نزوى يزور جامعتي هالة ولايزج الألمانيين



في إطار تعزيز التعاون العلمي بين جامعة نزوى وجامعة هالة الألمانية؛ قام الدكتور محمد بن ناصر المحروقي -مدير مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربية- والدكتور سليمان بن سعيد الخنجري -باحث أكاديمي بمركز دارس للبحث العلمي والتطوير التقني- بزيارة رسمية إلى هذه الجامعة، وذلك في الفترة (١٠-١٣/٥/٢٠١٥م). وقد أعدّ الدكتور المحروقي معرضاً مصغراً للمنشورات الجامعة، وأدلة الدراسة فيها، ومنشوراً لمركز الضاد، ومركز التعلم مدى الحياة، والوحدة الألمانية بجامعة نزوى، وللكتب التي نشرها مركز الفراهيدي وبعض النتاج العماني، ثم قام بإعطاء نبذة عن الدراسة في جامعة نزوى.

وقدم المحروقي محاضرة عنوانها: (سيطرة الخطاب الديني على الشعر العماني في القرنين ١٩ وال ٢٠). تحدث فيها عن غلبة البعد الديني على الشعر العماني عموماً منذ القديم. وقال إن هذه الغلبة أثرت سلباً على جمال الشعر العماني

للشريعة الإسلامية). ويقصد بأسماء الذمّ ما يتناوب به المسلمون فيما بينهم من تكفير وتفسيق وتبديع... وما في معناها، وما يترتب عليها من أحكام بالتعدّي على حرّامات المسلم والإنسانيّة. والمقصود الكليات الأخرى للشريعة الإسلامية: حفظ النفس، والعقل، والنسل، والمال، والقيم العليا مثل: الحرّيّة والرحمة والعدل.

وخلصت المداخلة إلى أنّ أغلب أسماء الذمّ التي تتقاذفها الفرق الإسلامية فيما بينها إنما هو مبنّى على مجرد الظنّ، وبالتالي لا يجوز أن يكون سبباً في التعدّي على كليات الشريعة الإسلامية في حفظ دماء الناس وأعراضهم وأموالهم، والتي هي ثابتة بالنصوص القطعيّة.

ودعا الباحث إلى مراجعة صادقة موضوعيّة لتراثنا الإسلامي، دون تقديس أو تمجيع، من أجل اجتناب أسباب التطرّف، ومراجعة ونقد تلك التسميات المشينة الخطيرة التي تطلق على من لا يستحقّها من المسلمين.

نسخا من منشورات مركز الخليل بن أحمد
الفراهيدي وقدم مدير المكتبة نسختين من
سلسلة مكتبة جامعة لايبزج.



و بحضور الدكتورة هانه كذلك التقى الوفد
برئيس قسم اللغة الألمانية وزميل له. قدم خلاله
الدكتور المحروقي البرامج التي تقدمها وحدة
اللغة الألمانية مع المقررات، وعرفهم بأساتذة
الوحدة وتخصصاتهم العلميّة واهتماماتهم
البحثية. وبلور الجانبان مجالات التعاون في:
التبادل الطلابي بين الجامعتين وعمل الأبحاث
المشتركة بين أساتذة القسم والوحدة إضافة
إلى تبادل الأساتذة للتدريس بين الجامعتين،
وأن تستضيف جامعة نزوى مجموعة من
طلاب قسم اللغة الألمانية للقيام بالترية العملية
في الجامعة دون رسوم تذكر على أن يكون
الإشراف عليهم أثناء تنفيذهم للتدريب مشتركا
بين الوحدة والقسم.



لصالح المباشرة، والبعد عن المغامرة والتخييل.
وأشار المحروقي إلى أن عمان كانت ضحية البعد
الجغرافي وصعوبة الوصول إليها أو الخروج
منها إلى عمقها العربي. فكان أن تفاعلت عمان
مع أم غير عربية، وأعطتهم الكثير من الحضارة
كما في شرق أفريقيا دون أن تستفيد منهم على
المستوى الشعري. وانجملت هذه الغلبة في نهاية
القرن العشرين عندما انفتحت عمان على أفاقها
العربي بعد افتتاح سماواتها على وسيلة النقل
الحديثة بالطيران، وهذه مرحلة جديدة من
مراحل الشعر في عمان. وقد واجهت أطروحة
المحروقي أسئلة ومناقشات شبه مستفيضة من
الأساتذة الحاضرين.



وقام الوفد بزيارة مكتبة مركز دراسات الشرق
الأوسط صحبة الدكتورة هانه -منسقة التعاون
من الجانب الألماني- وتعرفوا على نظام المكتبة
وقاعدة البيانات المفتوحة، وأهدى الوفد

المخطوطات الشرقية بالأكاديمية العلمية الروسية بمدينة سانت بطرسبرج بجمهورية روسيا الاتحادية في الفترة (١-٣/٦/٢٠١٥م)، وقد مثل المركز الدكتور سليمان بن سالم الحسيني -باحث متفرغ بالمركز- حيث قدم بحثاً بعنوان: (التسامح والمودة وكرم الضيافة التي لقيها الرحالة الأوروبيون والأمريكان الذين زاروا عُمان في القرنين التاسع عشر والعشرين).

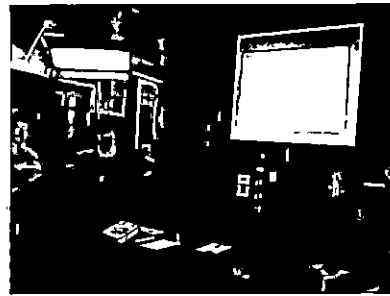


ركز فيه على ما كتبه الرحالة والمواطنون الأوروبيون والأمريكان الذي زاروا عمان وأقاموا فيها من أجل العمل وتركيزهم على سمات الكرم وحسن الضيافة والتسامح الديني والثقافي الذي لمسوه من قبل المجتمع العماني. ومن هؤلاء الرحالة البريطاني فلكنس هيج الذي وصل عمان في ١٨٨٧م وقام بجولة في مسقط ومطرح التقى فيها بالسلطان الذي رحب به في عمان، وتحدث هيج إلى الناس وتعرف منهم على المستوى التعليمي والثقافي والديني في البلد. وتطرق البحث كذلك إلى الزيارة التي قام بها البريطاني فالي فرنش إلى مسقط

وتلبية لدعوة من جامعة لايبزج ألقى الدكتور المحروقي محاضرة عن الشاعر العماني أبي مسلم ناصر بن سالم البهلائي على طلبة اللغة العربية، وتم عرض فلم وثائقي عنوانه: (شاعر بحجم الأرض والسما).

بعد عرض الفلم عرض المحروقي جملة من الأسئلة على الطلاب لسبر مدى المعرفة التي حصلوا عليها من متابعة الفلم. والطلاب الذي أجاب بشكل أكبر حاز جائزة عمانية ثمينة تمثلت في زجاجة من عطر أمواج. بعدها طرح الطلاب على المحاضر مجموعة من الأسئلة عن واقع الأدب في عمان. كما زار الدكتور محمد المحروقي مكتبة جامعة لايبزج حيث استمع إلى شرح واف عن المخطوطات الموجودة لديهم وطرق ترميمها وحفظها إلكترونياً.

المؤتمر السادس للفكر الإباضي بمدينة سانت بطرسبرج بجمهورية روسيا الاتحادية



شارك مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربية والإنسانية في المؤتمر السادس لفكر الإباضي، الذي انعقد بمعهد

الهجرات العمانيّة القديمة إلى جزر القمر



نظم مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربية محاضرة ألقاها السيد هاشم محمد علي أدهم المعلم - مؤرخ هنزواني من جزر القمر - وذلك يوم الخميس ٤/٦/٢٠١٥م، بعنوان (الهجرات العمانيّة القديمة إلى جزر القمر) تحدث فيها عن تاريخ جزر القمر وموقعها الجغرافي وطبيعتها البركانيّة، إضافة إلى حديثه عن التسميات المختلفة التي سميت بها الجزر الأربعة والتي تشمل جزيرة القمر الكبرى أو (أنجزيجه) وجزيرة (هنزوان) أو (قتبالو) وجزيرة (مايوت) وجزيرة (موحلي)، ويعود تسميت هذه الجزر بـ(جزر القمر) حسب ما ذكر المؤرخون إلى أنه كانت جماعة من العرب تائهين بسفنهم في خضمّ البحر، فإذا بهم يرون جزيرة هنزوان وقد انعكس على جبلها ضوء القمر فقالوا: هذه جزيرة القمر (بفتح القاف) ثم عمّت التسمية.

كما تحدث السيد هاشم عن تاريخ المنطقة في العصور القديمة -قبل الإسلام وبعده- مشيراً إلى أن أول من فتح جزر القمر هم العمانيون

واستمرت بضعة أشهر. وقد كتب فرنش عن التسامح الذي وجدته من قبل العمانيين في مسقط، فقد أتيحت له زيارة المساجد والاجتماع فيها بالعلماء الذين كانوا يقيمون حلقات العلم، وناقشهم في عدد من المواضيع الدنيية بالرغم من أنهم يعرفون أنه ليس مسلماً وأنه متحمس لدينه الذي ينتمي إليه.

ومن الشخصيات الذي ذكرها البحث أيضاً الطبيب الأمريكي بول هريسون الذي عاش في عمان بين ١٩٢٨-١٩٣٨م وتمكن من التجول في معظم ربوع عمان وعالج فيها المرضى وتحدث إليهم وناقشهم في الكثير من المواضيع، وقد ذكر الطبيب هاريسون «أن عمان أرض التسامح والكرم». كما ذكرت الطيبة سارة هوسمون وزميلتها فاني لتون أنهن تحدثن عن خلق المرأة العمانيّة، وما كانا يلاقياه أثناء جولتهن في مسقط أو خارجها من قبل العمانيات من ترحيب وكرم ضيافة، كما ذكرن أن العمانيات اللاتي يزرن مستشفى الإرساليّة في مسقط كنّ مهذبات ويتعاملن معهن باحترام وتقدير.

وقام الطبيب الأمريكي ولز توماس إلى نزوى في ١٩٤٠م و١٩٤٤م، والتقى فيها بالإمام محمد بن عبد الله الخليلي، وقد ذكر الطبيب ولز أن تلك اللقاءات أتاحت له التعرف عن كثب على التوجه الديني المعتدل والتسامح الذي كان ينتهجه الإمام مع المواطنين ومع الأوروبيين.

والذي يميّز هذه المنشورات أنها اعتمدت على وثائق هامة، ومنها ما يُنشر لأول مرة.

❖ القسم الثاني: يعرض مشروع المخطوطات العمانية والمغربية، وفيه عرّض الباحثان: د. عمر لقمان، ود. مصطفى شريفى بعض المجهودات المبذولة في المشروع، لجلب المخطوطات وتصويرها رقمياً، من زنجبار وكينيا وبولندا مروراً بفرنسا وألمانيا، وتهيئتها، وإفادة مكتبة الجامعة بها، وتعميمها للباحثين.

وقد ضمّ هذا القسم الأجنحة الآتية: نبذة تعريفية بالمشروع - مسار الرحلات - نماذج من خزانات خارج عمان - من صعوبات العمل - خطوات العمل وطريقة إنجازها - مساعدون وفرق عمل - نماذج من مؤلفات عمانية - نماذج من تملكات عمانية - نماذج من وثائق عمانية - مخطوطات مغربية - من أقدم المخطوطات - مخطوطات مزركشة - شخصيات مهتمة بالتراث - آثار عمانية منسية - وضعية سيئة للمخطوطات.

كما عرّضت بين يدي الباحثين مجموعة من المخطوطات التي تمّ إنجازها وطباعة صورها وزقياً، مع فهارس لما تمّ إنجازها.

حسب المخطوط الذي اكتشفه الفرنسيون في جزيرة (مايوته)، مؤكداً أن العمانيين أدوا دوراً مهماً وبارزاً في دخول الإسلام وتوسع انتشاره في هذه الجزر في لحظة وجيزة دون إكراه ولا إرهاب.

مشاركة جامعة نزوى في معرض المخطوطات والوثائق

في إطار فعاليات (نزوى عاصمة الثقافة الإسلامية) شاركت جامعة نزوى في معرض المخطوطات والوثائق بجناح يضمّ قسمين:

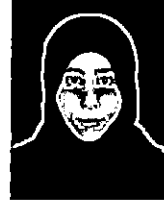
❖ القسم الأول: يعرض بعض أعمال مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي التي تخصّص موضوع المعرض، من خلال التعريف بثلاثة إصدارات هي:

١- (جواد تحت السيادة العمانية ١٩١٣-١٩٥٨م)، للباحثة هدى عبد الرحمن الزدجالية.

٢- (مراسلات زعماء الإصلاح) للدكتور محمد بن ناصر المحروقي، مدير مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي بجامعة نزوى، والباحث سلطان بن عبد الله الشهمي.

٣- (أصدق المرشد في حياة الشيخ ناصر بن راشد المحروقي) للشيخ عبد الله بن راشد بن سلطان المحروقي.

مناقشة رسالة في الماجستير: (الشخصية في روايتي غالبية آل سعيد؛ (سنين مبعثرة) و(جنون اليأس): دراسة وصفية تحليلية)



بمناقشة رسالتها استكملت الباحثة وفاء بنت بدر بن سليمان الشخصية متطلبات درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها في تخصص النقد الأدبي بعنوان (الشخصية في روايتي غالبية آل سعيد (سنين مبعثرة) و(جنون اليأس): دراسة وصفية تحليلية)، وذلك يوم الثلاثاء الموافق ١٦/٦/٢٠١٥م، حيث أشرف على الرسالة الدكتور محمد بن ناصر المحروقي - مدير مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربية بجامعة نزوى-، باحثاً رئيساً، ود. سناء بنت طاهر الجمالي من قسم اللغة العربية بجامعة السلطان قابوس. وتكونت لجنة مناقشة الرسالة من كل من الأستاذ الدكتور صلاح الدين بوجاه، والدكتور إسماعيل الكفري، والدكتور حميد بن عامر الحجري، وحصلت الباحثة فيها على نتيجة جيد جداً.

وعالجت الرسالة موضوع الشخصية في روايتين اثنتين من روايات غالبية آل سعيد وهما: سنين مبعثرة و(جنون اليأس)، وذلك من خلال البحث عن العلاقة التي تربط ما بين الشخصية

و عناصر البناء الفني وهي: الحدث، والزمان والمكان، واللغة، وبيان أثر هذه العناصر في بناء الشخصية .

إلى جانب ذلك هدفت الرسالة إلى دراسة الشخصيات التي تتميز ببعدها ثقافي واقتصادي وسياسي واجتماعي على تفاوت ما بين تلك الشخصيات في التمثيل، وفي إطار ذلك تم التعرف على المشاكل والإشكاليات التي يعاني منها الفرد والمجتمع والدول. كما أسست الروايتان في ثنايا أحدهما فضاء ثقافياً استدعى الكشف عنه، محاولين في هذه الدراسة ربط الشخصية بالعناصر الفنية عن طريق منهج اجتماعي ثقافي وقد أدت الباحثة غالبية آل سعيد من خلال لغة شخصياتها ما تريد أن تعبر عنه من قضايا مجتمعتها، وصوّرت الواقع الاجتماعي بطريقة فنية بارعة .

وقد رصدت الدراسة نشأة الرواية العمانية، كما بيّنت مفهوم الشخصية وأهميتها، وكذلك علاقة الشخصية بعناصر البناء الأخرى. ووقفت على طرق تقديم الشخصية، وكشفت أنساق الروايتين: التضمين والتتابع، ووضحت الدراسة أشكال الحدث الداخلي والخارجي وعلاقته بقوة الشخصية وبضعفها. ومن خلال عنصري الزمان والمكان برزت تقنيتان وهما: الاستباق والاسترجاع في الغربية وتأثر الشخصية بهما .

وفي بداية التدشين ألقى الدكتور وحيد الحروصي كلمة الجمعية تحدث فيها عن الأنشطة التوعوية والعلاجية التي تقدمها الجمعية. كما شكر المؤلفة الدكتورة آسية البوعلي على دعمها للجمعية وتخصيصها جزء من ريع الكتاب لصالح الجمعية، وشكر جامعة نزوى على دعمها لأنشطة الجمعية الثقافية.

ثم تحدثت الدكتورة آسية البوعلي مقدمة الشكر لفاطمة البرواني المعروفة بفاطمة جينجا على استضافتها للباحثة في منزلها بزنجبار، وسعة صدرها في الرد على الأسئلة الكثيرة والجريئة التي طرحتها عليها. وقدمت الدكتورة عزيزة الطائي دراسة نقدية بعنوان: (التشكيل السير-غيري في كتاب ذكريات من الماضي الجميل). ناقشت فيها أبرز تقنيات السرد في الكتاب. كما أشارت إلى فريدة شخصية فاطمة جينجا وقوتها في مواجهة الظروف الصعبة بعد أحداث تمرد زنجبار في يناير ١٩٦٤م.



كما قدّم الدكتور محمد المحروقي دراسة تحليلية بعنوان: (فاطمة جينجا زنجبارية استثنائية)، مبرزاً جوانب التميّز في هذه الشخصية،

وأخيراً تضمنت هذه الدراسة عملية السرد، والأسلوب الوصفي والأسلوب الشعري والشاعري ثم الحوار الداخلي والخارجي، وتيار الوعي. وختمت وفاء الشقصية دراستها بالنتائج التي توصلت إليها الرسالة.

مركز الفراهيدي للدراسات العربية يدشن كتاب (ذكريات من الماضي الجميل)



بالتعاون مع الجمعية العمانية للسرطان، دشّن مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربية مساء يوم الثلاثاء/ ١٥/٩/٢٠١٥م كتاب (ذكريات من الماضي الجميل) للدكتورة آسية البوعلي.

وقد قدّم الأسمية الدكتور محمد بن ناصر المحروقي-مدير المركز- وقال: إنّ أهمية هذا الكتاب تكمن في رصد شهادة مع من عاصر أحداث تمرد زنجبار، وأنّ هذه اللحظة المساوية هي جزء من تاريخ الإمبراطورية العمانية وفي تسجيل هذه الرواية الشفهية تؤتيق لجانب -وإن كان ضئيلاً- من جوانب ذلك التاريخ.

بمركز الخليل- . وقد استقطبت حضوراً ممتازاً، كما قامت المؤلفة بالتوقيع على الكتاب.

مؤتمر العميد العلمي الثالث في كربلاء



شارك الدكتور محمد بن ناصر المحروقي -مدير مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربية- ، والدكتور سليمان بن سالم الحسيني -باحث متفرغ بالمركز- في فعاليات مؤتمر العميد العملي الثالث المنعقد في الفترة (١٧-١٨ سبتمبر ٢٠١٥م)، تحت عنوان: (النبي المختار -ﷺ- وآله الأطهار -عليهم السلام- منبع العلوم الإنسانية ومدادها).

وقد جاءت هذه المشاركة رداً على الزيارة التي قام بها وفد من العتبة العباسية المقدسة بمدينة كربلاء بجمهورية العراق إلى جامعة نزوى

هذه الجوانب التي تمثلت في الانحياز للذات والشجاعة في اتخاذ القرارات والتمسك بالهوية النخبوية والإبداع الأدبي والتخطيط الاقتصادي المحكم.



بعد ذلك فتح المجال للنقاش، وطرح الجمهور عدة مداخلات مهمة تعكس تعدد وجهات النظر حول فاطمة جينجا قبولاً ورفضاً. أحد المتداخلين وهو الفاضل رياض البوسعيدي رأى أن فاطمة جينجا لا تستحق التكريم، فقد كانت امرأة انتهازية وكانت جزءاً من الانقلاب واستفادت من رجالاته من أمثال عبيد كرومي ويوسف حسين مفتاح. ورأى متداخل آخر هو عبدالله الجابري أن عنوان الكتاب لا يعكس محتواه؛ فالعنوان يشير إلى ذكريات ماضٍ جميل بينما المحتوى يقدم حياة مليئة بالآلام والتحديات الصعبة. وقد أجاب الدكتور المحروقي والدكتورة آسية البوعلي على أسئلة الجمهور ومداخلاتهم.

الجدير بالذكر أن الفعالية قدمت باللغتين العربية والإنجليزية، حيث قام بالترجمة الدكتور سليمان بن سالم الحسيني -باحث متفرغ

وبعد الحفل الختامي شارك الدكتور محمد المحروقي والدكتور سليمان الحسيني في حفل الاستقبال الذي أقامه الأمين العام للعتبة العباسية المقدسة سماحة السيد أحمد الصافي للوفود المشاركة واللجنة التنظيمية، حيث ألقى الدكتور محمد المحروقي كلمة الوفد العماني، ناقلا إلى السيد الصافي واللجنة المنظمة تحيات رئيس جامعة نزوى والأكاديميين والطلبة، شاكرالهم تقديم الدعوة لحضور المؤتمر، كما قدم الوفد العماني جزيل الشكر على حسن الضيافة والاستقبال والتنظيم الممتاز للمؤتمر.

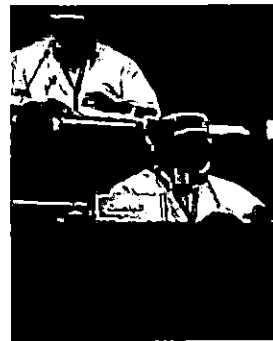
إلى جانب ذلك طرح الدكتور المحروقي فكرة التعاون بين مركز الفراهيدي والعتبة العباسية لتنظيم مؤتمر دولي في رحاب جامعة نزوى يعنى بشخص الرسول محمد -ﷺ-، يشمل إلى جانب الأوراق البحثية معرضا يحوي المخطوطات والتحف ذات الصلة بشخص الرسول الكريم، والموشحات والأناشيد والفنون التي تكرر تقديس شخصه وتظهر سيرته ومكانته في الأمة. وقد رحب السيد الصافي واللجنة المنظمة بالفكرة على أن يتم بحثها بشكل مفصل في وقت لاحق.



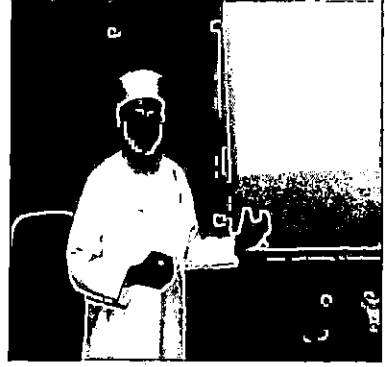
في العام الدراسي (٢٠١٤/٢٠١٥م) وبناء على الدعوة الموجهة من اللجنة التنظيمية لمؤتمر العميد العلمي الثالث لمركز الخليل للمشاركة في فعاليات المؤتمر.

وقد تم تكليف الدكتور محمد المحروقي في أن يكون مقررا للجلسة البحثية الثالثة التي عقدت في قاعة الإمام الحسن -عليه السلام- بالعتبة العباسية وتضمنت المحور اللساني، والأدبي، والتاريخي، والجغرافي، كما أسندت اللجنة المنظمة إلى الدكتور المحروقي قراءة البيان الختامي للمؤتمر والتوصيات التي خرج بها المشاركون.

وقد شارك الدكتور سليمان بن سالم الحسيني في المؤتمر بتقديم دراسة بعنوان: (السَّماتُ العمليَّةُ في شخصيَّةِ الرُّسولِ مُحَمَّدٍ ﷺ وقيمتها التربويَّة والتعليميَّة للطلّاب والنَّاشئة في العالم المعاصر)، وقد أقيمت في الجلسة البحثية الخامسة، وسيتم نشر الدراسة التي تقدّم بها الدكتور الحسيني في مجلة العميد وهي دوريَّة علميَّة تصدرها العتبة العباسيَّة المقدّسة.



بالتعاون مع مركز الفراهيدي للدراسات العربية؛ مركز إيماء الموارد البشرية ينظم حلقة عمل بعنوان (التفكير الإيجابي في بيئة العمل)



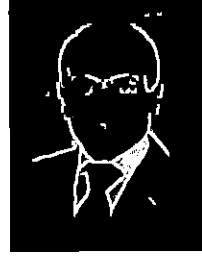
نظم مركز إيماء الموارد البشرية بالتعاون مع مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربية، يوم الأربعاء الموافق ٧/١٠/٢٠١٥م، حلقة عمل بعنوان (التفكير الإيجابي في بيئة العمل) ألقاها الدكتور سليمان بن سالم الحسيني -باحث متفرغ بمركز الفراهيدي-، حيث هدفت الحلقة إلى تنمية وتطوير الموارد البشرية من خلال توفير بيئة عمل إيجابية متكاملة.

وقد تحدث الدكتور سليمان الحسيني عن فوائد التفكير الإيجابي ومفهوم الذات الذي يشمل الوقت والمعرفة والإنتاج لتحقيق الأهداف، كما تحدث عن استثمار طاقات الموظفين وتنميتها ومنحهم الفرصة لتحسينها وتداركها والفائدة التي تحققها للموظف وبيئة العمل على حد سواء.

وأشار الحسيني إلى مفهوم (الفكرة)، وأن الفكرة مهما كانت صغيرة إلا أنها قد تتطور لتنتج شيئاً جديداً ما إن سمح لها بالظهور وأعطيت الاهتمام المطلوب، ولتوضيح ذلك فقد أدى المشاركون تمريناً يعرف بـ(خط الإبداع) يقومون فيه برسم بعض الخطوط والرسومات التي قد توحى لهم بفكرة معينة ثم يفكر فيها كيف قد تتطور لتصبح شيئاً جديداً مختلفاً، إلى جانب ذلك تطرق المحاضر إلى الحكمة القائلة: «لا تكن كالشمعة تضییء بها الآخرين فتحترق وتذوب، ولا تجعل الآخرين كالشمعة فيحترقوا وينتهوا، وإنما كن كالزهرة برائحها الزكية واجعل الآخرين كالزهرة يفوح منهم عبق هذه الرائحة لتبقى، ولا بد أن تعني بالزهرة لتحفظ بها حية نظرة». مشيراً إلى ضرورة تطوير الذات والأخذ والعطاء مع الأطراف الأخرى في العمل بحيث يستفيد الجميع، مسترسلاً في حديثه عن مجموعة من الصفات التي على الموظف أن يتحلى بها كالتفائل وحسن التفكير والتدبير وتنظيم الوقت وغيرها. وقد تخلل الحلقة طرح العديد من الأسئلة والاستفسارات التي أجاب عنها الدكتور سليمان الحسيني.

مركز الفراهيدي للدراسات العربية ينظم محاضرة بعنوان (تخصيص مراكز الحكم في زمن

اليعاربة)



بدعوة من مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربية، ألقى الأستاذ محمد سامي عدلي القاضي - أستاذ مساعد بكلية الآداب بجامعة أسيوط - محاضرة بعنوان (تخصيص مراكز الحكم في عصر اليعاربة) وذلك يوم أمس الثلاثاء الموافق (٢٧/١٠/٢٠١٥م) تحدث فيها عن التحصينات الدفاعية التي أقامها اليعاربة في المدن والبلدان العمانية، وما يميّزها من قوة وسماكة في البناء والعمران.

وقد أشار المحاضر في محاضرتة إلى قلعة نزوى التي شيّدت في زمن الإمام سلطان بن سيف اليعربي، وقدم شرحاً عن بنائها وأقسامها والهدف من إنشائها، كما تحدث عن حصن جبرين الذي بناه الإمام بلعرب بن سلطان اليعربي موضحاً أقسامه وخطوات بنائه، ومشيراً إلى أسباب الإمام في اتخاذه مقراً للحكم بعد مبايعته بالإمامة في الفترة (١٦٨٠-١٦٩٢م).

إضافة إلى ذلك تطرق الباحث إلى قلعة الرستاق التي جرى توسيعها في عهد الإمام سيف بن سلطان الأول بعد أن نقل العاصمة من نزوى إلى الرستاق، ثم تحدث عن حصن الحزم الذي بناه الإمام سلطان بن سيف الثاني بعد ظهور الخطر الفارسي على السواحل العمانية، وقدم المحاضر شرحاً عن بنائه والمواد التي استخدمت فيه، والسبب الذي دفع بالإمام لاتخاذها مقراً للحكم. وبعد انتهاء المحاضرة فتحت باب الحوار ل طرح الأسئلة والاستفسارات التي تمت الإجابة عليها من قبل المحاضر.

ندوة كتاب (السير الإباضية) للشماخي بالجمهورية التونسية



شارك الدكتور سليمان بن سالم الحسيني الباحث المتفرغ بمركز الخليل بن أحمد الفراهيدي في فعاليات الدورة الثانية للندوة الدولية العلمية الثانية حول كتاب (السير الإباضية) المنعقدة في العاصمة التونسية خلال الفترة (٣٠/١٠-١/١١/٢٠١٥م).

مشروع (سيمفونية الربيع الخالي) في محاضرة تعريفية



استضاف مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربية يوم الأحد ٢٠١٦/١/٣ م الدكتورة إشرافة مصطفى حامد - ممثلة الأدب العربي، منظمة القلم النمساوي - للتعريف بمشروع (سيمفونية الربيع الخالي)، الذي تنفذه منظمة القلم النمساوي بالتعاون مع سلطنة عمان ممثلة بالجمعية العمانية للأدباء والكتاب ودولة الإمارات العربية المتحدة ممثلة بالموسوعة العربية للمسؤولية الاجتماعية ممثلة في الشاعرة الإماراتية كلثم عبدالله.

وتحدثت الدكتورة في بداية المحاضرة عن فكرة المشروع المتمثلة في أن الأدب هو الطريق إلى معرفة الآخر، لبناء الجسور التي تمهد لحوار متكافئ ينطلق من وجدان الشعراء مشيرة إلى الوقت الذي يمر فيه العالم بظروف قاسية، جعلت من العالم الأوربي يأخذ صورة خاطئة عن العالم العربي فكان الأدب هو وسيلة لتعزيز سياسة الانفتاح وبناء الحوار الثقافي مع الثقافات المختلفة في العالم ليفهم الغرب ذهن العربي وتفكيره حول الأزمات التي تحدث في العالم.

وقد تم تكليف الدكتور سليمان الحسيني بإدارة الجلسة الرابعة التي تناولت محور المجال والمعمار من كتاب السير، واستعرضت بحوث قدمها أساتذة من تونس والأردن وعمان.

الجدير بالذكر أن أبي العباس أحمد بن أبي عثمان سعيد الشماخي مؤلف (كتاب السير) من علماء القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، وقد ولد بجبل نفوسة بليبيا وتوفي في جزيرة جربة بتونس. وأما كتابه الذي يحمل عنوان (كتاب السير) فقد تنوعت مادته التاريخية ليصبح مصدرا أساسيا للدراسات التاريخية والحضارية والفكرية في المشرق والمغرب العربي على حد سواء.

والكتاب يقع في جزئين تناول الجزء الأول الحقبة التأسيسية لتاريخ الإسلام مشفوعا بتراجم أعلام الإباضية في المشرق، وقدم رؤية مميزة للأحداث التاريخية الهامة جديرة بالاطلاع عليها. وفي الجزء الثاني عرض الشماخي لتراجم علماء الإباضية وقادتهم في المغرب وتفرع هذا الجزء إلى قسمين تناول القسم الأول الأئمة الرستميين، وتناول الجزء الثاني سير مشايخ الإباضية في المغرب.

الجامعات العربية، وانعقد في رحاب جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا في الفترة (٩-٢٠١٦م):

وقد تناول المؤتمر ستة محاور تعنى بالجودة في التعليم العالي وهي: آليات تطبيق معايير ضمان جودة التعليم العالي، وإدارة الجودة في التعليم العالي، وحاكمية مؤسسة التعليم العالي، وتقويم نماذج في ضمان جودة التعليم العالي، وتصنيف الجامعات، ومؤشرات تقييم الأداء.

وشارك الدكتور الحسيني بدراسته الموسومة: (رفع مستوى الجودة في برامج التعليم العالي من خلال تحقيق تكامل مخرجات التعليم العالي مع متطلبات سوق العمل؛ دراسة ميدانية تحلل مشاريع التخرج وتستطلع آراء الأكاديميين والطلبة). وأكد الباحث أن الدراسة الميدانية الحالية تهدف إلى رفع مستوى الجودة في برامج التعليم العالي من خلال التعرف على إسهام مشاريع التخرج التي يقوم بها الطلاب الجامعيون الدراسون في درجة البكالوريوس وما يعادلها في إيجاد التكامل بين التعليم الجامعي وسوق العمل، وما يواجهه الأكاديميون والطلبة من معوقات وتحديات تحول دون تحقيق ذلك التكامل، وسبل التغلب على الصعوبات وطرق تذليلها، ولتحقيق أهدافها تبنت الدراسة ثلاث أدوات، هي الاستبانة والمقابلة وتحليل تقارير مشاريع التخرج التي كتبها الطلبة، وذلك لجمع البيانات من الأكاديميين والطلبة

وأوضحت الدكتورة إشراقه بأن الانطلاقة الأولى للمشروع كانت بترجمة نصوص لشعراء من سلطنة عمان والإمارات العربية المتحدة إلى اللغة الألمانية، حيث تعد الترجمة جسرا للتصالح والسلام مع الآخر، ثم تم تنظيم برنامج ثقافي تحت عنوان (الأدب كفضاء للحوار الثقافي) وذلك بالتعاون مع وزارة الخارجية النمساوية شملت مؤتمرا صحفيا غير مجريبات نظرة الصحافة للعالم العربي وذلك بتحليل مجموعة من النصوص الشعرية عن (الحب، الموت، الحزن) في الشعر العربي الأمر الذي جعل من الأدب لغة للحوار، كما تم تنظيم محاضرتين في جامعة فيينا الأولى كانت للدكتور محمد بن ناصر المحروقي -مدير مركز الفراهيدي للدراسات العربية بالجامعة- بعنوان (التنوع في الشعر العماني الحديث) والثانية للشاعرة الإماراتية وفاء خلفان عن (الأدب الإماراتي المعاصر).

المؤتمر العربي الدولي السادس لضمان جودة التعليم العالي بجمهورية السودان



شارك الدكتور سليمان الحسيني الباحث بمركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربية والإنسانية في المؤتمر العربي الدولي السادس لضمان جودة التعليم العالي الذي نظمه اتحاد

المتتمين إلى عشر جامعات وكليات جامعية
بسلطنة عُمان.

وأشارت نتائج الدراسة إلى أن مشاريع التخرج
يمكن أن تساهم بشكل فاعل في تكامل
مخرجات التعليم العالي مع سوق العمل وتعريف
الطالب بوظيفته المستقبلية عندما يتم فقط ربط
تلك المشاريع بسوق العمل، وتتاح الفرصة
للطالب الجامعي التفاعل في أثناء عمل المشروع
مع البيئة الحقيقية لوظيفته المستقبلية.

ومن توصيات المؤتمر: تأسيس هيئة مستقلة
لضمان جودة البرامج الأكاديمية على مستوى
الوطن العربي تحت مظلة اتحاد الجامعات
العربية تأخذ في الاعتبار معايير الجودة وفق
المعايير الدولية على أن يتم تحديد آليات عملية
لعمل تلك الهيئة ضمانا لفاعليتها.

الندوة العلميّة (الإمام محمد بن عبد الله الخليلى ودوره الحضاري والعلمي في عُمان)



رعى صاحب السمو السيد أسعد بن طارق
آل سعيد -ممثل جلالة السلطان، رئيس
مجلس أمناء جامعة نزوى- صباح يوم

الاثنين ١٤/٣/٢٠١٦م حفل افتتاح الندوة
العلمية التي نظمها مركز الخليل بن أحمد
الفراهيدي للدراسات العربية بالتعاون مع
مركز سناو الثقافي تحت عنوان: (الإمام محمد
بن عبد الله الخليلى ودوره الحضاري والعلمي
في عمان ١٩٢٠-١٩٥٤).

وقد بدأ حفل الافتتاح بآي من الذكر الحكيم،
تبعته كلمة الدكتور محمد بن ناصر المحروقي -
مدير مركز الفراهيدي- قال فيها: « نلتقي اليوم
في هذه الندوة الدولية (الإمام محمد بن عبد الله
الخليلى ودوره الحضاري والعلمي في عمان)
عملا بتوجيه رائد نهضة عمان الحديثة جلالة
السلطان قابوس بن سعيد المعظم الذي دعا
إلى العناية بالتاريخ ودراسته دراسة موضوعية
محايده لا مبالغة فيها ولا تزويد. والاهتمام بالإمام
الخليلى إن هو إلا اهتمام بحقبة كاملة من حقب
التاريخ العماني الكبير. والآمال تحدونا هنا في
جامعة نزوى أن تكون ندوتنا الدولية القادمة
بعنوان: (الإمام أحمد بن سعيد البوسعيدي
ودوره السياسي والحضاري)، إيماننا راسخا
بأن على الجامعات أن تقود الأبحاث العلمية
المنظمة والمعمقة حفظا لتاريخ الأمة وتراثها من
الضياع والنسيان ».



السياسية، وما عرف عنه مشيراً إلى أن الله تعالى ميز الإنسان بالعقل دون سائر المخلوقات وحثه على طلب العلم والسعي له، ولا يكون العلم نافعا إلا بتزكية الأنفس عن المحرمات وطلب العلم لرضى المولى ونفع الأمة، وهذا ما كانت عليه سيرة الإمام الخليلي وما حكاها عنه التاريخ.

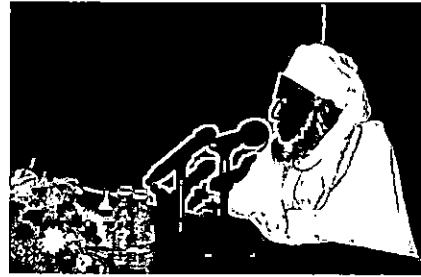
ودعا الخليلي الآباء والأمهات إلى غرس القيم الإسلامية في نفوس الأبناء ولا سيما محبة الله -عز وجل- التي تصنع العجائب وهي مقرونة باتباع هدي النبي محمد -ﷺ- واجتناب نواهيه، كما دعاهم إلى توجيه الأبناء نحو سير الصالحين كالإمام الخليلي ليمثلوا بأخلاقهم ويتبعوا سيرهم فيكونوا لهم القدوة والعون في شؤون حياتهم.

واختتم حفل الافتتاح بقصيدة شعرية في مناقب الإمام محمد بن عبد الله الخليلي قدمها الشيخ المكرم محمد بن عبد الله الخليلي -عضو مجلس الدولة-.

وكانت الندوة التي أقيمت على مدار ثلاثة أيام قد تناولت الحديث عن الإمام الخليلي وسيرته وتكوينه وأدائه السياسي والاجتماعي وفتاواه وآرائه الفقهية، إضافة إلى اجتهاداته في علوم النحو والبلاغة والمنطق، والدراسات الاستشرافية التي أقيمت عن الإمام وتاريخه السياسي والعلمي. كل ذلك كان من خلال (٣٠٢) دراسة علمية شارك بها باحثون قادمين من دول مختلفة مثل مصر وتونس والجزائر والعراق وسوريا وليبيا والمغرب وغيرها.

وقال أيضاً: «إن جهوداً بذلت وتبذل لجمع مادة تاريخية جيدة من معاصري وتلامذة الإمام الخليلي. وجعل المنظمون جلستين علميتين تغطيان سيرة الإمام، كما جاءت محاور الندوة لتغطي تاريخ المرحلة التي عاشها الإمام الخليلي قدر المستطاع، عدد الجلسات تبلغ تسع جلسات، وعدد الأوراق اثنتان وثلاثون ورقة حتى الآن».

بعد ذلك ألقى الدكتور مبارك بن عبد الله الراشدي -رئيس مركز سناو الثقافي- كلمة المركز قدم فيها نبذة مختصرة عن الإمام محمد الخليلي ودوره العلمي والسياسي في الحقبة الزمنية التي عاش فيها.



إلى جانب ذلك قدم فيلم وثائقي عن (نزوى) يحكي إرثها التاريخي ومعالمها الحضارية، ثم قدم المتحدث الرئيس للندوة سماحة الشيخ أحمد بن حمد الخليلي -المفتي العام للسلطنة- كلمة تحدث فيها عن مناقب الإمام الخليلي ذاكرة أقوال معاصريه ممن عاشوا معه أو سمعوا عنه، كما تحدث عن المكانة العلمية للإمام ومكانته

أن ما يقوم به المركز من توثيق التراث المسموع والمرئي هو عمل يستحق الدعم والاهتمام به باعتباره وثائق تنفع الباحثين والمؤرخين في تاريخ عمان الحديث.

بعد ذلك ألقى الشيخ ناصر بن منصور الفارسي محاضرة في قاعة الاجتماعات تناولت تاريخ المخطوطات العمانية وأحاديث عن سيرته الشخصية وتاريخ والده الشيخ منصور بن ناصر بن محمد الفارسي وعلاقته الحميمة بالإمام محمد بن عبد الله الخليفي. ونوه مدير المركز الدكتور المحروقي إلى ضرورة نشر وطباعة تراث الشيخ منصور الفارسي، معرباً عن تقدير المركز لحضور الشيخ ناصر الفارسي.

ورشة (دور الشباب في التنمية) بجامعة السلطان قابوس



شارك الدكتور سليمان الحسيني الباحث بمركز الخليفي بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربية بجامعة نزوى في ورشة (دور الشباب في التنمية)، التي نظمتها اللجنة الوطنية للشباب

واختتمت يوم الأربعاء ١٦/٣/٢٠١٦م أعمال الندوة العلمية (الإمام محمد بن عبد الله الخليفي ودوره الحضاري والعلمي في عمان)، تحت رعاية الأستاذ الدكتور عبدالعزيز بن يحيى الكندي-نائب الرئيس للشؤون الأكاديمية-.

الشيخ ناصر بن منصور الفارسي في ضيافة مركز الخليفي بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربية



زار مركز الخليفي بن أحمد الفراهيدي بجامعة نزوى الشيخ ناصر بن منصور الفارسي يوم الثلاثاء ٢٩/٣/٢٠١٦م، وكان في استقباله مدير مركز الخليفي الدكتور محمد بن ناصر المحروقي، وخلال جلسة حضرها الدكتور عبد الله الغافري -مدير وحدة بحوث الأفلاج- إضافة إلى الباحثين في المركز الدكتور سليمان الحسيني والدكتور محمد الطريحي، استمع الفارسي إلى شرح واف من مدير المركز حول نشاطات المركز العلمية السابقة واللاحقة ومساهماته في إثراء المشهد الثقافي العماني، ثم أهدى المحروقي للشيخ الفارسي عددا من الكتب التي أصدرها المركز. من جانبه أشاد الشيخ الفارسي بهذه الجهود مباركا الروح العلمية والمنهجية مؤكدا



السنة الثانية

العدد الثاني ٢٠١٧م

٢٩٥

بالتعاون مع المجلس الأعلى للتخطيط والأمانة العامة لدول مجلس التعاون، وذلك بجامعة السلطان قابوس.

وقد هدفت الورشة إلى إبراز واقع وتطلعات الشباب الخليجي في عملية التنمية، والتعرف على آليات تمكين الشباب وتعزيز مشاركتهم في عملية التنمية، واستعراض وتبادل التجارب والخبرات الخليجية والعربية في مجال تنمية القطاع الشبابي.



على آرائهم في مدى إسهام مشاريع التخرج والتدريب في تهيئة الطالب الجامعي ليكون أكثر قدرة على مواجهة متطلبات الوظيفة المستقبلية التي سيلتحق بها بعد التخرج.

وقد أوصت الدراسة بتعزيز التكامل والمواءمة بين التعليم الجامعي ومؤسسات سوق العمل لكي تصبح البرامج الجامعية أكثر استجابة لمتطلبات سوق العمل ويصبح الطلبة الجامعيون أكثر قدرة على الانخراط في العمل بعد تخرجهم. كما أوصت بوضع الاستراتيجيات والخطط والقوانين الملزمة والمنظمة لتدريب الطلبة الجامعيين الدارسين في جميع الجامعات والكليات والتخصصات المنضوية تحت منظومة التعليم العالي بالسلطنة.

تعظيم فوائد الورد في كتابة البحوث العلمية



نظم مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربية يوم الخميس الموافق ٢٠١٦/٤/٢١م ورشة بعنوان (تعظيم فوائد الورد في كتابة البحوث العلمية) التي ألقاها الدكتور مصطفى محمد شريف في باحث في مركز

وشارك الدكتور الحسيني بتقديم دراسة بعنوان: (رؤية الطلبة الجامعيين لأهمية التدريب العملي ومشاريع التخرج ودورها في إعداد الطالب الجامعي لثلاثاق بالوظيفة والعمل بعد التخرج). وأكد الدكتور الحسيني أن الدراسة تسلط الضوء على وجهة نظر الطلبة الجامعيين في أهمية التدريب في أثناء الدراسة ومشاريع التخرج ودورها في إيجاد التكامل بين الدراسة الجامعية وسوق العمل، والتعرف

المركز - بدأها بالنقاش مع الحضور حول معرفتهم العامة بالتراث غير المادي، وقد أشار إلى أن التراث غير المادي هو التراث الثقافي الذي نسمعه ولكن لا نستطيع أن نلمسه مثل القصص والحكايات وغيرها، كما تحدث عن أهمية جمعه فهو ذاكرة الأمة ولما له من فوائد علمية وعوائد اقتصادية كبيرة تعود بالنفع على الفرد والمجتمع بشكل عام.



وتطرق كذلك إلى التعريف بالمرحلة الرئيسية لجمع التراث غير المادي منها ما قبل الجمع أو مرحلة إعداد الجمع وتفرغ البيانات، وأخيراً كتابته كبحوث علمية .

و أشار المحروقي إلى فريق البحث المكون من الباحث الرئيس والباحث المساعد وجامع البيانات موضحاً مهام كل واحد منهم، وأخيراً تحدث عن المراحل العلمية للمشروع وهي

الخليل بن أحمد الفراهيدي ، تحدث فيها عن استخدام الانماط مبيّناً أنواعها وأهميتها وكيفية الانشاء والتعديل في تنسيق الفقرة والخط كما تطرق إلى خيارات التصحيح التلقائي الذي يقوم عبر التصحيح الآلي للكلمة أو للعبارة التي غالباً ما يقع الخطأ عند كتابتها أو اختصار الزمن في كتابة جزء منها فيكملها وورد تلقائياً . ثم قدّم شرحاً عن كيفية انشاء فهرسة آلية وكيفية استخدام تقنية الماكرو مشيراً إلى أهمية استخدام الترتيب الألفبائي للقوائم، التي تجعل عملية الفرز في الورد أمرًا ميسورًا للغاية.

وأخيراً تطرق إلى جملة من المفاتيح الجاهزة التي بمجرد ممارستها وحفظها واستيعابها تسهل للعمليات ولا تحتاج إلى استخدام الماوس.

ورشة في (جمع التراث غير المادي)



نظم مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربية ورشة بعنوان (جمع التراث غير المادي) يوم الخميس ٢١/٤/٢٠١٦م ألقاها الدكتور محمد بن ناصر المحروقي -مدير

حقوق المؤلف، خاصة وأن عالمنا اليوم يعيش تداخلا تكنولوجيا في التواصل المعلوماتي، ثم قدم الباحث المحامي علي بن محمد المعمرى من جامعة السلطان قابوس بحثه الموسوم حقوق المؤلف والحقوق المجاورة في سلطنة عمان؛ وعرض المعمرى تاريخ اتفاقية الملكية الفكرية مشيراً إلى ضرورة تفعيل بنودها فيما يخص العقوبات التي تحمي المؤلف، وقدم الفاضل عبد الله بن ناصر الشيايى بحثه عن حقوق المؤلف في العصر الرقمي داعياً تكاتف الوزارات والمؤسسات الرسمية والخاصة إلى الاضطلاع بدورها للالتزام باتفاقية الملكية الفكرية وضرورة توعية المواطنين بأهميتها لحماية المؤلف. وجرت مداخلات من قبل عدد كبير من الجمهور، إضافة إلى طرح أسئلة كانت مهمة في تطوير ما قدمه الباحثان وبخاصة التوصية بمتابعة بحوث طلبة الجامعات والبحوث العلمية التي تحتاج إلى تقنيات حديثة من أجل الرقي بالمستوى العلمي لجامعاتنا ومؤسساتنا البحثية. وفي ختام الجلسة كرم المنتدى الأدبي عدداً من الباحثين والمتميزين في وزارة التراث والثقافة.

مرحلة الجمع والتي فيها مراعاة عدد القرى في الولاية ومراعاة التنوع الثقافي عند اختيار عينات الجمع في كل قرية وأخيراً مراعاة الرواة المتخصصين في كل مجال من المجالات.

واختتمت الورشة بعرض مقطع فيديو يبين كيفية النزول الميداني في جمع الحكايات والأساطير الشعبية كنموذج من التراث غير المادي، ثم فتح باب الحوار للإجابة عن استفسارات الحضور وأسئلتهم.



الملكية الفكرية وحقوق المؤلف

شارك مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربية ممثلاً بالدكتور سليمان بن سالم الحسيني والدكتور محمد الطريحي - باحثان بالمركز - في الحلقة النقاشية (الملكية الفكرية وحقوق المؤلف)، التي نظمها المنتدى الأدبي بوزارة التراث والثقافة بالتعاون مع المركز الثقافي في نزوى بتاريخ ٢٥/٤/٢٠١٦. وقد ترأس الجلسة الدكتور سليمان الحسيني والذي تحدث عن أهمية الملكية الفكرية في صون

مركزُ الخليل بن أحمد الفراهيدي يستضيفُ وفدَ جامعة الشهيد بهيشتي الإيرانية



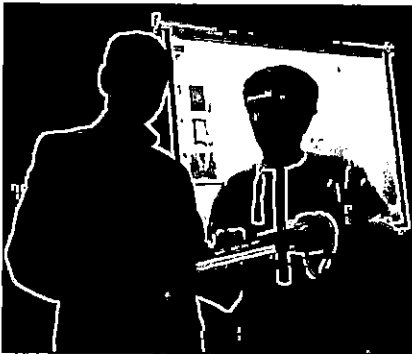
استضاف مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي وفد جامعة الشهيد بهيشتي الإيرانية، واستمع الوفد من الدكتور محمد بن ناصر المحروقي -مدير المركز- إلى شرح واف عن أهمية المركز وأهدافه العلمية وما أنجزه من أعمال ومشاريع بحثية وإصدارات وكتب، كما نوّه المحروقي إلى الندوات والمؤتمرات العلمية التي نظمها المركز، ودور البحوث المحكمة في إثراء المكتبة العمانية والعربية.



بعد ذلك انتظم الوفد في قاعة المراكز العلمية في جامعة نزوى حيث هيا المركز فيلما وثائقيا عن الصلات العمانية إلى شرق أفريقيا، ثم قدم الدكتور محمد المحروقي محاضرة عن الهجرات العمانية إلى شرق أفريقيا، موثقة

بالصور والوثائق التاريخية النادرة، حيث أشار إلى أسباب الهجرة ثم قدم سردا عن الآثار الحضارية للوجود العماني في زنجبار، وبعد انتهاء المحاضرة انبرى عدد من طلبة الدراسات العليا بجامعة الشهيد بهيشتي إلى طرح الأسئلة التي أجاب عنها المحروقي بمقترح إلى أنهم يمكن اتخاذ بعض ما طرحه مواضيع لهم في الماجستير أو الدكتوراة.

وأهدى الدكتور المحروقي عددا من كتبه الخاصة بزنجبار وتاريخها والحضارة العمانية هناك، إضافة إلى إهدائه نسخا من إصدارات مركز الخليل الفراهيدي إلى مكتبة قسم اللغة العربية في جامعة الشهيد بهيشتي، وامتد النقاش طويلا مع الطلبة حيث أعربوا عن شكرهم للدكتور بالمعلومات الجديدة والمهمة عن تاريخ عمان وسلاطينها وعلمائها وشعرائها، ومنحهم مواضيع مبتكرة في مجالات تخصصهم، ولتبي الدكتور المحروقي طلب أعضاء الوفد بتوفيره الكتب والمراجع العمانية للطلبة لتعزيز قدراتهم العلمية عن عمان وحضارتها.



مركز الفراهيدي ينظم برنامجاً تعريفياً بالدورة الخامسة لجائزة السلطان قابوس للثقافة والعلوم والآداب

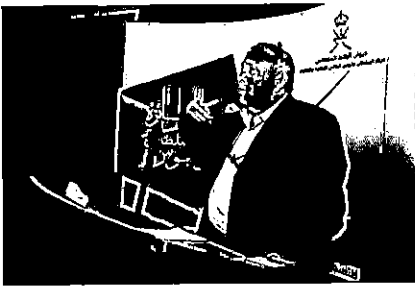


نظم مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي صباح الأربعاء ١١/٥/٢٠١٦م برنامجاً تعريفياً بالدورة الخامسة لجائزة السلطان قابوس للثقافة والعلوم والآداب.

افتتح البرنامج بآيات عطرة من الذكر الحكيم، تلتها محاضرة تعريفية للدكتورة عائشة الغابشية تحدثت فيها عن الكثير من المواضيع المتعلقة بالجائزة وعن أبرز أهدافها ومجالاتها، حيث أشارت إلى أن أهداف الجائزة تتمحور حول دعم المجالات الثقافية والفنية والأدبية باعتبارها سبيلاً لتعزيز التقدم الحضاري الإنساني، والإسهام في حركة التطور العلمي والإثراء الفكري، وترسيخ عملية التراكم المعرفي، وكذلك تعرس قيم الأصالة والتجديد لدى الأجيال الصاعدة؛ من خلال توفير بيئة خصبة قائمة على التنافس المعرفي والفكري،

وفتح أبواب التنافس في مجالات العلوم والمعرفة القائم على البحث والتجديد، علاوة عن تكريم المثقفين والفنانين والأدباء على إسهاماتهم الحضارية في تجديد الفكر والارتقاء بالوجدان الإنساني. إلى جانب ذلك تؤكد المسابقة على المساهمة العُمانية ماضياً وحاضراً ومستقبلاً في رفد الحضارة الإنسانية بالمنجزات المادية والفكرية والمعرفية، حيث أن الجائزة قد خصصت لتكون مرة بمشاركة جميع الدول العربية ومرة للسلطنة فقط، وهي في دورتها الخامسة الآن مخصصة فقط لرواد الثقافة والفن والأدب من العمانيين فقط.

بعد ذلك قام الدكتور محمد الغزي -أستاذ مشارك بقسم اللغة العربية- بعرض تجربته بالفوز بهذه الجائزة في دورتها الرابعة والمفتوحة أمام جميع العرب حيث نال شرف الفوز بالجائزة في مجال أدب الطفل.



وفي الختام قدمت فرقة الشهباء للفنون الشعبية بنزوى عرضاً لفن العازي والرزحة ختم به البرنامج التعريفي لجائزة السلطان قابوس للثقافة والعلوم والآداب في دورتها الخامسة.

المؤتمر العلمي الدولي الأول لقسم اللغة العربية (الواقع اللغوي والأدبي في عمان بين المنجز والمأمول)



وقد بدأ حفل افتتاح المؤتمر بأي من الذكر الحكيم تبعته كلمة رئيس اللجنة التحضيرية للمؤتمر الدكتور عبدالله بن سيف التويبي - عميد كلية العلوم والآداب - قال فيها: «إنه يوم مشهود يجتمع فيه أعلام اللغة والأدب لينفضوا غبار الزمن عن تاريخ مشرق كانت عمان تشتهر به، إنه تاريخ اللغة العربية وآدابها، يوم كانت الوفود العلمية تخرج من هنا إلى الأمصار الإسلامية المختلفة كالבصرة والكوفة وبغداد والشام ومصر وغيرها، تحمل معها العلم والمعرفة والثقافة، ولعل الخليل بن أحمد الفراهيدي وابن دريد والمبرد وغيرهم أوضح صورة لهذه الحملات العلمية التي ملأت العالم، شرقاً وغرباً، علماً ومعرفةً.



لذا جاء هذا المؤتمر على وفق الخطة العلمية للكلية لتتوافق مع رؤية الجامعة في تشجيع البحث العلمي والتأليف والاهتمام بالتراث العماني تحقيقاً ودراسة ونشرًا، ومتزامنا مع يوم سعد عمان ومعناها مع العيد الوطني السادس والأربعين المجيد، فينعد هذا العرس العلمي

افتتحت الجامعة ممثلة بقسم اللغة العربية بكلية العلوم والآداب صباح يوم الاثنين ٢٠١٦/١١/٢٨م المؤتمر العلمي الدولي الأول تحت عنوان (الواقع اللغوي والأدبي في عمان بين المنجز والمأمول)، ويهدف المؤتمر إلى إبراز الأثر الكبير الذي أدته عمان في الحياة اللغوية والأدبية عبر العصور، والتعريف بأبرز علماء اللغة والأدب والشعراء الذين اتصلوا بالسلطنة نسبا أو زيارة أو إقامة، وكذلك قراءة الحياة اللغوية والأدبية بأقلام غير العمانيين من الباحثين والأساتذة العرب والأجانب الذين سيشاركون بأوراقهم البحثية، إلى جانب الإسهام في تقديم موسوعة لغوية وأدبية للمثقفين والمهتمين بشؤون اللغة والأدب العماني خاصة والعربي عامة.

والأدبي في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة، ولاسيما التراث العماني، ودراسة الشعر العماني الحديث، وإعادة النظر في مسلمات القدامى في ضوء النظر اللغوي الحديث.

ووسط مشاركة علمية واسعة من الباحثين من داخل السلطنة وخارجها، وحمل عنوان الواقع اللغوي والأدبي في عمان بين المنجز والمأمول أوصى المؤتمر كذلك بالاهتمام بالدراسات القرآنية ودراسة اللغة الجبالية (الشحرية)، وبيان أوجه التاثر والتأثير بين التراث العماني والعربي، ووضع الحلول المناسبة لإشكاليات البحث التاريخي للأدب العماني القديم، وتشجيع الباحثين على كتابة تاريخ هذا الأدب على وفق منهجية علمية، والدعوة إلى وضع معجم لهجة أهل عمان الحديثة وبيان ما حفظته هذه اللهجة من العرب الفصيح، ومخاطبة المجتمع العلمية العربية للإفادة من التراث اللغوي العماني في إصدار القرارات الجمعية، كما اقترحت اللجنة المنظمة أن يعقد المؤتمر القادم تحت عنوان (الاتجاهات الحديثة في تحليل النص).

البحثي الذي يضم كوكبة من العلماء والباحثين في عمان وغيرها من الدول بغية الكشف عن الإسهام العماني في اللغة والأدب تحت عنوان (الواقع اللغوي والأدبي في عمان بين المنجز والمأمول)».

بعد ذلك تم عرض فيلم الجامعة الوثائقي، وألقى الدكتور محمد الطريحي -باحث بمركز الفراهيدي للدراسات العربية والإنسانية- قصيدة شعرية بعنوان: (عودة الخليل)، ثم بدأ الأستاذ الدكتور إميل بديع يعقوب- المتحدث الرئيس للمؤتمر - بإلقاء كلمة جاءت بعنوان (خَلَصُونَا مِنَ الْمُصْطَلِحَاتِ النُّحْوِيَّةِ) أشار فيها إلى المصطلحات النحوية وعبوبها، والتي يراها الدكتور أنها كثيرة جدا وقسم منها لا فائدة منه.



بعدها توالت الجلسات النقاشية في يومها الأول والثاني لتشمل العديد من الدراسات البحثية.

وأوصى المؤتمر في ختام فعالياته على مدى يومين بأهمية إعادة دراسة التراث اللغوي

البرهان

رسائل الدكتوراه
والماجستير

أولاً: رسائل الدكتوراه المناقشة بجامعة السلطان قابوس

(١)

اسم الباحث	محمود بن يحيى بن أحمد الكندي.
عنوان الرسالة	المسكوت عنه في الخطاب؛ دراسة في ضوء المناهج التأويلية.
لجنة الإشراف	المشرف الرئيس: أ. د. محمد الهادي الطرابلسي - قسم اللغة العربية - كلية الآداب والعلوم الاجتماعية . جامعة السلطان قابوس. وعضو لجنة الإشراف: د. خالد بن سليمان الكندي.
لجنة المناقشة	رئيس اللجنة: الأستاذ الدكتور عبدالرحمن صوفي - قسم علم الاجتماع والعمل الاجتماعي بكلية الآداب والعلوم الاجتماعية . جامعة السلطان قابوس والمشرف الرئيس: أ. د. محمد الهادي الطرابلسي وعضوية؛ ممثل قسم اللغة العربية د. محمد جمال صقر وأ. د. المختار كريم (ممتحن خارجي) من جامعة تونس وأ. د. عبدالمجيد بن جلاي القسّم (ممتحن خارجي) من قسم اللغة العربية - كلية الآداب والعلوم - جامعة نزوى.
تاريخ المناقشة	٢٠١٥/١٠/٢١م

المُلخَص

تنهض الأطروحة على ثلاثية، قوامها: المسكوت عنه، والخطاب، وحرف الجرّ (في) المفيد للظرفية إضافة إلى تساؤلات عديدة شكلت في جوهرها إشكالية المسكوت عنه، فهل للمسكوت عنه وجه من وجوه الحقيقة؟ وهل يرقى ليكون ذا مفهوم فنيّ يمكن الاشتغال عليه واتخاذ موضوعاً للبحث، أو حقلاً لتساؤلات بحثية؟ وهل المسكوت عنه من نتاج اللغة، أو هو من نتاج الكلام؟ فما حظ المسكوت عنه من الدرس والتحقيق في عالم معرفي تراكمت فيه النظريات النقدية واللغوية؛ إذ تداخلت أجهزتها المصطلحية والمفهومية؟ وهل لفهوم المسكوت عنه أن يشقّ له طريقاً بين هذه المفاهيم؟ وما وجه إفادته منها؟ وتبقى وجوه أخرى محتملة لا بدّ لها من منقّب ينقّب عنها في ثنايا الكلام. واللغة كما هي أداة إيضاح تسفر عن رسالتها أحسن سفارة، فهي تخفي في بيانها وتستر في إيضاحها، وهي نظام معقّد يفرض نفسه على المتكلم بقدر ما يظنّ المتكلم أنه ملك ناصيته.

ويرمي البحث إلى تحقيق أهداف عدّة منها: تبيّن حدود مفهوم المسكوت عنه، وبيان كيفية تلمّس المسكوت عنه في ثنايا الكلام عبر مسالك التأويل، واقتراح إمكانيّة موضوعيّة لتأويل المسكوت عنه تقيّد ذاتيّة المؤوّل، وجموح تلقية للخطاب إضافة إلى اختيار البنى المولدة للمسكوت عنه، والتدليل على تولّد المسكوت عنه من استراتيجيات الكلام واختيارات المتكلم. ولتحقيق أهداف البحث لا بد من دراسة أوجه المسكوت عنه التي يمكن لعلوم اللغة أن تعمل فيها، ومنه الوجه البنيويّ مع إيراد نماذج لتشي بوجود مسكوت عنه، وتسهم في تعمية المعاني والسكوت عنها؛ بحكم طبيعة بنيتها ودورها في الكلام، وقابليتها في إمكانيّة تولّد المعاني المسكوت عنها نتيجة توظيف استراتيجيات في الكلام، مما دعا إلى إجراء استراتيجيّة الانتقاء والاستبعاد على النصوص والخطابات، وفي مراحل البحث لا بد من حضور الرهانات المنهجية التي رسمت حدود مفهوم المسكوت عنه وشروط تأويله. وشأن البحث في المسكوت عنه شأن البحوث البيئية الواقعة في تقاطع علوم متعددة؛ لذا تتصافر دراسات تنتمي إلى علوم مختلفة لتكشف عن كنه المسكوت عنه وتبيّن حدوده. وللمسكوت عنه مفهوم خاصّ لدى علماء أصول الفقه الإسلاميّ، كما وظفه النحاة العرب، غير أن بروزه في الثقافات الأجنبية ظاهرة لفتت نظر المفكرين المهتمين باللغة وطرائق اشتغالها من فلاسفة ونقاد ولسانيين وعلماء نفس وهو ما أشار إليه البحث في مواضع مختلفة.

اسم الباحث	سعود بن عبدالله الزدجالي.
عنوان الرسالة	العموم والخصوص في أصول الفقه؛ دراسة سيميائية تداولية.
لجنة الإشراف	المشرف الرئيس: دكتور أحمد يوسف وعضو لجنة الإشراف: د. خالد بن سليمان الكندي.
لجنة المناقشة	رئيس اللجنة: أ. د. عبدالمجيد بوعزة وعضوية المشرف الرئيس: د. أحمد يوسف وعضوية: د. محمد بن سالم المعشني، وأ. د. مبارك حنون (ممتحن خارجي)، ود. محمد محمد يونس علي (ممتحن خارجي).
تاريخ المناقشة	٢٥/١٠/٢٠١٥م

المُلخَص

يعدُّ (العموم والخصوص) موضوعَ الدراسة حدًا وسيطًا بين باين عند جماهير الأصوليين هما: باب (الأوامر والنواهي)، وهو يمثل (القوة الإنجازية) في الخطاب؛ الذي يشكل درجة فعل التكليف؛ ليرجم بمنطق الجهات إلى الوجوب، والندب، والإباحة، والكرهية، والتحریم؛ وباب (البيان ودرجاته) من حيث الوضوح والغموض؛ إذ يمثل عمليات التلقي والفهم لمراد المتكلم في عملية التخاطب؛ ويكتسب (العموم والخصوص) أهمية كبيرة من حيث هو مرحلة في مسار التحليل الأصولي لإنتاج المعنى النهائي للتشريع تطرح الدراسة الأسئلة الآتية: كيف حدد الأصوليون (الكليات الذهنية)، وعالجوها في الخطاب الشرعي في الوقت الذي أدركوا انعدام وجودها وجودًا فعليًا في الواقع؟ كيف نظر الأصوليون إلى العلاقة بين الكلام النفسي؛ والخطاب الواقعي من جهة؛ وبين المتكلم؛ والمتلقي من جهة أخرى؟ إلى أي مدى حدد الأصوليون العلامات اللسانية، والقرائن التابعة، والعلامات غير اللسانية التي تحيل على معنى العموم أو الخصوص في الخطاب الشرعي؟ ما علاقة تصنيف العلامات الدالة على العموم أو الخصوص عند الأصوليين؛ بإدراك مفهوم العلامة وعناصرها في مناهجهم ونماذجهم المعرفية؟ لذا جاءت الدراسة بخمسة فصول متبعا فيها المنهج الوصفي التحليلي.

اسم الباحث	علي بن حمد بن عبدالله الفارسي
عنوان الرسالة	الأساليب التحليلية في العربية الفصيحة المعاصرة جريدتا عُمانَ والرؤية نموذجًا. من تاريخ: (٢٢) الثاني والعشرين من يونيو ٢٠١٤ إلى (٢٢) الثاني والعشرين من يوليو ٢٠١٤.
لجنة الإشراف	المشرف الرئيس د. محمد جمال صقر، وعضوية: د. أمجد طلافحة.
لجنة المناقشة	رئيس اللجنة: أ. د. محمد عبدالله القدحان وعضو لجنة الإشراف: د. محمد جمال صقر وعضوية: أ. د. محمد الهادي الطرابلسي أ. د. محمد عبد الفتاح العمراوي (ممتحن خارجي) كلية دار العلوم - جامعة القاهرة، و أ. د. أحمد هاشم السامرائي (ممتحن خارجي) كلية العلوم والآداب - جامعة نزوى.
تاريخ المناقشة	٢٠١٦/٥/١٢ م

المُلخَص

عُنيت هذه الدراسة برصد التطور الذي حدث لنظام اللغة العربية الفصيحة المعاصرة (ع.ف.م)، ولاسيما في مستوى التركيب من خلال وصف الأساليب التحليلية: وهي أساليب تكثُر فيها العناصر اللغوية اللاحقة الخارجة عن إطارها المبدئي، فناقشت قضية التطور والتحوّل في اللغات من التأليفية/التركيبية إلى التحليلية عبر تلك الأساليب. في متن لغوي أو مدونة محددة مكانياً(الصحافة العُمانية في جريدتي عُمان والرؤية: الأولى لها طابع سياسي واجتماعي والأخرى يُعَلَب عليها الطابع الاقتصادي)، ومحددة زمنيًا (لمدة شهر واحد من (٢٢) الثاني والعشرين من يونيو إلى (٢٢) الثاني والعشرين من يوليو لعام ٢٠١٤). وقد اعتمدت هذه الدراسة في تحقيق أهدافها والإجابة عن أسئلتها حسب المنهج الوصفي، فرصدت الأساليب التحليلية ووصفتها في مدونة ترتبط بلغة الإعلام وهي لغة مؤثرة في تطور العربية المعاصرة. كما اعتمدت هذه الدراسة أيضًا المنهج التاريخي في محاولة لتفسير التطور والتغير في الأساليب. هذه الدراسة تفسّر الظاهرة اللغوية المعاصرة لكن لا تسوّغها، فهي دراسة لسانية تعتمد على المنهج الوصفي في وصف الظاهرة ورصدها وتعتمد المنهج التاريخي في تفسيرها، ف"لا تمنع ولا تجيز" بل "تصف وترصد". وتهدف الدراسة إلى: وصف حركة التطورات التحليلية في اللغة العربية المعاصرة ومحاولة توقع مسار تطورها مستقبلاً. وقد قسمت الرسالة إلى تمهيد وفصلين عالج الفصل الأول: حركة التطورات التحليلية في العربية الفصيحة المعاصرة، وفي الفصل الثاني: علاقة الأساليب التحليلية بموضوعات الخطاب وبنياته ورؤية العالم أسهمت الأساليب التحليلية ومحاولة التخفيف من ظاهرة الإعراب في إيجاد مقبولة واسعة للعربية الفصيحة المعاصرة لذلك أضحت لغة خطاب الرسميات في البلدان العربية.

اسم الباحث	غصاب منصور علي الصقر
عنوان الرسالة	العلامات وأبعادها الدلالية والتداولية في موطأ مالك؛ دراسة سيميائية.
لجنة الإشراف	المشرف الرئيس د. أحمد يوسف، وعضو لجنة الإشراف: د. رايح بومعزة.
لجنة المناقشة	رئيس اللجنة: أ. د. إباد حكم فضة وعضوية: د. إحسان بن صادق اللواتي و أ. د. عبد القادر فيدوح (ممتحن خارجي) كلية الآداب- جامعة قطر، و أ. د. صلاح الدين بوجاه (ممتحن خارجي) كلية العلوم والآداب- جامعة نزوى.
تاريخ المناقشة	٢٠١٦/٣/٢م

المُلخَص

تناول البحث دراسة العلامات، وأبعادها التركيبية والدلالية والتداولية، في موطأ مالك وفق منهج حديث من خلال طرح جملة من التساؤلات: هل يعد إنتاج الدلالة وتداولها في فهم الحديث النبوي وفقاً على العلامات اللسانية؟ أم يكون للعلامات غير اللسانية دور في ذلك؟ وهل تضافرت العلامات غير اللسانية مع العلامات اللسانية ودعمتها بالإجابة والدلالة على المعنى وإيصال الفكرة؟ وما مدى مساهمة العلامات -موضوع البحث- في إنتاج الدلالة؟ وما أثرها في المتلقي؟ لذا سعى البحث إلى تبين أهدافه وأهميته بعد تحديد الآليات والأدوات الاجرائية والسيميائية، التي في ضوئها تم تحليل العلامات والوقوف على مفهوم العلامة، ومرجعياتها اللسانية، والمنطقية، والسلوكية انطلاقاً من المدونة ودراسة بعض العلامات في الجانب الإشاري الجسمي، وبعضها في الجانب الثقافي المتمثل بعلامات اللون واللباس والطعام والعدد وبعضها الآخر في الجانب الاستعاري الذي تناولت فيه نظريات الاستعارة وتوليد دلالاتها وشروط تداولها وبنيتها الأيقونية.

ثانياً: رسائل الماجستير المناقشة بجامعة نزوى

ت	الاسم	عنوان الرسالة	الاسم المشرف	تاريخ مناقشة الرسالة
١.	بلدية بنت مبارك بن ناصر الكلبانية	التناسخ في شعر البحري.	أ.د. ثابت الآكوسي	٢٦/ ديسمبر/ ٢٠١٢م
٢.	منى بنت محمد بن خميس النعمانية	ألفاظ المعاناة النفسية في شعر بدر شاكر السياب - دراسة في الحقل الدلالي.	أ.د. سعيد الزبيدي	٦/ فبراير/ ٢٠١٣م
٣.	فرحانة بنت محمد بن محمد جلال	دور عبد القاهر الجرجاني النحوية على أبي علي الفارسي من خلال كتابه المقتصد في شرح الإيضاح.	أ.د. سعيد الزبيدي	١٣/ فبراير/ ٢٠١٣م
٤.	منصور بن محمد بن سالم السيابي	الشرد في مقامات الخليلي.	أ.د. عبدالمجيد بنجلالي	٢٠/ فبراير/ ٢٠١٣م
٥.	أمينة بنت ثاني بن مبارك العامرية	جدلية الأدبي والتاريخي في حرب النسوس.	د. محمد دقة	٥/ مارس/ ٢٠١٣م
٦.	محمد بن حمود الرواحي	صبيح المجموع في القراءات القرآنية.	أ.د. غالب المطلبي	١٠/ مارس/ ٢٠١٣م
٧.	إسماعيل بن مبارك بن سالم العجمي	الحوار في الرواية العمانية.	أ.د. عبدالمجيد بنجلالي	١١/ مارس/ ٢٠١٣م
٨.	خالد بن علي بن عبدالله الصبحي	المصطلح في كتاب الإبانة للعوتبي.	أ.د. غالب المطلبي	١٢/ مارس/ ٢٠١٣م
٩.	عبدالله بن سعيد بن سالم الساعدي	العبارة الإصطلاحية في جمهرة اللغة لابن دريد- دراسة لغوية.	أ.د. غالب المطلبي	١٣/ مارس/ ٢٠١٣م
١٠.	سالم بن محمد بن سالم المنظري	الترايط النصي في المعاهدات السياسية النبوية.	د. إيهاب أبو ستة	١٦/ مارس/ ٢٠١٣م
١١.	حنان بنت مازن العاني	الرمز التراثي في شعر محمود درويش.	أ.د. إسماعيل الكفري	١/ مايو/ ٢٠١٣م
١٢.	خميس بن راشد بن سيف المنذري	أبنية الرسائل في التراث العماني من خلال كتابي «حفرة الأعيان بسيرة أهل عمان»، «ونهبضة الأعيان بحرية عمان».	د. محمد المحروفي	١/ مايو/ ٢٠١٣م
١٣.	صفية بنت راشد بن سعيد الشيبية	الشرد في القصة النسائية العمانية (في الفترة من ٢٠٠٠-٢٠١٠م).	د. ثابت الآكوسي	١/ مايو/ ٢٠١٣م
١٤.	فاطمة بنت جمعة بن سالم الشكيلية	بنية التضاد في شعر الجواهري.	د. ثابت الآكوسي	١/ مايو/ ٢٠١٣م
١٥.	سعاد بنت محمد بن سلطان البوسعيدي	نقد القصة القصيرة في سلطنة عمان من ١٩٧٠-٢٠١٠م.	أ.د. عبدالمجيد بنجلالي	٩/ مايو/ ٢٠١٣م
١٦.	ناصر بن عيسى بن سعيد المحاربني	ألفاظ الحماسة في ديوان الإمام الحضرمي (السيف النقاد) دراسة في الحقل الدلالي.	أ.د. غالب المطلبي	١٢/ مايو/ ٢٠١٣م

١٧	سعاد بنت سعيد بن علي الدغيشية	التهديب بالنحو القريب للشيخ ناصر بن أبي نهبان جاعد بن خميس الخروصي (١٢٦٢هـ / ١٨٤٦م) دراسة وتحقيق.	أ.د. غالب المظلي	١٥/مايو/٢٠١٣م
١٨	سعيد بن سليمان بن ناصر القاسمي	لهجة صور العمانية(دراسة لغوية وصفية).	د. زينب الجميلي	٢٥/ديسمبر/٢٠١٣م
١٩	أحمد بن يحيى بن خميس الإسماعيلي	الصورة الفنية في قصيدة التفعيلة عند سميح القاسم	د. عيسى السليمانى	٥ مارس ٢٠١٤م
٢٠	شمسة بنت عبيد بن سالم الهنائية	مفهوم الأدب في المدونات الفقهية العمانية»	د. أحمد حائل	٦ مارس ٢٠١٤م
٢١	المعتصم بن حمد بن هلال الرواحي	الجهود النحوية في كتاب القراءات الثماني للقرآن الكريم للإمام أبي محمد الحسن بن علي بن سعيد.	د. إيهاب أبو ستة	١٢/مايو/٢٠١٤م
٢٢	حنان بنت عامر بن عبدالله الرواحية	أسلوب الاستفهام في كليلة ودمنة (التركيب والتداول).	د. زينب الجميلي	١٤/مايو/٢٠١٤م
٢٣	سيف بن سالم بن فضيل المسكري	موقف أبي علي الفارسي من الزجاج في كتابه الإغفال.	أ. د. سعيد الزبيدي	١٥/مايو/٢٠١٤م
٢٤	عبدالله بن إبراهيم بن مبروك العجمي	الترابط النصي في جهود مفسري القرآن في القرن الخامس الهجري "سورة الكهف أمودجا	د. زينب الجميلي	١٣/يناير/٢٠١٥م
٢٥	نعمة بنت خميس بن حليس الهلولة	الجملة في لهجة ولاية جعلان بعمان موازنة مع العربية الفصيحة «دراسة في البنى والأغراض».	د. زينب الجميلي	١٤ يناير ٢٠١٥م
٢٦	سليم بن سعيد بن سليم البدرى	المباحث الدلالية في كتاب (الجامع) لابن بركة البهلوي العماني	أ.د. أحمد السامرائي	١٧/فبراير/٢٠١٥م
٢٧	محمد بن سالم بن خلفان المسلمي	التوجه الصوتي للقراءات السبع بين ابن خالويه وأبي علي الفارسي «دراسة وصفية تحليلية»	أ.د. سعيد الزبيدي	١٩/فبراير/٢٠١٥م
٢٨	إيمان بنت خميس بن ناصر السناني	الاعتراب في شعر سيف الرحبي	أ.د. إسماعيل الكفري	١٩/فبراير/٢٠١٥م
٢٩	صالح بن سالم بن السليمانى	التناص في شعر الشيخ عبدالله بن علي الخليلي ت (٢٠٠٠-١٤٢١)	أ.د. إسماعيل الكفري	٢٤/فبراير/٢٠١٥م
٣٠	عبدالله بن ماجد بن خميس الهاشمي	الألفاظ الإسلامية في «ديوان أنوار الأسرار ومنار الأفكار» للشيخ عامر بن عبدالله العبادي (دراسة في الحقول الدلالية)	د. إيهاب أبوستة	٢٦/فبراير/٢٠١٥م
٣١	سعيد بن حمد بن حمود المحروقي	البحث النحوي في كتب الوقف والابتداء المطبوعة	أ.د. سعيد الزبيدي	٢٦/فبراير/٢٠١٥م
٣٢	سالم بن حمد بن محمد المحروقي	النفي في الحديث الشريف-مسند الإمام الربيع بن حبيب «دراسة في التركيب والدلالة»	د. إيهاب أبوستة	٩/مايو/٢٠١٥م



٣٣	ريا بنت إبراهيم بن خميس الإسماعيلي	تقنيات الترابط النصي في خطابات صاحب الجلالة السلطان قابوس في الأعياد الوطنية العمانية	د. إيهاب أبو ستة	٢٥/مايو/٢٠١٥م
٣٤	مریم بنت عبدالله بن حمد الحثروشي	الشاعر العماني نافذا: سيف الرحبي أنموذجا»	د. خميس الصباري	٢٦/مايو/٢٠١٥م
٣٥	عباس بن سالم بن حميد العجمي	مظاهر تيسر النحو العربي في شروح الأجرومية المطبوعة.	أ.د. سعيد الزبيدي	٢٧/مايو/٢٠١٥م
٣٦	إسماعيل بن ناصر بن سعيد العوفي	موضوعات النحو بين السؤال الشعري وجوابه في عمان	أ.د. سعيد الزبيدي	٨/يونيو/٢٠١٥م
٣٧	محمد بن سالم بن علي المجرفي	توهج الذات في شعر أبي فراس الحمداني دراسة وصفية تحليلية	د. احمد حالو	٨/يونيو/٢٠١٥م
٣٨	حميد بن علي خلفان الشهومي	تحقيق مخطوطة «تقريب الأذهان في علمي المعاني والبيان» للشيخ منصور بن ناصر الفارسي	أ.د. سعيد الزبيدي	١٦/يونيو/٢٠١٥م
٣٩	وفاء بنت بدر بن سليمان الشقصية	الشخصية في روايتي عالية آل سعيد «سنتين مبعثرة» و«جنون اليأس»: دراسة تحليلية.	د. محمد المحروقي	١٦/يونيو/٢٠١٥م
٤٠	هند بنت عبدالله البلوشي	الاتجاه اللغوي في نقد الشعر العماني من سنة ١٩٧٠ إلى سنة ٢٠١٣م	د. صلاح بوجاه	٢٢/نوفمبر/٢٠١٥م
٤١	جمال بن خلفان بن علي الرواحي	الماء والألفاظ المتصلة به في القرآن الكريم «دراسة في الحقول الدلالية	د. زينب الجميلي	٢٣/ديسمبر/٢٠١٥م
٤٢	خالصة بنت حامد بن عامر الحروصية	الصورة في شعر أبي مسلم البهلاني	أ.د. إسماعيل الكفري	١٣/يناير/٢٠١٦م
٤٣	إبراهيم بن عبدالله بن سليمان الهنائي	تقديم الألفاظ وتأخيرها في القرآن الكريم؛ دراسة تحليلية.	أ.د. سعيد الزبيدي	٢٦/يناير/٢٠١٦م
٤٤	جليله بنت سعيد بن سليم القاسمية	البعد الحجاجي في الأعمدة الأدبية (مجلة دبي الثقافية أنموذجا)	د. صلاح الدين بوجاه	٢٧/يناير/٢٠١٦م
٤٥	حبيبه بنت عامر بن خلفان المرفجي	البحث النحوي في كتاب دقائق التصريف للمؤدب	أ.د. سعيد الزبيدي	٢٧/يناير/٢٠١٦م
٤٦	زكريا بن يحيى بن سفيان الراشدي	الوصايا في الأدب العماني «الإمامة الثانية أنموذجا» (١٧٧/٢٨٠ هـ)	د. محمد دقة	٢١/فبراير/٢٠١٦م
٤٧	محمد بن شامس بن سليمان المكي	اللهجات العربية في كتاب الإبانة	د. إيهاب أبو ستة	٢١/فبراير/٢٠١٦م
٤٨	مصطفى بن حمد بن سعود أمبوسعيدني	قضايا لغوية في تعليم العربية للناطقين بغيرها دراسة تحليلية: للأصوات، الشروة اللفظية، المحصلة الثقافية	د. زينب الجميلي	٢٣/فبراير/٢٠١٦م
٤٩	سامي محمد حامد السيابي	الخلاف الدلالي عند العلامة خلفان بن جميل السيابي في كتاب فصول الأصول	د. إيهاب أبو ستة	٢٥/فبراير/٢٠١٦م

٥٠	سعيد سليم صروخ النوتكي	مقامات أبي الحارث البرواني	أ.د. عبدالمجيد بنجلالي	٢٨/فبراير/٢٠١٦م
٥١	كذبة بنت عيسى بن سليمان السعيدية	قضايا صرفية في تفسير الطبري السور الأربع الأولى أمودجا	أ.د. سعيد الزبيدي	١/مارس/٢٠١٦م
٥٢	حارث بن جمعة بن سعيد الحارثي	البحث الصرفي في كتاب تيسير للامام القطب محمد بن يوسف الطفيش	د. إيهاب أبو ستة	٣/مارس/٢٠١٦م
٥٣	حميد بن ناصر بن مسعود الحائمي	الزمن في ديوان أبي بكر أحمد بن سعيد القروصي الستالي (دراسة لغوية)	د. زينب الجميلي	٦/مارس/٢٠١٦م
٥٤	زكريا بن ثاني بن سعيد الحسني	اللهجات العربية في تيسير التفسير للشيخ يوسف بن محمد الطفيش ١٣٣٣هـ	أ.د. أحمد السامرائي	٧/مارس/٢٠١٦م
٥٥	حميد بن مهنا بن سليم المعمرى	جهود فاضل السامرائي - دراسة وتحليل-	د. إيهاب أبو ستة	٨/مارس/٢٠١٦م
٥٦	سيف بن سليمان بن ناصر المعولي	الدلالة النحوية وأثرها في استنباط الحكم الشرعي عند المحقق سعيد بن خلفان الخليلي	أ.د. سعيد الزبيدي	٨/مارس/٢٠١٦م
٥٧	عمود بن سعيد بن سيف الذرمكي	البيئة البحرية والنهرية في الشعر الجاهلي	د. محمد دقة	١٣/مارس/٢٠١٦م
٥٨	مصطفى بن محسن بن سعيد الريامي	أدب الطفيليين	د. محمد دقة	١٣/مارس/٢٠١٦م
٥٩	عبدالله بن محمد بن حمد الحسيني	الخلاف في المعاني في كتب الحروف المطبوعة «عرض وتقوم»	أ.د. أحمد السامرائي	١٤/مارس/٢٠١٦م
٦٠	منى بنت عوض بن حميد الوحشية	شخصية المثقف في الرواية العمانية	د. صلاح الدين بوجاه	١٢/أبريل/٢٠١٦م
٦١	علي بن سالم بن عبدالله السالمي	الرومانسية في الشعر العماني	أ.د. إسماعيل الكفري	١٧/مايو/٢٠١٦م
٦٢	سليمان بن مصبح بن خلفان الجهني	جماليات الذكر وعدمه في التشابه اللفظي في القرآن الكريم دراسة وصفية تحليلية	أ.د. سعيد الزبيدي	٢٤/مايو/٢٠١٦م
٦٣	صالح بن محمد بن سالم الشعيلي	القيم الخلقية في الشعر العماني الحديث ديوان أبي مسلم البهلائي مثالا	د. خميس الصباري	٢٦/مايو/٢٠١٦م
٦٤	بخيت بن محمد بن علي المقيمي	كتاب التقييد في المعنى المهم والمفيد للشيخ أحمد بن محمد بن بشر الرقيشي الأركوي (ح: ١١٥٢هـ) من الجزء الرابع إلى الجزء التاسع دراسة وتحقيق	أ.د. أحمد السامرائي	٢٩/مايو/٢٠١٦م
٦٥	ماجد بن عبدالله بن سليمان الجهضمي	صورة القصص دراسة لغوية في ضوء علم المناسبة	أ.د. أحمد السامرائي	٣١/مايو/٢٠١٦م



٦٦	فهد بن خميس بن علي العبري	اعتراضات ابن ولاد النحوية على المبرد في كتاب الانتصار لسيبويه على المبرد دراسة تحليلية لمسائل الاسم	د. محمد كراكي	١/ يونيو/ ٢٠١٦ م
٦٧	خليل بن إبراهيم بن سعيد السعدي	نظرية النحو القرآني عند ابن يعش	أ.د. أحمد السامرائي	٢/ يونيو/ ٢٠١٦ م
٦٨	فهد بن ناصر بن خلف العلوي	شرح قصيدة تربية الأطفال بتصرف الأفعال للشيخ محيي الدين بن شيخ القحطاني الراوي المتوفى (٥١٢٨٦هـ) دراسة وتحقيق	د. إيهاب أبو ستة	١٠/ نوفمبر/ ٢٠١٦ م
٦٩	شيخة بنت عبد الله بن خصيف الفجرية	النص الدرامي الإذاعي والتلفزيوني العماني جنسا أدبيا من العام ١٩٧٠ إلى العام ٢٠١٥ م	أ.د. صلاح الدين بوجاه	٧/ ديسمبر/ ٢٠١٦ م
٧٠	عمر أحمد الشيخ بالحاج	الاسس اللسانية في النظرية الخليلية الحديثة عند عبدالرحمن الحاج صالح دراسة وصفية تحليلية	أ.د. سعيد الزبيدي	١٤/ ديسمبر/ ٢٠١٦ م
٧١	سيف بن خلفان بن مصبح الحبسي	التناصر في المقامات العمانية مقامات أبي الحسارث السرواني أموذجا	د. محمد المحروقي	٢٥/ ديسمبر/ ٢٠١٦ م

الكتاب

الملخصات باللغة الإنجليزية

Morphological Reparations by the Annotators of (Alfiyat ibn Mālik) till 18th Century (A.H.)

By: Dr. Ali al-Riyami

Abstract: (Alfiyat ibn Mālik) is considered to be one of the most fortunate works on Arabic Morphology because of the attention it has received from students and scholars as well as by annotators who have explained it, elaborated it and detailed its advantages through their commentaries. Others have taught it, punctuated it and commented on it at length. All these works have identified various morphological reparations to the book. This study is an endeavor to complement the earlier studies from grammatical perspective with the intention of simplifying for researchers their pursuit into the previous works with the hope that it will fulfill the gape that had been long felt.

Identifying the Rhetorical Functions between the Imperative Approach and the Transformed Approach

By: Dr. Ibrahim Saeed as-Sayyid

Abstract: This study tackles the concepts of rhetorical functions in terms of the relation between the imperative and analytic approaches that has been used to study them. It investigates their systems and transformation. Furthermore, it discusses these functions and estimates their value.

The study introduces a profound critique of the imperative approach that assigns one function to a certain stylistic feature or figure of speech. It compares this approach to the modern approaches that are influenced by studies on linguistics and discourse analysis. The study claims that there is a significant difference between the traditional and modern approaches to rhetorical functions and traces its impact on theory and analysis.

The Terms of Bashār and Insān in the Holy Quran (a semantic and linguistic study)

By: Dr. Saeed al-Sawwafi

Abstract: This study explores the highly elaborative and accurate expression of the word of Allah (The Holy Quran) in order to elucidate some of its expressive secrets through two terms of Bashār and Insān. It might be interesting to note that although the two terms may look identical in meaning, but there are definite differences clarified through the context that defines which of the two terms is suitable for a particular usage depending on the situation that the context intends to expose. Both the terms have been used due to the semantic requirement of the relevant verses. The study includes mining into Arabic dictionaries and opinions of scholars of the Arabic language about the meanings of the two terms occurring in the verses from the Holy Quran at various locations with the objective of highlighting their semantic usage in the divine word.

Structural and Semantic Functions of Parenthetical Clause in Quranic Verses

By: Dr. Fadl Yusuf

Abstract: This research tries to comprehend the structural and Semantic functions of the parenthetical clause in the Hoy Quran. Parenthetical clause is one of the stylistic prominent features in the Quran. It frequent use in the Quran is a remarkably abundant. The research deals with the Semantic Purposes of parenthetical clause such as exaltation, intimidation, laudationsarcasm, rebuke, apology etc. Among the structural purposes that have been focused on in the study, are prolonged syntax in many places. While the parenthetical clause is among the most correlated elements, it contributes to the cohesion of speech and synergy of it parts, it is the textual function besides fulfilling the structural and semantic purposes in different contexts.

(Sign) in the Fundamentals of Islamic Jurisprudence and its Terminology

By: Dr. Saud Abdullah al-Zidjāli

Abstract: This study aims to investigate the concept of “sign” in fundamentals of Islamic Jurisprudence as used in the chapter of “Generality and Specificity” for being a precise genre. The author has used the descriptive – analytical approach in the light of semiotics; focusing on the generality as an identification and its relationship to the ‘speaker’ as mentioned by the scholars of Islamic Jurisprudence (Usul Al-Fiqh)

The result indicated that the scholars of Usul al-Fiqh understood the ‘linguistic sign’ and were able to produce a definition and typology based on the ‘signification level’, the cognitive shift from the signifier to the signified and the ‘shift speed’. They also considered “thinking through speech” as a fetus stage to have existed through the act of speech or the speech itself.

The Book “Kitāb al-Jumal” attributed to Khail bin Ahmad al-Farāhidi

By: Dr. Muhammad Abdul Fattāh al-Umrāwi

Abstract: Since the first half of the fifth century (Hijri), the book (Sentences in Grammar) has been debated to be attributed either to Al Khalil bin Ahmed Al Farahidi (175 Hijri) or to Ibn Shuqair (317 Hijri). The book, when compared to Al Khalil's grammatical writing style, is different. The discrepancy suggests that it cannot be attributed to him – as a previous search has concluded. Regarding its attribution to Ibn Shuqair, the matter will be discussed in this study to complete the previous study. Ibn Shuqair possessed Baghdad-style of grammar, combining the styles of Kufi grammar, and the Basra grammar. He preferred the Kufi method of grammar, and the presence of Kufi grammar in the book leads us to conclude that it is more likely to be attributed to Ibn Shuqair. The study, strives to emphasize that Al Khalil the unlikely author of this book, due to the fact that the major grammar scholars find him as a founder of the Basra grammar style. This concludes that it is not possible a book over which the Kufi style dominates, could have been peened by Al Khalil.

and the use of some historical characters. The Woman comes as an axis in all of this. She is the participating and testifying narrator who keeps a distance that allows her focus upon herself, upon the revolution and upon the place through several dominating aspects. These aspects can be summarized in woman / the revolution, woman / the love – the man, and woman / the city. Furthermore, the setting holds in the same time its positive values during a certain period before the revolution and through its progression. However, when the revolution calms down, the city betrays its sons and its features change when Woman gains her freedom in love and her struggle with man becomes simultaneously a political, sociological, and cultural struggle. However, when the revolution fades away, Woman is forced to lose her gains and she is forced either to immigrate, or to return to the institution and to the authority of society. With that, Woman was the main positive motivation and force directed towards the cultural and political authority. Thus, in the Woman novel, there are assembled characteristics of the typical woman summarizing her and her friends' tale. She is able – as she is the daughter of the Earth and the revolution's face – to stand in the position of the witness to the earth's memory and history. She is able to write the tale of the people of Dhofar and their revolution, with all of its positive and of negative aspects, in search of a hope for a new generation to come up.

Duality of Woman and Place in the Novel (A Woman from Dhofar)

By: Maissaa al-Khawaja

Abstract: Ahmad AL-Zubaidy's novel is quite tempting with its approach through different aspects. This is due to the versatility of its references, the symbolism of some of its tools, and the ideological charges that confront the reader with numerous questions like: Is it a narration of the history or story of the revolution? Is it a story of love? Is it the story of tradition and culture in the Dhofar's area? Or is it all of these aspects combined together in the persona of "Woman"? These questions, amongst others, find their genuineness upon reading. If it is a historical novel, then what are the mechanisms of handling the historical reference and what is the relation between it and fiction? What are the forms of history's presence in it? However, if it is a tale of love, then did the story of revolution come only to make an illusion of historical reference and just to make history merely an incubator for the purpose of narration? Were the Dhofari cities just a place, or do they have a relation to both references, the historical and the fictive? This paper tries to answer the above questions by trying to discover the flow of the text and its shifts between the historical and the fictive. This shall be done by examining the artistic choices of the author as he tries through it to read the memories of the people of Dhofar throughout their revolution which lasted for about ten years. Accordingly, history came as an incubator of narration through a number of techniques such as documentation

Exaggeration in Classical Rhetorical Lessons

Dr. Fatma al-Braiki

Abstract: This study stands on an idea that was found in the early critical and rhetorical writings which looks to exaggeration as a purpose sought by the author, in his description, satire, praise and spinning, following different paths to reach it, such as: redundancy, simile, metaphor, metonymy etc. But, at a certain time, it turns— in theory, in rhetorical resources— to be considered as an embellishment, like something extra to the meaning that a number of critics and investigators in classical rhetoric feel was completed before using the exaggeration. We believe that the meaning isn't complete before using exaggeration according to the author's intentions, the recipient's status and the conditions of the text, or else he would not resort to exaggeration, because it would be a useless pleonasm.

The study deliberates on two deep-rooted ideas in classical critical and rhetorical writings: First, the idea that exaggeration is an embellishment, because it had been classified within the part of (Albadee'). Second, the notion of completion of the meaning and the critic's awareness of its jurisdiction.

The result which we have arrived at, is that the exaggeration was moved from its normal place within different rhetorical essays to be part of (Albadee') as mere embellishment. The study restores exaggeration back to its normal place for the following reasons: first, it doesn't belong to the Albadee' as perceived by some, and secondly, it plays a great role in development of the meaning and it is a purpose sought by the author to achieve gratification from the recipients of his work.

Abstracts

Abstracts

Advisory Council:

Prof. Ahmed bin Khalfan Al-Rawahi
Prof. Abdulaziz bin Yahya Al-Kindi
Prof. Abdullah Mohammed Omezzine

Advisory Board:

Prof. Mohammed Al-Hadi Al-Trabulusi
(Sultan Qaboos University)
Prof. Hasan Al-Naami
(University Of King Abdulaziz)
Prof. Steven Sperl
(University Of London, SOAS)

Editor In-chief:

Dr. Mohammed bin Nasser Al-Mahrouqi

Editorial Board:

Prof. Said Al-Zubaydi
Dr. Khamis bin Jumaa Al-Sabbari
Dr. Syed Bashir Ahmed
Dr. Mohammed Al-Daqa
Dr. Ismaeil Al-Kafri

Secretary:

Mohammed Scheik Al-Touraihi

Design:

Sultan Al-Shuhaimi

Cover Design:

Mohammed Nidham