الامانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة

قسم الشؤون الفكرية والثقافية

دار اللغة والادب العربي

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق العراقية

1963 لسنة 2014

www.dawatjournal.com

E-mail: daralarabia@imamhussain.org

mob: +9647827236864+9647721458001

رئيــس التحرير

أ.د. صاحب جعفر ابو جناح (الجامعة المستنصرية/ كلية الآداب)
sahibjafar@yahoo.com

مدير التحرير

أ.م.د. خالد كاظم حميدي (جامعة الكوفة / كلية الآداب)
khalidk.alhamediwe@uokufa.edu.iq

هيأة التحرير

أ.د. سيروان عبد الزهرة هاشم (جامعة الكوفة/ كلية التربية المختلطة)
serwan.aljanabi@uokufa.edu.iq

أ.د. علي هاشم طلاب (جامعة المثنى/ كلية التربية للعلوم الانسانية)
alih46416@gmail.com

أ.د. أحمد حسين عبد الساده (جامعة المثنى/ كلية التربية للعلوم الانسانية)
albghdadyahmed1977@mu.edu.iq

أ.د. عبدالرزاق احمد محمود (اكاديمية الدراسات العليا)
alharby.15310@gmail.com

أ.م.د. علي حسين فرج (جامعة ميلانو بيكوكا/ ايطاليا)
ali.faraj@unimib.it

أ.م.د. جعفر مهدي عبد المحسن (الجامعة العربية المفتوحة (البحرين))
Jaffr4321@hotmail.com

أ.م.د. موسى علي موسى (كلية العلوم الاسلامية (فلسطين))
musa-najada@hotmail.com

أ.د. خالد عبد الكاظم عذاري (جامعة البصرة/ كلية التربية للعلوم الانسانية)
k.majedi86@gmail.com

أ.د. كاظم فاخر حاجم (جامعة ذي قار/ كلية الآداب)
Kadhem2000100@gmail.com

أ.د. سعيد اريف بن عيسى
جامعة محمد الأول (المغرب) / كلية الآداب والعلوم الانسانية
Saidardif85@gmail.com

أ.د. جورج جريجور
جامعة بوخارست(رومانيا)/ كلية الاداب واللغات الأجنبية

أ.م.د. محمد علي هوبي الربيعي (جامعة كربلاء / كلية العلوم الإسلامية)
moh.alrubaa76@gmail.com

أ.م.د. ماجد مهدي نجاريان (جامعة ازاد الاسلامية (اصفهان))
majednajarian@gmail.com

أ.م.د. إيمان عمر محمد (جامعة الملك خالد (السعودية))
Emangadalla1984@gmail.com

أ.م.د. حسام عدنان رحيم (جامعة القادسية/ كلية الآداب)
husam.adnan@qu.edu.iq

أ.م.د. علي عبد الرحيم كريم (جامعة ميسان/ كلية التربية)
aabdalrahem757@gmail.com

تدقيق اللغة العربية
أسماء كريم كاظم
تدقيق اللغة الانكليزية
رشا عبد الرضا سعيد السباح
المتابعة والتنسيق
م.د. حسن كاظم الزهيري
الموقع الالكتروني
حيدر عباس العامري
التصميم والاخراج
حيدر أزهر الفتلاوي

بسم الله الرحمن الرحيم

جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير

Republic of Iraq
Ministry of Higher Education & Scientific Research
Research & Development

"معا لمساندة قواتنا المسلحة الباسلة لدحر الارهاب"

الرقم :ب ت ٤ / ٩٦٠٨
التاريخ: ٢٠١٤/١٠/٢٢

No:
Date:

" معا لمساندة قواتنا المسلحة الباسلة لدحر الارهاب"

العتبة الحسينية المقدسة

م / مجلة دواة

تحية طيبة..

استنادا الى الية اعتماد المجلات العلمية الصادرة عن مؤسسات الدولة ،وبناءاً على توافر شروط اعتماد المجلات العلمية لاغراض الترقية العلمية في **"مجلة دواة"** المختصة بالدراسات وابحاث اللغة العربية الصادرة عن عتبتكم المقدسة تقرر اعتمادها كمجلة علمية محكمة ومعتمدة للنشر العلمي والترقية العلمية .

...مع التقدير

أ.د. غسان حميد عبد المجيد
المدير العام لدائرة البحث والتطوير وكالةً
٢٠١٤/١٠/

نسخة منه الى:
- قسم الشؤون العلمية/ شعبة التأليف والنشر والترجمة
- الصادرة

www.rddiraq.com
Emailscientificdep@rddiraq.com

سياسة النشر

١- تنشر المجلة البحوث التي تتماشى مع أَفضل الممارسات وقواعد سلوك الهيئات المهنية ذات الصلة أَو الهيئات التنظيمية الوطنية والدولية.

٢- تلتزم المجلة بدعم سجلها العلمي عِبر التزامها بتعليمات لجنة أَخلاقيات النشر (cope).

٣- الابتعاد عن كل ما من شأنه إلحاق الضرر بالثقة بالمجلة والكفاءة المهنية للنشر العلمي.

٤- يلزم أَنْ يكون البحث المقدم للنشر غير مقدم إِلى أَية وسيلة نشر أخرى.

٥- يلزم أَن يكون البحث المقدم للنشر غير منشور مسبقًا بأي شكل أو لغة.

٦- يلزم أَن يكون البحث المقدم للنشر أصيلًا وتقبل البحوث المستلة.

٧- تقبل المجلة البحوث التي فيها زوايا بحث جديدة تتعلق بتوسيع البحث السابق.

٨- توفير الشفافية بشأن إعادة استخدام المواد لتجنّب محاذير متعلقة بإعادة تدوير النصوص أو (السرقة الأَدبية).

٩- لا تقبل المجلة الدراسة المقسمة على عدة أَجزاء لتقديمها للعديد من المجلات أو إلى مجلة واحدة لكن على مدد زمنية مختلفة.

١٠- لا تقبل المجلة النشر المتزامن أو الثانوي المبرر.

١١- يلزم أَن تكون نتائج البحث واضحة وصريحة.

١٢- يلزم أَنْ تكون طباعة البحث المرسل موافقة لقواعد اللغة العربية و الشروط المهنية.

١٣- احتواء البحث على علامات الترقيم والتقسيمات المناسبة للنص.

١٤- المجلة ملزمة بإجراء التحري عن الاستلال للبحوث للكشف عن السرقات العلمية ونسبة الاستلال.

١٥- في حال اكتشاف سرقة علمية لدى الباحث في بحثه المرسل للنشر يسجل اسم الباحث في قائمة الإبعاد لعدم التعامل معه مرة ثانية حفاظا على أَخلاقيات النشر.

١٦- يمكن للباحث سحب البحث قبل إرساله للتقييم ويشترط في سحبه بعد التقييم دفع أجور المقيمين المحددة من إدارة المجلة.

١٧- ينتقل البحث المرسل من خطوة إلى أخرى بعد إتمام المتطلبات الإدارية من قبيل ملء الاستمارات وإرسال المتطلبات إنْ وجدت.

شروط النشر

١- تُقبل الأَبحاث باللغتين العربية والانجليزية على أَنْ تكون مكتوبة بلغة سليمة خالية من الأَخطاء النحوية والإملائية.

٢- تقدّم طلبات نشر الأَبحاث عبر الموقع الالكتروني http: //dawatjournal.com بصيغة (word).

٣- يُستعمل في الأَبحاث المكتوبة باللغة العربية الخط Simplified Arabic بحجم (١٤) من دون ترك أَية مسافة بين السطور، ويستعمل الخط الغامق للعنوان الرئيس وللعنوانات الفرعية (حجم ١٤)، وبقية النص بخط عادي حجم (١٢)، و (١٠) عادي للجداول والاشكال.

٤- أن لا يزيد عدد كلمات البحث عن (١٥٠٠٠) كلمة، أي بما يعادل (٣٢) صفحة حجم (A٤)، بما في ذلك الأَشكال والرسوم والجداول والهوامش والمراجع، علما أن الملاحق لا تنشر بل توضع لغايات التحكيم فحسب.

٥- يجب أنْ يتضمّن البحث صفحة منفصلة يدون عليها: اسم الباحث / الباحثين وعناوينهم بعد عنوان البحث مباشرة باللغتين العربية والإِنجليزية، ويكتب بريدهم الإِلكتروني.

٦- يجب أنْ يتضمن البحث ملخصاً مكتوباً باللغتين العربية والإِنجليزية، في حدود (١٥٠-٢٠٠) كلمة، مع مراعاة أَن يتضمن الملخص أهداف البحث ومنهجه وأبرز النتائج التي توصل إليها، ويثبت الباحث في نهاية الملخص ما لا يقل عن ثلاث كلمات مفتاحية (Key Word).

٧- أَن يتسم البحث بالجدّة والأَصالة والموضوعية، ويمثّل إِضافة جديدة إِلى المعرفة في ميدانه.

٨- أَن لا يكون البحث منشورًا أو قدّم للنشر في مجلة أخرى، وأَن يتعهّد الباحث بذلك خطيًّا.

٩- يفترض على الباحث قبل ارسال بحثه الاطلاع على شروط النشر في المجلة والالتزام بها.

١٠- أَن لا يكون البحث فصلًا او جزءًا من كتاب منشور.

١١- إن كان البحث مستلًا من رسالة ماجستير أو اطروحة دكتوراه، فعلى الباحث الإشارة إلى ذلك في هامش صفحة العنوان.

١٢- لا يجوز نشر البحث أو أجزاء منه في مكان آخر، بعد قبول عنوانه للنشر في المجلة، إلَّا بعد الحصول على كتاب خطي من رئاسة تحرير المجلة.

١٣- تدرج الجداول في متن النص وترقّم ترقيمًا متسلسلًا وتكتب عناوينها فوقها. أَما الملحوظات التوضيحية فتكتب تحت الجداول.

١٤- يستطيع الباحث تفسير ما يراه غامضًا من كلمات أو مصطلحات ويوضع الشرح بين قوسين هلاليين، أو يشار إلى المصطلح المراد توضيحه برقم في إحالة أعلاه، ثم يوضع الشرح وبقية الهوامش في قائمة منفصلة قبل قائمة المصادر والمراجع

دليل المقيمين

إنَّ المهمة الرئيسة للمقيّم العلمي للبحوث المرسلة للنشر، هي أن يقرأ البحث الذي يقع بضمن تخصصه العلمي بعناية فائقة وتقييمه على وفق رؤى ومنظور علمي أكاديمي لايخضع لأية آراء شخصية، ثم يقوم بتثبيت ملاحظاته البناءة والصادقة حول البحث المرسل إليه.

قبل إرسال البحث إلى المقيِّم لإجراء عملية التقييم التأكُّد من استعداده الكامل لتقييم البحث المرسل إليه، وفيما إذا كان البحث يقع في ضمن تخصصه العلمي أم لا، وهل لديه الوقت الكافي لإتمام تقييمه، فإن تعذَّر توافر ما تمَّ ذكره سلفًا تقترح إدارة المجلة مقيِّمًا آخر بدلًا عنه.

أَمَّا إن تحصَّلت الموافقة منه على تقييم البحث فعلى المقيِّم إنجاز قراءة البحث ضمن المدَّة المحدَّدة له، على أن تجري عمليَّة التقييم على وفق المحدِّدات الآتية:

١- يجب أن لا تتجاوز عملية التقييم عشرة أيام كي لا يؤثر ذلك بشكل سلبي على كاتب البحث.

٢- يجب عدم الإفصاح عن معلومات البحث ولأي سبب كان في أثناء عملية التقييم أو بعد إتمامها، إلّا بعد أخذ الإذن الخطي من الباحث ورئيس هيئة التحرير للمجلة أو بعد نشر البحث.

٣- يجب عدم استخدام معلومات البحث لأية منافع شخصية أو لغرض إلحاق الأذى بالباحث أو المؤسسات الراعية له.

٤- الإفصاح عن أي تضارب محتمل في المصالح.

٥- يجب أن لايتأثر المقيم بقومية الكاتب أو ديانته أو جنسه أو أية متعلقات شخصية أخرى.

٦- هل البحث أصيل ومهم لدرجة تحقق الفائدة من نشره في المجلة؟.

٧- هل البحث يتفق مع السياسة العامة للمجلة وضوابط النشر فيها؟.

٨- هل فكرة البحث مطروقة في دراسات سابقة؟ وفي حال كونها كذلك، يرجى بيان تلك الدراسات.

٩- ما مدى تعبير عنوان البحث عن مضمونه وفحواه؟.

١٠-هل يصف ملخص البحث بشكل واضح مضمون البحث وفكرته؟.

١١- هل تصف مقدمة البحث مايريد الكاتب الوصول إليه وتوضيحه بشكل دقيق؟ وهل وضَّح فيها فحوى المشكلة التي قام بدراستها؟.

١٢- هل تمت مناقشة الكاتب لنتائج بحثه التي توصل إِليها بشكل علمي ومقنع؟.

١٣- يجب أن تُجرى عملية التقييم بشكل سرّي، وعدم إِطلاع الكاتب على أي جانب منها.

١٤- اذا أراد المقيم مناقشة البحث مع مقيم آخر فيجب إبلاغ رئيس التحرير بذلك.

١٥- إن ملاحظات المقيم العلمية وتوصياته سيُعتمد عليها بشكل رئيس في قرار قبول نشر البحث من عدمه، و يرجى من المقيم الإشارة بشكل دقيق إِلى الفقرات التي تحتاج إلى تعديل بسيط يمكن أن تقوم به هيأة التحرير وإلى تلك التي تحتاج إِلى تعديل جوهري يجب أن يقوم به الكاتب نفسه.

المحتويات

التفسير الأثري للخطاب الإحالي لضمائر الغيبة
في التعبير القرآني/ دراسة تحليلية ١٢
أ. د لطيفة عبد الرسول الضايف م. آلاء شفيق وهاب
علم المناسبات في القرآن الكريم
– دراسة في النظرية والتطبيق– ٥٦
أ.د. محمد كاظم الفتلاوي
آية المشكاة في القرآن الكريم قراءة تأويلية..... ١٠٠
أ.م.د . مجيب سعد أبو گطيفة
تكريس الهويَّة في ظلِّ اللسانيَّات الدلاليَّة الحضاريَّة – قراءة جديدة في مضمر
«القاموس المقارن لألفاظ القرآن الكريم» للدكتور خالد إسماعيل علي ١٥٢
أ.د. محمَّد جعفر العارضيّ
المصطلحات اللغويّة نشأتها وأهميتها ودور العلماء في بيانها ١٧٨
حسن عبد الواحد عزيز أ.م.د. علاء حسين خلف الشجيريّ
المرجعيات اللُغوية في خطاب السَّيد حسن نصر الله لسنة ٢٠٠٣ م ٢٠٤
حسين مهتدي مهدي حسن شمص مها خير بك
الجملة الواقعة حالاً في نهج البلاغة (دراسة نحوية تطبيقية) ٢٥٦
أ. د. أحمد حسين عبد السّادة سلمان دايخ فرحان
الاسم التام بين سيبويه والنحاة دراسة تحليلية ٣٠٢
صادق علي كاظم أ.د. أحمد عبدالله نوح المنصوري
الإحالة وأثرها في تحقيق التماسك النصي(اصول الكافي أنموذجاً) ٣٢٦
م.م. موسى جاسم عجيل العبادي أ.د محمد خاقاني اصفهاني(الكاتب المسؤول)
أ.د جلال الدين يوسف العيداني
الإيغال في بيان المعنى الجمالي في نهج البلاغة، دراسة دلالية ٣٦٦
أ.د. عدوية عبد الجبار كريم الشرع دعاء موسى حسن

خطابُ الغديرِ بين الإخبارِ والإنجاز ٣٨٨
أ.د شعلان عبد علي اليساري فضاء ذياب غليم
دور عناصر التَّماسك النَّصي في ربطِ المعنى
في مواعظ الإمام علي الهادِي(عليه السلام) ٤٢٠
أ. د. كاظم عبد الله عبد النبي
البنية النصية الكبرى في روايات كتاب التوحيد للشيخ الصدوق(ت٣٨١هـ).....٤٥٢
زينب حمدي محمد الجزائري أ. د ليث قابل الوائلي
المنجز الكلامي عند شعراء كربلاء
مظلومية الزهراء (عليها السلام) انموذجاً ٤٨٠
أ.م. ليلى مناتي محمود
تقانات التشكيل البياني في السحاب الأحمر للرافعي ٥١٢
أ.م.د حيدر أحمد حسين
الإشاريّات التداولية ومقاصدها في شعر الجواهريّ ٥٤٢
أ. م. د. عماد فاضل عبد
جدليّة الحضور والغياب في ديوان مكابدات الحافي لعبد الأمير خليل مراد ٥٧٦
أ.د عيسى سلمان درويش
فلسفة الموت في شعر أديب كمال الدين ٦٠٢
أ.د. علي هاشم طلاب الزيرجاوي
طرائق تقديم الشخصية في نتاج علاء شاكر.....٦٢٤
نور صباح كاظم الحمود أ.د. حسين عبود حميد الهلالي
تشكيل المأساة وعنف التاريخ –
قراءة في رواية (دروز بلغراد– حكاية حنا يعقوب) لربيع جابر.....٦٥٦
أ.د. سحر ريسان حسين

التفسير الأثري للخطاب الإحالي لضمائر الغيبة في التعبير القرآني/ دراسة تحليلية

أ. د لطيفة عبد الرسول الضايف
م. آلاء شفيق وهاب
الجامعة المستنصرية/ كلية الآداب

The Influential Interpretation of Referral Discourse of Anaphoric Pronouns In the Qur'anic Expression / Analytical Study

Prof. Dr. Latifa Abdul-Rasoul Al-Daif
Lect. Alaa Shafeeq Wahab
University of Mustansiriya /college of arts

ملخص البحث

أشكل على العلماء والمفسّرين فَهم مقصد الخطاب في بعض الآيات القرآنية المتضمّنة ضمائر الغيبة؛ لغموض مرجعه في أكثر المواضع التي يرِد فيها وعلى وفق ذلك جاءت دراستنا هذه بعنوان (التفسير الأثري للخطاب الإحالي لضمائر الغيبة في التعبير القرآني/ دراسة تحليلية)؛ لمعرفة الدلالة الصحيحة من الخطاب الإحالي على وفق المعطيات السياقيّة تعاضدًا مع الرواية المأثورة تضعيفًا وترجيحًا وجريًا وتطبيقًا، اعتمادًا على قوة الدليل اللغوي والنقلي والمنطقي، وبناءً على التفسير الأثري للنصوص القرآنيّة التي اختصّت بالمُشكِل الحاصِل في فَهم الخطاب الإحالي لضمير الغيبة وقد تمركزت دراستنا على ضمير الغيبة؛ كونه أكثر الضمائر إبهامًا؛ ولذا نجد اختلاف المفسرين في الآيات التي تحوي هذا الضمير هو الغالب في كتب التفسير؛ كذلك فإنّ أغلب الروايات المأثورة فيما يخص الضمير كانت تتمحوّر فيه؛ ذلك أنّ الوقوف على مرجع ضمير الغيبة يقودنا إلى كشف تجلّيات النص القرآني وفَهم المُراد من الخطاب.

الكلمات المفتاحية (الخطاب- الإحالة- الضمير)

Abstract

Scholars and commentators have trouble understanding the intent of the discourse in some Qur'anic verses that contain anaphoric pronouns due to the ambiguity of its reference in most of the places in which it is mentioned. Accordingly this study came under the title (The influential interpretation of referral discourse of anaphoric pronouns In the Qur'anic Expression / Analytical Study) to know the exact significance of the referential discourse according to the contextual data in conjunction with the aforementioned narration, weakening, weighting, running and applying. Also relying on the strength of linguistic, transitive and logical evidence based on the influential interpretation of the Qur'anic texts that dealt with the problem in understanding the referential discourse of the anaphoric pronouns. This study focused on the anaphoric pronoun, being the most ambiguous one. Therefore, we find that the commentators differed regarding the verses that contain this pronoun, which is prevalent in the books of interpretation. Also, most of the narrations regarding pronouns were centered on it. This is because examining the reference of the anaphoric pronoun leads us to uncover the manifestations of the Qur'anic text and understand the intent of the speech.

Keywords: discourse, referential, pronoun

المقدمة:

الخطاب الرباني موجّه من لدن عزيزٍ حكيمٍ إلى بني البشر، وتقبّل العقل البشري محدودٌ ومعاني الخطاب الربانيّ لا محدود. ومُعترك الوصول إلى مُرادِهِ تفسيرًا وتأويلًا أمرٌ يُراد للمُتصدّي لهُ درايةً وعلمًا، وتفقّهًا في الدين وتمكّنًا؛ ولأنّ بابَ التَّفسيرِ والبيانِ مفتوحٌ للعقل البشري تأملًا وتدبّرًا؛ لاستنباط المعاني؛ وصولًا إلى حكمٍ شرعيٍّ أو فقهيٍّ، أو لمعرفة مَقصد الخطاب، وقف المفسّرون أمام ذلك الخطاب لمعرفة كُنهه ومرادِهِ، فأشكل عليهم مقصد الخطاب في بعض الآيات القرآنية المتضمّنة ضمائر الغيبة؛ كونه أكثر الضمائر إبهامًا؛ إذ إنّ ضمير الغيبة في تفسيره وفَهم المقصود منه محتاجٌ إلى ثلاثة أمورٍ، فهو إمّا أن يرجع إلى مذكورٍ قبله، أو بعده، أو يكون عوده معلومًا من السياق، أو لا يعود إلى مذكورٍ و لا إلى معلومٍ، فحينئذٍ يحتاج إلى مفسرٍ بما بعده بالجملة أو المفرد؛ ليزيل الإبهام ويتضح المراد؛ لذا نجد اختلاف المفسرين في الآيات التي تحوي هذا الضمير هو الغالب في كتب التفسير؛ لغموض مرجعه في أكثر المواضع التي يرِد فيها إلى ماذا يحيل، كذلك فإنّ أغلب الروايات المأثورة فيما يخص الضمير كانت تتمحوّر فيه؛ ذلك أنّ الوقوف على مرجع ضمير الغيبة يقودنا إلى كشف تجليّات النص القرآني وفَهم المُراد. فـ ((لما كان ضميرُ الحاضر مُفسَّرًا لمشاهدة تقارنه، ولم يكن لضمير الغائب مشاهدة تقارنه، جعلوا تقديم مُفَسِّره خلفًا عمّا فاته من مُقارنةِ المشاهدة، ومقتضى هذا القصد تقديم الشعور بالمفسِّر كما يتقدم الشعور بذاتٍ يصلح أن يُعَبَّر عنها بضمير حاضر))[1].

التمهيد

الضمير في متن اللغة هو: ((الضُّمْرُ والضُّمُر، مثلُ العُسْر

والعُسُر: الهُزالُ ولَحَاقُ البطنِ... وَاللُّؤْلُؤُ المُضْطَمِرُ: الَّذِي فِي وَسَطِهِ بعضُ الإِنْضِمَامِ. وتَضَمّرَ وجهُه: انْضَمَّتْ جِلْدتُه مِنَ الْهُزَالِ. والضَّمِيرُ: السِّرُّ وداخِلُ الخاطِرِ.... الليث: الضمير الشَّيْءُ الَّذِي تُضْمِره فِي قَلْبِكَ،... وأَضْمَرْتُ الشَّيْءَ: أَخْفَيته... وأَضْمَرَتْه الأَرضُ: غَيَّبَتْه إِما بِمَوْتٍ وإِما بسَفَرٍ؛ قَالَ الأَعشى:

أُرانا، إِذا أَضْمَرَتْك البِلادُ نُجْفى، وتُقْطَعُ مِنا الرَّحِم

أراد إِذا غَيَّبَتْكَ البلادُ[٢])).

أما في اصطلاح علماء النحو، فكان تعريفهم له الآتي:

- قال ابن يعيش (٦٤٣هـ): ((المضمرات ثلاثة أقسام: متكلم، ومخاطب، وغائب. وتختلف ألفاظها بحسب اختلاف محلها من الإعراب... ولكل واحد من المضمرات ضميران: متصل، ومنفصل))[٣]

- قال ابن مالك (٦٧٢هـ): ((المضمر والضمير: اسمان لما وُضِعَ من الأسماء لمتكلمٍ، أو مخاطبٍ أو غائبٍ، متميزًا بنفسه كـ(إنّك) و(إنّه)، أو بمصحوبه كـ(أنا)، و(أنت)، و(إياي)، و(إيانا)، و(فَعَلْتُ)، و(فَعَلْتَ)، و(فَعَلْتِ)، و(اذهبا)، و(ذهبا)))[٤].

- قال ابن هشام(٧٦١هـ): ((المضمر والضمير، اسمان لما وُضِعَ لمتكلم كـ (أنا)، أو لمخاطب كـ (أنتَ)، أو لغائب كـ (هو)، أو لمخاطب تارة ولغائب أخرى، وهو الألف والواو والنون، كـ (قوما) و(قاما)، و(قوموا) و(قاموا)، و(قمن). الضمير قسمان: بارز ومستتر))[٥].

ونلحظ ترابطًا دلاليًا مشتركًا بين المصطلح اللغوي والنحوي؛ إذ كلاهما يدلّ على التخفي وعدم الظهور، فبالضمير يتستّر الاسم الصريح ولا يظهر وإنما يكنّى عنه[٦]؛ إذ ((تكتسب الضمائر أهميتها من كونها نائبة عن الأسماء، والأفعال، والعبارات،

والجمل المتتالية... ولاتقف عند هذا الحدّ بل تتعداه إلى كونها تربط بين أجزاء النص المختلفة شكلًا ودلالة، داخليًا وخارجيًا، سابقة ولاحقة... ومن هنا وجدنا أنّ علماء العربية التفتوا إلى هذه الوظيفة المهمة للضمير... ووجدناهم اختلفوا في عود الضمير إلى سابقٍ أو لاحقٍ لما للنص من احتمالات متعددة؛ لاحتمال النص القرآني وجوهًا متعددة فهو حمّال أوجهٍ))[٧]. وترِد الضمائر في اللغة لإرادة استعمالها في الدلالة على معيّن[٨]. فـ ((الضمائر جميعًا مفتقرة إلى القرائن باعتبارها شرطًا أساسيًا لدلالتها على معيّن فضمير المتكلم، والمخاطب، والإشارة قرينتها الحضور، وأما ضمير الغائب فقرينته المرجع المتقدم إما لفظًا، أو رتبةً، أو هما معًا، فهذا المرجع هو القرينة التي تدلّ على المقصود بضمير الغائب))[٩]. وتعدّ الضمائر من المبهمات؛ لأنّها غير دالة على مسمًى معين كالاسم، أو أنّها دالة على موصوف بالحدث مثل الصفة، ولا زمانٍ وحدثٍ كالفعل، بل هي دالةٌ على عموم الحاضر أو الغائب دون دلالة على خصوص الغائب، أو الحاضر، وتحتاج إلى قرينة سياقية لتعينها[١٠]. وذهب علماء النحو إلى تخصيص ضمير الغائب بالإبهام[١١]، معللين ذلك بأنّ ((أمكنها في التعريف ضمير المتكلم؛ لأنّه يدلّ على المراد بنفسهِ، وبمشاهدة مدلولهِ، وبعدم صلاحيتهِ لغيرهِ، وبتميز صوتهِ، ثم ضمير المخاطب؛ لأنّه يدلّ على المراد بنفسهِ، وبمواجهةِ مدلولهِ، ثم العلم؛ لأنّه يدلّ على المراد بهِ حاضرًا وغائبًا على سبيل الاختصاص، ثم ضميرُ الغائبِ السالمِ من إبهام نحو: زيدٌ رأيتُه، فلو تقدّم اسمان وأكثر نحو: قامَ زيدٌ وعمرٌو كلمتُه، لَتطرَّق إليه إبهامُ ونَقصِ تَمَكُّنهُ في التعريف))[١٢]، وهذا ما لمسناه عند المفسرين؛ إذ كانت الآيات التي

تناولوها بالشرح والتفسير، واختلفوا فيها جلّها كانت تدور في ضمير الغيبة؛ ((وذلك لافتقاره في السياق دائمًا إلى مرجع أو مفسّر يفسّره ويزيل إبهامه، ولاستغناء ضميري التكلم والخطاب عن ذلك بالحضور))[١٣]. أي: إنّ ضمير الغيبة يتطلّب ما يفسّره متقدّمًا عليه ويكون على أشكال، منها أن يكون متقدّمًا لفظيًا، أي: عود الضمير على لفظٍ تحقيقًا، نحو: ضربَ زيدٌ غلامَه، أو يتقدّم لفظًا تقديرًا نحو: ضرب غلامَه زيدٌ، فساغ تقدّم زيدٍ تقديرًا؛ لأنّه فاعلٌ، ومنها أن يكون المفسّر متقدمًا معنويًا، ويكون على قسمين، الأول: أن يتقدّم الضمير لفظٌ متضمنٌ للمفسّر بأن يكون المفسر جزء مدلول ذلك اللفظ، كقوله تعالى: ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾[١٤]، أي: العدل أقرب؛ كون الفعل دالّا على المصدر والزمان، والآخر هو أن يدلّ سياق الكلام على المفسّر التزامًا، لا تضمنًا، كقوله تعالى: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ﴾[١٥]؛ لأنّه لما سيق الكلام في ذكر الميراث استلزم السياق أن يكون ثمّة مورِّثٌ فجرى الضمير عليه من حيث المعنى[١٦]. ويمكن القول: إنّ مفسّر ضمير الغيبة يكون على أضرب، فقد يكون عائدًا على مذكورٍ قبله، نحو قوله تعالى: ﴿ وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ﴾[١٧]، أو يكون المفسّر بعده نحو، قوله تعالى: ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى﴾[١٨]، أو يكون عودُهُ معلومًا من السياق، نحو قوه تعالى: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾[١٩]؛ فالمقصود القرآن المفهوم من الإنزال، أو يكون غير معلوم في السياق، ولا مذكورًا في النص، وفي مثل هذه الحالة يكون محتاجًا إلى تفسيرٍ معينٍ، وهذا التفسير أما أن يكون بالجملة، وهو الخاص بضمير الشأنِ، نحو قوله تعالى: {وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا}[٢٠]، أو يكون المفسّر مفردًا وهو المضمر

الخاص بـ (نِعم، وبئس) الخلاصة: إنّ ضمير الغيبة في تفسيره وفَهم المقصود منه محتاجٌ إلى ثلاثة أمورٍ، فهو إما أن يرجع إلى مذكور قبله، أو بعده، أو إلى معلومٍ من السياق، أو لا يعود لا إلى مذكورٍ أو إلى معلومٍ، فحينئذٍ يحتاج إلى مفسرٍ بما بعده بالجملة أو المفرد[٢١]؛ ليزيل الإبهام ويتضح المراد، فـ « الإبهام من أكثر المصطلحات ارتباطًا بالحديث عن المعنى في مجال النحو، ويقصد به عمومًا غموض هذا المعنى على مستوى الكلمة المفردة من حيث تعيينها، وتعريفها، أو على مستوى الجملة »[٢٢]، وثمّة دواعٍ دلالية لإبهام الضمير في النص استدعاها السياق، منها: الاختصار، وتفخيم الشأن، أو التحقير،[٢٣].

النصوص القرآنية موضع الدراسة والتحليل:

١- قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللهُ آيَاتِهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[٢٤].

موضع الشاهد في الخطاب الإحالي

المشكل في الآية الكريمة هو مرجع الضمير في (أمنيته)، أيعود إلى النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) أم إلى (الشيطان) والأخير قول صاحب الدر المصون، كذلك اختلاف المفسرين في دلالة الفعل (تمنى)؛ إذ وقف العلماء عندها وقالوا فيها إنّها ترد بمعنيين: (القراءة، أو التلاوة)، والمعنى الآخر تأتي بمعنى(أَحَبَ الشّيء، أو رَغِبَ فِيهِ)، ووفقًا للمعنى الأول تسللت إلى هذهِ الآية الإسرائيليات التي أساءت لشخص النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم)، وبتحليلنا لسياقات النص وصولًا إلى ما أُثر من أقوال في الآية الكريمة تتجلّى الدلالة المقصودة من الخطاب الإحالي لمرجعية الضمير في (أمنيته)، وتنزيه الرسول

(صلى الله عليه وآله وسلم). ممّا قاله فيه المنافقون والمشركون. نفهم من ذلك أنّ المفسرين انقسموا في دلالة الفعل (تمنى) على قسمين:

الأول: ترد بمعنى (قرأ أو تلى).

الثاني: ترد بمعنى (الشيء المحبوب أو المرغوب فيهِ).

١-دلالة تمنى على (قرأ وتلا).

وإلى هذا المعنى: ذهب بعض المفسرين ومنهم الطبري، في سبب نزول الآية الكريمة أنّ الشيطان ألقى على لسان النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم)، في بعض ما يتلوه مما أُنزل عليه من القرآن الكريم أشياء ليست مما أنزل الله عليه؛ وذلك أثناء تلاوته: ﴿والنَّجْمِ إِذَا هَوَى مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى﴾[٢٥] فقرأها رسول الله «صلّى الله عليه وآله وسلم»، حتى وصل: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللاتَ وَالْعُزَّى وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الأُخْرَى﴾[٢٦] ألقى عليه الشيطان كلمتين: «تلك الغرانقة العلى، وإن شفاعتهنّ لترجى»، فتكلم بها، ثم مضى فقرأ السورة كلها، فسجد في آخر السورة، وسجد القوم جميعا معه، فرضوا بما تكلم به وقالوا: قد عرفنا أن الله يُحيي، ويُميت، وهذه آلهتنا تشفع لنا عنده، فنحن معك، فلما أمسى أتاه جبرائيل (عليه السلام) فعرض عليه السورة، فلما بلغ الكلمتين اللتين ألقى الشيطان عليه قال: ما جئتك بهاتين، فقال رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلم): افْتَرَيْتُ عَلى الله، وَقُلْتُ عَلى الله ما لَمْ يَقُلْ، فأوحى الله إليه: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ﴾[٢٧] فاشتدّ ذلك على رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلم): واغتمَّ به، فسلاه الله مما به من ذلك بهذه الآيات[٢٨]. وهل يصح هذاوسوسة الشيطان- أن تكون لها سبيلٌ إلى رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلم) هذا الذي قيل فيه ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ

يُوحَى﴾[٢٩]، كيف يكون للشيطان سبيلٌ إليه؟!!!، وقال تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾[٣٠] ثم إنّ القرآن استثنى المخلصين من العباد الذين أقسم إبليس بإغوائهم فكيف بالنبي الأكرم (صلوات الله عليه وعلى آله)، جاء في كتابه العزيز على لسان إبليس: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ * قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ * إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾[٣١]، كذلك فإنّ سياق الآية بعدها لا ينسجم مع ما ذكره الشيطان، قال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى * أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنْثَى * تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى * إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى﴾[٣٢]، السياق القرآني صريح؛ إذ عبّر عن هذه الأسماء بأنّها من الأوهام والظن التي ورثتموها من آبائكم ولم تكن من عند الله كما خيّل الشيطان لهم وبثّ أوهامه فيهم؛ لذلك نجد أنّ هناك مَن أنكر هذا التفسير معللا إنكاره بالدليل اللغوي، من ذلك ما ذهب إليه صاحب الدر المصون؛ ذاكرًا قولين في عود الضمير في لفظة «أمنيته»، هما[٣٣]:

أحدُهما: أن يكون الضميرُ عائدًا على الشيطان.

والثاني: إنّ يكون الضميرُ عائدًا على الرسولِ.

وعلى ترجيح صاحب الدر المصون بعود الضمير على الشيطان يكون المعنى: إنّ الشيطان يضع العراقيل والعقبات محاولًا صرف الناس عن القرآن المعجز بترديدهم تلك الكفريات، أو يدعو أنّ هذا القرآن سحر أو كلام مفترى، فيقول

«هذا سحرٌ»، أو «افتراه على الله كذبًا»، فينسخ الله سبحانه ويزيل ما ألقى الشيطان من وساوس وعقبات، ويحكم آياته. ولكن سياق الكلام أشار إلى أنّ الضمير يعود على الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم)؛ لأنّ فاعل «تمنّى» إنّما يعود على شخص الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم). والمقصود بالنسخ هنا وهو النسخ اللغوي، لا النسخ الشرعي المستعمل في الأحكام، المراد منه هو إزالة تأثير الشيطان[٣٤]. فيبعُد أن تحمل دلالة «تمنّى» على تلا وقرأ.

٢- ذهب بعض المفسرين إلى أنّ مفعول «أَلْقَى» مَحذوفٌ دَلَّ عليه المَقامُ؛ ذلك أنّ الشَّيطانَ إنَّما يُلْقِي الشَّرَّ والمفسدة ولا يلقي الخير والمنفعة للناس[٣٥]، وبذلك يكون المقصود بإلقاء الشيطان في أمنيته: هو محاولة لإبعاد الناس عن طريق الحق، وذلك بإلقاء الأباطيل والأراجيف في نفوسهم؛ لإضلالهم عن طريق الهدى ومعنى ذلك: وما أرسلنا من قبلكيا محمّدمن رسول ولا نبّي، إلا إذا تمنى أن يهدي قومه إلى ما أُرسِلَ من أجله ألقى الشيطان في سبيله العثرات، وأقام بينه وبين مقصده العقبات. ووسوستَهُ في صدور الناس؛ محاولة منه لانتزاع الانتفاع بما وهبوا من قوة العقل والإحساس، فيصدهم عمّا جاء به الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم)؛ لإحالة تحقق تلك الأمنية السامية التي فيها خروج الناس من الظلمات إلى النور باتباع الأحكام الثابتة في القرآن الكريم، وهذا ما يسعى إليه الشيطان إثر ما يتلوه كل نبيّ على أمته من الأحكام المتجددة التي فيها إسعاد البشر، أنه يحول دون نشرها ويحاول صدَّ المدعوين عنها[٣٦]، فيُوهم مَن خالط قلبه الإيمان بقوله: «هذا سحر»، أو «افتراه كذبًا»، قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ * أَتَوَاصَوْا بِهِ بَلْ

هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ﴾[٣٧].

٣- كذلك ذهب بعض المفسرين إلى أنّ مفعول «ألقى» محذوف، والمعنى مقدّر بـ» الشّبه والتخيُلات»، أي: وممّا أرسلنا من قبلك من رسولٍ، ولا نبيٍّ إلا إذا قرأ شيئًا من الآيات ألقى الشيطان الشُّبه والتخيُلات فيما يقرؤه على أشياعهِ وأوليائهِ؛ ليجادلوه وُيبطلوا ما نزل عليه بإثارة الشبهة قال تعالى: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ﴾[٣٨]، وقال سبحانه: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا﴾[٣٩] كذلك الشُّبهة التي أثيرت عند سماع قراءة الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) ﴿حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾[٤٠] إنّه يحلّ ذبيح نفسه ويحرّم ذبيح الله تعالى، وقولهم على ما في بعض الروايات عند سماع قراءته عليه الصلاة و السلام ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ﴾[٤١] إنّ عيسى عُبِد من دون الله تعالى والملائكة (عليه السلام) عُبِدوا من دون الله تعالى فينسخ الله سبحانه ما يُلقي الشيطان أي فيبطل ما يلقيه من تلك الشُّبه[٤٢].

يبدو أنّ الغرض من هذا التأويلتمنى بمعنى قرأ- هو التشكيك بالقرآن الكريم وبرسوله الأمين (صلّى الله عليه وآله وسلّم)؛ فذلك ديدن شياطين الجن والأنس على مرِّ الدهور، ولكن هذا القرآن محفوظ بحفظ الله سبحانه، وأباطيلهم مردودة، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[٤٣].

٢- المعنى الثاني للفعل (تمنى) هو أحبَ الشيء ورَغِب فيهِ، وتَوق النفسِ لتحققه.

وهذا ما اشتهر في لغة العرب.

أما بمعنى قرأ فغير شائع في كلام العرب[٤٤]، ويُردّ هذا المعنى، السياق الذي ورد فيه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾؛ إذ

عطف السياق بالواو؛ إذ الأصل الغالب على النسق بين المتعاطفين هو الجمع بين معنيين متغايرين[٤٥]، فيكون وظيفة العطف هو الإتيان بالشيء على معنى النهي عن الجمع بينهما، فالقرآن مايز بين النبي والرسول؛ إذ ليس كل الأنبياء أصحاب كتب سماوية، كي يتناسب حمل دلالة الفعل «تمنّى» على معنى «قرأ»، فالرسول ينزل عليه كتاب يمكن أن يقرأه، أمّا النبي فلا ينزل عليه كتاب، بل يعمل بشرع مَنْ سبقه من الرسل. وكون الرسول والنبي يشتركان في إلقاء الشيطان، فلا بُدَّ أن تكون الأمنية هنا بمعنى: أحب أن يكون الشيء، لا بمعنى قرأ، فأيُّ شيء سيقرأ النبي وَليس معه كتاب؟[٤٦] وبذلك يبطل أن يكون «تمنّى» بمعنى «تلا وقرأ»؛ لأنّ ذلك ينسجم مع «الرسول» ولا ينسجم مع «النبي»، وعليه فإنّ الخطاب الإحالي في عود الضمير في «أمنيته» إنّما يعود إلى شخص النبي الأكرم، و» تمنّى» وردت في سياق النص القرآني بمعنى «الرغبة في حصول الأمنية» وليس القراءة.

– ومن الدلائل اللغوية في سياق النص التي تشير إلى ردّ حمل «تمنى» على معنى «قرأ»، أنّ المقصود بالنسخ في هذا الموضع هو النسخ اللغوي وليس القرآني، جاء في اللسان « نسَخَت الشمسُ الظِّلَّ وَانْتَسَخَتْهُ أَزالته، وَالْمَعْنَى أَذهبت الظِّلَّ وَحَلَّتْ مَحَلَّهُ... ونسَخَت الرِّيحُ آثَارَ الدِّيَارِ: غَيَّرَتْهَا»[٤٧]، نفهم من المعنى اللغوي أنّ النسخ قد يكون هناك بديلٌ عنه، أو قد لا يبدل وهذا خلاف النسخ بالمعنى القرآني، فالأخير هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر[٤٨]. أي يرفع حكم مع الإبقاء على اللفظ، وهذا لاينطبق على ممّا ورد وفقا لما تأولّه المفسرون؛ لأنّ هذا يعني أنّ كلامَ الشيطانِ محفوظٌ إذا حُمِل النسخُ على المعنى القرآني، «فالمراد إزالته وإزالة تأثيره فهو النسخ

اللغوي لا النسخ الشرعي المستعمل في الأحكام»[٤٩]. ومما يعزز ترجيح معنى «تمنى» بالرغبة في حصولِ الشيء المحبوب ما ورد بالأثر عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) أنّ رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) أصابه خصاصة فجاء إلى رجل من الأنصار فقال له: هل عندك من طعام؟ فقال: نعم يا رسول الله وذبح له عناقًا وشواه فلمّا أدناه منه تمنّى رسول الله «صلّى الله عليه وآله وسلّم» أن يكون معه أهل بيته (سلام الله عليهم)، فجاء منافقان فردّهما الأنصاري، ثم جاء عليّ (عليه السلام) بعدهما فأنزل الله تعالى (فينسخ الله ما يلقى الشيطان)[٥٠] أي: إنّه تعالى يزيل عنك مَن يحول دون تحقيق ما تحب.

٢- قال تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾[٥١].

موضع الشاهد في الخطاب الإحالي:

المشكل في الآية الكريمة يكمن على ماذا يحيل الضمير في الخطاب الإحالي؟؛ إذ في الآية ضميرا غيبةٍ، الأول في «به»، والثاني في «موته»، وقد اختلف المفسرون في ذلك، ومن المعلوم في اللغة أنّ لكل ضميرٍ مرجعًا، والآية التي نحن بصدد تحليل سياقاتها، نلحظ أنّها تقدّمها مرجعان هما عيسى، وأهل الكتاب، وفيهما ضميران اثنان، والمشكل هنا المختلَف عليه عند العلماء أنّ هذين الضميرين هل يعودان على المسيح، أو هما عائدان على أهل الكتاب؟ أو ربما عاد أحدهما على المسيح، والآخر يعود على أهل الكتاب؟ والإشكال الآخر هو أي ضمير يرجع على المسيح، وما الضمير الراجع على أهل الكتاب؟ هذه الآية تجزم وبالدليل القطعي على حياة المسيح (عليه السلام)؛ إذ فيها دلائل جليّة على نزول عيسى «عليه

السلام» الى هذه الدنيا في آخر الزمان، بعد حِفظ الله له برفعه إلى السماء عندما أرادوا قتله وصلبه، ونلحظ أنّ القرآن لم يصرِّح بموت المسيح في الكتاب العزيز إلا في هذا الموضع، مصحوبًا بقيد الإيمان، ولكن هل القصد من ذلك حقيقة الإيمان أو الإيمان بمعناه اللغوي الذي هو التصديق؟ سيتضح هذا الأمر بتحليلنا لسياقات النص القرآني.

آراء العلماء والمفسرين في عود الضمير:

- قال الفراء (٢٠٧هـ): ((معناهُ: مَن ليؤمنَّن بِهِ قبل موته، فجاء التفسير بوجهين أحدهما أن تكون الْهَاء فِي موته لعيسى، يقول: يؤمنونَ إِذَا أنزل قبل موته، وتكون الملّة والدين واحدًا، ويُقال: يؤمن كل يهوديّ بعيسى عند موته، وتَحقيق ذَلِكَ فِي قراءة أبي إِلا ليؤمنُنَّ بِهِ قبل موتهم))[٥٢].

- وقال الزجاج (٣١١هـ): ((فالهاء في (موته) راجعة على كافرٍ في بعض الأقاويل، وقد قيل: ما من أحد إلا لَيُؤْمِنَنَّ بعيسى ممن كفر به قبل مَوْته، لأن الميت قبل موته يعاين عمله فيعلم صالحه من طالحه، وكل كافر إِذا عَاينَ آمَنَ بكل نبي كَفَرَ به قبل مَوْته. وقالوا في الهاء في قوله: «لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ» أي بعيسى. وقال بعضهم بمحمدصلّى الله عليه وآله وسلموالقولان واحد))[٥٣]. يفهم من عبارة الزجاج أنّه أرجع عود الضمير في «موتهِ» على الكتابيّ، لكن هذا الترجيح يناقض سياق المقام للنص؛ إذ الآية تتحدّث عن صلب المسيح (عليه السلام) وقتلهم إيّاه فليس المقام مقام اعتراف الكتابيّ بنزول عيسى (عليه السلام) فيما بعد والتصديق بهِ.

- قال البغوي: (٥١٦هـ): ((قَوْلُهُ (قَبْلَ مَوْتِهِ) اخْتَلَفُوا فِي هَذِهِ الْكِنَايَةِ، فَقَالَ عِكْرِمَةُ وَمُجَاهِدٌ وَالضَّحَّاكُ وَالسُّدِّيُّ: إِنَّهَا كِنَايَةٌ عَنِ الْكِتَابِيِّ، وَمَعْنَاهُ: وَمَا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أَحَدٌ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِعِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ قَبْلَ مَوْتِهِ... وَذَهَبَ قَوْمٌ

إِلَى أَنَّ الْهَاءَ فِي (مَوْتِهِ) كِنَايَةٌ عَنْ عِيسَى (عليه السلام)، مَعْنَاهُ: وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِعِيسَى قَبْلَ مَوْتِ عِيسَى (عليه السلام)... ورُوِيَ عَنْ عِكْرِمَةَ: أَنَّ الْهَاءَ فِي قَوْلِهِ (لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ) كِنَايَةٌ عَنْ مُحَمَّدٍ (صَلَّى الله عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ) يَقُولُ: لَا يَمُوتُ كِتَابِيٌّ حَتَّى يُؤْمِنَ بِمُحَمَّدٍ (صَلَّى الله عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ)، وَقِيلَ: هِيَ رَاجِعَةٌ إِلَى اللهَّ عَزَّ وَجَلَّ«[٥٤]. ويبدو من عبارة البغوي حينما نقل رواية أبي هريرة في الآية الكريمة أنّه يرجّح عود الضمير في (موته) إلى عيسى (عليه السلام)؛ إذ نراه يقول: (وَرَوَيْنَا عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ (صَلَّى الله عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ) قَالَ: (يُوشِكُ أن ينزل فيكم عيسى ابن مريم حَكَمًا عَدْلًا يَكْسِرُ الصَّلِيبَ، وَيَقْتُلُ الْخِنْزِيرَ، وَيَضَعُ الْجِزْيَةَ، وَيَفِيضُ الْمَالُ حَتَّى لَا يَقْبَلَهُ أَحَدٌ، وَيَهْلَكُ فِي زَمَانِهِ الْمِلَلُ كُلُّهَا إِلَّا الْإِسْلَامَ، وَيَقْتُلُ الدَّجَّالَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ أَرْبَعِينَ سَنَةً ثُمَّ يُتَوَفَّى وَيُصَلِّي عَلَيْهِ الْمُسْلِمُونَ)[٥٥]، وَقَالَ أَبُو هريرة: اقرؤوا إِنْ شِئْتُمْ: وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ، قبل موت عيسى ابن مَرْيَمَ، ثُمَّ يُعِيدُهَا أَبُو هُرَيْرَةَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ)[٥٦].

- وقال الزمخشري (٥٣٨هـ): ((ويجوز أن يُراد أنّه لا يبقى أحدٌ من جميع أهل الكتاب إلا ليؤمنن به على أنّ الله يُحييهم في قبورهم في ذلك الزمان، ويُعلِمهم نزوله وما أنزل له، ويؤمنون به حين لا ينفعهم إيمانهم وقيل الضمير في (بهِ) يرجع إلى الله تعالى وقيل إلى محمد (صلّى الله عليه وآله وسلم))[٥٧]. والذي يُفهم من كلام الزمخشري أنّه يُرجِع الضمير إلى كلّ كتابيّ بعد إحيائهم من قبورهم فيؤمنون بالمسيح، ولِمَ ذلك هل هو من باب الكرامة لهم؟ أرى أنّه تفسيرٌ بعيدٌ، وفيهِ شيءٌ من الغرابةِ.

- قال ابن عاشور (١٣٩٣هـ): ((و(إن) نافية (من أهل الكتاب) صفة لموصوف محذوف تقديره: أحد

والضمير المجرور عائد لعيسى: أيّ (ليومنَنّ بعيسى، والضمير في (موته) يحتمل أن يعود إلى أحد أهل الكتاب، أي قبل أن يموت الكتابيّ، ويؤيّده قراءة أبَي بن كعب (إلا ليؤمنن به قبل موته) وأهل الكتاب يطلق على اليهود والنّصارى؛ فأمّا النصارى فهم مؤمنون بعيسى من قبل، فيتعيّن أن يكون المراد بأهل الكتاب اليهود. والمعنى أنّ اليهود مع شدّة كفرهم بعيسى لا يموت أحد منهم إلاّ وهو يؤمن بنبوّته قبل موته... وقيل: كذلك النصرانيّ عند موته ينكشف له أنّ عيسى عبد الله. وعندي أنّ ضمير (به) راجع إلى الرفع المأخوذ من فعل ﴿رَفَعَهُ اللهُ إِلَيْهِ﴾[٥٨]، ويعمّ قولُه أهلِ الكتاب (اليهودَ، والنّصارى)، حيث استووا مع اليهود في اعتقاد وقوع الصلب))[٥٩]. وبعد عرض آراء المفسرين، يُفهم منها أنّ الضمير في قوله (قبل موته) يحتمل وجهين: الأول: يعود على عيسى (عليه السلام)، وعلى ذلك يكون المعنى: إنّه لا يوجد أحدٌ من أهل الكتاب إلّا وقد آمن بعيسى (عليه السلام) حينما ينزل إلى الدنيا قبل موت عيسى (عليه السلام)، فتتوحد جميع الأديان على ملة الإسلام، وهو المرجّح بحسب الروايات الواردة بالأثر وبتتبع سياقات النص.

الثاني: يحتمل عود الضمير على الكتابي، وعلى هذا التأويل يكون المعنى: إنّ كلّ كتابي سوف يؤمن بعيسى قبل موته (قبل موت هذا الكتابي) حينما يبصر الموت، ولا ينفعه ذلك.

وأما عودة الضمير في (به) فقيل في عوده على عيسى (عليه السلام)، وقيل إلى الرسول الأكرم (صّلى الله عليه وآله وسلّم)، وقيل لله تعالى. ويرى البحث أنّ الرأي الأصوب في الخطاب الإحالي لعود الضمير في قوله (قبل موته) إنما يرجع إلى عيسى (عليه السلام)، كذلك الضمير في (به)

فسياق النص يوحي بأنّه يرجع إلى عيسى (عليه السلام) وترجيحنا هذا مُستَدلٌ بالقرائن اللغوية والسياقية، وهي الآتية:

- سياق القول في مقام الحديث عن عيسى (عليه السلام)، فسياق ما تقدّم من النص يتمركز الكلام فيه في مسألة صلب عيسى (عليه السلام) وقتله؛ إذ قال تعالى: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَما قَتَلُوهُ وَما صَلَبُوهُ وَلكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ﴾[٦٠].

- الذي يستوقفنا لفظة الإيمان (ليؤمنن)، هل المقصود حقيقة الإيمان القابع في القلب والنابع من عقيدة راسخة، أو مجرد تصديقِ اضطرارٍ وإذعان؟ جاء في معنى الإيمان في اللغة أنّه «الأَمانُ والأَمانةُ بِمَعْنًى. وَقَدْ أَمِنْتُ فأَنا أَمِنٌ، وآمَنْتُ غَيْرِي مِنَ الأَمْن والأَمان. والأَمْنُ: ضدُّ الْخَوْفِ. والأَمانةُ: ضدُّ الخِيانة. والإِيمانُ: ضدُّ الْكُفْرِ. والإِيمان: بِمَعْنَى التَّصْدِيقِ، ضدُّه التَّكْذِيبُ. يُقَالُ: آمَنَ بِهِ قومٌ وكذَّب بِهِ قومٌ»[٦١]. نستشف من المعنى اللغوي أنّ المقصود بالإيمان الوارد في سياق النص هو المعنى اللغوي لا المعنى الراسخ الثابت، وهذا يدلّنا على أنّ الخطاب الإحالي للضمير في (قبل موته) لا يعود إلى الكتابي؛ إذ لو جُعلت إحالة الضمير تعود على كلّ كتابي لاستوجب ذلك إيمانهم جميعًا بعيسى (عليه السلام) وتصديقهم إياه، ولكن التصديق لم يكن حاصلًا منهم جميعًا قبل أن يرفعه الله إليه ويحفظه منهم؛ لذا انتفى عود الضمير على كلّ كتابي.

- مجيء قوله تعالى «لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ» بصيغة المضارع المؤكّد بمؤكّدين (لام التوكيد، ونون التوكيد الثقيلة)، دليل على أنّ ذلك الإيمان، أو التصديق إنما سيحصل في زمن المستقبل، زمن نزول عيسى (عليه السلام) إلى الأرض، لا الزمن الذي هم فيه، وهذا إنما يكون في نهاية الزمان بحسب ما ورد من

الروايات المأثورة عن أهل البيت (عليهم السلام).

- ثم لا بدّ للضمير من مرجع أو مفسّربحسب اصطلاح العلماء والمفسرين- يعود عليه ويكون اسمًا ظاهرًا في الأغلب[٦٢]؛ لأنّ إبهام الضمائر وغموضها يجعلنا بحاجة إلى مرجع؛ لإزالة ذلك الغموض الذي يعتري العبارة للوقوف على الدلالة المقصودة[٦٣] ؛ لذلك احتاج ضمير الغائب إلى قرينة وهي المرجع(٦٤)، والمرجع الذي تقدّم في سياق النص هو عيسى (عليه السلام).

- وبحسب قول المفسرين في مسألة توحيد مرجع الضمائر الواردة في سياق واحدٍ؛ فإنّ «عود الضمائر على نسق واحد أولى من اختلافها»[٦٥]، يكون من باب أولى إحالة مرجع الضمائر إلى عيسى (عليه السلام)، وليس إلى الكتابي، أو إلى الله تعالى، أو الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم)؛ إذ تعود الضمائر في السياق المتقدّم على عيسى (عليه السلام)، وذلك في (ومَا قَتَلُوهُ، وَمَا صَلَبُوهُ، شُبه لهم).

- كذلك القاعدة القائلة (الأصل إعادة الضمير إلى أقرب مذكور)[٦٦]، تؤيد إحالة الضمائر على عيسى (عليه السلام). وعلى ما رجحنا ثمة رواية مأثورة عن أهل البيت (عليهم السلام) نؤيد بها ترجيحنا؛ وذلك حينما استشكل على الحجاج التأويل الصحيح في عود الضمير في (موته) هل يعود على المسيح (عليه السلام) أو على الكتابي، نقل عليّ بن إبراهيم في تفسيره هذه الرواية ((...عن شهر بن حوشب قال: قال لي الحجّاج بأنّ آية في كتاب الله قد أعيتني. فقلت: أيّها الأمير، أيّة آية هي؟ قال: قوله: ﴿وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾ والله إنّي لآمر باليهوديّ والنّصرانيّ فيضرب عنقه ثمّ أرمقه بعيني، فما أراه يحرّك شفتيه حتّى يخمد. فقلت: أصلح

الله الأمير ليس على ما تأوّلت. قال: كيف هو؟ قلت: إنّ عيسى ينزل قبل يوم القيامة إلى الدّنيا، فلا يبقى أهل ملّة يهوديّ ولا غيره إلّا آمن به قبل موته، ويصلّي خلف المهديّ. قال: ويحك، أنّى لك هذا، ومن أين جئت به؟ فقلت: حدّثني به محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب -عليهم السّلام- فقال جئت بها والله من عين صافية))[٦٧]. أي: إنّ الحجاج أرجع الضمير في «موته» إلى اليهودي، في حين أرجع الضمير شهر بن حوشب إلى عيسى (عليه السلام)، والمعنى: إنّ المسيح (عليه السلام) عند نزوله إلى الدنيا لا يبقى أحدٌ من أهل ذلك الزمان من النصارى واليهود إلا وقد آمن بعيسى على الصفة الحقيقية له قبل موت المسيح (عليه السلام)، ويكون ذلك في زمان الإمام الحجة (عج).

٣- قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً﴾[٦٨].

موضع الشاهد في الخطاب الإحالي:

المشكل في الآية الكريمة هو في الخطاب الإحالي لمرجعية الضمائر في (ربه، ويتلوه، ومنه)؛ إذ اختلف المفسرون في هذه المسألة، فقالوا: إنّ الهاء في (يَتْلُوهُ) عائدة على (مَنْ)، ويُراد به النبيُّ الأكرم (صلّى الله عليه و آله وسلّم) وكذلك الضميران في (مِنْهُ، وقَبلِهِ)،وقيل في عودة الضمير في (ربهِ) أُريد بهم من آمن من اليهود كعبد الله بن سلام وغيره، وقيل: الضميرُ في (يتْلوهُ) يعود للقرآن، وقيل لأمير المؤمنين، أو لجبريل، وفي (مِنْهُ) لمحمدٍ (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، وقيل: لجبريل. وكذلك مما اختلفوا فيه وله علاقة بتحديد الخطاب الإحالي للضمائر بما يقتضيه التحليل السياقي للنص هو اختلافهم بمعنى (يتلو) هل هي من التلُو أم من التِلاوة، وكذلك اختلفوا في (الشاهد)؛ إذ ورد فيه

أقوال: فقيل الشاهد رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، وقيل جبريل، أو هو القرآن الكريم، أو هو مَلكٌ يساند النبي، وقيل الشاهد هو أمير المؤمنين (عليه السلام). الاحتمالات في الآية الكريمة متعددة.

آراء العلماء والمفسرين:

- قال الفراء (٢٠٧هـ): ((فالذي على البيِّنة من ربه مُحَمَّد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ). وَ(يَتْلُوهُ شاهِدٌ مِنْهُ) يعني جبريل (عليه السلام) يتلو القرآن، الْهَاء للقرآن. وتَبيانُ ذَلِكَ: ويتلو القرآن شاهد من الله ﴿مِنْ قَبْلِهِ كِتابُ مُوسى﴾ رفعتَ الكتاب بِمِن))[٦٩]. يفهم من عبارة الفراء بعود الضمير في (يتلوه) على جبريل أنّه حَمَل (يتلو) على معنى (التِلاوة) أي بمعنى (القراءة).

- قال الطبري(٣١١هـ): ((... وأولى هذه الأقوال التي ذكرناها بالصواب في تأويل قوله: (ويتلوه شاهد منه)، قولُ مَن قال: «هو جبريل»، لدلالة قوله: ﴿وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً﴾، على صحة ذلك. وذلك أنّ نبي الله (صلّى الله عليه وآله وسلم) لم يتلُ قبل القرآن كتاب موسى، فيكون ذلك دليلا على صحة قول من قال: (عنى به لسان محمد (صلّى الله عليه وآله وسلم)، أو: محمد نفسه، أو عليّ) على قول مَن قال: عني به علي ولا يعلم أنّ أحدًا كان تلا ذلك قبل القرآن، أو جاء به، ممن ذكر أهل التأويل أنّه عنى بقوله: (ويتلوه شاهد منه)، غير جبريل عليه السلام))[٧٠]. أي: إنّ يتلو عنده بمعنى يقرأ.

- قال الزمخشري (٥٣٨هـ): ((... وأراد بهم من آمن من اليهود كعبد الله بن سلّام وغيره، كان على بينة (مّن رَّبّهِ) أي على برهان من الله وبيان أنّ دين الإسلام حق وهو دليل العقل، وَ(يَتْلُوهُ) ويتبع ذلك البرهان (شَاهِدٌ مّنْهُ) أي شاهد يشهد بصحته، وهو القرآن (مِنْهُ) من الله، أو شاهد من

القرآن... (وَمِن قَبْلِهِ)، ومن قبل القرآن (كِتَابُ مُوسَى) وهو التوراة، أي: ويتلو ذلك البرهان أيضاً من قبل القرآن كتاب موسى))[٧١].أي: إنّ الزمخشري أرجع الضمير في (ربهِ) إلى عبدالله بن سلّام من اليهود، والضمير في(مِنه) جعله عائدًا إلى (الله)، والهاء في (قبلهِ) إلى القرآن، وهو تأويلٌ بعيدٌ بحسب سياقات النص المتقدم؛ إذ سياق المقام فيه واقع موقع مواساة الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وتقوية ما عنده من البرهان في أمره؛ بدليل ما جرى عليه الخطاب في سياق ما تقدم من الآيات، قال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾[٧٢] ؛ إذ كان توجيه الخطاب إلى الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) حتى انتهى إلى اتهام قومه له بالافتراء على الله جاء الأمر الربانيّ بأن يلقي الحُجةَ عليهم وأن يتحداهم بالاتيان بعشر سورٍ مفترياتٍ، ثم جاء السياق لتطيب نفسه (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وإثبات أنّ ما عنده من برهان ساطع من عند الله تعالى[٧٣].

- قال الفخر الرازي (٦٠٦): ((إنّ هذا الذي وصفه الله تعالى بأنّه على «بيِّنةٍ مِن ربهِ» مَن هو فقيل: المراد به النبي عليه الصلاة والسلام، وقيل المراد به مَن آمن من اليهود كعبدالله بن سلّام وغيره وهو الأظهر لقوله تعالى في آخر الآية تِلاَوَتِهِ أُوْلَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وهذا صيغة جمع فلا يجوز رجوعه إلى محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)... والضمير في «يتلوه» يرجع إلى معنى البيِّنة، وهو البيان والبرهان والمراد بالشاهد هو القرآن «ومنه» أي من الله ومن قبله كتاب موسى... فالحاصل أنّه يقول اجتمع في تقرير صِحة هذا الدين أمور ثلاثة أولها: دلالة البينات العقليّة على صحتهِ، وثانيها: شهادة

القرآن بصحتهِ، وثالثها: شهادة التوراة بصحتهِ، فعند اجتماع هذه الثلاثة لا يبقى في صحتهِ شك، ولا ارتياب فهذا القول أحسن الأقاويل في هذه الآية وأقربها إلى مطابقة اللفظ))[٧٤].

- قال ابن عادل (٧٧٥هـ): ((﴿وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ﴾ أي: يتبعه من يشهد له بصدقه. واختلفوا في هذا الشَّاهد: فقال ابنُ عبَّاسٍ، وعلقمة، وإبراهيم، ومجاهد، وعكرمة، والضحاك وأكثرُ المفسِّرين: إنَّه جبريلعَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام وقال الحسنُ وقتادةُ: هو لسانُ رسول الله (صَلَّى الله عَلَيْهِ وآله وَسَلَّم))[٧٥]. وبعد عرض آراء المفسرين يترجح لدينا أنّ الخطاب يحيل في عودة الضمائر في (ربهِ، ومنه، ويتلوه، من قبلهِ) إلى شخص الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) بحسب القرائن اللغوية والمقامية الواردة في النص، وهي الآتية:

- سياق المقام فيما تقدّم من الآيات الكريمة مسوقة؛ لتطييب نفس الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) وتقوية حجته، وعلى ذلك فإنّ توحيد الضمائر وإرجاعها إلى مرجع واحد أولى من تفريقها بحسب ما قعّد له المفسرون[٧٦]، وعليه فإنّ الضمائر في «ربّهِ، ومنه، قبله» عائدة إلى الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)؛ إذ الكلام جارٍ في الآيات المتقدمة من توجيه الخطاب لشخص الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) حينما اتهموه بالافتراء على الله سبحانه وتعالى، فأمره الله بتحديهم أن يأتوا بعشر سورٍ مفترياتٍ بحسب ادعائهم، فالمقام مقام إثبات البراهين الساطعة والأدلة النيرة التي يحملها القرآن.

- هناك محذوف يدلّنا عليه السياق ويقتضيه ظاهر اللفظ، تقديره: أفمن كان على بيّنةٍ من ربه، كمَن كفرَ بالله وكذّب أنبياءه[٧٧]، وهذا الحذف يؤيد كون البيّنة هي الحجة الدامغة والبراهين

الساطعة، وهو ما جاء به الرسول الأكرم (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، وبذلك ينتفي تأويل البينة بالرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) كما ذهب إليه بعض المفسرين[٧٨]، فتكون إحالة الضمائر إلى شخص الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) هي الأرجح والله أعلم.

- بما أنّ المقام هو مقام تطييب لنفس النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، ومقام احتجاج وإثبات البراهين الإلهية التي وُهبت للنبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، فإنّ ذلك يستدعي وجود «شاهد»؛ لأنّ إثبات صحة حكمٍ ما لا بدّ فيه من توافر مسألتين، هما: الأولى، الدليل الواضح «البينة»، والثانية: الشاهد، كي تكون الحجة دامغة، وبما أنّه (صلّى الله عليه وآله وسلّم) الرسول الحق من الله تعالى فالحُجج والبصائر الإلهية إلهام من «ربهِ»، فتبيّن بالدليل العقلي أنّ الهاء في «ربهِ» عائدة إلى الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم). لا إلى عبد الله بن سلّام كما قيل بقرينة السياق المقامي.

- وتأسيسًا على ماتقدّم فإنّ من صفات الشاهد أنّ يكون مصدّقًا بتلك البصائر الإلهية والبراهين النيرة المنزّلة على النبي الأكرم (صلّى الله عليه وآله وسلّم) ومؤازرًا له ومؤمنًا به، وشهد بأنّه حقٌّ في كل ما أوتي به، فهو إذن يتبعه في ذلك الأمر، وعلى هذا فإنّ دلالة الفعل «يتلو» جاءت في هذا المقام من التلُو وليس من التِلاوة، كما ذهب جماعة من المفسرين إلى أنّه من التلاوة بمعنى القراءة[٧٩]، دليلنا على ذلك ما جاء في متن اللغة في دلالة مادة «تلا» يُقال: ((تَلَوْتُه أَتلُوه وتَلَوْتُ عَنْهُ تُلُوّاً، كِلَاهُمَا: خَذَلته وَتَرَكْتُهُ. وتَلا عَنِّي يَتْلُو تُلُوّاً إِذَا تَرَكَكَ وتخلَّف عَنْكَ، وَكَذَلِكَ خَذَل يَخْذُل خُذُولًا. وتَلَوْته تُلُوّاً: تَبِعْتُهُ. يُقَالُ: مَا زِلْتُ أَتْلُوه حَتَّى أَتْلَيْته أَي تَقَدَّمْته وَصَارَ خَلْفِي. وأَتْلَيْته

أَي سَبَقْتُهُ... وتِلْوُ الشَّيْءِ: الَّذِي يَتلُوه. وَهَذَا تِلْوُ هَذَا أَي تَبَعُه... وَنَاقَةٌ مُتْلٍ ومُتْلِية: يَتْلوها وَلدُها أَي يَتْبَعُهَا.))[٨٠].

وعليه فإنّ ذلك الشاهد من دون ريب يتبع مَن كان على بينة، ودليل واضح تدعمه الحجج الإلهية والحقائق الربانيّة الجليّة.

- ﴿ومِن قبلِهِ كتابُ موسى﴾، ورد في إعرابها وجهان، الأول: الرفع على الابتداء، فيكون المعنى: ويتلوه من قبله كتابُ موسى؛ لأنّ النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) موصوف في كتاب موسى (عليه السلام) يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوْراةِ وَالْإِنْجِيلِ[٨١]، والوجه الثاني: بالعطف على «شاهدٍ»، فيكون المعنى: إنّ التوراة والإنجيل يتلوان محمدًا في التصديق، والتقدير: شاهدٌ مِنهُ وكِتابُ موسى مِن قَبلِهِ[٨٢]. والعطف أرجح؛ لأنّه يحمل معنى «يتلو» على «التلو لا التلاوة» بمعنى الاتباع؛ إذ اشترك المتعاطفان بحكمٍ واحدٍ، وهذا يتعاضد مع كون الشاهد هو الموقِن به حقًا، وبذلك تكون دعوته (صلّى الله عليه وآله وسلّم) قد ثَبتَتْ وتبيّنت بطرائق ثلاثٍ: القرآن الكريم وهو البيِّنة والدليل الواضح، وما سبق نبوته (صلّى الله عليه وآله وسلّم) من كتب سماوية أشارت إلى أوصافه بدقة، وأنصاره الخُلّص المؤيدين والمساندين له، فمع وجود هذه الدلائل الجليّة هل يقاس بغيره من المدّعين، أو هناك تردد في اتباع دعوته؟؟[٨٣]. ومن هذا المنطلق التحليلي اللغوي والمقامي كان حريًا أن تنطبق الرواية التي تقول بأنّ الشاهد هو أمير المؤمنين علي «عليه السلام»، وهذا ما ورد بالأثر عن أهل البيت (عليه السلام)، جاء في تفسير العياشي: ((عن جابر عن عبدالله بن يحيى قال: سَمِعْتُ عليًا (عليه السلام) وهو يقول: ما مِن رَجُلٍ من قريش إلّا وقد أنزلت فيه آية، أو آيتان مِن كتابِ اللهِ، فقال له رَجلٌ من القوم: فما نزل

فيكَ يا أميرَ المؤمنين؟ فقال: أما تقرأ الاية التي في هود ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ﴾ محمد (صلّى الله عليه وآله وسلّم) على بيِّنة من ربّهِ، وأنا الشاهدُ))[٨٤].

٤- قال تعالى: ﴿فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا﴾[٨٥].

موضع الشاهد في الخطاب الإحالي:

المشكل في الآية الكريمة يدور في مرجعية الضمير في (فناداها)؛ إذ اختلف العلماء في مَن المنادي لمريم (عليه السلام)، فكان لهم في ذلك قولان، الأول: هو عيسى (عليه السلام)، والثاني: جبريل (عليه السلام).

آراء العلماء والمفسرين:

- قال الطبري(٣١١هـ): ((وأولى القولين في ذلك عندنا قول مَن قال: الذي ناداها ابنها عيسى، وذلك أنّه من كناية ذِكره أقرب منه من ذِكر جبرائيل، فردّه على الذي هو أقربُ إليه أولى مِن ردّه على الذي هو أبعدُ منه))[٨٦].

- قال الفخر الرازي(٦٠٦هـ): ((في المنادي ثلاثة أوجه الأول: إنّه عيسى (عليه السلام) وهو قول الحسن وسعيد بن جُبير، والثاني: إنّه جبريل (عليه السلام) وإنّه كان كالقابلة للولد، والثالث: إنّ المنادي على القراءة بالكسر هو (المَلَك)، وعلى القراءة بالفتح هو عيسى (عليه السلام) وهو مروي عن ابن عيينة وعاصم، والأول أقرب لوجوه الأول: إنّ قوله: (فَنَادَاهَا مَن تَحْتِهَا) بفتح الميم إنما يستعمل إذا كان قد عُلِمَ قبل ذلك أن تحتها أحدًا والذي عُلِم كونه حاصلًا تحتها هو عيسى (عليه السلام) فوجب حمل اللفظ عليه... أن قوله (فناداها) فِعلٌ ولا بدّ وأن يكون فاعله قد تقدّم ذِكرُه ولقد تقدّم قبل هذه الآية ذِكرُ جبريل وذِكرُ عيسى (عليهما السلام) إلا أنّ ذكر عيسى أقرب لقوله تعالى: ﴿فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ﴾، والضمير ههنا

عائد إلى المسيح))[٨٧].

- قال القرطبي (٦٧١هـ): ((فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا قُرِىء بفتح الميم وكسرها، قال ابن عباس: المراد بـ (مِن) جبريل، ولم يتكلم عيسى حتى أتت به قومها، وقاله علقمة والضحاك وقتادة... وقيل: ناداها عيسى... والأول أظهر، وقرأ ابن عباس (فناداها ملك من تحتها) قالوا: وكان جبريل (عليه السلام) في بقعة من الأرض أخفض من البقعة التي كانت هي عليها))[٨٨]. أي إنّه رجّح إحالة الخطاب إلى جبريل (عليه السلام).

- قال السمين الحلبي(٧٥٦هـ): ((مِن تَحْتِهَآ... تقتضي أن يكونَ الفاعلُ في (نادَى) مضمراً وفيه تأويلان، أحدهما: هو جبريل ومعنى كونِه (مِن تَحْتِهَا) أنه في مكانٍ أسفلَ منها، ويَدُل على ذلك قراءةُ ابنِ عباس (فناداها مَلَكٌ مِنْ تحتها): فَصَرَّح به، و(مِن تَحْتِهَا) على هذا فيه وجهان أحدهما: إنّهُ متعلقٌ بالنداء، أي: جاء النداء مِنْ هذه الجهةِ، والثاني: إنّه حالٌ من الفاعل، أي: فناداها وهو تحتَها. وثاني التأويلين: إنَّ الضمير لعيسى، أي: فناداها المولودُ مِنْ تحت ذَيْلها، والجارُّ فيه الوجهان: مِنْ كونِه متعلِّقاً بالنداء، أو بمحذوفٍ على أنه حالٌ. والثاني أوضح. والقراءةُ الثانية: تكون فيها (مَنْ)موصولةً، والظرفُ صلتُها، والمرادُ بالموصولِ: إمَّا جبريلُ، وإمَّا عيسى...والضمير في(تحتها) إمَّا لمريمَ (عليها السلام)، وإمَّا للنخلةِ، والأولُ أَوْلَى لتوافُقِ الضميرين))[٨٩]. والذي نذهب إليه أنّ المُنَادِي لمريم (عليها السلام) هو عيسى فيكون إرجاع الضمير إليه هو الأرجح بحسب القرائن اللغوية والسياقية المستدلّ عليه من النص القرآني، وهي الآتية:

- بحسب القاعدة النحوية أّننا إذا أردنا إرجاع الضمير إلى الفاعل فيكون إرجاعه إلى أقرب متحدث عنه في

السياق، ومحور الحديث في سياق ما تقدّم من الآية الكريمة يدور في عيسى بدليل قوله تعالى: ﴿فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا﴾[٩٠].

- لو كان جبريل هو المقصود من قوله تعالى {مِن تَحتِها}، لكان من باب أولى أن يرِد سياق الكلام (مِن فوقها) كونه مَلَكًا منزّلًا من السماء، أو تكون العبارة (عَن جانِبِها)، كما تمثّل لها بشرًا سويًا، فالمعنى الأقرب هو عيسى (عليه السلام)، كون الوضع الطبيعي للأم في حالة الولادة أن يكون وليدها تحتها، هذا ما جرت عليه نواميس الطبيعة.

- ثم إنّ هناك إشارات في النص تشير إلى أنّ المنَادِي هو عيسى، قولها (فأشارت إليه)[٩١]، قال تعالى: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾[٩٢]، طلبت منهم تكليم عيسى بعد اتهامهم إياها بالسوء والبغي، ﴿يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا﴾[٩٣]؛ أي: إنّها يقينًا تعلم بأنّه سيتكلم؛ لأنّها سبق وأن سَمِعته لذلك ألقت الحُجّة عليهم وقلبُها مطمئن، وهذا يناسب ما جاء في النداء ﴿أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا﴾[٩٤]، فَمِن دواعي الاطمئنان أن تكون لديك بيّنة ودليلٌ واضحٌ فتكون حجتك قويّة، ودليلُها البيّن هو نطق عيسى في المهد.

- سياق النص في مقام ذِكر المعجزات منها، ولادة عيسى (عليه السلام) بدون أبٍ، ونطقُهُ وهو في المهد، كذلك النخلةُ؛ إذ قيل إنّها كانت يابسةً وغيرَ مثمرةٍ بحسب ما ذكره المفسرون[٩٥]، ولكن هذه الرواية تتنافى مع سياق النص؛ إذ قال تعالى: ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا﴾[٩٦]، فهي إذن معجزة تنضم إلى ماذكره السياق في حديثه عن عيسى ومريم (عليهما السلام)، فبذلك تميل كفة الترجيح إلى إرجاع الضمير إلى عيسى (عليه السلام) في (فناداها)؛

فهو من باب المعجزة.

- ثم إنّ السريّ في اللغة تحتمل معنيين، هما: السيد الرفيع الشرف في قومه، والنهر أو الجدول الصغير، جاء في متن اللغة في مادة (سرا): ((السَّرْوُ: المُروءَةُ والشَّرَفُ. سَرُوَ يَسْرُو سَراوَةً وسَرْواً أَي صَارَ سَرِيّاً؛ الأَخيرة عن سيبويه واللحياني... قال الشَّاعِرُ:

تَلْقَى السَّرِيَّ مِنَ الرِّجَالِ بِنفسه

وابنُ السَّرِيِّ، إِذَا سَرَا، أَسْراهُما

أَي: أَشْرَفُهما... وَمَعْنَى سَرُوَ الرجلُ يَسْرُو، أَي: ارْتَفَع يَرْتَفِع، فَهُوَ رَفِيعٌ، مأْخوذ مِنْ سَرَاةِ كلِّ شَيْءٍ مَا ارْتَفَع مِنْهُ وعَلا... رُوِيَ عَنِ الْحَسَنِ أَنه كَانَ يَقُولُ: كَانَ وَاللهِّ سَرِيّاً مِنَ الرِّجَالِ، يَعْنِي عِيسَى، عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقِيلَ لَهُ: إِنَّ مِنَ الْعَرَبِ مَنْ يُسَمِّي النَّهْرَ سَرِيّاً، فَرَجَعَ إِلَى هَذَا الْقَوْلِ. وَرُوِيَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنه قَالَ: السَّرِيُّ الجَدْول، وَهُوَ قَوْلُ أَهل اللُّغَةِ))[٩٧]. والمعنيان يحتملهما السياق؛ إذ شرّف الله شأن نبيه عيسى (عليه السلام) بأنّه يبرئ الأكمه ويحيي الموتى ويخلق من الطين كهيئة الطير وينفخ فيه الطير فيصير طيرًا بإذن الله، ويحتمل (السّريّ) في السياق النَهرَ أيضًا بدليل القرينة السياقية ﴿فَكُلِي وَاشْرَبِي﴾، فجمع الله لها ما تطمئن له النفس، وتقرّ بهِ العينُ (الأنيس، والماء، والغذاء).

- برًا بوالدتي، وما ينضوي تحت لفظة (البرّ)، من إحسانٍ للوالدين بالفعل والقول، قال تعالى: ﴿وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾[٩٨]، تطيّب بهما أنفسهما وبذلك يكون قول عيسى ﴿أَلَّا تَحْزَنِي﴾ لتطمين قلبها وتسليتها، وهذا يدلّ على أنّ مَن ناداها هو عيسى (عليه السلام). ونقل لنا الطبرسي رواية عن الصادق (عليه السلام) تؤيد ما ذهبنا إليه في تحليلنا لسياقات النص القرآني، قال فيها: ((قيل: ضرب جبرائيل (عليه السلام) برجله فظهر ماء عذب. وقيل: بل ضرب عيسى برجله فظهرت عين

ماء تجري وهو المروي عن أبي جعفر (عليه السلام))[٩٩]. فيكون هو المنادي لها بقوله لا تحزني قد جعل ربك تحتك سريا، والله أعلم بالصواب.

٥- قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[١٠٠].

موضع الشاهد في الخطاب الإحالي:

المشكل في الآية الكريمة هو عود الضمير في (ينفقونها)؛ إذ اختلف العلماء علامَ يعود الضمير؛ إذ تقدّم على الضمير عائدان (الذهب والفضة)، فبعضهم أحاله على الذهب، والآخر على الفضة ولكلٍّ تعليله فيما تأوّل. وسنعرض آراء العلماء نقاشًا وترجيحًا محتكمين في ذلك إلى السياق اللغوي والمقامي.

-آراء العلماء والمفسرين:

- قال البغوي(٥١٦هـ): ((قيل: لِمَ قال: وَلا يُنْفِقُونَها، وَلَمْ يَقُلْ: وَلَا يُنْفِقُونَهُمَا، وَقَدْ ذَكَرَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ جَمِيعًا؟ قِيلَ: أَرَادَ الْكُنُوزَ وَأَعْيَانَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ. وَقِيلَ: رَدَّ الْكِنَايَةَ إِلَى الْفِضَّةِ؛ لِأَنَّهَا أَعَمُّ كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿واسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاةِ وَإِنَّها لَكَبِيرَةٌ﴾[١٠١]، رَدَّ الْكِنَايَةَ إِلَى الصَّلَاةِ؛ لأنها أعمُ»[١٠٢].

- قال الزمخشري (٥٣٨هـ): ((فإن قلتَ: لِمَ قيل: ولا ينفقونها، وقد ذكر شيئان؟ قلتُ: ذهاباً بالضمير إلى المعنى دون اللفظ؛لأنّ كل واحد منهما جملة وافية وعدة كثيرة ودنانير ودراهم، فهو كقوله: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾))[١٠٣].

- قال الرازي (٦٠٦هـ): ((وفيه وجهان، الأول: إنّ الضمير عائدٌ إلى المعنى من وجوه أحدها: إنّ كلّ واحدٍ منهما جملة وآنية دنانير ودراهم فهو كقوله تعالى: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُواْ﴾، وثانيها: أن يكون التقدير: ولا ينفقون الكنوز، وثالثها: قال الزجاج[١٠٤] التقدير: ولا ينفقون تلك الأموال.

الوجه الثاني: أن يكون الضمير عائدًا إلى اللفظ وفيه وجوه، أحدها: أن يكون التقدير: ولا ينفقون الفضة وحذف الذهب؛ لأنّه داخل في الفضة من حيث إنهما معاً يشتركان في ثُمنية الأشياء وفي كونهما جوهرين شريفين، وفي كونهما مقصودين بالكنز فلما كانا متشاركين في أكثر الصفات كان ذكر أحدهما مغنياً عن ذكر الآخر، وثانيها: إنّ ذِكرَ أحدِهما قد يغني عن الآخر، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْاْ تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّواْ إِلَيْهَا﴾ [١٠٥]... فجعل الضمير للإثم، وثالثها: أن يكون التقدير ولا ينفقونها والذهب كذلك، كما أنّ معنى قوله:

وإنِّي وَقَيَّارٌ بِهَا لَغَرِيبُ، أي وقيار كذلك)) [١٠٦].

- قال أبو حيان(٧٤٥هـ): ((والضمير في: (ولا ينفقونها(عائدٌ على الذهب؛ لأن تأنيثه أشهر، أو على الفضة. وحذف المعطوف في هذين القولين أو عليهما باعتبار أن تحتهما أنواعًا، فرُوعِيَ المعنى كقوله: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُواْ﴾ أو؛ لأنّهما محتويان على جمع دنانير ودراهم، أو على المكنوزات، لدلالة يكنزون، أو على الأموال، أو على النفقة وهي المصدر الدالّ عليه)) [١٠٧].

والذي نراه أنّ الضمير في (ينفقونها) عائدٌ على كل ما يندرج تحت لفظة كنز فيضم المال والذهب والفضة وغير ذلك من الأشياء الثمينة، مستدلين بالأدلة اللغوية والسياقية، وهي الآتية:

- ورد في متن اللغة أنّ معنى كنز: ((المَالُ المَدْفُونُ، وَجَمْعُهُ كُنُوزٌ، كَنَزَهُ يَكْنِزُه كَنْزاً واكْتَنَزَهُ.... قَالَ شَمِرٌ: قَالَ الْعَلَاءُ بْنُ عَمْرٍو الباهِلِيُّ الكَنْزُ الفِضَّة فِي قَوْلِهِ:

كأَنَّ الهِبْرِقِيَّ غدا عَلَيْهَا

بماءِ الكَنْزِ أَلْبَسَه قَراها

قَالَ: وَتُسَمِّي العربُ كلَّ كَثِيرٍ مَجْمُوعٍ يُتَنَافَسُ فِيهِ كَنْزًا... اللَّيْثُ: يُقَالُ كَنَزَ الإِنسانُ مَالًا يَكْنِزُه. وكَنَزْتُ

السِّقاءَ إِذا ملأْته. ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فِي الْكَهْفِ: وَكانَ تحْتَهُ كَنْزٌ لَهُما؛ قَالَ: مَا كَانَ ذَهَبًا وَلَا فِضَّةً وَلَكِنْ كَانَ عِلْماً وصُحُفاً))[١٠٨]. يُفهم من المعنى اللغوي أنّ كلّ شيء ثمين يندرج تحت لفظة (كنز)، ولا يختصّ بالذهب والفضة.

- مجيء الذهب والفضة في سياق العطف بحرف العطف (الواو) ينفي كون الضمير عائدًا إلى أحدهما دون الآخر؛ لأنّ الواو تدلّ على مشاركة المتعاطفين حكمًا ومعنًى مطلقًا[١٠٩]. فيكونا داخلَين في عدم الإنفاق، وما يترتّب عليه من حكمٍ.

-أما ما قيل أنّ (الواو) في هذا الموضع تكون بمعنى (أو) العاطفة، تنفيه القاعدة النحوية؛ لأنّ العطف بـ (أو) يقتضي اشتراك المتعاطفين بشكلٍ مقيّدٍ[١١٠]. فلا يجوز الجمع بينهما في الحكم فيكون الكنز خاصًا أما بالذهب أو الفضة، وهذا لا يتناسب مع المعنى اللغوي لـ (كنز)؛ لأنّه يدخل تحته كل ما هو ثمين.

- وبما أنّ المقام مقام تهديد ووعيد لكانزي الأموال دلّ ذلك على أنّ العائدَ عليه الضمير في (ينفقونها) هي الأموال باعتبار المعنى لا اللفظ؛ إذ تقدّم الضمير مرجعان الذهب والفضة وكان من المتوقع أن يعود الضمير على المرجعين بصيغة المثنى فتكون العبارة (ينفقونهما)، ولكن السياق جاء بصيغة المفرد المؤنث، ويرى البحث أنّ تأويل ذلك -بحسب السياق اللغوي- يعود حملًا على معنى الأموال؛ يدلّنا على ذلك مجيء (يكنزون) في سياق ما تقدّم من النص، فـ((الذي يبغضه الله من الكنز ما يلازم الكف عن إنفاقه في سبيل الله إذا كان هناك سبيل... فالآية ناظرة إلى الكنز الذي يصاحبه الامتناع عن الإنفاق في الحقوق المالية الواجبة لا بمعنى الزكاة فقط بل بمعنى يعمها))[١١١]. وإنما خصّ

الذهب والفضة بالذكر؛((لأنّهما قانون التموّل وأثمان الأشياء وذكر كنزهما دليلٌ على ما سِواهما))[١١٢]، وجاء في الأمالي مما ورد بالأثر عن الإمام الصادق(عليه السلام) ما يُحمل على ذلك المعنى، ما نصّه ((عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهَّ (عليه السلام)،عَنْ أَبِيهِ أَبِيْ جَعْفَرٍ(عليه السلام)،أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الدَّنَانِيرِ وَ الدَّرَاهِمِ، وَ مَا عَلَى النَّاسِ فِيهَا؟ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ(عليه السلام):(هِيَ خَوَاتِيمُ اللهَّ فِي أَرْضِهِ، جَعَلَهَا الله مَصْلَحَةً لِخَلْقِهِ، وَ بِهَا تَسْتَقِيمُ شُؤونُهُمْ وَ مَطَالِبُهُمْ، فَمَنْ أُكْثِرَ لَهُ مِنْهَا فَقَامَ بِحَقِّ اللهَّ تَعَالَى فِيهَا، وَ أَدَّى زَكَاتَهَا، فَذَاكَ الَّذِي طَابَتْ وَ خَلُصَتْ لَهُ، وَ مَنْ أُكْثِرَ لَهُ مِنْهَا فَبَخِلَ بِهَا، وَ لَمْ يُؤَدِّ حَقَّ اللهَّ فِيهَا، وَ اتَّخَذَ مِنْهَا الْأَبْنِيَةَ، فَذَاكَ الَّذِي حَقَّ عَلَيْهِ وَعِيدُ اللهَّ عَزَّ وَ جَلَّ فِي كِتَابِهِ، يَقُولُ الله تَعَالَى: ﴿يَوْمَ يُحْمىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ هٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ﴾[١١٣]))[١١٤]. وفي تفسير الْعَيَّاشِيُّ: عن أَبِي جَعْفَرٍ(عليه السلام)، فِي قَوْلِ اللهَّ تَعَالَى: ﴿الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ﴾، قَالَ: ((إِنَّمَا عَنَى بِذَلِكَ مَا جَاوَزَ أَلْفَيْ دِرْهَمٍ))[١١٥].

الخاتمة:

- برز أثر السياق اللغوي وأخص الدلالة المعجميّة في حسم الإشكال الحاصل بين المفسّرين في تحديد مرجعية الخطاب الإحالي.

- كذلك حسم السياق اللغوي والمقامي مشفوعًا بالروايات المأثورة الإشكال والجدال الحاصل بين المفسّرين في بعض الآيات.

- قاعدة عود الضمير على الأقرب التي أقرّها النحويونوهو رأي الكوفيين- ليس بالضرورة تحققها في

كلّ موردٍ ترد فيه، بل ربما يعود الضمير إلى الأبعد بحسب القرائن اللفظيّة، أو عود الضمير على تأويل المعنى لا اللفظ كما في آية ﴿يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا﴾.

– الاختلاف في سبب النزول كان له الأثر في حصول الإشكال في تحديد الخطاب الإحالي لضمير الغيبة على مَن يعود.

الهوامش:

١- شرح التسهيل: ١/ ١٥٦.

٢- لسان العرب، مادة (ضمر): ٤/ ٤٩١- ٤٩٢.

٣- شرح المفصل: ٢/ ٢٩٤.

٤- شرح الكافية الشافية:١/ ٢٢٥.

٥- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك: ١/ ٩٩.

٦- ينظر: معاني النحو١/ ٤٢.

٧- الخلاف النحوي في بنية النص القرآني في ضوء الدراسات الحديثة: ٢٥٢- ٢٥٣.

٨- ينظر: النحو المصفى ١٣٤.

٩- اللغة العربية معناها ومبناها: ١١٠.

١٠- ينظر: المصدر نفسه ١٠٨- ١٠٩.

١١- ينظر: المقتضب ٣/ ١٨٦، وشرح المفصل ٢/ ٢٩٢- ٢٩٣، وشرح التسهيل ١/ ١١٦.

١٢- شرح التسهيل: ١/ ١١٦.

١٣- الشكل والدلالة (دراسة نحوية للفظ والشكل):١٥٨.

١٤- سورة المائدة: ٨.

١٥- سورة النساء: ١١.

١٦- ينظر: شرح الرضي ٢/ ٤٠٢- ٤٠٣.

١٧- سورة البقرة: ١٢٤.

١٨- سورة طه: ٦٧.

١٩- سور القدر: ١.

٢٠- سورة الأنبياء: ٩٧.

٢١- ينظر: الإعراب والتركيب بين الشكل والنسبة ٤٢- ٤٣.

٢٢- الشكل والدلالة: ١٥٥.

٢٣- ينظر: البرهان في علوم القرآن ٤/ ٢٤- ٢٥.

٢٤- سورة الحج: ٥٢.

٢٥- سورة النجم: ١- ٢.

٢٦- سورة النجم: ١٩- ٢٠.

٢٧- سورة الإسراء: ٧٣.

٢٨- ينظر: جامع البيان ١٨/ ٦٦٣، معاني القرآن وإعرابه للزجاج

١/ ١٥٩، معالم التنزيل٣/ ٣٤٦-٣٤٧، الكشف والبيان ٧/ ٢٩.

٢٩- سورة النجم: ٣- ٤.

٣٠- سورة يونس: ١٥

٣١- سورة الحجر: ٣٩- ٤٢.

٣٢- سورة النجم: ١٩- ٢٣.

٣٣- ينظر: الدر المصون ٨/ ٢٩٣.

٣٤- ينظر: اللباب ١٤/ ١٢٤.

٣٥- ينظر: البحر المحيط ٦/ ٣٥٢.

٣٦- ينظر: محاسن التأويل ٦/ ٤٠٧، ٧/ ٢٥٤، ٧/ ٢٦٧.

٣٧- سورة الذاريات: ٥٢- ٥٣.

٣٨- سورة الأنعام: ١٢١.

٣٩- سورة الأنعام: ١١٢.

٤٠- سورة البقرة: ١٧٢.

٤١- سورة الأنبياء: ٩٨.

٤٢- ينظر: روح المعاني٩/ ١٦٩.

٤٣- سورة الحجر: ٩.

٤٤- ينظر: تفسير الشعراوي١٦/ ٩٨٧٣.

٤٥- ينظر: النحو الوافي ٣/ ٦٥٩.

٤٦- ينظر: تفسير الشعراوي ١٦/ ٩٨٧٣.

٤٧- لسان العرب، مادة (نسخ): ٣/ ٦١.

٤٨- ينظر: قلائد المرجان في بيان الناسخ والمنسوخ من القرآن ٢٦.

٤٩- مفاتيح الغيب: ٢٣/ ٤٨.

٥٠- ينظر: تفسير القمي ٢/ ٨٨- ٨٩.

٥١- سورة النساء: ١٥٩.

٥٢- معاني القرآن: ١/ ٢٩٤- ٢٩٥.

٥٣- معاني القرآن وإعرابه: ٢/ ١٣٠.

٥٤- معالم التنزيل: ١/ ٧١٩- ٧٢٠.

٥٥- أخرجه أبو داود في سننه٤٣٢٤، وابن حبان في صحيحه ٦٨٢١ من حديث أَبِي هُرَيْرَة.

٥٦- معالم التنزيل: ١/ ٧١٩- ٧٢٠.

٥٧- الكشاف: ١/ ٦٢٣.

٥٨- سورة النساء: ٥٨.

٥٩- التحرير والتنوير: ٦/ ٢٤.

٦٠- سورة النساء: ١٥٧.

٦١- لسان العرب، مادة (أمن) ١٣/ ٢١.

٦٢- ينظر: الإتقان ٢/ ٣٣٤، الكليات ٥٦٨.

٦٣- ينظر: الصفوة من القواعد الإعرابية ٩٨.

٦٤- ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها ١١٠- ١١١.

٦٥- البحر المحيط: ٣/ ٥٥٠.

٦٦- ينظر: النحو الوافي ١/ ٢٦١.

٦٧- تفسير القمي: ١/ ١٥٨.

٦٨- سورة هود: ١٧.

٦٩- معاني القرآن: ٢/ ٦.

٧٠- جامع البيان:١٥/ ٢٧٦.

٧١- الكشاف: ٢/ ٣٦٥.

٧٢- سورة هود: ١٣

٧٣- ينظر: الميزان في تفسير القرآن ١٠/ ٤٢٩.

٧٤- مفاتيح الغيب: ١٧/ ١٦١.

٧٥- اللباب في علوم الكتاب: ١٠/ ٤٥٧.

٧٦- ينظر: الاتقان ٢/ ٣٣٧، والبحر المحيط ٣/ ٥٥٠.

٧٧- ينظر: المحرر الوجيز٣/ ١٥٩.

٧٨- ينظر: زاد المسير٢/ ٣٦٢.

٧٩- ينظر: جامع البيان ١٥/ ٢٧٠، تأويلات أهل السنة ٦/ ١١٠.

٨٠- لسان العرب، مادة (تلا): ١٤/ ١٠٢.

٨١- ينظر: إعراب القرآن للنحاس٢/ ١٦٤، والتبيان في إعراب القرآن ٢/ ٦٩٢.

٨٢- ينظر: المجتبى من مشكل إعراب القرآن٢/ ٤٥٩.

٨٣- ينظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ١١/ ٣٦.

٨٤- تفسير العياشي: ٢/ ٣٠٣- ٣٠٤، وينظر: البرهان في تفسير القرآن مج ٤، ١٢/ ٨٩.

٨٥- سورة مريم: ٢٤.

٨٦- جامع البيان: ١٨/ ١٧٤.

٨٧- مفاتيح الغيب: ٢١/ ١٧٤.

٨٨- الجامع لأحكام القرآن:١١/ ٩٣- ٩٤.

٨٩- الدر المصون: ٧/ ٥٨٣.

٩٠- سورة مريم: ٢٢.

٩١- ينظر: مفاتيح الغيب ٢١/ ١٧٨.

٩٢- سورة مريم: ٢٩.

٩٣- سورة مريم: ٢٨.

٩٤- سورة مريم: ٢٤.

٩٥- ينظر: المحرر الوجيز ٤/ ١١- ١٢، وزاد المسير ٣/ ١٢٥.

٩٦- سورة مريم: ٢٥

٩٧- لسان العرب، مادة (سرا): ١٤/ ٣٧٧- ٣٨٠.

٩٨- سورة الإسراء: ٢٣.

٩٩- مجمع البيان: ٦/ ٣١٩.

١٠٠- سورة التوبة:٣٤.

١٠١- سورة البقرة: ٤٥.

١٠٢- معالم التنزيل: ٢/ ٣٤٤.

١٠٣- الكشاف:٢/ ٢٥٥.

١٠٤- ينظر: معاني القرآن وإعرابه: ٢/ ٤٤٥.

١٠٥- سورة الجمعة: ١١

١٠٦- مفاتيح الغيب:١٦/ ٣٨- ٣٩.

١٠٧- البحر المحيط:٥/ ٣٩.

١٠٨- لسان العرب، مادة (كنز): ٥/ ٤٠١- ٤٠٢.

١٠٩- ينظر: معاني النحو ٣/ ٢١٦.

١١٠- ينظر: معاني النحو ٣/ ٢٥١.

١١١- الميزان في تفسير القرآن: ٩/ ١٨٥.

١١٢- مدارك التنزيل وحقائق التأويل:١ / ٦٧٧.

١١٣- سورة التوبة: ٣٥.

١١٤- الأمالي: ١٨/ ٧٦٦- ٧٦٧.

١١٥- تفسير العياشي: ٢/ ٢٣١.

المصادر والمراجع:

-القرآن الكريم.

١-الإتقان في علوم القرآن: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤ م.

٢-إعراب القرآن: أبو جعفر النَّحَّاس أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي (المتوفى: ٣٣٨هـ)، وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ.

٣-الإعراب والتركيب بين الشكل والنسبة (دراسة تفسيريّة): د. محمود عبد السلام شرف الدين، دار مرجان- مصر، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ١٩٨٤م.

٤-الأمالي: لشيخ الطائفة أبي جعفرٍ محمدٍ بن الحسن بن عليّ الطوسي (٣٨٥هـ)، ولابنه أبي عليّ الحسن بن محمدٍ بن الحسن الطوسي، تحقيق وتصحيح: بهراد الجعفري، الأستاذ عليّ أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلاميّة- طهران، ١٣٨١هـ.

٥-الأمثل في تفسير كتاب الله المُنزَل: العلّامة المفسّر آية الله الشيخ ناصر مكارم الشّيرازي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات/ بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ٢٠١٣م.

٦-أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك: عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام (المتوفى: ٧٦١هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر.

٧-البحر المحيط :محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، وشارك في التحقيق د. زكريا عبد المجيد النوقي، ود. أحمد النجولي الجمل، الطبعة الأولى، دار الكتب العلميةلبنان/ بيروت، الطبعة

الأولى، ١٤٢٢ هـ٢٠٠١ م.
٨-البرهان في تفسير القرآن: للعلّامة المحدّث السيّد هاشم البحراني المتوفى (١١٠٧هـ)، حقّقه وعلّق عليه (لجنة من العلماء المحقّقين والأخصائيين)، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات- بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ٢٠٠٦م.
٩-البرهان في علوم القرآن: محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي أبو عبد الله(المتوفى:٧٩٤هـ)، دار المعرفةبيروت، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ١٣٩١م.
١٠-تأويلات أهل السنة: : محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (المتوفى: ٣٣٣هـ)، تحقيق: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلميةبيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ٢٠٠٥م.
١١-التبيان في إعراب القرآن: أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري (المتوفى: ٦١٦هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، وعيسى البابي الحلبي وشركاؤه.
١٢-التحرير والتنوير: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع- تونس، ١٩٩٧ م.
١٣-تفسير الشعراوي: محمد متولي الشعراوي (المتوفى: ١٤١٨هـ)، مطابع أخبار اليوم، ١٩٩٧م.
١٤-تفسير العياشي: للشيخ أبي النضر محمد بن مسعودٍ العياشيّ (٣٢٠هـ)، تحقيق: قسم الدراسات الإسلاميّة/ مؤسسة البِعثة/ قم، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـق.
١٥-تفسير القمي: لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمي (من أعلام القرنين ٣-٤ هـ)، صحّحه وعلّق عليه وقدّم له حجة الإسلام العلّامة: السيّد طيّب الموسوي الجزائري، منشورات مكتبة الهدى- مطبعة النجف، ١٣٨٧هـ.
١٦-جامع البيان في تأويل القرآن: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري

(المتوفى: ٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ٢٠٠٠ م.

١٧-الخلاف النحوي في بنية النص القرآني في ضوء الدراسات الحديثة: د. شيماء رشيد زنكنة، تقديم: أ. د. كريم حسين ناصح الخالدي، دار دجلة- عمان، الطبعة الأولى- ٢٠١٥.

١٨-الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون: أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي (المتوفى: ٧٥٦هـ)، تحقيق: الدكتور أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق.

١٩-روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (المتوفى: ١٢٧٠هـ)، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٢٠-زاد المسير في علم التفسير: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى:٥٩٧هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي- بيروت، ١٤٢٢ هـ.

٢١-سنن أبي داود: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (المتوفى: ٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدابيروت.

٢٢-شرح تسهيل الفوائد: محمد بن عبد الله، ابن مالك الطائي الجياني، أبو عبد الله، جمال الدين (المتوفى: ٦٧٢هـ)، تحقيق: د. عبد الرحمن السيد، د. محمد بدوي المختون، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى -١٤١٠هـ١٩٩٠م.

٢٣-شرح الرضي على الكافية: رضي الدين الأستراباذي (المتوفى: ٦٨٦هـ)، طبعة جديدة مصححة ومذيلة بتعليقات مفيدة، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر الاستاذ بكلية اللغة

العربية والدراسات الاسلامية كلية اللغة العربية والدراسات الإسلامية- جامعة قاريونس، ١٣٩٨ هـ١٩٧٨ م.

٢٤-شرح الكافية الشافية: محمد بن عبد الله، ابن مالك الطائي الجياني، أبو عبد الله، جمال الدين (المتوفى: ٦٧٢هـ)، تحقيق: عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أم القرى مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي- كلية الشريعة والدراسات الإسلامية مكة المكرمة، الطبعة الأولى.

٢٥- شرح المفصل للزمخشري: يعيش بن علي بن يعيش ابن أبي السرايا محمد بن علي، أبو البقاء، موفق الدين الأسدي الموصلي، المعروف بابن يعيش وبابن الصانع (المتوفى: ٦٤٣هـ)، قدم له: الدكتور إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ٢٠٠١ م.

٢٦-الشكل والدلالة (دراسة نحويّة للفظ والمعنى): د. عبد السلام السيد حامد، دار غريب- القاهرة، ٢٠٠٢م.

٢٧-صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان: محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفى: ٣٥٤هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ١٩٩٣م.

٢٨-الصفوة من القواعد الإعرابيّة: د. عبد الكريم بكّار، دار القلم- دمشق، طبعة خاصة لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة- قطر، ١٤٣٥هـ٢٠١٤م.

٢٩-قلائد المرجان في بيان الناسخ والمنسوخ في القرآن: مرعي بن يوسف بن أبي بكر الكرمي، تحقيق: سامي عطا حسن، دار القرآن الكريمالكويت، ١٤٠٠هـ.

٣٠-الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (المتوفى ٥٣٨هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي- بيروت.

٣١-الكليات أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي المتوفى(١٠٩٤هـ)، تحقيق: عدنان درويشمحمد المصري، مؤسسة الرسالة- بيروت.

٣٢-اللباب في علوم الكتاب: أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني (المتوفى: ٧٧٥هـ)، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية- بيروت/ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ -١٩٩٨م.

٣٣-لسان العرب: محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (المتوفى: ٧١١هـ)، دار صادر- بيروت، الطبعة الثالثة١٤١٤ هـ.

٣٤-اللغة العربية معناها ومبناها: تمام حسان عمر، عالم الكتب، الطبعة الخامسة ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م.

٣٥- المجتبى من مشكل إعراب القرآن: أ. د. أحمد بن محمد الخراط، أبو بلال، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ١٤٢٦ هـ.

٣٦-مجمع البيان في تفسير القرآن: لأبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، دار المرتضى- بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م.

٣٧-المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي(المتوفى: ٥٤٢هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، الطبعة الأولى، دار الكتب العلميةلبنان١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

٣٨-مدارك التنزيل وحقائق التأويل: أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (المتوفى: ٧١٠هـ)، حققه وخرّج أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدّم له: محيي الدين ديب مستو، دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ-١٩٩٩م.

٣٩-معاني القرآن: أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء (المتوفى: ٢٠٧هـ)، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي / محمد علي النجار/ عبد الفتاح إسماعيل الشلبي، دار المصرية للتأليف والترجمة- مصر، الطبعة الأولى.

٤٠- معاني القرآن وإعرابه: إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (المتوفى: ٣١١هـ)، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب- بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ١٩٨٨ م.

٤١- معاني النحو: د. فاضل صالح السامرائي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع- الأردن، الطبع: الأولى، ١٤٢٠ هـ٢٠٠٠ م.

٤٢-مفاتيح الغيب: الإمام العالم العلامة والحبر البحر الفهامة فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي(٦٠٦هـ)، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ٢٠٠٠ م.

٤٣-المقتضب: محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالى الأزدي، أبو العباس، المعروف بالمبرد (المتوفى: ٢٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الخالق عظيمة، عالم الكتب- بيروت.

٤٤-الميزان في تفسير القرآن: للعلّامة السيّد مُحَمد حُسَين الطّباطَبائي، تقديم: سماحة آية الله جوادي آملي، دار الأضواء(بيروت- لبنان).

٤٥-النحو المصفّى: محمد عيد، مكتبة الشباب، (د. ط)، (د. خ).

٤٦- النحو الوافي: عباس حسن (المتوفى: ١٣٩٨هـ)، دار المعارف، الطبعة الخامسة عشرة

علم المناسبات في القرآن الكريم
- دراسة في النظرية والتطبيق-

أ. د محمد كاظم الفتلاوي

جامعة الكوفة / كلية التربية المختلطة

The Science of Proportionality in Qur'an: Study in Theory and Practice

Prof. Dr Muhammad Kazem Al-Fatlawy

University of Kufa / College of Education

ملخص البحث

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين

من المعلوم أنَّ علوم القرآن الكريم تشتمل على علوم كثيرة؛ وهذه العلوم منها ما هو متعلق بالنص القرآني ومضمونه وتسمى علوم القرآن الموضوعية، كعلم المحكم والمتشابه وعلم الناسخ والمنسوخ وعلم القصة وغيرها، ومنها علوم تتعلق ببيئة النص الخارجية وتسمى بعلوم القرآن التاريخية، وتشمل علم أسباب النزول وعلم القراءات وغيرها من العلوم.

وموضوع بحثنا هنا هو علم المناسبة وهو من علوم القرآن الموضوعية، التي لها علاقة مباشرة في النص القرآني، وتأتي أهمية دراسة علم التناسب في القرآن الكريم كونه يُعين المفسّر عند دراسة السورة القرآنية وعلى معرفة وجوه التناسب فيها، ويلقي الضوء على محورها، ويبين الغرض الكلي لها، وهذا يساعد على تحديد الزاوية التي ينطلق منها المفسر في بيان الآيات الكريمة، كما أنه يكشف لنا وجهاً من وجوه الإعجاز القرآني.

كلمات مفتاحية: (المناسبة، المناسبات، التناسب، التناسق، القرآن).

Abstract

It is known that the sciences of the Holy Qur'an include many sciences. These sciences include those related to the Qur'anic text and its content and are called the objective sciences of the Qur'an such as the science of the decisive and the similar, the science of the abrogated and the abrogated from, the science of the story, etc. Among these sciences are the ones related to the external environment of the text which are called the historical sciences of the Qur'an. They include the science of the causes of revelation, the science of readings, and others.

The subject of our research here is the science of proportion, which is one of the objective sciences of the Qur'an, which has a direct relationship to the Qur'anic text. The importance of studying the science of proportionality in the Holy Qur'an comes from the fact that it helps the interpreter when studying the Qur'anic surah and to know the aspects of proportionality in it. It sheds light on its axis and explains its overall purpose. This helps determine the angle from which the interpreter starts in explaining the noble verses. It also reveals to us an aspect of the Qur'anic miracle.

Keywords: appropriateness, proportionality, consistency, science, the Qur'an

المقدمة..

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين

اما بعد..

اهتم العلماء بتنوع اختصاصهم وتباين فنونهم بدراسة النص القرآني، منذ أول نزوله المبارك على نبينا الخاتم (صلى الله عليه وآله وسلم) ومازالت نصوصه الكريمة تشع وهجاً في كل علم وغضة مهما بالغ العلماء من الجهد وتوظيف آليات العلم وفنونه فيه، ومن العلوم التي أضاءت للمتدبر في آيات القرآن الكريم هو علم المناسبة، لما فيه من مزيج من العلم المحض وكذلك الفن والذوق.

فهو علم يعتمد على مساق النص القرآني، ويكون في آيات القرآن الكريم وتتابعها سواء في السورة الواحدة أو في السور المجاورة، وكذلك مع مقصد كل سورة وأخرى، ومن جانب آخر فهو علم يعتمد في بيان تناسب الآيات القرآنية على الذائقة التفسيرية للمفسر وسعة جهده في إيجاد الرابطة بينها، وذلك لأنه علم اجتهادي لا توقيفي.

وأما سبب اختيار موضوع البحث هذا فيكمن في كونه خدمة للقرآن الكريم، فالمفسرون الذين اعترفوا بهذا العلم قلّة رغم انه موجود في القرآن الكريم، وعليه اقتضى بيان هذا العلم لأهميته.

وكذلك ان في جوهر هذا العلم ردٌّ للشبه التي يثيرها المنحرفون ممن يشككون في سماوية النص القرآني، وكذلك ما يثيره المستشرقون وغيرهم حول تاريخ جمع القرآن الكريم، وزعمهم ان هناك زيادة فيه والنقص منه!، إذ لم يكن حفظ آيات وسور القرآن المجيد وصونها من التحريف

موكولاً لأحدٍ من البشر.

كما لا يدعي الباحث ان له الريادة في الكتابة بهذا العلم وموضوعه، فقد كانت هناك دراسات أكاديمية سابقة اطلع عليها الباحث من قبل الشروع في كتابة بحثه هذا، وكانت سبب لتأكيد البحث في هذا العلم لما وجد فيها من التسامح في عدم ذكر آراء لعلماء ومفسرين من المدارس الإسلامية الأخرى، وكذلك نظرتها الأحادية لزاوية معينة من علم المناسبات من غير الرؤيا الشمولية لكثير من جزئياته، وهذا لا يعني بطبيعة الحال بخس حق لهذه البحوث والدراسات، فقد انتفع الباحث من بعضها في موارد معينة من بحثه هذا.

وكان من هذه البحوث والدراسات السابقة:

١- علم المناسبات في السور والآيات، محمد بن عمر بن سالم بازمول، ٢٠٠٢م.

٢- أضواء على ظهور علم المناسبة القرآنية، د. الفاضل عبد الحكيم الأنيس، ٢٠٠٢م.

٣- علم المناسبات وموقف العلماء منه، أحمد بن محمد بن قاسم، ٢٠١٠م.

٤- علم المناسبات في القرآن الكريم -دراسة تأصيلية-، الباحث: أحمد ماهر سعيد ناصر، ٢٠١٨م.

٥- آراء العلماء في تطلب المناسبات بين السور والآيات، د. طارق يوسف إسماعيل سليمان، ٢٠١٩م.

٦- علم المناسبات وتطوره الدلالي عند المفسرين، د. عدنان بن محمد أبو عمر، ٢٠٢٢م.

أما خطة البحث فكانت مكونة من مطالب ثلاثة يرى الباحث فيها الكفاية للتعرف على هذا العلم من حيث مفهومه وموقف العلماء

والمفسرين منه، وأهميته وشروطه وثمرته على المتدبر، وقد كانت على النحو الآتي:

المطلب الأول: مفهوم علم المناسبة في القرآن الكريم

أولاً: المقصود بالمناسبات:

المناسبات: جمع مؤنث سالم، مفردهُ مناسبة، والمناسبة في اللغة: تأتي لمعانٍ عديدة منها[1]:

١- الملاءمة.

٢- المشاكلة.

٣- المشاركة.

٤- المقاربة.

ويلاحظ أنه تكاد تتفق آراء أصحاب المعاجم اللغوية على أن المناسبة تعني المشاكلة، أو المقاربة، أو الارتباط بين شيئين في نسق واحد.

المناسبة في الاصطلاح: ذكر العلماء تعريفات لهذا العلم بحسب اختصاصهم وفنهم، إلا أنَّ الذي يعنينا ها هنا هو تعريف المفسرين وعلماء التفسير وان كان جميع هذه التعريفات تنتهي الى معنى واحد هو:

علم تعرف بوساطته علل ترتيب أجزاء القرآن الكريم من حيث أوجه الارتباط بين آيات القرآن المجيد مع بعضها، وعلاقة السورة بما بعدها وما قبلها[2].

فوظيفة المناسبة بهذا المضمون ينتفع منها في بيان علل الترتيب بين أجزاء القرآن الكريم، وهذا الانتفاع يوظف من خلال معرفة سر البلاغة فيه، وحين ذاك يتحقق صدق القول ومطابقته لمقتضى الحال ومعبر عنه.

مما سبق ننتهي إلى أن التناسب فن يكون بين الألفاظ من حيث البنية أو الدلالة، أو بين الألفاظ والسياقات التي ترد فيها من حيث الشكل أو المعنى، وبتعبير آخر هي وضع اللفظ في موضعه الذي يليق به حتى يتم

له الحسن في الأداء والبلاغة في بيان المعنى من الكلام.

إذن يتعدى البحث فيها إلى بيان العديد من نظم الآيات من تقديم وتأخير وحذف وذكر وتناسب في الصيغ والفواصل، والألفاظ والمعاني، وغير ذلك مما له تعلق بمقتضيات أحوال التركيب والترتيب، وإدراك المقامات والأحوال المقتضية لها على ما قرره البقاعيكما تقدمبأن جعل جل موضوع (التناسب) بالغ مهمته إيجاد (علل الترتيب والتركيب).

نعم... قد عبر بعض العلماء والباحثين عن علم المناسبة بنظام القرآن، وبعضهم يبحثه تحت ما يسمى بمصطلح الوحدة الموضوعية، والوحدة البنائية والوحدة العضوية، والانسجام، والتناسق، وروح التركيب، وآخرين عدوه من آليات ترابط النص القرآني[٣].

وان اختلفت آراء العلماء حول مصطلح التناسب في القرآن الكريم، ولكن لا مشاحة في المصطلح ما دام الهدف واحداً[٤].

وهذا العلم في حقيقته يحتاج الى فكر وقاد وبصيرة نافذة في مقاصد القرآن الكريم، وذوق يتمتع به المفسر في استشعار نظم القرآن الكريم وبيانه المعجز، وإلى تناغم وانسجام مع ظرف التنزيل، وهذه الالتفاتات غالباً ما يكون الهدي إليها عند المفسر على صور ايحاءات روحية أو توفيقات ذهنية.

والتعبير المتعارف عند علماء البلاغة والتفسير عن مضمون مصطلح (التناسب) هو مصطلح (المشاكلة)؛ و(المشاكلة) تعني أصل من أصول اللغة العربية، تُطْلَب في الكلام، ويُترك لأجلها ما يقتضيه الميزان الصرفي أو القواعد الإعرابية، ويقصدها الفصحاء والبلاغيون؛ لما لها

من جمالية بيانية وحس ذوقي.

ثانياً: الفرق بين المناسبة والنظم:

يتَّضح من مضمون التعريفات السالفة لمصطلح المناسبة أو التناسب، أن هناك تقارباً كبيراً بين علم المناسبة والنظم.

وهذا ما نلحظه على من أطلق على التناسب اسم النظام، جاعلين من مضمون كلا المصطلحين مضموناً واحداً، وهذا الأمر واضح عند الشيخ عبد الحميد الفراهي الهندي (ت:١٣٤٩هـ)، إذ قال: (ومرادنا بالنظام أن تكون السورة وَحدة متكاملة، ثم تكون ذات مناسبة بالسورة السابقة واللاحقة... وعلى هذا الأصل، ترى القرآن كله كلاماً واحداً ذا مناسبة وترتيب في أجزائه من الأول إلى الآخِر)[٥].

وإن كان التناسب علم اجتهادي وله علاقة بالنظم، والشكل البنيوي للقرآن الكريم، فإنّه لا يتم التحقق من هذا الأمر، إلاّ بكشف براعة ذلك النظم، وتلك البنية الموضوعية، من خلال السورة الواحدة، والتي يبدو أحياناً أنّ لها مقاصد شتى، وأفكاراً عدة مختلفة متباعدة، والحقيقة عكس ذلك تماماً، إذ الناظر فيها، والمدقق لها يرى تلك اللحمة من الأفكار، وذلك التناسق في العبارات، والألفاظ، وذلك التوافق، والتناغم في الفواصل، والموسيقى من بداية السورة إلى نهايتها، وكيف يقلب العجز على الصدر، حتى تبدو لك تلك الأفكار ملتئمة متزاحمة تصب جميعها في قالب واحد، يمثل موضوع السورة.

إذن النظم أعم من المناسبة، فالمناسبة جزء من النظام، ويمثل هذا الاتجاه مجموعة من الباحثين منهم المفسر الفراهي الهندي، ومحمد عبد الله دراز (ت:١٩٥٨م) وسيد قطب

(ت:١٩٦٦م).

وبهذا يُسهم هذا العلم، سواء المناسبة أو النظم، في الكشف عن بعض مظاهر إعجاز هذا القرآن العظيم، فليس ترتيبه ببعيد عن روح إعجازه، فإعجاز القرآن ليس فقط في مظهر واحد، بل في صور كثيرة منها ما تحدثنا عنه بإيجاز في موضوع علم المناسبة والنظم.

ثالثاً: نشأة علم المناسبات

تعددت أقوال العلماء في تقرير زمن نشوء علم المناسبات، فيرى منهم ان نشأته كانت قبل نهاية القرن الثالث الهجري إذ عُرف بإعمال هذا العلم في تفسير الشيخ (أبو بكر النيسابوري المتوفى ٣٢٤هـ)[٦]، إذ ذكر في مجالسه التفسيرية المنعقدة في بغداد مضمون علم المناسبات. بل وانه كان يُنكر على غيره من العلماء عدم إعمالهم لهذا العلم في فهم آيات القرآن الكريم، وفي ذلك يقول أبو الحسن الشهراباني (ت:٦٧٢هـ)[٧]: (وكان يُزري على علماء بغداد لعدم علمهم بالمناسبة)[٨].

وبعض الباحثين يرى أنَّ علم المناسبات القرآنية أقدم من أنْ يكون في القرن الثالث الهجري، وان انتشاره ومعرفته تعود الى الصدر الأول من الإسلام إذ كان معروفاً بين الصحابة والتابعين[٩].

فعن الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) عن أبيه الإمام محمد الباقر (عليه السلام) قال: دخلت على جابر بن عبد الله الأنصاري فسأل عن القوم حتى انتهى إلي، فقلت: أنا محمد بن علي بن الحسين، فأهوى بيده إلى رأسي، فنزع زري الاعلى، ثم نزع زري الأسفل ثم وضع كفه بين ثديي وأنا يومئذ غلام شاب؛ (...) فقال: مرحباً بك يا ابن أخي، سل عما شئت؟. فسألته وهو أعمى؛ فقلت: أخبرني عن

حجة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم).- في تفصيل طويل نأخذ محل الشاهدفقال: (.. ثم رجع إلى الركن فاستلمه ثم خرج من الباب إلى الصفا، فلما دنا من الصفا قرأ: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللهِ﴾ [١٠] إبدأُ بما بدأ الله به، فبدأ بالصفا فرقى عليه حتى رأى البيت فاستقبل القبلة، فوحد الله وكبره)[١١].

والشاهد هنا قوله في الحديث: فلما دنا من الصفا قرأ: {إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللهِ}[١٢] إبدأُ بما بدأ الله به، فبدأ بالصفا.

فالرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) بدأ بالصفا لمّا بدأ الله بها في الآية، وقال: «أبدأ بما بدأ به الله»، فراعى (صلى الله عليه وآله وسلم) مناسبة البدء بذكر الصفا في الآية، فبدأ بها في السعي.

قال الأصمعي عبد الملك بن قريب(ت:٢١٦هـ): (كنت في مجلس أقرأ سورة المائدة، ومعنا أعرابي، جاء لتوه من البادية، فقرأت: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللهِ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ)؛ فقال الأعرابي: كلام من هذا؟؟ فقلت: هو القرآن كلام الله!! فقال: ما هذا بقرآن!! أعد ما قلت!! يقول الأصمعي: فكررتها مرة أخرى. فقال الأعرابي: ما هذا بقرآن !!. أعد ما قلت!!

يقول الأصمعي: فانتبهت لخطأ في تلاوتي.. وقلت: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللهِ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[١٣]؛ فقال الأعرابي: الآن أصبت!! فقلت: يا هذا! أتحفظ القرآن؟؟ فقال: لا! فقلت: وكيف عرفت؟!! فقال: عَـزَّ فحكم فقطع، ولو غفر ورحم في هذا لَمَا قطع!!)[١٤].

ونلحظ في هذا الشاهد أنَّ المناسبة فيه كانت في الفواصل القرآنية للسياق وهو بهذا يلحق بمباحث الاعجاز البياني للقرآن الكريم.

أما مصطلح (المناسبة) فلا يُعرف أول من وضعه لهذا الفن، لكن أول من استعمله هو المفسر فخر الدين الرازي (ت:٦٠٤هـ) عند تفسيره لآخر سورة المائدة حينما أشار الى وجه التناسب بين خاتمة السورة وافتتاحها؛ حين قال: (فما أحسن المناسبة بين ذلك المفتتح والمختتم)[١٥].

إذن مما تقدم نلحظ أن نشأة علم المناسبة من حيث تطبيقاته أقدم من ان يكون في القرن الثاني الهجري، ولكن الالتفات له كعلم له ضوابطه وشروطه كان في القرن الثاني الهجري.

رابعاً: ثمرة علم المناسبة:

ويبدو مما تقدم أنَّ ثمرة هذا العلم تكمن في الاطلاع على أهمية الجزء من حيث استحقاقه مقارنة بمقامه المرتبط بعلة تعلقه بالكل، وانسياق الالفاظ وتعاضدها كرسم لوحة فنية معبرة في كل اجزاءها ودقة تفاصيلها؛ بحيث تبدو مفردات الكلام وقد انتظمت في عقد تتكامل فيه حباته في تراصف يبرق الى معنى مهيب في دلالته.

وسر الكشف عن هذه الثمرة المكنونة في سياق الكلام تكمن في عمق إجادة المفسر على إدراك مقصود كل سورة قرآنية وفي كل آياتها المباركة؛ وهذا أمر عظيم حيث تتظافر فيه الجهود العلمية والفنية والذوقية وكذلك التوفيقات الإلهية، فكان بسبب كل ذلك علم لطيف في وجوده قليل إعماله عند المفسرين.

وقد نوّه المستشرق نولدكه[١٦] بذاك إذ رأى أن القرآن الكريم وحدة مترابطة ترجع كلّها الى معرفة التوحيد،

ثم طبق مبدأ هذا العلم على جزء من النص القرآني (السور المكية) وان كانت نصوصاً صغيرة إلا أنها جزء من نص متماسك هو النص القرآني ينبغي ربطها به[١٧].

خامساً: أسباب اقلال المفسرين من علم المناسبة:

ابرقنا الى عدم إعمال المفسرين لعلم المناسبة مع أهميته في فهم المعنى، فلا انسجام بين العناية بهذا العلم وأهميته، فقد قل اعتناء العلماء به مقارنة هذا العلم بالعلوم الأخرى المتعلقة بالقرآن، مثل علم المحكم والمتشابه وعلم الناسخ والمنسوخ... الى غير ذلك، وتظهر هذه القلة في شحة الدراسات في هذا العلم وندرتها عندهم، وقد عبر أبو الفضل الغماري الحسني (ت:٢٠١٠م): عن هذه الحال قائلاً: (وهذا فن عزيز قل من تعرض له من العلماء على كثرة من تعرض منهم لفنون القرآن المتنوعة مثل تفسيره وإعرابه وقراءاته وتجويده واستنباط أحكامه وقصصه وغير ذلك)[١٨].

ويبدو للباحث المتتبع ان أهم الأسباب التي أدت الى عزوف كثير من العلماء عنه فيما يأتي:

١- الخلاف بين العلماء فيما يتعلق بترتيب المصحف؛ حيث اختلفوا في وضع السور أهي بتوقيف من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أم هي بتوفيق من الصحابة؟

٢- يرى بعض الباحثين ان هذا العلم ليس مما روي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ولم يؤثر عن الصحابة استعماله.

٣- لدقته فهو علم يحتاج الى كثير من التأمل وإعمال الفكر، قال الزركشي: (وقد قلّ اعتناء المفسرين بهذا النوع لدقته)[١٩].

٤- عزوف كثير من طلبة العلم عن

دراسته[٢٠]، ومن ثم انحساره على الصعيد الواقعي التطبيقي.

٥- يرى بعضهم انه علم يعتمد على جهد القائل من غير ضوابط مقررة مسبقاً، بحيث تختلف ثمرته من شخص الى آخر في نفس الموضوع لا سيما في تناسب سورة مع أخرى.

المطلب الثاني: موقف المفسرين والعلماء من علم المناسبات:

للعلماء والمفسرين آراء متباينة في وجود التناسب في القرآن الكريم من عدمه، وقد انقسموا على فرق ثلاث:

الفريق الأول: يرى وجود التناسب في القرآن الكريم:

أكد أغلب أهل العلم على وجود التناسب في النص القرآني؛ وان علم المناسبات علم له قيمته العلمية في فهم سور وآيات القرآن المجيد، وقد أشار عدد من المفسرين والعلماء إلى أهميته ومنهم على سبيل المثال:

المفسر الطبري (ت:٣١٠هـ) فقد تحدث عن مضمون المناسبة في مواطن كثيرة من تفسيره المشهور (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، وانتصر لجوهرها وأوضح وظيفتها تطبيقياً، نعم؛ لم يُصرح الطبري بلفظ التناسب أو المناسبة في أغلب كلامه التفسيري عند أدائه في المناسبة بين الآيات[٢١].

ولحظنا المفسر الزمخشري (ت:٥٣٨هـ) في تفسيره (الكشاف) قد استعان بعلم المناسبة في تفسير بعض الآيات القرآنية[٢٢].

كما أولى المفسر الطبرسي (ت:٥٤٨هـ) مسألة تناسب السور عناية خاصة في تفسيره (مجمع البيان في تفسير القرآن)، فقد حرص على ذكر تناسب أكثر السور القرآنية مع ما قبلها، في محاولة لبيان ارتباطها، ويكفي دليلاً

على ذلك أن الطبرسي ذكر التناسب بين ١٠٩ سور من بين ١١٤ سورة ذكرت في القرآن الكريم. وإذ استثنينا سورة الفاتحة من العدّ، فإن الشيخ الطبرسي لم يذكر مضمون التناسب في أربع سور فقط وهذا إن يبرق الى شيء فإنما يوضح سعة الاهتمام ببيان تناسب السور القرآنية فيما بينها، وكذلك الى رعايته الكبيرة بالتناسب بين الآيات، وهذا الأمر واضح لمن تتبع تفسيره إذ يلحظ مدى اهتمامه في ذكر ارتباط الآية أو الآيات بما قبلها[٢٣].

ومن المفسرين المكثرين من التناسب الفخر الرازي (ت:٦٠٤هـ)، وهذا ما دعاه الى القول: (أن أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط)[٢٤].

وأشار الشيخ ولي الدين محمد الملوي (ت:٧٧٤هـ) أستاذ الزركشي لعلم التناسب فقال: (والذي ينبغي في كل آية أن يبحث أول كل شيء عن كونها مكملة لما قبلها، أو مستقلة، ثم المستقلة ما وجه مناسباتها لما قبلها؛ ففي ذلك علم جم. وهكذا في السور يطلب وجه اتصالها بما قبلها، وما سيقت له)[٢٥].

وأكد هذا المعنى فيما بعد الشيخ الزركشي (ت:٧٩٤هـ) إذ قال: (واعلم أن المناسبة علم شريف، تحزر به العقول، ويعرف به قدر القائل فيما يقول)[٢٦].

وتوالت الاشادات بهذا العلم تطبيقاً وتصريحاً وكذلك عتاباً على المفسرين المقلين فيه، وهذا واضح جلي في قول السيوطي (ت:٩١١هـ): (علم المناسبة علم شريف قلّ اعتناء المفسرين به لدقته)[٢٧].

ونجد المحاولة الجادة كانت عند العالم الهندي عبد الحميد الفراهي (ت:١٩٣٠م) في تفسيره (نظام

القرآن): فقد أصّل لمنهج الوصول إلى الوحدة الموضوعية في السورة، وقصد بالنظام كما ذكره قائلاً ان: (معرفة روابط الكلام وتركيب أجزائه، وتناسب بعضه، أو هو عمود الكلام وحسن ترتيبه سواء أكان الكلام جملة واحدة أو جمل عديدة، فلابد من الوحدة في نظمه وإلا كان- الكلام- منتشراً)[٢٨].

وكان تفسير سيد قطب (ت:١٩٦٦م) (في ظلال القرآن) واضح الملامح صراحة في هذا العلم لا سيما في تناسب السور حيث يلحظ المتابع انه كان يفتتح تفسير السورة بذكر البارز من موضوعها العام، ثم يعمد الى الربط بين مقاطع السورة على ضوء ما تم ذكره من موضوعها وجوّها العام.

ومن ذلك نلحظ توجيه سيد قطب لما يراه كثير من المفسرين من ظاهرة التكرار للقصة في القرآن الكريم، في ان تكرارها أو بعض من مقاطعها في سورة ما لا يعني ان الهدف المراد هو ذاته في كل سورة، وانما لكل ذكر لهذا الجزء من القصة له معنى يوظف من خلال سياق السورة وهو بهذا ينفي التكرار لغرض التكرار فحسب[٢٩].

وتتجليفي الغالبأقسام الوحدة الموضوعية في السور القرآنية عند سيد قطب على النحو الآتي:

* التناسب بين السورة والسورة.
*التناسب بين دروس السورة الواحدة التي تلتقي على تحقيق هدف السورة وغرضها، وتتناغم في إبراز ملامح تلك السورة.
* التناسب بين مقاطع الدرس الواحد كجزيئات تكمل موضوع ذلك الدرس.
* التناسب بين آيات المقطع الواحد

كأفراد تلتقي وتكمل بعضها في إبراز شخصية السورة.

* التناسب بين كلمات الآية الواحدة وجملها؛ لتكون لبنة متكاملة من لبنات النص القرآني المعجز الفريد.

إن الإحاطة بالجهود التي بذلها العلماء قديماً وحديثاً قبل سيد قطب، والاطلاع عليها يؤكد وضوح فكرة الوحدة الموضوعية في السورة عندهم، خاصة تلك الجهود التي قدمها عبد الحميد الفراهي وليس سيد قطب أول من طبّق منهج البحث في سور القرآن على نحو موضوعي، لكن سيد قطب له فضل وجهد لا ينكر في التطبيق العملي لأكثر سور القرآن.

وكتب الدكتور محمد عبد الله دراز (ت:١٩٥٨م) في التناسب القرآني، وأطال النفس في مناسبات السورة الواحدة، وألح على ضرورة التعرض لذلك على الخصوص؛ تحقيقاً لمفهوم التناسب الكلي للسورة القرآنية دون إيغال في تحقيق الصلة بين الجزء والجزء إلى حد الاتحاد أو التماثل أو التداخل غاضين البصر عن النظام الكلي الذي وضعت عليه السورة في جملتها[٣٠]، فكان تأليفه لكتاب: (النبأ العظيم) مثالاً موفقاً في بيان جلالة (علم المناسبات) وضرورته في فهم كتاب الله الحكيم.

وأورد المفسر محمد عزة دروزه (ت:١٩٨٤م) نسبة الروابط بين آيات ومضمون السور، وعطف الجمل على بعضها سياقاً أو موضوعاً لبيان النظم القرآني والترابط الموضوعي؛ فيقول: (لأن هناك من يتوهم ان آيات السور وفصولها مجموعة الى بعضها بدون ارتباط وانسجام في حين أن إمعاننا النظر فيها جعلنا على يقين تام بأن أكثرها مترابط ومنسجم)[٣١].

وتجدر الإشارة ان المفسر في

تفسيره عمد على ترتيب السور فيه على حسب النزول لا على الترتيب المعهود في سائر كتب التفسير، إلا انه لحظ فيمن لحظ أهمية علم التناسق.

هذه أقوال علماء محققين مارسوا علم التفسير وألّفو فيه وفي علومه وتبين لهم أهمية هذا العلم، وكل منهم قد مارس تطبيق هذا العلم في أحد مصنفاته سواء أكانت مؤلفاته خاصة بالتفسير أو عامة.

الفريق الثاني: يرى ان التناسب في الآيات فقط دون السور: وموقفهم هذا مبني على ان ترتيب السور في المصحف ليس ترتيباً توقيفياً، ومن ثم لا يرون ان هناك ترابطاً وتناسباً بين سور المصحف الشريف ويحصرون التناسب في آياته فقط

ومن ابرز هؤلاء العلماء كان الشيخ ابن عاشور (ت:١٩٧٣م) والعلامة محمد حسين الطباطبائي (ت:١٩٨١م) والشيخ هادي معرفة[٣٢].

الفريق الثالث: يرفض وجود التناسب في القرآن الكريم

علم التناسب حاله كحال أي فن من الفنون له من يؤيده؛ وكذلك له من يعارضه وممن يرون ما لا يراه الفريق الآخر، ويأتون على دعواهم بما يدل عليها، وقد يكون الخلاف بين الفريقين لفظياً، كما يكون سر الخلاف في تنزيه كل فريق لموضوع البحث عما لا يليق به بحسب زاوية رؤيته له.

فكان لعلم المناسبات القرآنية معارضون من المفسرين القدامى والمعاصرين، وهم وإن كانوا قلّة، إلا أن رأيهم محل بحث ودرس، ولخشية الاطالة ولضيق المقام نلمح سريعاً لأهم المعارضين[٣٣] وسبب نقدهم ونناقشه وعلى النحو الآتي:

نلحظ ان أقدم من رفع صوته

مستنكراً لهذا الأمر الشيخ عز الدين بن عبد السلام المتوفى سنة (٦٦٠هـ)[٣٤].

كما واشكل الشيخ الشوكاني (ت:١٢٥٥هـ) على علم المناسبات وعلى القائلين به، فقال: (اعلم أن كثيراً من المفسرين جاءوا بعلم متكلف، وخاضوا في بحر لم يكلفوا سباحته، واستغرقوا أوقاتهم في فن لا يعود عليهم بفائدة، بل أوقعوا أنفسهم في التكلم بمحض الرأي المنهي عنه في الأمور المتعلقة بكتاب الله سبحانه، وذلك أنهم أرادوا أن يذكروا المناسبة بين الآيات القرآنية المسرودة على هذا الترتيب الموجود في المصاحف فجاءوا بتكلفات وتعسفات يتبرأ منها الإنصاف، ويتنزه عنها كلام البلغاء فضلاً عن كلام الرب سبحانه، حتى أفردوا ذلك بالتصنيف، وجعلوه المقصد الأهم من التأليف، كما فعله البقاعي في تفسيره)[٣٥]. وذكر حجج المنكرين لهذا اللون من الارتباط بين الآيات، ونحا نحوهم، وضرب على بعض الأمثلة.

وقال الشيخ محمد عبده (ت:١٩٠٥م): (ليس القرآن كتاباً فنياً، فيكون لكل مقصد من مقاصده باب خاص به، وانما هو كتاب هداية ووعظ، ينتقل بالإنسان من شأن من شؤونه إلى آخر، ويعود إلى مباحث المقصد الواحد المرة بعد المرة، مع التفنن بالعبارة، والتنوع في البيان، حتى لا يمل تاليه وسامعه من المواظبة على الاهتداء)[٣٦].

ومن المعاصرين ما ذكره الشيخ محمد جواد مغنية (ت:١٩٧٩م) في مقدمة تفسيره إذ قال: (لم أشغل نفسي والقارئ بذكر العلاقة والمناسبة بين الآيات واتصال بعضها ببعض، كما فعل المفسرون، لأن القرآن لم يوح إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) جملة

واحدة، وانما نزل منجماً بين وقت يتابع أحياناً، ويبطئ أحياناً أخرى، ولم ترتب السور والآيات في القرآن الذي نقرأه حسب نزولها)[٣٧].

وقال الشيخ محمد سيد طنطاوي (ت:٢٠١٠م): (من حكمة مزج المسائل والموضوعات في القرآن من حيث هو مثاني تتلى دائما للاهتداء بها، لا كتاباً فنياً ولا قانوناً يتخذ لأجل مراجعة كل مسألة من كل طائفة من المعاني في باب معين)[٣٨].

ومن الذين انتقدوا القول بوجود وحدة موضوعية بالسورة، وانتقد الدكتور محمد دراز (ت:١٩٥٨م) القائل بها- كما تقدمالدكتور محمد رجب البيومي (ت:٢٠١١م)، إذ قال: (وقد أتاح د. دراز بذلك لكل مبتدئ أن يعمد إلى سورة من السور الكريمة فيختار بعض عناصرها المتقاربة، ويهمل ما لا سبيل إلى انضمامه، ثم يخرج على الناس برأي يهتف بوحدة الموضوع في السورة القرآنية)[٣٩].

ونلحظ ان ملخص اعتراضهم يكمن في ان المناسبات لا تُطلب من بين الآيات والسور وهي قد نزلت مفرقة كل واحدة منها في زمن يخالف زمن الأخرى، وفي قضية مغايرة لمضمون ما جاورها! وان بعض المفسرين القائلين بوجود التناسب اسرف بغير روية ودقة تمعن فتكلف الى حد الاسراف.

تعليق على آراء المعارضين لعلم التناسب:

ونرى ان إشكال المعارضين في عمومه فيه نظر، ولا نميل إليه، وقد رد شبهتهم جملة من العلماء والباحثين[٤٠]، ولحظنا أيضاً:

أولاً: ان البحث في علم التناسب ليس بالأمر السهل ولا الهين الذي يصوره بعض الباحثين المعترضين، وليس من

السهل على أي مبتدئ أن يحدد حتى بسهولة المقاصد العامة لها فضلاً عن تحديد المحور العام، فالنظر للسورة القرآنية يحتاج من العمق والخبرة والمهارة والفهم الثاقب ما لا يمتلكه المبتدئون، وهذا واضح من عرض المسألة ومدى صعوبتها واختلاف العلماء في تحديدها.

ثانياً: إن ترتيب سور وآيات القرآن الكريم أمر يدعونا الى التأمل العميق والبحث الدقيق؛ لما يكتنف هذا الترتيب من أسرار عظيمة، فترتيب المصحف ليس ترتيباً حسب النزول ولا على أي قاعدة عقلية ممكنة، فلا نلحظه رتب سوره بحسب الطول، ولم يرتبها بحسب الموضوع أو عدد آياتها، كما ان الآيات داخل السورة نفسها أيضاً غير مرتبة بحسب النزول أو بحسب الموضوع الواحد، فهو ترتيب عجيب!

وبعبارة أخرى ان القرآن الكريم اتخذ منهجاً خاصاً فريداً في عرضه للمواضيع، فلم تكن مواضيعه من خلال آياته وسوره كما هو المعهود في تقسيم الكتب الى أبواب والأبواب الى فصول، والفصول الى مباحث، وكل باب أو فصل يتناول موضوعاً خاصاً في كل جزئياته حتى يكتمل في كل قضاياه؛ وإنما وردت القضايا القرآنية موزعة على كل آية وسورة، بل قد تكون الآية الواحدة متضمنة لقضايا متعددة من حيث العقائد والعبادات والأخلاقيات وغيرها من المواضيع[٤١]. وعلى هذا أن نظم القرآن الكريم وترتيب آياته يدهش أصحاب الأفهام الدقيقة بحسنه وتنسيقه ويدعونا فعلاً الى البحث عن أسرار ذلك.

ثالثاً: ان آيات القرآن الكريم وانتظامها في السور أمر توقيفي كما ان السور

وترتيبهاكما يرى اغلب الباحثينأيضاً في المصحف أمراً توقيفياً، وان كانت منزلة بالتدريج وباختلاف الزمان إلا ان النتيجة اكتمال بنائها من حيث السور والآيات بالشكل الذي بين أيدينا مصحفاً كاملاً.

قال الشيخ ولي الله الملوي (ت:٧٧٤هـ): (وقد وَهِم مَن قال لا يطلب للآي الكريمة مناسبة؛ لأنّها على حسب الوقائع المتفرّقة، وفصل الخطاب أنّها على حسب الوقائع تنزيلاً، وعلى حسب الحكمة ترتيباً، فالمصحف كالصحف الكريمة على وِفق ما في الكتاب المكنون، مرتّبة سوره كلها وآياته بالتوقيف)[٤٢].

وأكد هذا المعنى الشيخ محمد عبد الله دراز بقوله: (أجل إنك لتقرأ السورة الطويلة المنجمة يحسبها الجاهل أضغاثاً من المعاني حشيت حشواً وأوزاعاً من المباني جمعت عفواً، فإذا هي لو تدبرت بنية متماسكة قد بنيت من المقاصد الكلية على أسسٍ، وأصول..)[٤٣].

رابعاً: ان القرآن الكريم في اللوح المحفوظ هو كامل في صورته النهائية بعد تدرج نزوله، أي ان الذي بين أيدينا الآن هو ذاته من قبل نزوله من اللوح المحفوظ. فما كان إلا انتقاله من مكان الى آخر ولكن بالتدريج وتباعد الازمان وببعض الأسباب المتعلقة بالنزول والوقائع، فهو عبارة عن انتقال (آيات وسور) في مصحف واحد من مكان الى مكان آخر ولكن بشكل متفرق ليكون فيما بعد في مصحف واحد بعد ان نزل متفرقاً. فهو بهذا تفريق بعد جمع وجمع بعد تفريق.

خامساً: المتأمل في رأي بعض المعترضين يلحظ انهم لا ينفون التناسب في القرآن بالجملة، وانما يرون ان من غير الصحيح والمذموم هو التكلف والتعسف في

طلب المناسبات في السور والآيات، حيث إن هناك فريقاً من القائلين بعلم المناسبات يرون أنه يوجد بين كل آيتين متجاورتين مناسبة ولا بد، وأن عدم ظهورها بسبب قلة علم الناظر فيها، وليس لتباعد الحوادث وتغير الأغراض علاقة بذلك بل المناسبة لابد منها.

إذ التكلُّف منهي عنه في التفسير أو في غيره، وأنه لا يجوز التكلم بمحض الرأي المنهي عنه، فعلم المناسبات يحتاج إلى تدبُّر وتفكُّر لا إلى تكلُّف وتعسُّف، وهو علم (لا بد منه ولا غنى عنه لأي مفسر؛ لأنه يُعين على فَهْم المعنى والترجيح بين الآراء، ومعرفة المقاصد العامة للآيات والسور، وغير ذلك من فوائد، والمناسبة قد تكون واضحة جلية)[٤٤]، وقد تحتاج إلى تأمُّل دقيقٍ وتدبُّر عميقٍ، فإذا خَفِيت المناسبة، فلا ينبغي إنكارُها ونفيُها.

إذن ان التنوع في عرض القضايا القرآنية في السور والآيات لا يعني ان لا تناسب بين موضوع وآخر، وذلك لأن القضايا القرآنية كلها منبثقة من مشكاة واحدة، وتهدف نحو غاية واحدة، فهي من الله تعالى الى خلقه، ومن ثم لا تناقض بينها ولا تنافر.

المطلب الثالث: أهمية وشروط وأقسام التناسب في القرآن الكريم

بعد ان استعرضنا مفهوم علم المناسبة ووقفنا على آراء المفسرين فيها، وتعليق الباحثين على الرافضين له ومناقشة أدلتهم، نرى هنا من الضرورة ان نوضح أقسام التناسب في القرآن بصورة تطبيقية، لما ينسجم مع الشروط التي وضعها أهل الاختصاص حتى لا يكون لكل قائل قول فيه، وقبل ذكر شروط وأقسام التناسب نوضح أهمية التناسب في القرآن الكريم وعلى النحو الآتي:

أولاً: أهمية علم المناسبات:

عرف علم المناسبات القرآنية طريقه إلى اهتمامات الباحثين المتأخرين بعد أن صارت مادة التفسير الموضوعي مادة مقررة على الطلبة؛ إذ لا تستقيم دراسة التفسير الموضوعي إلا أن ترتبط بدراسة علم المناسبات القرآنية إذ ان (علم المناسبات وثيق الصلة بالتفسير الموضوعي)[٤٥]؛ فكلاهما متمم للآخر ودال عليه؛ كما ويمكن ان نجمل أهميته في:

١- نسبة هذا العلم من علم التفسير مثل نسبة علم البيان من علم النحو[٤٦].

٢- معرفة المناسبة للسورة أو الآيات مع ما قبلها يساعد على حل مشكلات في تفسير القرآن فيوقف على الحق من معاني آيات حار فيها المفسرون، فهي هنا كعلم أسباب النزول وأثره في فهم النص القرآني وحسن تأويله[٤٧].

٣- يساعد هذا التنوع في معالجة الموضوع الواحد على تثبيته في نفس القارئ، أو السامع لكتاب الله عز وجل، أو المهتدي بهديه، إذ هو يوالي له إثبات هذا الموضوع من طرق عديدة، فكأنّه يكرر له هذا الموضوع دون تكرار، وإنما هو الترداد المستمر الذي يثبت القلب، ويغرس فيه موضوع السورة من موارد شتى، قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ، وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾[٤٨].

٤- يُغطي جانباً من جوانب الإعجاز القرآني، ويرد على شبهات المستشرقين، وأتباعهم الذين أنكروا هذا التناسب، ودعوا إلى إعادة ترتيب القرآن وفق نزوله[٤٩].

٥- يعين على فهم القرآن، بتلك النظرة الكلية الشاملة، التي تعين على فهم المعنى من خلال معرفة سياق الآيات، ومقاصد السور، وأهدافها، وصلتها بالسياق القرآني العام.

٦- علم يكشف ان ألفاظ النص يعضد بعضها بعضاً، فهو يسوق الأجزاء لتتكامل مع بعضها، فيتماسك النص في تلاءم معانيه ودلالته[٥٠].

٧- يرسخ هذا العلم الإيمان في النفس بعد ان اثار العقل مكنونات عظيم معانيه المتولدة من سياق النص، وهو بهذا من ضروب الاعجاز القرآني[٥١].

٨- علم يثير الحماسة في النفس، لما فيه من كثير اللطائف القرآنية الرائعة، فتتقبله النفس لجميل الذوق فيه[٥٢].

ومن خلال عرضنا لأهمية علم المناسبات في التفسير ومزاياه، يتضح لنا مدى أهمية الموضوع، ومدى حاجتنا لفهم القرآن فهماً جديداً معاصراً، ولهذا بات البحث في مناهج التفسير أمراً ضرورياً، وأصبح التجديد فيها أمراً مهماً، وهذا نظراً لطبيعة الحياة ومتغيراتها، حيث أنزل هذا القرآن لخدمة البشر في كل مكان وزمان، وهداية لهم.

ثانياً: شروط جواز طلب المناسبات في القرآن الكريم:

وبما ان التفسير جهد بشري وهو بهذا عرضة للوقوع في غير الصواب، وضع بعض العلماء شروطاً تحد من الشطط في إدراك المناسبة؛ وهي[٥٣]:

١- أن تكون المناسبة منسجمة مع الغرض الذي سيقت من أجله السورة.

٢- ان تكون متناغمة مع السياق السابق واللاحق للآيات القرآنية.

٣- أن تكون المناسبة متوافقة مع تفسير الآية ومضمونها، وغير مخالفة له مخالفة تضاد.

٤- أن لا تتعارض المناسبة مع الشرع المقدس.

٥- أن تتفق المناسبة مع ذوق اللسان العربي المبين الذي نزل به القرآن الكريم.

٦- على المفسر ان لا يجزم بأن ما أدّاه إليه اجتهاده ونظره وتدبره في المناسبة هي مراد الله تعالى.

٧- أن يعلم أن المناسبة موجودة، ولا يلزم أن تكون ظاهرة في كل موضع لكل أحد.

وعليه نلحظ من هذه الشروط أنّ غير المفسر الذي لم تتحقق فيه الشروط التي وضعها العلماء، لا يحق له أن يُقْبِلَ ولا أن يتكلم في تفسير القرآن، خصوصاً هذا النوع من التفسير، لأنّه درجة متفوقة في التفسير التقليدي، فغير العالم المتخصص في التفسير والذي هو على درجة كبيرة من الأهلية، قد يسيء في الوقت الذي يتصور فيه أنّه يحسن، وقد يؤوّل تأويلاً أو يفسر تفسيراً، هو في صميمه تحريف لمعاني الآيات، والمفردات القرآنية عن مقاصدها.

وبهذا ان أدراك المناسبات ليس توقيفياً وانما هو توفيقياً، وهو يعتمد على اجتهاد المفسر ورأيه، وان الشروط التي تطلب في جواز المناسبات هي ما يشترط في التفسير بالرأي[٥٤]، وكذلك يعتمد على ذائقته الأدبية ورهافة حسه في استشعار الربط والتناسق في آيات الكتاب العزيز وسوره.

ثالثاً: أقسام علم المناسبات:

للمناسبات في القرآن الكريم أنواع كثيرة؛ منها خارجية تتعلق بما هو خارج السورة، ومناسبات داخلية تتعلق بآيات السورة الواحدة، ويمكن اجمال التقسيم على النحو الآتي[٥٥]:

القسم الأول: المناسبات بين السور، وتسمى أيضاً المناسبات الخارجية، ولها ثلاث صور:

١- مناسبة مطلع السورة مع مطلع ما قبلها.

٢- مناسبة مطلع السورة مع خاتمة ما قبلها.

٣- مناسبة مقاصد السورة مع مقاصد التي قبلها.

القسم الثاني: المناسبات في السورة الواحدة، وتسمى أيضاً المناسبات الداخلية. ولها خمس صور:

١- المناسبات بين الجمل في الآية الواحدة.

٢- المناسبة في ترتيب الآيات.

٣- مناسبة مطلع السورة مع مقاصدها.

٤- مناسبة خاتمة السورة مع مقاصدها.

٥- مناسبة مطلع السورة مع خاتمتها.

بعض من الأمثلة المتفرقة على التناسب: وخشية الاطالة ولضيق المقام ندرج فيما يأتي بعض محاولات اكتشاف التناسق في القرآن الكريم، وعلى النحو الآتي:

١- مناسبة السورة التي تليها بالموضوع:

وهذا النوع يعتمد على رصيد العلائق بين سور القرآن وارتباط بعضها ببعض، وهذا النوع اعتنى به أغلب من ألّفوا في المناسبات.

مثالنا على ذلك: مناسبه سوره الضحى لسورة الشرح التي تليها، فنلحظ ان كلتاهما تناولتا النعم التي أكرم الله تعالى بها نبيه الكريم (صلى الله عليه وآله وسلم)، فنجد ان سورة الضحى ذكرت الرعاية للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) منذ ان كان صغيراً، إذ يّسر له سبحانه من يكفله في يتمه بعد وفاة والديه، فكان ان كفله جده عبد المطلب وعند رحيل جده كفله عمه أبو طالب[٥٦]، وكذلك من النعم انه سبحانه اغناه عن سؤال الناس والحاجة إليهم، فكان ان يسر للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) العمل بالتجارة والمضاربة بمال السيدة خديجة «رضي الله عنها».

ونلحظ ان سور الشرح تابعت الحديث عن هذه النعم التي خصّ

الله سبحانه بها نبيه (صلى الله عليه وآله وسلم)، ومن ذلك بأن شرح له صدره، فكان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) مطمئن النفس هادئ القلب في جميع احواله، كذلك ان الله تعالى جنبه ما يثقله من الذنوب وزكاه بالتطهير والمغفرة.

٢- مناسبه بداية السورة لخاتمة السورة التي قبلها:

جاءت سور القرآن الكريم مرتبة كما في المصحف الشريف ترتيبا دقيقاً، حتى أنك لتجد تناسقاً في تتابع السور القرآنية.

ومثالنا على ذلك: المناسبة بين خاتمة سورة طور في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَإِدْبَارَ النُّجُومِ﴾[٥٧] مع بداية سورة النجم في قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى﴾[٥٨]، فنلحظ ان خاتمة سورة الطور قد أمرت بتسبيح الله تعالى عند (ادبار النجوم)، أي حين تختفي النجوم عن النواظر عند شروق الشمس، أما بداية سورة النجم فنلحظها قد بدأت في أول آياتها بالقسم بالنجم، وفي ذلك تناسب له معانيه.

ومثالنا الآخر: ما ورود في سورة الحديد بعد سورة الواقعة حيث افتتحت سورة الحديد بالتسبيح، قال تعالى: ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[٥٩]، لتتناسب مع خاتمة سورة الواقعة التي جاء في نهايتها قول الله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾[٦٠]. يعني لقد سبّح لله عز وجل فسبِّح أنت، توافق مع ما في السماوات والأرض، هؤلاء كلهم سبحوا الله سبحانه وتعالى فسبِّح أنت باسم ربك العظيم. لا شك أن هذه مناسبة بيانية لطيفة[٦١].

٣- المناسبة بين بداية السورة ونهايتها:

وهذا النوع من المناسبة يبحث في العلاقة بين طرفي النص

المطلع والمقطع، وقد روعي في القرآن الارتباط المطلع بالمقطع، ويكون هذا الارتباط لفظياً كما هو الحال في كثير من الآيات التي تنتهي بما تبدأ به، وقد تكون العلاقة معنوية.

من أمثله على ذلك: ما نلحظه في سورة الإسراء حيث ابتدأت بتسبيح الله عز وجل وتنزيهه عما لا يليق به؛ قال تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ﴾[٦٢]، وختمت أيضاً بحمد الله وتكبيره وتنزيهه عن الشريك؛ قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ للهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُ وَلِيٌّ مِّنَ الذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا﴾[٦٣].

بداية سورة النحل إذ بدأت بقوله تعالى: ﴿أَتَى أَمْرُ اللهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[٦٤]، وبين خاتمتها التي جاءت بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَواْ وَّالَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾[٦٥]، فنلحظ ان الله تعالى يخبر في أول السورة عن اقتراب الساعة ودنوها معبراً بصيغة الماضي الذي يدل على التحقق والوقوع لا محالة؛ ومن المتيقن ان أهوال الساعة وعظم خطرها لا يكون ظل إلا ظله سبحانه، وهذا يستدعي عمل الواجبات وترك المحرمات والتحلي بأخلاق الإحسان ومكارم الفضيلة ليكون الله معنا وهو الذي ختمت به السورة.

٤-المناسبة في بدايات السور:

وهذا النوع يعد نوعاً من أنواع فنون البديع، وهو ما يعرف ببراعة الاستهلال؛ حيث يكون في المطلع ما يلائم ما تشتمل عليه السورة من مواضيع، وقد تكون هذه المناسبة معنوية أو لفظية.

مثال المعنوية ما جاء في سورة الإسراء، حيث بدأت بالتسبيح وذلك يتوافق مع ما في السورة من حديث عن تكذيب الكافرين للنبي (صلى الله

عليه وآله وسلم) ومن ثم تكذيب الله عز وجل فكان ذلك مناسبا لموضوع السورة.

أما اللفظية فمثاله: تناسب بين السور التي تبدأ بـ (حم)، وهي سورة: (غافر، فصلت، الشورى، الزخرف، الدخان، الجاثية، الاحقاف)، فنلحظ في هذه السور السبع انها متتالية وقد اتفقت في مضمونها عن الحديث عن صفات الله تعالى وعن القرآن الكريم، وهذا التناسب فيها مما يعزز الإيمان عند المسلم وان الإسلام دين الحق وكشف عن وجوه جديده في اعجاز القرآن الكريم ومعاني بيانية سامية.

٥-التناسب بين الآيات الكريمة في السورة الواحدة:

يبحث هذا النوع في طلب العلاقة بين أجزاء السورة القرآنية المتتابعة (الآيات)، ويركز هذا النوع على رصد العلائق بين الآيات بعضها بعضّاً من خلال رصد التعانق الدلالي واللفظي داخل هذه البنية، وقد يكون ظاهراً كما هو الحال في الآيات التي يكون الترابط فيما بينها بوشائج مثل التقابل أو التناظر أو بحرف من حروف العطف أو بعلاقة التفصيل والبيان وغير ذلك من العلاقات التي لا تحتاج الى جهد في تعقبها، وقد تكون هذه العلاقة خفية تحتاج الى جهد كبير يصعب تحديده بشكل حاسم، فنرى اختلاف للعلماء في بيانها.

ومما تقدم نلحظ ان هناك وجوه للمناسبات بين الآيات: ووجه المناسبة بين الآيات له أنواع كثيرة منها على سبيل المثال:

١- التنظير: فإن إلحاق النظير بنظيره من دأب العقلاء، ومن أمثلته: قوله تبارك وتعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعَنَهُمُ اللَّهُ وَلَهُمْ

عَذَابٌ مُقِيمٌ، كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا فَاسْتَمْتَعُوا بِخَلَاقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلَاقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخَلَاقِهِمْ وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾[٦٦].

حيث نظر بين حال أهل الكفر والنفاق وما هم فيه، بحال الذين من قبلهم وكانوا أشد منهم قوّة واستمتعوا بشهواتهم الفانية فأحبط الله عز وجل أعمالهم في الدنيا والآخرة، فليحذر هؤلاء أن يصيبهم ما أصاب أولئك.

يقول الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: (إن الآية الكريمة تنبه المنافقين المعاصرين للنّبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فتقول لهم: إنّكم ترون أنّ هؤلاء السابقين رغم تلك الإمكانات والقدرات والأموال والأولاد لم يصلوا إلى نتيجة، وأنّ أعمالهم قد أصبحت هباء منثورا لأنّها لم تستند إلى أساس محكم، بل كانت أعمال نفاق ومراوغة، فإنّكم ستواجهون ذلك المصير بطريق أولى، لأنّكم أقل من هؤلاء قدرة وقوة وإمكانات)[٦٧].

٢- المضادة: وهو اتباع آية الحديث عن المؤمنين بآية تصف حالة الكافرين، لبيان أوجه التضاد، وهو أسلوب واضح في التشويق، ومثاله في قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[٦٨]، فإن أول السورة كان حديثاً عن القرآن وأن من شأنه الهداية للقوم الموصوفين بالإيمان فلما أكمل وصف المؤمنين عقب بحديث الكافرين، فبينهما جامع وهمي ويسمى بالتضاد من هذا الوجه، وحكمته التشويق والثبوت على الأول كما قيل وبضدها تتبين الأشياء.

٣- الاستطراد: والحكمة منه نقل ذهن

المتلقي الى موارد لها صلتها بصلب موضوع النص، وفيه حكمة مناسبة للمقام، ثم الرجوع إلى الموضوع الأول، وغاية هذا الاستطراد بيان ما قصد إليه القرآن الكريم من الإشارة إلى حكمة أو لفت نظر إلى مقاربة أو إقرار حقيقة أو تذكير بأمر، ومنه ما نلحظه في قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾[٦٩]، إذ قال الزمخشري: (هذه الآية واردة على سبيل الاستطراد عقب ذكر بدو السوآت وخصف الورق عليهما إظهاراً للمنة في ما خلق من اللباس، ولما في العري وكشف العورة من المهانة والفضيحة، وإشعاراً بأن الستر باب عظيم من أبواب التقوى، وقد خرجت على الاستطراد)[٧٠].

٤- الانتقال: ويراد به الانتقال من حديث الى آخر تنشيطاً للسامع، ومثاله: ما نلحظه في سورة «ص» لما انتهى من الحديث عن الأنبياء (عليهم السلام) قال سبحانه: ﴿هَذَا ذِكْرٌ وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَآبٍ﴾[٧١] فانتقل الى نوع آخر من الحديث وهو ذكر الجنة وأهلها، ولما انتهى من الحديث عن ذلك انتقل الى نوع ثالث فقال: ﴿هَذَا ۚ وَإِنَّ لِلطَّاغِينَ لَشَرَّ مَآبٍ﴾[٧٢] فذكر النار وأهلها.

قال ابن الأثير (ت:٦٣٧هـ): (لفظ «هذا» في هذا المقام من الفصل الذي هو أحسن من الوصل وهي علاقة وكيدة بين الخروج من كلام إلى كلام آخر)[٧٣].

من الأمثلة على ذلك أيضاً ما نلحظه في سورة الفاتحة، حيث ابتدأت بحمد الله تعالى الذي خلق العالمين ثم ذكرت صفات الله تعالى التي يتحبب الله بها لعباده؛ فهو رحيم بالعباد عامة

ورحمن بالمؤمنين خاصة، وحتى لا يغتر الإنسان برحمة الله وحلمه ذكرت الآيات بعد صفة الرحمة أنه سبحانه وتعالى هو المالك ليوم الدين، وليعلم المرء أنه محاسب على ما يعمل وما دام الله رحيم بعباده وله الملك الحقيقي فعلى المسلم أن يعبده وحده ولا يستعين بغيره، وأفضل أنواع العبادة التوجه إلى الله تعالى بالدعاء الخالص حيث ختمت سورة الفاتحة بدعاء المسلم ربه أن يهديه الصراط المستقيم وأن يبعده عن سبل الضالين والمغضوب عليهم.

وحقيقة ان الانتقال بين أجزاء الكلام وأطراف القول ليس بالأمر السهل في النتاج البشري، إلا انه في النص القرآني يتضح الإعجاز في حسن الانتقال الذي يسهم بشكل أساسي في تحقيق التناسب بين المعاني المختلفة والأغراض المتباينة.

تناسب التقديم والتأخير في القرآن الكريم:

ومن أمثلة ذلك ما نلحظه في الآتي:

١- الفرق بين تذييل الآية بـ: ﴿وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ و﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾:

جاء في قوله تعالى: ﴿وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾(٧٤) فما سبب تقديم كلمة «خبير» على «بِمَا تَعْمَلُونَ» والجواب هو أنّ الأعمال التي طلبها في السّياق فيها معاني الخفاء و الإسرار والنيّات في الأعمال مثل الصلاة، والزكاة كذلك، وطاعة الله ورسوله، فهي أعمال قلبيّة لا يطلع عليها إلا الله عز وجل، فهو الخبير بصدق أو كذب أصحابها، فاقتضى الحال تقديم «خبير» على «ما تعملون».

أمّا عبارة التذييل: (وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ) في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أشهر وعشرا فَإِذَا بَلَغْنَ

أَجَلَهُنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾[٧٥]، فالتربص بعد هلاك الزوج أمر ظاهر، وعمل لا يخفى على الآخرين، فاقتضى الحال تقديم العمل على خبير. والقاعدة التي نستخلصها هنا: هو إذا كان السياق في عمل الإنسان يقدم العمل (والله بما تعملون خبير)، وإذا كان السياق في أمور قلبية أو عن الله يقول: (خبير بما تعملون).

٢- تقديم السارق على السارقة: كما في قوله الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللهِّ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [٧٦]. لأن السرقة وقوعها من الرجل أغلب، لأنه أجرأ عليها، وأجلد وأخطر، فقدم عليها لذلك.

٣- تقديم الزانية على الزاني: وهو الواضح في قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [٧٧]. وذلك أن الزنا لا يحصل إلا بمساعدة المرأة وتمكينها من نفسها، بل وتعرضها للرجل وإغوائها وإغرائها له، ولذا قدمت زجراً لها.

كما أن الزنى من المرأة أقبح عملاً، وجرمه أشنع فضيحة، لما يترتب عليه من فساد الأنساب، وإلحاق العار بالأهل والعشيرة، ثم بعد كل هذا، الفضيحة بالنسبة للمرأة (بالحمل) إذ تكون أظهر وأدوم، لذا قدمت على الرجل.

وفي ختام هذا البحث يحق لنا القول: ان معاني القرآن الكريم وألفاظه، غاية في التلاؤم والالتحام، وقمّة في التناسب والانسجام، وهو سرّ الاعجاز الذي تحدّى به أرباب البلاغة والبيان.

الخاتمة:

بعد هذه الرحلة في فضاء علم المناسبة في القرآن الكريم، نحط رحالنا ها هنا لنقول:

- ان علم المناسبات من العلوم التي لها أثرها المساعد على فهم النص القرآن الفهم الصحيح.

- اتضح للباحث ان التناسب يكشف جمال المعنى، إذا وظفه المفسر التوظيف الصحيح، وذلك ان القرآن الكريم أبلغ الكلام بلا منازع فعلم المناسبة من أجل العلوم أدلها على إعجاز بيانه.

- وقع تباين كبير بين أهل التفسير في الاعتراف بهذا العلم رغم وجوده في القرآن الكريم، وما ذاك إلا أنه أقرب ما يكون في بيانه للذوق منه الى المراد الحقيقي، فيراه المنتقدون انه علم متكلف.

- اتضح مما تقدم أن المناسبات يختلف التماسها في القرآن الكريم، فمنها ما هو ظاهر ومنها ما يحتاج إلى نظر وكثير من التدبر.

- ان علم المناسبات علم اجتهادي توفيقي، قد يصيبه مفسر وقد لا يكون ذلك، وقد يصيبه اثنان ولكنهما يختلفان في دلالته وقصده.

- الاسراف في استظهار المناسبات في النصوص القرآنية سواء منها في السورة ذاتها أو بين سورة وسورة أخرى مما استهجنه العلماء وعدوه من التكلف الذي يصان عنه كلام الله تعالى.

- ولحظنا ان هناك من الباحثين قد وقع عنده الاشتباه في تحديد مصطلح التفسير الموضوعي وأنواعه، وبين مصطلح الوحدة الموضوعية ونوعيها، وكذلك كان الأمر بين منهجية البحث في التفسير الموضوعي ومنهجية البحث في الوحدة الموضوعية.

- وبالجملة لحظنا لا يكاد يخلو تفسير من التفاسير القديمة أو الحديثة من

تناول هذا العلم إما بالنص عليه، أو بالإشارة إليه من خلال ربط معنى الآية أو السورة بما قبله.

- اتضح ان علم المناسبة من العلوم القديمة في النشأة، إلا انه لا زال يحتاج الى بيان أكثر وتمحيص أكبر ودراسات منهجية فهو مظهر من مظاهر إعجاز الكتاب العزيز الذي لا تنتهي عجائبه.

- لحظنا ان شروط جواز التفسير بالتناسب في جملتها هي ما يشترط في قبول التفسير بالرأي؛ إذ هي مرتبطة ارتباطا وثيقاً به.

- ولحظنا أن مفهوم التناسب عند علماء القرآن الكريم يبدو محصوراً في وجه واحد وهو مناسبة الآية الكريمة لما قبلها وما بعدها من الآيات، ومناسبة الآيات الكريمة للسور الواحدة التي وقعت فيها، ومناسبة السورة لغيرها من السور التي تسبقها أو تعقبها، لكن الأمر في حقيقته يبدو فيه ان مفهوم التناسب أوسع وأشمل لأنه لا يقف عند هذه الحدود، إذ يمتد فينتظم فيه جميع أبعاد النص ومكوناته، وعلاقاته النحوية والمعجمية والبلاغية والنصية، وهذا المفهوم وتحقيقه على واقع النص القرآني يحتاج الى تظافر جهود الباحثين في استجلائه وتطبيقه.

الهوامش:

١- ظ: ابن منظور، لسان العرب، مادة نسب، ١٤/ ١١٨، الزبيدي، تاج العروس، ٤/ ٢٦٥، ابن فارس، مقاييس اللغة، ٥/ ٤٢٣، الفيروز آبادي (ت ٨١٧هـ)، القاموس المحيط، ص١٧٦.

٢- للتوسعة: ظ: البقاعي (ت:٨٨٥هـ)، نظم الدرر، ١/ ٥، السيوطي (ت:٩١١هـ)، معترك الاقران، ١/ ٤٤، د. مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، ص٥٨.

٣- ظ: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ١/ ٣٧، د. اقبال وافي نجم، البعد الترابطي في القرآن، ص٦، رشيد برقان، آليات ترابط النص القرآني، ص٢٥٣، د. محمد الموسوي المقدم وآخر، التناسب في ترتيب نزول السور القصار سورة العلق والقلم والمزمل أنموذجاً، ص٢٣١، د. طه جابر العلواني، معالم في المنهج القرآني، ص٨٧، الرافعي، إعجاز القرآن، ص١٦٨.

٤- لكن قد نلحظ ان هناك فارقاً دقيقاً في تعريف المصطلحات وإجراءاتها التطبيقية، فمثلاً قد عُرفت الوحدة الموضوعية للسورة القرآنية بانها: (التفسير الذي يتوجه فيه المفسر إلى الكشف عن الموضوع الذي تعالجه السورة في ضوء معطيات آياتها المحكمة النسج والارتباط بأسلوبها المتميز وخصائصها المعجزة، بلوغا إلى مقاصدها الهدائية). عبد الجليل عبد الرحيم، التفسير الموضوعي في كفتي الميزان، ص٣٤، إلا ان هناك من الباحثين انتقد هذا التعريف بقوله: (إن الوحدة الموضوعية ليست تفسيرا، وإنما هي مقصد وغاية يسعى الباحث إلى تحقيقه، والكشف عن جماله وسحر

بيانه، وذلك بإحاطة السورة بنظرة شمولية). د. زياد الغاميين، التفسير الموضوعي ومنهجية البحث فيه، ص٢٢. وهذا الموضوع في الفصل بين المصطلحات من حيث (النظري والتطبيقي) يحتاج الى كثير من التمعن والتدبر ولا نجد ان هذه الأوراق كفيلة في تحقيق هذا الأمر، آملاً من الباحثين الكرام بيان ذلك في بحوث مستقلة. ومبدئياً نسلم على ما اثبتاه في المتن بحسب تتبع الباحث.

٥- دلائل النظام، ص٧٤.

٦- هو أبو بكر عبد الله بن محمد بن زياد بن واصل بن ميمون النيسابوري الفقيه الشافعي الحافظ صاحب التصانيف، رحل في طلب العلم وقرأ على الموزني وصار إماماً للشافعي بالعراق، (ت:٣٢٤هـ)، ظ: سير أعلام النبلاء ١٥/ ٦٥، الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ١/ ٣٦.

٧- منسوب إلى قرية شهربان الواقعة شرق بغداد، وإليها ينسب كثير من أهل العلم، ظ: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ١/ ٣٦.

٨- ظ: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ١/ ٣٦، السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ٢/ ١٨٠.

٩- للتوسعة في نشأة علم المناسبات؛ ظ: د. عبد الحميد محمود غانم، علم المناسبات القرآنية: موضوعه ـ تطوره ـ مكانته، ص٣٢. د. الفاضل عبد الحكيم الأنيس، أضواء على ظهور علم المناسبة القرآنية، ص١١٠.

١٠- سورة البقرة، الآية: ١٥٨.

١١- المجلسي، بحار الانوار، ٣٠/ ٦٠٦، مسلم، صحيح مسلم، ٤/ ٣٩.

١٢- سورة البقرة، الآية: ١٥٨.

١٣- سورة المائدة، الآية: ٣٨.

١٤- ظ: الرازي، تفسير مفاتيح

الغيب، ١١/ ٢٢٩.

١٥- تفسير مفاتيح الغيب، ١٢/ ١١٥.

١٦- ظ: تاريخ القرآن، ص٧٧.

١٧- ظ: د. قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة الى أفق التدبر، ص٢٢٤.

١٨- جواهر البيان في تناسب سور القرآن، ص٤.

١٩- البرهان في علوم القرآن، ١/ ٣٦.

٢٠- السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ٢/ ١٣٨.

٢١- ظ: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ٣/ ٤٥٨.

٢٢- ظ: تفسير الكشاف، ١/ ٢٩١؛ ١/ ٢٢٣؛ ١/ ٤٢٢.

٢٣- ظ: مجمع البيان، ٢/ ٣٧٥، ١/ ٢٨، ٣/ ٧، ٤/ ٣٧٥، ٥/ ١٨١ وغيرها. للتوسعة ظ: د. مرتضى الايرواني، مذاهب التفسير واتجاهاتها في القرن السادس الهجري في خراسان، ص٢١.

٢٤- تفسير مفاتيح الغيب، ١٠/ ١١٣.

٢٥- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ١/ ٣٧.

٢٦- المصدر نفسه، ١/ ٣٥.

٢٧- معترك الأقران في إعجاز القرآن، ١/ ٤٣.

٢٨- محمود حسن، المناسبة في القرآن الكريم، ص١٠.

٢٩- ظ: سيد قطب، في ظلال القرآن؛ ١/ ٦٤.

٣٠- ظ: النبأ العظيم، ص١٥٨.

٣١- التفسير الحديث، ١/ ٧.

٣٢- للتوسعة ظ: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١/ ٨، محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٠/ ١٩، محمد هادي معرفة، التمهيد في علوم القرآن، ٥/ ٢٥٤.

٣٣- للتوسعة في الآراء ومناقشتها ظ: الزركشي، البرهان في علوم القرآن،

١/ ٣٧؛ د. مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، ص٦٢، د. إقبال وافي نجم، البعد الترابطي في القرآن الكريم، ص٣٠؛ محمود حسن، المناسبة في القرآن الكريم، ص١٣.

٣٤- ظ: السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ٢/ ١٣٨.

٣٥- تفسير الفتح القدير، ١/ ٧٢.

٣٦- محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ٢/ ٤٥١.

٣٧- التفسير الكاشف، ١/ ١٥.

٣٨- التفسير الوسيط للقرآن الكريم، ٤/ ٢٦٠.

٣٩- البيان القرآني، ص١٩٥.

٤٠- ظ: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ١/ ٣٧، محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم، ص١٥٤، د. مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، ص٥٨.

٤١- على سبيل المثال ظ: قوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾. سورة البقرة، الآية: ١٧٧.

٤٢- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ١/ ٣٧.

٤٣- النبأ العظيم، ص١٩٥.

٤٤- د. أحمد محمد الشرقاوي سالم، موقف الشوكاني في تفسيره من المناسبات، ص٤.

٤٥- د. مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، ص٥٧.

٤٦- ظ: البقاعي، نظم الدرر في

تناسب الآيات والسور، ١/ ٦.

٤٧- مباحث في علوم القرآن، ص٩٦.

٤٨- سورة الفرقان، الآية: ٣٢.

٤٩- ومنهم المستشرق لاشير ريجيس (ت:١٩٧٣م) الذي زعم ان في القرآن تداخل للعناصر المتنوعة واختلاف في مواضيعه، وكثرة تداعي الأفكار في السورة الواحدة..، ظ: القرآن: نزوله وتدوينه وترجمته وتأثيره، ص٢٩-٢٧.

٥٠- ظ: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ١/ ٣٠.

٥١- ظ: البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ١/ ١١.

٥٢- ظ: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ١/ ٣٥.

٥٣- للتوسعة ظ: إبراهيم بن سليمان آل هويمل، علم المناسبات بين المانعين والمجيزين، ص١٠١، بازمول، علم المناسبات ص٣٧، محمد فقهاء، علم المناسبات في القرآن، ص٣، أحمد ماهر سعيد، علم المناسبات في القرآن الكريم: دراسة تأصيلية، ص٣.

٥٤- ظ: د. محمد كاظم الفتلاوي، مناهج المفسرين، ص٩٩.

٥٥- ظ: السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ٢/ ٢٩١، محمد بن عمر بن سالم بازمول، علم المناسبات في السور والآيات، ص٢٩، د. فهد بن عبد الرحمن الرومي، دراسات في علوم القرآن الكريم، ص٤٥٠، محمد فاروق النبهان، المدخل إلى علوم القرآن الكريم، ص١٤٣، نذير حمدان، الظاهرة الجمالية في القرآن الكريم، ص١٥٣.

٥٦- يرى بعضهم ان المراد من (يتيم) هو الانفراد وممن ليس له نظير يشاكله، فيقال درة يتيمة أي لا شبيه لها، وهذا أمر يحتاج الى امعان، كما ان السياق لا يدعمه وظاهر الآيات لا يرجحه.

٥٧- سوره الطور، الآية: ٤٩.

٥٨- سوره النجم، الآية: ١.

٥٩- سوره الحديد، الآية: ١.

٦٠- سوره الواقعة، الآية: ٩٦.

٦١- ظ: د. فاضل صالح السامرائي، لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، ص١١٣.

٦٢- سوره الإسراء، الآية: ١.

٦٣- سوره الإسراء، الآية: ١١١.

٦٤- سوره النحل، الآية: ١.

٦٥- سوره النحل، الآية: ١٢٨.

٦٦- سوره التوبة، الآية: ٦٨-٦٩.

٦٧- الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ٦/ ٨٣.

٦٨- سوره البقرة، الآية: ٦.

٦٩- سوره الأعراف، الآية: ٢٦.

٧٠- تفسير الكشاف، ٢/ ٤٣٥.

٧١- سورة ص، الآية: ٤٩.

٧٢- سورة ص، الآية: ٥٥.

٧٣- السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ٢/ ١١٠.

٧٤- سورة المجادلة، الآية: ١٣.

٧٥- سورة البقرة، الآية: ٢٣٤.

٧٦- سورة المائدة، الآية: ٣٨.

٧٧- سورة النور، الآية: ٢.

المصادر والمراجع:

خير ما نبدأ به: القرآن الكريم.

١- أحمد ماهر سعيد نصر، علم المناسبات في القرآن الكريم: دراسة تأصيلية، حولية كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية، مصر، ٢٠١٨م، العدد: ٢٥.

٢- أحمد بن محمد بن قاسم، علم المناسبات وموقف العلماء منه، مجلة شؤون العصر، اليمن، ٢٠١٠م، مجلد١٤، العدد: ٣٨.

٣- أبو الفضل الغماري الحسني، جواهر البيان في تناسب سور القرآن، مكتبة القاهرة، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٦م.

٤- أحمد محمد الشرقاوي سالم، موقف الشوكاني في تفسيره من المناسبات، مجلة كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، ١٤٢٥هـ.

٥- اقبال وافي نجم (الدكتورة)، البعد الترابطي في القرآن الكريم، الأمانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة، كربلاء، ٢٠١٥م.

٦- البقاعي برهان الدين (ت:٨٨٥هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ٢٠٠٦م.

٧- تيودور نولدكة، تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، دار نشر جورج المز، بيروت، ٢٠٠٤م.

٨- رشيد برقان، آليات ترابط النص القرآني، الناشر: افريقيا الشرق، المغرب، ٢٠١٥م.

٩- الزركشي بدر الدين محمد (ت:٧٤٥هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: أحمد بن علي، دار الغد الجديد، القاهرة، ٢٠١٥م.

١٠- زياد الغاميين (الدكتور)، التفسير الموضوعي ومنهجية البحث فيه، دار عمار، الاردن، ٢٠٠٧م.

١١- السيوطي جلال الدين (ت:٩١١هـ)، الاتقان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤م.

١٢- طه جابر العلواني (الدكتور)، معالم في المنهج القرآني، دار السلام، ٢٠١٠م.
١٣- عبد الجليل عبد الرحيم، التفسير الموضوعي في كفتي الميزان، دار النشر عمان، الاردن، ١٩٩٢م.
١٤- عبد الحميد محمود غانم (الدكتور)، علم المناسبات القرآنية موضوعه ـ تطوره ـ مكانته، مجلة البيان، المنتدى الإسلامي، ١٤٢٥هـ، العدد: ١٥٠.
١٥- الفاضل عبد الحكيم الأنيس (الدكتور)، أضواء على ظهور علم المناسبة القرآنية، مجلة الأحمدي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث في دبي بالإمارات العربية المتحدة، جمادى الأولى ١٤٢٣هـ، العدد١١.
١٦- الفيروز آبادي محمد بن يعقوب (ت:٨١٧هـ)، القاموس المحيط، تحقيق مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨٧م.
١٧- قطب الريسوني (الدكتور)، النص القرآني من تهافت القراءة الى أفق التدبر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مصر، ٢٠١٠م.
١٨- لاشير ريجيس (ت:١٩٧٣م)، القرآن: نزوله وتدوينه وترجمته وتأثيره، ترجمة: رضا سعادة، دار الكتاب، بيروت، ١٩٧٤م.
١٩- محمد رجب البيومي (الدكتور) (ت:٢٠١١م)، البيان القرآني، مجمع البحوث الإسلامية، دار النصر للطباعة، مصر، ١٩٧١م.
٢٠- محمد الموسوي المقدم (الدكتور) وآخر، التناسب في ترتيب نزول السور القصار سورة العلق والقلم والمزمل أنموذجاً، مجلة المصباح، العتبة الحسينية المقدسة، العراق، السنة ٧، العدد ٢٧.
٢١- محمد بن عمر بن سالم بازمول، علم المناسبات في السور والآيات، مكتبة مكة، السعودية، ٢٠٠٢م.

٢٢- محمد جواد مغنية، التفسير الكاشف، منشورات الرضا، بيروت، ٢٠١٣م.

٢٣- محمد عبد الله دراز (الدكتور)، النبأ العظيم، دار الفقه للطباعة والنشر، إيران، ١٤٢٧هـ.

٢٤- محمد صادق الرافعي، إعجاز القرآن، الناشر: دار الكتاب العربي بيروت، ط: ٨، ٢٠٠٥م.

٢٥- محمد كاظم الفتلاوي (الدكتور)، مناهج المفسرين، دار حدود، بيروت، ط٢، ٢٠٢٠م.

٢٦- مرتضى الايرواني (الدكتور)، مذاهب التفسير واتجاهاتها في القرن السادس الهجري في خراسان، مجلة رسالة التقريب، ١٤١٧هـ، العدد ١٢.

٢٧- مصطفى مسلم (الدكتور)، مباحث في التفسير الموضوعي، دار القلم، دمشق، ط٨، ٢٠١٣م.

٢٨- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت.

٢٩- ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٥م.

٣٠- نذير حمدان، الظاهرة الجمالية في القرآن الكريم، دار المنارة، جدة، ١٩٩١م.

آية المشكاة في القرآن الكريم قراءة تأويلية

أ.م.د. مجيب سعد أبو گطيفة

جامعة كربلاء كلية العلوم الاسلامية قسم الفقه وأصوله

The Verse of the Mishkat in the Holy Qur'an: An Interpretive Reading

Asst. Prof. Mujib Saad Abu Qtaifa

University of Karbala, College of Islamic Sciences, Department of Jurisprudence and its Principles

ملخص البحث

حينما يدركُ منتجُ النصِّ أنَّ هناك خطراً محدقاً بما ينتجه من حقائق، مهدداً إياها بأن يخفيها عمَّنْ كُتِبَتْ لهم أو يتلاعبُ بها بأنْ يحرفها أو يبعدها عن المنحى الذي أُنتجت لأجله بأنْ يجعلها تصبُّ لصالحهوهذا ما وقفنا عليه في كثير من الحقائق التي تلاعب بها المبطلون وحرفوها وغيروا مسارها الصحيحهنا يلجأ منتجُ النصِّ إلى اتباع أساليبَ أخرى ليحافظَ على ما يبثه من حقائقَ. ولم يكن ذلك ممكناً إلا عن طريق الرمز.

وبذلك يُعدُّ ظهورُ الرمزِ منفذاً واسعاً للإنسان يتمكن عن طريقه أن يوصل رسالته كاملة الى المتلقي من دون أنْ يصيبها أي تحريف أو تزوير أو تلاعب.

ولما كان التعبير في هذه القضية قائماً على الرمزِ فلابُدَّ من الوقوف على الشفرات التي يصل المحلل منها إلى كنه النص ويفهم المراد منه، وهذا يبين سبب بيان المراد من الشفرة.

وإنَّ لجوء منتج النص إلى الرمز في إيصال بعض الحقائق إلى المتلقي كان سبباً في ظهور التأويل الذي يصبُّ جُلَّ اهتمامه على البحث «عن المعنى القصدي الذي يخفيه المؤلف في مكان ما من نصه».

فالوقوف على الشفرات التي يشفرها منتج النص تمكن المحلل من الوَصْلِ بين خيوط الرمز وتأويل معناه. وبعد بيان طريقة تأويل الرمز وبيان دلالاته بقي علينا أن نرى هل هناك شخصية رمزية في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ﴾ النور من الآية ٣٥

وسيظهر في هذا البحث كيف أنَّ القرآن الكريم استعمل الرمز في الإشارة إلى قضية كبيرة بالغة الأهمية، سنقف على طرف منها في تحليلنا لهذه الآية ونفصل القول فيها في بحوث أخرى بعونه تعالى.

Abstract

When the producer of the text realizes that there is an imminent danger to the facts he produces, which threatens to hide them from those for whom they were written or manipulate them by distorting them or diverting from the direction for which they were produced by making them work in his favor - and this is what we found in many of the facts that were manipulated and distorted by the invalids and change its correct path - here the text producer resorts to other methods to preserve the facts he transmits. This was only possible through symbols.

Thus, the emergence of the code is a wide outlet for the human being through which he can convey his message completely to the recipient without being affected by any distortion, forgery or manipulation.

Since the expression in this case is based on the code, it is necessary to identify the codes through which the analyzer reaches at the essence of the text and understands what is meant by it. This shows the reason for clarifying what is meant by the code.

The resort of the text producer to the code in conveying some facts to the recipient was the reason for the emergence of interpretation, which focuses most in of its attention on searching "for the intended meaning that the author hides somewhere in his text."

Knowing the codes encoded by the text producer enables the analyst to connect the threads of the code and interpret its meaning. After explaining the method of interpretation of the code and clarifying its implications, it remains for us to see whether there is a symbolic figure in the Almighty's saying اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ (35 An-Nur).

It will appear in this research how the Holy Qur'an used the code in referring to a great issue of great importance, we will stand on a part of it in our analysis of this verse and we will discuss it in other researches with the help of Almighty.

المقدمة

الحمدُ لله الذي أرسلَ رسولَه بالحقِّ، باسطِ الرحمةِ، شديدِ الإنتقامِ، فعَّالٍ لما يشاءُ، وصلَّى اللهُ على صفوةِ خلقِهِ فاطمةَ وأبيها، وبعلِها وبنيها، والسرِّ المستودعِ فيها، نوره وعيبة علمهِ، ومختلف ملائكته، وبعد.

لا تنفصلُ المشكلةُ التاريخيةُ عن المشكلةِ اللغويةِ في النصِّ السماويِّ، فمن المعلومِ أنَّ البحثَ في العلومِ الإنسانيةِ يحظى بجانبٍ غير قليلٍ مِنَ الذاتيةِ، فإذا صاحبَ ذلك جانبٌ من التآمرِ وقصديةِ حرفِ النصوصِ عن مسارِها الطبيعي كانتْ النتائجُ فادحةً فضلاً عن المزيدِ من التناقضاتِ التي سيفرزها البحثُ الذاتي إذ أنَّ كلَّ تأويلٍ لا يسلمُ من الذاتيةِ، لكن المنهج يسبغ على الذاتية صفة الموضوعية فيُصبح التأويل سيميائياً يكشفُ عن المعنى المخبَّأ في النصِّ، ويمنع المؤول من وضع المعنى الذي يريد.

وما أنْ تصلَ القضيةُ أو مجرَّدَ أنْ تقتربَ من قضيةِ الحكمِ وإغراءِ السلطةِ حتى تزدادَ معالمُ هذهِ الذاتية وضوحاً، ويتناسبُ معها بالإزديادِ الشعورُ بتغييرِ بعضِ الحقائقِ. وإنَّ أي محاولة لمواجهةِ الذاتيةِ بالمنطقِ فإنَّها لن تفضي إلى نتيجةٍ حَسَنَةٍ بل إنَّها ستُزيد الأمرَ سوءاً؛ إذ إنَّ الذاتية لا تعاني من خللٍ في المنطقِ بل إنَّ هناك غايةً وإرادةً معينة تهدف إلى تحقيقها، وإنَّها تُوظِّف العقلَ والمنطقَ لخدمة هذه الغاية؛ لذا تجدُ الاختلافَ في دِلالةِ النصِّ السماويِّ على أوجُهٍ؛ لأنَّه النصُّ الأكثرُ خطورةً والأكبرُ أهميةً؛ لهذا نتوقَّعُ أنْ تكونَ الهجمةُ عليه بأشدِّ ضراوتها وشراستها.

ولَمَّا كانَ اللهُ تعالى قد قيَّضَ للحفاظِ على هذا النصِّ حارسين، الأول: يتمثل ببضعةِ شخوصٍ، والثاني: يتمثل بنظامه الداخلي المحكم فإنَّهم سيعمدون إلى هذين الحارسين للاستحواذ عليهما، وتعطيلهما عن

العملِ.

فالشخوص قضوا عليهم بين مسمومٍ ومقتولٍ، وما أسهل ذلك على من محض الكفر محضًا، وأمَّا النظام الداخلي فإنَّه سَتُسَخَّر له الأقلام، ولم يدَّخروا جهداً لتضييع معالمه بين ركامٍ هائلٍ من التقديرات المجحفةِ والمحذوفات المقصودة، وكان المجازُ من بين ذلك سلاحاً شديدَ الضراوةِ.

وبعد إزالةِ تلك الشخوص الحارسة صار التركيز في تغييب ذكرهم من النصِّ القرآني وتضليل المتلقين عن دلالته، إذ إنَّ النصَّ متاحٌ للجميعِ، واحتمالية اكتشافِ اللعبةِ كبيرة؛ لذا عمدوا إلى تسيير العقل الجمعي نحو علمهم الكبير ذي العناوين البرَّاقة، فبين البلاغة والنحو، واعتباطية الإشارة اللغوية اختلط الحابل بالنابلِ.

وإن ورود الآيات القرآنية التي تؤكد أنَّ القرآن محوظٌ من التحريف والتبديل، وورود نص المعصومِ المفسر للآيات كلُّ ذلك كان له أثرٌ في الوصول إلى تلك الحقائقِ.

لكن المشكلة أنَّ نصَّ المعصومِ هو الآخر عُومِلَ بالطريقةِ نفسِها التي فككت النصَّ، وأعادت تركيبه على وفق ما تشتهي الأنفس، فتجدُ أنَّ بعضَ المفسرين لم يستفيدوا من نصِّ المعصومِ في تفسير الآيات، وإنْ لجأوا إلى نصِّ المعصومِ فإنَّهم لا يعتمدون عليه في تفسير تلك الآيات، فلم يربطوا بين النص السماوي ونص المعصوم بطريقة علمية مانعة للجدلِ. ولولا بعض الوقائعِ المقطوع بها لضاعت كثير من دلالات النص السماوي مثل آية المباهلة التي ارتبطت بحدثٍ كبيرٍ وقتها، فلولاه لتطوعت الأقلام المأجورة لإزاحة دلالة النص وطوعته لخدمتها، وغيَّرت مصاديق ألفاظ مثل ﴿نساءنا﴾ لتجعله كما في آية التطهير يشمل جميع نساء النبي صلى الله عليه وآله. ونحن نعلم أنَّه يقف وراء ذلك

الإرادة الموجهة للفعل. ألا ترى أنَّ الله تعالى يجعل من عملية إنذار الكافرين غير مجدية فسواء أأنذرهم النبي صلى الله عليه وآله أم لم ينذرهم لا يؤمنون؛ لأنَّ المسألة غير متعلقة بالعلمِ فينفعهم الإنذار بل تتعلق بالإرادة التي ترفض الإنذار.

ومن الموارد القرآنية التي اختصت بذكر النبي محمد صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام آية المشكاة التي نقفُ على جانب من جوانبها وهما لفظتا «نور»، و«زجاجة» في هذا البحث محاولين أنْ نستفيد من نصِّ المعصومِ عليه السلام في تحليل هذين اللفظين.

وقد جاء البحث بتمهيد وثلاثة مباحث، تناول المبحث الأول وصف الجو العام لسورة النور في حين انقسم المبحث الثاني إلى خمسة محاور تناول الأول منها «النور» في اللغة والثاني بحث في «النور» عند المفسرين وتناول المحور الثالث فلسفة «النور» في القرآن الكريم في الوقت الذي بَيَّنَ المحورُ الرابعُ المقصودَ من المشكاةِ والزجاجةِ. ووقفَ المحورُ الخامسُ على فلسفةِ القلبِ في القرآنِ الكريمِ، وأمَّا المبحثُ الثالثُ فقد جاء بمحورين، تناولَ المحورُ الأولُ كسرَ الزجاجةِ وأثرَهُ في انطفاءِ نورِ المصباحِ، وبَيَّنَ المحورُ الثاني أنَّ طاعةَ الله تتم بالامتثالِ الكاملِ لأوامرِهِ، وخُتِمَ البحثُ بخاتمةٍ تمثلُ أهمَّ النتائجِ التي توصلَ إليها البحثُ، وثبت بالمصادر التي اعتمد عليها البحث في مادة التحليل ومن الله التوفيق.

الباحث

التمهيد: مسارات معرفية

المطلب الأول: التعريف ببعض المصطلحات ومنها:

أولاً: الرمز

حينما يدركُ منتجُ النصِّ أنَّ هناك خطراً محدقاً بما ينتجه من حقائق،

مهدداً إياها بأن يخفيها عنْ مَنْ كُتِبَتْ لهم أو يتلاعبُ بها بأنْ يحرفها أو يبعدها عن المنحى الذي أُنتجت لأجله بأنْ يجعلها تصبُّ لصالحه _ وهذا ما وقفنا عليه في كثير من الحقائق التي تلاعب بها المبطلون وحرفوها وغيروا مسارها وجعلوها تصب لصالحهم وغيروا بذلك مجرى التاريخ وحرفوا الحياة عن مسارها الصحيح _ هنا يلجأ منتجُ النصِّ إلى اتباع أساليبَ أخرى ليحافظَ على ما يبثه من حقائقَ. ولم يكن ذلك ممكناً إلا عن طريق نحت فعالية تعبيرية جديدة ستكون هي الإشارة الأولى على ميلاد تاريخ خاص بالإنسان وحده «إنه تاريخ نشأ ونما في الرمز ومن خلاله وبواسطته سينفصل الإنسان عن محيطه المباشر لينشر ذاته أو يخبأها داخل أشكال رمزية بالغة التنوع وتستوطن كل شيء في حياته»[١].

وبذلك يُعدُّ ظهورُ الرمزِ منفذاً واسعاً للإنسان يتمكن عن طريقه أن يوصل رسالته كاملة الى المتلقي من دون أنْ يصيبها أي تحريف أو تزوير أو تلاعب[٢]، وأن يُنَظَّم حقائقه في انفصالٍ تامٍ عن كلِّ ما من شأنه أن يريب أو يوقع في الشك «فكما أنَّ ابتكار الأداة أدى إلى انفصال الإنسان عن الموضوع فإنَّ الرمز قاده الى الانفصال عن الواقع»[٣].

وقد استطاع منتج النص عن طريق توظيف الرمز أن يتحدث عن أمر عظيم غائب عن الحواس مستعيناً بذلك بما ينوب عنه في الحضور[٤]، وهذا ما يميز السيميائيات من غيرها من مناهج التحليل. فالسلوك السيميائي «نتاج عوالم التجريد والتعميم والرمز، ولا يمكن أن يفهم ويستوعب ويؤول إلا بوصفه مساراً داخل عجلة تجريدية لا تتوقف عن الدوران والحركة»[٥].

والرمز في هذا المجال كما هو في المجالات الأخرى «إحالة إلى وجود مجرد تمكن من التخلص من الوجه

المادي للعالم وهو وجود شبكة في كل الاتجاهات»[٦].

وعند روبير أن السيميائيات لَمَّا كانت تعدُّ نظرية عامة للدلالة وسيرها داخل الفكر فإنَّ الوظيفة

الأساس للمحلل السيميائي تظهر في القدرة على استعمال الرموز[٧]. وتكون السيميائيات أو «السيميولوجيا» «مهيأة لأن تختبر درجات الصدق الفني في الأعمال الأدبية، وتقتبس مستويات كفاءتها الدلالية وطرائقها في الترميز والتكثيف»[٨].

يفهم من هذا أنَّ المحلل السيميائي يتعامل مع العلامة التي يوردها منتج النص على انها نتاج سيرورة ترميزية حاول منتج النص بوساطتها أن يتخلص من متربصين به يريدون تحريف كل شيء ينتجه بما يصب في مصالحهم، وبذلك ترى أن العلامات باتت تحل محل «عالم يتميز بالتنافر والتعدد والتداخل واختصرته في نماذج وبنيات عامة هي القانون الضروري»[٩] الذي عن طريقه يرد المتعدد إلى ضرب من الوحدة عن طريقه.

وسيظهر في هذا البحث كيف أنَّ القرآن الكريم استعمل الرمز في الإشارة إلى قضية كبيرة ومهمة جداً، سنقف على طرف منها في هذا البحث.

ولما كان التعبير القرآني في هذه القضية قائماً على الرمزِ فلابُدَّ من الوقوف على الشفرات التي يصل المحلل عن طريقها إلى كنه النص ويفهم المراد منه، وهذا يبين سبب بيان المراد من الشفرة.

ثانياً: التشفير

التشفير علمٌ له أثر كبير لأكثرِ من الفي عام «جرتْ العادة أنَّ الحكومات والمؤسسات العسكرية كانت بمنزلة المستخدمين الرئيسيين له»[١٠].

وقد ذكر روبرت شولز أنَّ جميع الأقوال الإنسانية «تمكنها وتحددها

أنظمة وشفرات يشترك بها كل من ينتج ويفهم الأقوال»[١١]. وتأثير علم التشفير في التاريخ مُوَثَّقٌ توثيقاً جيداً ولا شكَّ في أنَّ المرجعَ الأساس حول التشفير هو كتاب فاكُّو الشفرات لديفيد كان، نُشر للمرة الأولى في عام ١٩٦٧، وصف بأنه أول كتاب شامل يروي تاريخ الاتصالات السرية[١٢]. وقد ألَّف سايمون سينج كتاباً أكثر إيجازاً بعنوان «كتاب الشفرة»[١٣]. أما علماء الرياضيات والكمبيوتر الذين يرغبون في دراسة الجوانب الفنية للتشفير فالمرجع الرئيس في هذا المجال هو كتاب «دليل علم التشفير التطبيقي» لألفريد مينيزيس وبول فان و اور شخوت وسكوت فانستون[١٤].

والسيميائيات عند روبرت شولز هي ما تعرف بأنها دراسة الاشارات المشتقة من الجذر اليوناني «semeion» وتعني: «دراسة الشفرات أي الأنظمة التي تمكّن الكائنات البشرية من فهم بعض الاحداث أو الوحدات بوصفها علامات تحمل معنى»[١٥].

وحيث إنَّ السيميائيات تسلط جل اهتمامها بدراسة «الشفرات والاوساط فلا بد لها أن تهتم بالأيدولوجية وبالبنى الإجتماعية، الاقتصادية وبالتحليل النفسي وبالشعرية وبنظرية الخطاب»[١٦].

فالمحلل السيميائي على هذا الأساس يأخذ بالحسبان عندما يعمد إلى تحليل نصٍّ ما أنْ لا يأخذ بالظاهر، «فالظاهر ممر عابر يقود نحو مجهول لا يمكن تحديد حجمه وامتداداته بشكل مسبق. فالدلالات ليست كماً مودعاً في الاشياء والكائنات يجب الكشف عنها وتقديمها للغافلين من القراء الذين لا يمتلكون النظرية الصحيحة»[١٧]. فلا يكفي القول إنَّ «النصوص بؤرة للدلالات، فالدلالات كثيرة ومتنوعة إلا انها تتمنع ولا تسلم نفسها لأول عابر سبيل»[١٨]؛ وعلَّة ذلك أنَّ الدلالة

تكمن في « أسرار وكل سرٍّ يحيل على سر، وقد لا يكون السر الأخير سوى لحظة توهم الذات بأنها استقرت على دلالة بعينها»[١٩].

فالسيميائيات بحسبِ ما يصفها سعيد بنكراد «كشف واستكشاف لعلاقات دلالية غير مرئية من خلال التجلي المباشرة للواقعة»[٢٠]. ولسعيد بنكراد وصف آخر للسيميائيات يبين فيه أنَّ وظيفة المحلل السيميائي لا تقتصر على النظرة الأولى للنصِّ أو الاكتفاء بالدلالة السطحية للنص بل إنها «تدريب للعين على التقاط الضمني والمتواري والمتمنع، لا مجرد الاكتفاء بتسمية المناطق النصية أو التعبير عن مكونات المتن»[٢١]. وفي هذا السياق يمكن أنْ ندرج تصور أ.ج جريماس لما يعرف بالتنظيم العميق وعلاقة البنية الدلالية العميقة بالتركيب ومن ثم ببنيات التجلي إذ ينطلق جريماس من ملاحظة مفادها «أنَّ الذهن البشري ينطلق من عناصر بسيطة لكي يصل الى خلق موضوعات ثقافية ويسلك في هذا سبيلاً معقدا يواجه فيه إرغامات عليه أن يتجاوزها، واختيارات عليه أن يحدد موقعه ضمنها»[٢٢].

ومفهوم البنية العميقة الذي يعده جريماس بناء منطقياً يعدُّ أساس «النصوص التخيلية بغض النظر عن طابعها السردي؛ لذلك فإن دلالة نص أدبي يجب البحث عنها لا في الأقوال الجزئية أو في مجموع هذه الأقوال وإنما في بنية دلالية أساسية تضمن انسجام النص وتحدد تطور تركيبه ضمن بنية عاملية» [٢٣].

ويبدو أن هذا هو السبب الذي جعل المحلل السيميائي لا يكتفي باعتماد منهج معيَّن أو نظرية واحدة في تحليل النص بل يستثمر «عدَّة أنظمة سيميائية لدراسة شبكات العلاقات بين مختلف أنواع العلامات أو رصد تنقل العلامة الواحدة من مجال ثقافي

إلى آخر»[٢٤].

وقد أُصْطِلِحَ على وَسْمِ هذهِ العمليةِ التحليلية مصطلح «فيما بين السيميائيات» [٢٥] ويسميه محمد بنيس بـ «التداخل الدلائلي» إذ يقول: «ومهما اتفقنا أو اختلفنا فإن الاقرار بالتداخل الدلائلي هو البعد ذاته عن السطحية في قراءة كل معطى تاريخي، والتداخل الدلائلي بهذا المعنى هو الانفتاح على انشباك العلائق بين الأدلة ومحو كل فصلٍ بينها» [٢٦].

وهذا ما يزين التحليل السيميائي ويجعله ينماز بالمرونة في التحليل «عندما لم يُقَيَّدْ باتجاه نظري واحد يلزمه طوال تأويله إذ عمد إلى الأخذ من كل اتجاه بما يتناسب وموضوعاته السيميائية المتعددة التي تصدر في الأخير من محاولة عامة لتأويل الاشارة اللغوية بكل أبعادها السيميائية المختلفة» [٢٧].

وهذا الأمر يؤكد شمول السيميائيات واتساع مجالها «لتأويل النصوص عامة والشعرية على وجه الخصوص معتبرة إياها نصوصاً ذات شفيرات مترابطة خاصة تعكس مكونات النص وقائله» [٢٨].

وينطلق هذا الأمر من حقيقة مفادها أنه «حيث توجد نصوص توجد بالطبع قواعد تتحكم بانتاج النصوص وتأويلها» [٢٩]. وتجدر الملاحظة في هذا السياق أنه بسبب إيثار الانسانيات لدراسة النصوص فإنَّ «دراسة الشفرات التي تتحكم بانتاج النصوص وتأويلها غالباً ما تقوم بحجة أنها لا انسانية. وهذا شيء مفهوم لكنه موقفٌ أخذَ عدد المتمسكين به يتضاءل مع نمو معارفنا عن العمليات التي تتحكم بتشفير وفك شفرات النصوص» [٣٠]. فما يجب على محلل النص أن يضعه في الحسبان أن النص «لا يستطيع أن يقول كل ما يعنيه؛ لأن الصمت في بعض النقاط الحاسمة يمكّن معاني النص من

الظهور»[٣١].

وقد تبين لناقدي الأدب «أنَّ المشكلة الأساسية في اللغة الأدبية والفكر الثقافي الفني أنَّ الأديب يعمد إلى مادة مبذولة في الحياة مستهلكة ومستخدمة لوظائف الاتصال اليومي ليقيم في داخلها نظاماً فنياً جديداً يعتمد شفرة موضوعية وجمالية وتقنية مخالفة لشفرة اللغة»[٣٢]. ويرى الدكتور صلاح فضل أن جهد الباحثين أصبح يتركز في محاولة استخلاص قواعد هذا التشفير الأدبي ومعرفة كيفية تماسكه وتخالفه مع شفرة اللغة العادية للإجابة على السؤال التالي: «كيف يمكن لهذه الأدوات اليومية أن تتحول بفضل التنظيم اللغوي.... إلى أعمال فنية متماسكة ذات أبنية دلالية ووظائف جمالية وفعالية تمثيلية جديدة»[٣٣].

فالوقوف على الشفرات التي يشفرها منتج النص تمكن المحلل من الوصل بين خيوط الرمز وتأويل معناه. ومن هنا ظهرت الحاجة لمعرفة المقصود من التأويل.

ثالثاً: التأويل

الذي يبدو أنَّ لجوء منتج النص إلى الرمز في إيصال بعض الحقائق إلى المتلقي كان سبباً في ظهور التأويل الذي يصبُّ جُلَّ اهتمامه على البحث «عن المعنى القصدي الذي يخفيه المؤلف في مكان ما من نصه»[٣٤].

ويظهر أنَّ عمل المؤول هذا كان مسوغاً في أن احتضن التأويل «الاتجاهات الفلسفية والأدبية والذاتية والشخصانية والظاهرانية التي تهتم بذوات المؤلفين في محاولة لترميم المعاني الكامنة ضمناً في نصوصهم»[٣٥].

وتأويل النص هو تأويل لرسالة النص ورؤية الكاتب نفسه. فكل الأقوال التي يصدرها منتجو النصوص «تمكنها وتحددها أنظمة وشفرات يشترك بها كل من ينتج ويفهم الأقوال»[٣٦]. وهنا يبرز دور

المحلل السيميائي والقارئ النشط في قراءة الدلالات «التي يسمح بها النص بعلاماته الشكلية المختلفة وتأويلها حسب الرؤية النقدية الخاصة بها» [٣٧].

ويمكن للمحلل السيميائي أن يعتمد مناهج عدة في تأويل النص وتحليله. ولعلَّ من أهم هذه المناهج اعتماد المنهج الذي اعتمده شارل بورس حينما أطلق على السيميائيات مصطلح «semiotic» السيموطيقا، وقرر عندها أنَّ السيميوطيقا هي نظرية شكلية للعلامات ويعني بها ترصد طبيعة العلامات. والسيموطيقا على هذا الأساس «هي العلم الذي يدرس الدلائل اللسانية وغير اللسانية» [٣٨].

وقد أكد بورس أنه ما كان بوسعه أن يدرِّسَ أي شيء من الرياضيات والأخلاق والفلك والميتافيزيقا والجاذبية وعلم الأصوات وتاريخ العلوم...الخ إلا بوصفه دراسة سيموطيقية[٣٩].

والسيموطيقا البورسية سيموطيقا للدلالة والتواصل والتمثيل في آن واحد؛ «لما تحمل من خصائص اجتماعية ودلالية تعتمد على ثلاثة أبعاد: دلالية وتداولية وتركيبية» [٤٠].

والسبب في ذلك يعود إلى أن الدليل البورسي دليل ثلاثي يتكون من «الممثل / الدليل بوصفه دليلاً في البعد الأول، ومن موضوع الدليل «المعنى» في الثاني ومن «المؤول» الذي يفسر كيفية إحالة الدليل على موضوعه انطلاقاً من قواعد الدلالة فيه في البعد الثالث» [٤١].

ونظرية بورس قدمت للمشتغلين في حقل السيميائيات «اسهاماً فعلياً في قراءة النصوص وتأويلها وإدراك ما أمامها وما خلفها، فلا يكفي القول إن النصوص بؤرة للدلالات، فالدلالات كثيرة ومتنوعة إلا أنها تتمنع ولا تسلم نفسها لأول عابر سبيل. وإن الدلالة أسرار وكل

سر يحيل على سر، وقد لا يكون السر الأخير سوى لحظة توهم الذات بأنها استقرت على دلالة بعينها» [٤٢].

من هنا صار يطلق على المعلومات المراد إخفاؤها اسم «النص الأصيل» فيما يطلق على عملية إخفائها اسم «التشفير». ويطلق على النص الأصيل المشفر اسم «النص المشفر» أو «بيان التشفير» كما يطلق على مجموعة القواعد المستخدمة في تشفير معلومات النص الأصيل «خوازمية التشفير». عادة ما تعتمد هذه الخوازمية على «مفتاح التشفير». وحتى يتمكن المتلقي من استرجاع الرسالة من خلال النص المشفر يجب أن تتوافر «خوازمية فك التشفير» التي عند استخدامها مع «مفتاح فك التشفير» المناسب تسترجع النص الأصيل من النص المشفر [٤٣].

بعد أن وقفنا على معنى الرمز والشفرة التي تفك الرمز، وطريقة تأويل الرمز وبيان دلالاته بقي علينا أن نرى هل هناك شخصية رمزية في آية المشكاة التي جعلنا منها محل بحثنا؟؟؟!.

المطلب الثاني: الشخصية الرمزية في آية المشكاة

تتمحور آية المشكاة حول بعض الشخصيات التي كان لها ثقلها في الدعوة إلى الله تعالى، ومن هذه الشخصيات السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام التي نحاول أنْ نكشفَ عن خيطٍ رفيعٍ من إشعاعات نورها في هذه الوريقات، إذ أننا ندرك جيدا الدور المهمم والرئيس الذي مارسته الصديقة الطاهرة عليها السلام في حياة الرسالة المحمدية. ولعل قضيتنا الكبرى _قضية الولاية_ تتمحور بمقدار كبير حولها، فلكي نفهم سر هذا العداء لهذه المظلومة يجب علينا أولاً أنْ نفهمَ أهمية موقعها ودورها من مسرح الأحداث المكتظة بالملابسات، ولأننا لا نثق بالتاريخ الذي طالته أقلام

التحريف والتخريب؛ لذا سنلجأ الى الكتاب المحفوظ، فهو سيخبرنا بسرٍّ خطيرٍ من أسرارِ البتول الطاهرة عليها السلام.

ونحن نعلم أنَّ النصوصَ ما هي إلا لغة، وأدوات اللغة المطروحة قديمًا وحديثًا هي أدوات منهج النظرية اللغوية التي تتخذ من الجملة مداراً للبحث، وهو منهج لم يعد يلبي طموح الباحثين. وقد آن الآوان لتجديد هذا المنهج للغوص إلى عمق أبعد من أعماق النص المعجز. ونحن على خط الزمن نقول ما قاله أئمتنا من أنَّهم القيمون على الكتاب، وهم حفظته، والعالمون به والعاملون، وخزنة أسراره.

فإذا كانوا هم على هذه الدرجة من التلاسق مع النص السماوي أليس يجدر بهم أنْ يكونَ ذكرهم والإشارة إليهم من أهم الموضوعات التي يردُ ذكرها في القرآن؟! بمعنى إذا كان غايةُ الخلق هو مشروع الاستخلاف، وأنَّ الكتابَ هو دستور هذا المشروع والخارطة القانونية والأخلاقية المؤدية إليه، وإنهم صلوات الله عليهم يمثلون حقيقة هذا المشروع ورموزه ومصداقه، أفلا يجب أنْ يكونَ ذكرهم أهمَّ ما ورد فيه- الكتاب- وأنْ يكونوا صلبَ القضيةِ ومحورَها؟؛ لذا نجدُ كثيراً من الموارِدِ القرآنيةِ نازلةً فيهم بحسبِ قولهم، ولكن كيف؟ لم يفصلوا لنا ذلك، ولم يُبَيِّن لنا المفسرون الأجلَّاء ذلك أيضًا.

وإنَّ هذه الطريقة في فهم النصوص تبيح للآخر أنْ يرمينا بالذاتية والابتعاد عن الموضوعية في البحث؛ ذلك أننا حين نتعرض لأحد النصوص ونقول إنَّها في أهل البيت عليهم السلام من دون أنْ نقدم البرهان الناصع ضمن منهج علمي فإنَّ الآخر سيتهمنا بالرجم بالغيب تارة، وبلوي عنق النص وجرَّه إلى مبتغانا تارة أخرى.

لا يمكننا في أي حال من الأحوال أنْ نفصل بين المشكلة اللغوية والمحنة التاريخية؛ ذلك أنَّ النصَّ السماوي هو عرضة للتآمر كقرينه المعصوم، وما يصيب الأول يصيب الثاني على الصعيد نفسِهِ والشدة نفسِها. ولكي يتم المشروع بالاستحواذ على الأمر والتحكم بخيوط اللعبة فعليهم أولاً تغييب المفاتيح وحامليها. فخطرُ المفتاحِ نفسِهِ لا يقلُّ عن خطرِ حاملِهِ؛ لذا اجتهدوا بإحكام عملية التصفية، فالغاية كانت سرقة المشروع الإلهي بالاستخلاف ويتم ذلك بمرحلتين:

الأولى: وفيها يجب عزل الشخوص المنتخبة لتحقيق هذا الاستخلاف، والإحاطة بها، والتعتيم عليها، بل وتشويه صورتها حتى إن استلزم ذلك قطع الرؤوس واستباحة المحارم _ وهذا ما حصل فعلا _.

والثانية: وفيها يَتِمُّ تغييب كلِّ الوثائقِ التي تُدِينُهُم، وتصفية كلِّ الشهودِ وإزالةِ كلِّ الأدلَّةِ من مسرحِ الجريمةِ.

ولكي يُظْهِرَ اللهُ نورَه ويُتِمَّه فإنَّه سيعمدُ الى إرسالِ رسالةٍ مشفرةٍ تستمرُّ مع الزمنِ، يفهمُها كلُّ أنسانٍ بما يشاءُ اللهُ سبحانه، تلك الرسائل السرية هي بين أسطر الكتاب المقدس لضمان حفظها وضمان سلامتها من التلاعبِ، فنحن شهدنا ما فعله القوم بورثة الكتاب عَلَنَاً من قتلٍ وسجنٍ وسبيٍ. فهل يتورعون عن تحريف كلام الله سبحانه من بعد مواضعه لو تمكنوا من ذلك؟!

مَنْ يحرقُ الكتابَ والسنةَ، ويرمي البيتَ الحرامَ بالمنجنيقِ، ويبيحُ مدينةَ الرسولِ صلى الله عليه وآله ثلاثة أيامٍ، ويدسُّ السمَّ للامتداد الطبيعي للرسالة وسبطِ النبي صلى الله عليه وآله، ويقطع رأس سبطه الآخر ويسبي نساءه هل يتورع عن التلاعبِ بالكتابِ ولاسيَّما أنَّ حركةَ التدوينِ

كانتْ في مهدِها ؟!

ولَمَّا تعهدَ اللهُ سبحانه بحفظِ الكتابِ من التحريفِ والتلاعبِ فإنَّهم عمدوا إلى إسلوبٍ جديدٍ لتحقيقِ غايتِهم في تضييعِ الحقائقِ التي يحملها الكتابُ. ولم يجدوا إلا أدوات اللغة منفذا رحبا يلجأون إليه لحلِّ العُقَدِ الرابطة بين تلك الرسائلِ المشفرةِ؛ لذا وجدنا أنَّه من اللازم علينا أن نعتمدَ منهجيةً جديدةً في محاولةٍ جادةٍ لفكِّ رموزِ بعضِ تلك الرسائلِ.

إنَّ النصَّ المعصومَ يقدم لنا مفاتيحَ لتلك الرسائلِ، لكن يجب علينا أولاً أنْ نفرغ أحكامنا المسبقة المبنية على تلك المناهج وأن نتوجه إلى النصِّ بقلبٍ وعقلٍ مُخْلصينِ.

ولعلَّ مفهومَ التدبرِ الذي أسس له أميرُ المؤمنين عليه السلام يمثل منهجا موثوقا للتعامل مع القرآن الكريم.

فالتدبرُ معناه أنْ تلاحقَ النصَّ. وهذا يستلزم أنْ تكونَ خلفَه لا أمامَه، وأنْ تتبعَ خطواتِهِ لا أن تجرَهُ خلفك عنوةً، وهذا ليس فقط على مستوى الأفكار بل على مستوى الألفاظ، فلكي نتمعن أكثر في تفاصيلِ النصِّ سنحاول معرفة أسلوبه باستعمال الألفاظ. ومعرفةِ كيف وَظَّفَ الأئمةُ عليهم السلام ألفاظَ القرآنِ الكريم للإشارةِ إلى الدلالاتِ نفسِها التي كان يشير إليها.

ولكي يكونَ طرحُنا واضحًا فإننا سنقدم آية المشكاة الواردة في سورة النور أنموذجا للتحليل، وسنبين مدى الارتباط بين النصِّ السماوي والنصِّ المعصوم.وهذا ما ستبينه المباحث الآتية:

المبحث الأول: الجو العام لسورة النور

تتمحور سورةُ النورِ حولَ موضوعٍ اجتماعي له أبعاده المجتمعية المهمة، وهو موضوع النكاح وأحكامه وما يتعلق به، وكيفية ضبطه والحدود

التي يجب إقامتها على الخارجين عن ضوابطه، وتنظيم الحياة الاجتماعية للجنسين[٤٤]. ولكن ما علاقة هذا الموضوع بنصِّ الآية مدار البحث؟! وكيف تندرج ضمن سياق السورة؟ حيث إننا نقول إنَّ لكل سورة وحدة موضوعية تحكمها، ولعل هذا ما حدا ببعضهم للشك في ترتيب آيات الكتاب بحسب الموضوع، وهذا ما نلمسه عند بعض المفسرين حين يتعرضون لآيات مثل آية إكمال الدين وإتمام النعمة التي تجدها في سياق آية تحريم الميتة ولحم الخنزير.

وعلل بعضُ المفسرين ذلك بأن هذا الترتيب مقصود لغاية حفظ النص من التلاعب، ولكن هل تجد آية المشكاة محتاجة فعلا لهذا التمويه والسرية أم أنَّ لها صلة حقيقية بالموضوع؟؟؟؟!

بعد آيات عدة قدمتها السورة عن أحكام الزاني بَيَّنَتْ فيها الحكم الشرعي للزاني والزانية، انتقلت الى بعض المفاهيم النفسية المجتمعية من أن الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة، وأن الطيبين للطيبات. وبغض النظر عن إنَّ هذه التقريرات هي أحكام تشريع أو أحكام تكوين فإنَّ النص يخرج بنا الى حادثة الإفك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ﴾ النور من الآية ١١. وحادثة الإفك متصلة اتصالا مباشرا بهذا الموضوع. ومفهوم الإفك، وسبب نزول النص به مرتبط ارتباطاً وثيقاً بشخص النبي صلوات الله عليه وآله[٤٥]، فلقد قلنا سابقا إنَّ مشكلة النص هي مشكلة تاريخية بقدر ما هي مشكلة لغوية، فإنَّ من جاء بالإفك هم عصبة منكم كما يُصَرِّحُ النصُّ، وقد بَيَّنَتْ لنا المصادر المعتبرة أهم شخوص هذا المشهد، وهذه الشخوص قد نهاهم النص في السورة نفسها عن اتباع خطوات «الشيطان» في قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾ النور

من الآية ٢١، ونضع «الشيطان» بين قوسين؛ لأنَّه مُعرَّف بـ «ال» التعريف، فإنه بحسب ما يؤكد النص المعصوم شخصٌ محددٌ هو رأس الفتنة، وما يهمنا من الأمر أنَّ هذه الحادثة متصلة بشخص النبي الكريم صلى الله عليه وآله، وحادثة الإفك لها علاقة بالسورة المباركة من حيث إنَّها تتعلق بقذف المحصنات التي بَيَّنتْ الآيات اللاحقة أحكامه ونهت عنه، ثم تعود السورة لتتمة الحديث عن قضايا النكاح وأحكامه، لكنها تربطها بموضوع دخول البيوت، هذا ليصل إلى بيوت محددة أذن لله سبحانه أن ترفع ويذكر فيها اسمه قال تعالى: ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾ النور:٣٦، ثم تُفصِّل الآياتُ الصفاتِ التي وصفَ بها القرآنُ الكريمُ أصحابَ تلك البيوتِ مِنْ أنَّهم لا تلهيهم عن الله سبحانه تجارةٌ أو لهوٌ، قال تعالى: ﴿رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ﴾النور:٣٧، وهذا يُخرج عدداً من الشخوص المزامنة لوقت النزول، فهؤلاء لا تشملهم هذه الآيات.

إنَّ آية المشكاة هي بالضبط في هذه البيوت كما نَصَّتْ الآية التي تلت آية المشكاة مباشرة وهي قوله تعالى: ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾ النور ٣٦، وهذا يجعلنا نُرَجِّح أنَّ هذه الآية هي تمثيلٌ لشخوصِ تلك البيوت التي نهى اللهُ الناسَ أنْ يدخولها دون استئذان. ونجد مثل هذا النهي في مواضع عدة ينهاهم- الذين آمنوا- عن مناداة النبي صلى لله عليه وآله من وراء الحجرات، وإذا كانت لهم حاجة من أحد بيوته فليتكلموا من وراء حجاب، وأن لا يجهروا للرسول صلى لله عليه وآله كجهر بعضهم لبعض وأن

لا ينصرفوا عنه إلا بإذنه قال تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾الحجرات: ٢.

هذه التعليمات بقدر ما تكشف عن علو مكانة النبي صلى الله عليه وآله فإنها تكشف وبالقدر نفسه عن همجية الذين كانوا حول النبي صلى الله عليه وآله وتأخرهم ذوقيا.

إذاً ما الذي جاء بالمثل المضروب لنور الله سبحانه في وسط كل هذا؟؟؟؟!!

هذا يحتمُ علينا أنْ نؤمن أنَّ هذا المثل هو لتلك البيوت التي طهَّرَها اللهُ سبحانه، وعناصر ذلك المثل تتمحور حول شخوص أهل تلك البيوت.

إنَّ هذا محتمل جدا، فهل سنجد في المأثور ما يؤيد هذا الفرض؟ لنستنطق النصَّ علنا نجدُ جواباً لهذا الاستفهام.

المبحث الثاني: الزهراء عليها السلام هي الزجاجة

بين أيدينا رسالة رمزية مشفرة تتحدث عن الخيوط الأولى لمحاولات التغيير، وعن أهم شخوصها المستهدفين بالتصفية، وهي آية المشكاة.

للوهلة الأولى قد يظن المتلقي أنَّ البحثَ لم يقدم جديدًا، فالكتب المعتبرة زاخرة بالحديث عن آية المشكاة من أنَّها مثل مضروب للنبي«صلى الله عليه وآله» وأهل بيته عليهم السلام.

نعم وهذا ما قد بَيَنَّاه في أول الأمر. نحن نقرُّ بأنَّها مَثَلٌ لهم، ولكن كيف؟ لنعرض النص السماوي أولاً، قال تعالى: ﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ

اللهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ « النور / ٣٥».

ربما يجدر بنا الإشارة الى أنَّ النور هو ليس الضوء المعكوس عن الأجسام بهذا المعنى الحرفي بحسب ما هو متعارف، فإنَّ هذا الفهم هو ما جعلنا نلجأ الى أساليب تفكيكية للنص القرآني مثل المجاز والكناية والاستعارة وغيرها حين تواجهنا مثل آية المشكاة، لكن منهجية التدبر تغنينا عن كل هذا وتمنحنا صورة عالية الدقة عن الاستعمال القرآني للألفاظ عن طريق ملاحظة المصاحبات؛ لذا توجب علينا أولا تقديم تفسير للمركب ﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. وذلك على وفق المحاور الآتية:

المحور الأول: الدلالة المعجمية للفظة «نور» عند اللغويين

ذهب بعضُ اللغويين إلى أنَّ لفظة «النور» تعني «الضياء» [٤٦]، والفعل «نَارَ، وأنارَ نوراً وإنارة أي: أضاء» [٤٧]، والمنارة: مَفْعَلة من الإنارة، التي يوضع عليها السراج؛ وذلك أنَّهم كانوا

يُنَوِّرون في الجاهلية لِيُهْتَدَى إليهم[٤٨]، والمنار: العَلَم يُجْعَلُ في الطريق[٤٩].

وذهب الزمخشري إلى أن للفظة «نور» استعمالاً مجازياً تدلُّ فيه هذه اللفظة على دلالة أخرى غير الإضاءة إذ قال: « ومن المجاز: نَوَّرَ الأمرَ: بَيَّنَه، وهذا أنورُ من ذاك: أبْيَنُ» [٥٠].

يبدو أنَّ اللغويين لم يستقرؤا كلَّ ما ورد في القرآن الكريم من استعمال للفظة «النور» حينما قرروا أنَّها تعني «الضياء»، وأنَّ الفعل «أنار» يعني: «أضاء»، ومِنْ ثَمَّ فإنَّ إنعام النظر في موارد ذكر لفظة «النور» في القرآن الكريم قد يُظهرُ دِلالة أخرى لهذه اللفظة تكون أوسع دلالة وأكثر استيعابا للمعنى من لفظة «أضاء»، ولا سيَّما أن لفظة «أضاء»

قد استُعملت هي الأخرى في موارد كثيرة في النص القرآني، من ذلك قوله تعالى: ﴿يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ﴾ البقرة من الآية:٢٠، فقال: أضاء ولم يقل: أنار، ولو استُبْدِلت لفظة «أضاء» بـ «أنار» لاختلفت دلالة النص كما سيظهر في هذا البحث، ومثلها أيضا قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ﴾ البقرة من الآية ١٧، فلو كانت لفظة «أنارت» ترادف «أضاءت» لاقتضى ذلك أن يكون النص القرآني هكذا: « استوقد نار فلمّا أنارت»، وبما أنَّ القرآن استعمل «أضاءت» فهذا يدلُ على المغايرة بين دلالة اللفظتين، فالقرآن الكريم إذا كان قاصدا معنى الإضاءة يستعمل الفعل «يضيء» من ذلك قوله تعالى: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ﴾ النور من الآية٣٥، وخير دليل على تغاير الدلالة بين اللفظتين إيرادهما في آية واحدة بدلالتين مختلفتين وذلك في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا﴾ يونس من الآية ٥. ولو كانت لفظة «نور» ترادف لفظة «ضياء» لاكتفى القرآن الكريم باستعمال إحدى اللفظتين فقط كأن يقول: «هو الذي جعل الشمس والقمر نورا» أو «هو الذي جعل الشمس والقمر ضياءً» فلما غاير القرآن الكريم فاستعمل «النور» مع القمر، و«الضياء» مع الشمس دلَّ هذا على المغايرة بين دلالة اللفظتين، ومن ثَمَّ فإنَّ لفظة «نور» تعطي دلالة أخرى قد تكون أوسع من دلالة لفظة «ضياء» ومباحث هذا البحث ومحاوره ستميط اللثام عن هذا الأمر والله أعلم.

المحور الثاني: معنى النور عند المفسرين

يحاول هذا المحور أنْ يجد حلاً لهذا التساؤل، وهو: كيف يكون اللهُ نورًا للسموات والأرض؟! ألا يتعارض هذا وبشكل واضح مع كلِّ ما سلمنا به من مجهوليتنا بالله تعالى؟

إذا كان النور هو «انعكاس لضوءٍ ما عن الأجسام فهذا يعني أنَّ هناك ضوءًا لا نعرف مصدره، وهناك جسم عاكس «السماوات والأرض» وإنَّ الضوء المعكوس عن الأجسام هو النور وهو بالتالي «الله»» [٥١]. إنَّ هذا الكلام من التهافت مما لا داعي للإسهاب ببطلانه.

وكما اختلف اللغويون في تحديد دلالة «النور» فقد اختلف المفسرون في بيان المراد من لفظة «نور» الواردة في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ النور من الآية٣٥.، وكانتْ نتيجة هذا الاختلاف أنْ كثرتْ الآراء في تفسير هذه الآية وبيان المراد من لفظة «نور»، فذهب مقاتل بن سليمان البلخي «ت ١٥٠ه» إلى أن المراد من قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ أي: «هادي أهل السماوات والأرض»[٥٢]، ووافقه على هذا الرأي طائفة من مفسري الفريقين[٥٣].

وعلى هذا القول فإنَّ لفظة ﴿نور﴾ هنا صارت بمعنى «هادي»، و﴿السماوات﴾ صارت بمعنى أهل السماوات، فبدلاً من أن تكون الآية ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ صارت تعني: الله هادي أهل السماوات والأرض. وقد عزز الطبري «ت ٣١٠ه» هذا الرأي بقوله: «... فهم- أهل السماوات والأرض- بنوره إلى الحق يهتدون، وبهداه من حيرة الضلالة يعتصمون» [٥٤]. وحاول البغوي «ت ٥١٦ه» أن يجد تفسيرا آخر يحافظ على دلالة لفظة ﴿نور﴾ بحيث تكون مختصة بالسماوات وليس بأهل السماوات فرأى أنَّ «﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ أي: منور السماوات والأرض» [٥٥]. معنى ذلك أنَّ ﴿نور﴾ عند البغوي تعني «مُنَوِّر»!!!!

ولَّما ذكر ابن عطية الأندلسي «ت٥٤٦ه» أنَّ «النور في كلام العرب

الأضواء المدركة بالبصر» [٥٦] اصطدم بإشكال آخر وهو أنَّ الله لا تدركه الأبصار؛ لذا لجأ إلى القول بالحذف ظناً منه أنه سيجد فيه حلاً لهذا الإشكال، وذلك في قوله: «والله تعالى ليس كمثله شيء فَبَيَّنَ أَنَّه ليس كالأضواء المدركة» [٥٧]؛ لذا قرر سريعاً أنَّ هناك محذوفا في الآية، إذ قال: «لم يبق للآية إلا أنه أراد «الله» ذو «نور السماوات والأرض» أي: بقدرته أنارت أضواؤها واستقامت أمورها..» [٥٨] متناسياً أنَّ الله تعالى لو أراد المعنى الذي ذهب إليه لقال: «الله ذو نور السماوات والأرض». وقد صرَّح أبو حيان الأندلسي «ت٧٤٥ه» بكون هذه الآية ليست على الحقيقة بقوله: «فاسناده- النور- إلى الله تعالى مجاز» [٥٩]. فالقرآن الكريم يقول: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ وابن عطية وأبو حيان يقولان: ليس المراد الله نور السماوات والأرض على الحقيقة بل ذو نور السماوات والأرض. وشتان بين القرآن ورأيهم.

وحاول ابن الجوزي «ت٥٩٧ه» أن يجدَ حلاً لهذه المعضلة فجاء برأي لا يقل غرابة عن الآراء السالفة، إذ ذكر في تفسير قوله تعالى «﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾... مدبر السماوات والأرض» [٦٠]، فصارت لفظة ﴿نور﴾ في هذه الآية تعني «مدبر» فأكرم به وأنعم من رأي.

وغاية ما يصل إليه القرطبي«ت٦٧١ه» هو أنَّه استعمال مجازي يجوز في حقه تعالى «فَيَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: للهِ تَعَالَى نُورٌ مِنْ جِهَةِ الْمَدْحِ لِأَنَّهُ أَوْجَدَ الْأَشْيَاءَ وَنُورُ جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ مِنْهُ ابْتِدَاؤُهَا وَعَنْهُ صُدُورُهَا وَهُوَ سُبْحَانَهُ لَيْسَ مِنَ الْأَضْوَاءِ الْمُدْرَكَةِ» [٦١]، لكن النص لا يقول إنَّه خالق النور بل يقول إنَّهُ هو نور السموات والأرض!!.

ولصاحب الميزان قول حسن في هذا الموضوع ولكن فيه كلام، فيقول: «وقد بَيَّنَ سبحانه هذه الحقيقة بأنَّ له

تعالى نورًا عاما تستنير به السماوات والأرض فتظهر به في الوجود بعد ما لم تكن ظاهرة فيه، فمن البيِّنِ أنَّ ظهور شيء بشيء يستدعي كون المظهر ظاهرا بنفسه والظاهر بذاته المظهر لغيره هو النور فهو تعالى نور يظهر السماوات والأرض بإشراقه عليها كما أن الأنوار الحسية تظهر الأجسام...»[٦٢] فهو يقول إنَّ له تعالى نوراً، في حين النص يقول إنَّ الله هو النور وليس له نورٌ، ثم إنَّه يقول المظهر ظاهر بنفسه فهل تجد الضوء ظاهرًا بنفسه؟! إنَّه لا صورة له ولا صوت ولا طعم ولا رائحة ولا ملمس فكيف إذاً يكون ظاهرًا؟ إنَّما يظهر بأثره وهذا يعني أنَّ ظهوره مرتبط بالأشياء المنعكس عنها، فظهوره قائمٌ بها ومتأخر عنها، فهو لكي يظهر يجب أنْ يظهر لشيء ما، فإذا لم يكن هناك شيء فليس هناك ظهور. ثم ماذا يعني أنَّه تعالى يظهر السماوات والأرض بإشراقه عليها؟؟، فهل هذا يعني أنَّها كانت موجودة ولكن في ظلام؟؟ ولكننا نعرف أنَّ السماوات فيها النجوم المضيئة، ولمن تظهر؟ لنفسها؟ فهل كانت غير ظاهرة لنفسها؟ هذا يعني أنَّها لم تكن موجودة. أم ظهرت له تعالى؟!!. وهل هذا يعني أنَّه تعالى يصدر منه ضوء فيشرق به على السماوات والأرض؟ لا أظن أنَّه يعني ذلك حرفيا بل انه يستعين بالمجاز، ذلك أنَّه يبني على تأسيس الشيرازي في الوجود، فيجعل الأشياء كائنة في علم الله الأزلي وأنَّ عملية إيجادها للعيان هي عملية اشراقية، فيفيض الله عليها من وجوده فتوجد وبذلك فإنها تتضح وتنكشف. وهذه العملية هي عملية التنوير[٦٣]. وهذا يعني أنَّ عملية التنوير عنده هي عملية الخلق ذاتها، وبذلك يكون معنى التركيب ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ ولكن النص لا يتحدث عن خلق السماوات والأرض أبدًا. فإذا كان الأمر أنَّ

عملية التنوير هي الخلق ذاتها فكيف تُخَرِّج قوله ﴿مثل نوره﴾ فإذا كان ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ تعني «خلق السماوات والأرض» فهل هذا يعني أنَّ مركب ﴿مثل نوره﴾ يعني «مثل خلقه»؟.

وهنا يطرح البحث تساؤلاً عن كيفية حل هذا الإشكال، ويمكن القول إنَّ المحور الثالث وما يليه من المحاور ربما فيها شيء من الحلِّ لهذا التساؤل ولو من بعيد.

المحور الثالث: فلسفة النور في القرآن الكريم

لو تدبرنا لفظ «النور» في كتاب الله لنجد أنَّ القرآن الكريم يميز بين الكتاب والنور فيقول ﴿قَدْ جَاءَكُم مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ﴾ «المائدة:١٥» حيث إنَّ واو العطف تفيد المغايرة. فهل النور خارج الكتاب؟ لكنه يجعله في الكتب السماوية السابقة، من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ﴾ «المائدة: ٤٤»، وقوله تعالى: ﴿وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ﴾ «المائدة: ٤٦».

ويجعل النور مرتبطاً بالشخوص أيضًا، قال تعالى: ﴿انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا﴾ «الحديد: ١٣» وكما أنَّ للنبي نورا فإن للمؤمنين نورا أيضًا قال تعالى: ﴿يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِم﴾ «الحديد: ١٢» ولكن السعي هي حركة مقصودة ناتجة عن عاقل، ولو تدبرتها هي الأخرى لوجدتها تقترن مع الأحياء. فهل أنَّ نور المؤمنين شيء في داخلهم؟ فكيف إذاً يسعى بين أيديهم؟ إذاً هو خارجهم وأمامهم يسعى وهم خلفه، ويجب عليهم اتباعه وهذا ما أكده قوله تعالى: ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ الأعراف من الآية ١٥٧، يظهر من هذا

أنَّ النور هو شخص عاقل، وهو قرين الكتاب في التنزيل. ونخرج إلى أن الله سبحانه نور، وهناك شخص منزل مع الكتاب هو نور أيضًا. ولكن إلى الآن لم نفهم كيف أنَّ اللهَ نورٌ، وكيف أنَّ النورَ شخصٌ ويجب اتباعه، وكيف أنَّ النورَ غيرُ الكتابِ، وفي الوقت نفسه هو في الكتب السماوية السابقة، وهنا يجب أنْ نتعرف على المعنى الأصيل للمفردة عن طريق المعنى العام لها وأهم ما يميزها. ولماذا يسمى الضوء بعد انعكاسه عن الأجسام نورا؟ هل «لتغييرٍ طرأ عليه في تكوينه مما استلزم تغيير اسمه؟ فليس من المنطق أنْ نغير اسمه لمجرد أنَّه ارتدَّ عن جسم» [٦٤]. وعليه يجبُ أنْ يكون هناك رابطٌ حقيقيٌ بين لفظ الضوء وذات الضوء، ويجبُ أنْ يكون هناك تغييرٌ على مستوى التكوين أو الوظيفة في الضوء بعد انعكاسه عن الأجسام استلزم معه تغييرا في الاسم[٦٥].

ترى لو أنَّك «رصدتَ النورَ في الفضاءِ دون علمك أنَّه معكوس عن جسم أستسميه نورًا أم ضوءًا؟ إنَّه ضوء، دائمًا وأبدًا، فهو فوتونات متدفقة بموجتين متعامدتين ولن يغير انعكاسه عن الأجسام أي تغير في هذه الحقيقة»[٦٦]. وقد اكتشف البرت أينشتاين أن «طاقة الفوتون تعتمد على طولها الموجي أو ترددها. ففوتون الضوء البنفسجي له طاقة أعلى من فوتون الضوء الأحمر؛ لأن الضوء البنفسجي له تردد أعلى _ او طول موجي اقصر ¬_ مما للضوء الاحمر»[٦٧]. ومن ثَمَّ فحين انعكس الضوء عن الجسم فقد حمل معه صورة الجسم إلى العين، وهذا ما يحصل في آلية الإبصار.

إذًا فالضوء هو الكاشف عن وجود الأشياء وعن ماهياتها، وهذه الوظيفة هي التي أكسبته اسم «نور». فالضوء إذا لم يمارس وظيفة الكشف لن نطلقَ عليه لفظ النور، ولكن بعد

أنْ يكشف عن وجودِ الأشياءِ وماهيتها صار نورًا حيث حمل معه صورة الشيء إلى العين[٦٨].

نخلص من ذلك أن «النور» هو الذي يكشف عن حقيقة الشيء. ومن ثَمَّ فإنَّ «النور» هو الذي يكشف عن وجود السماوات والأرض وماهيتها باختلاف الآلية، فإنَّه لا يحمل الصور معه إلى العين كما في الضوء، فليس ذلك شرطاً ملزماً، إنَّما اللازمة هو الكشف، فإنَّ أي شيء يقوم بالكشف عن شيء آخر مهما كانت الآلية المتبعة فهو نور[٦٩]؛ لذلك فإنَّ في الكتب السماوية نورا؛ لأن فيها كشفا عن القوانين والتشريعات، وعن أخبار الماضي وأخبار المستقبل. وكذلك يقال: العلمُ نورٌ؛ لأنَّه يكشف عن حقائق الأشياء.

ولما كان اللهُ سبحانه منزهاً عن الاختلاط بخلقه فلا هو جسم ولا يحدُّه زمانٌ ولا مكانٌ؛ لذلك جعل بينه وبين خلقه واسطة ليبينوا للناس كيفية خَلْق السماوات والأرض، فهذا يعني أنَّ المقصودَ من «النور» الذي عَرَّفَ بين المخلوقات بعضها ببعض بمختلف الآليات هو هذه الواسطة، وعليه فالنور هو: «الكاشف أو ألة المعرفة».

فخلقَ اللهُ الخلقَ وكان ظلام الجهل يطبق عليها، ولما عَرَّفَ اللهُ بينهم بواسطة هذه الواسطة، وأوجد بعضها لبعض وتمت المعرفة كان الواسطة هو المُعرِّفُ والكاشفُ فهو النور.

وفقا لهذا الفهم يمكننا فهم قول الإمام، وذلك فيما رُوِيَ عن« محمد بن يعقوب: عن علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن يعقوب بن يزيد، عن العباس بن هلال، أنه قال: سألت الرضا «عليه السلام» عن قول الله عز وجل: اللهُ نُورُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ، فقال: «هاد لأهل السماوات، وهاد لأهل الأرض»[٧٠] فهو ليس مجازا كما ظن المفسرون، بل استعمال حقيقي.

وهنا يتساءل البحثُ مَنْ هو نور الله؟! وكيف يبين لنا الأشياء ويكشف الحقائق؟ وكيف نتبعه؟ يمكن أن نجد الإجابة عن هذه التساؤلات مزبورة في المحور الرابع من هذا المبحث.

المحور الرابع: المشكاة والمصباح

تساءلنا في المحور الثالث عن هوية مَنْ يُمَثِّلُ نورَ لله سبحانه، وهو تساؤل مهم جدا. فالآية تُصرِّح بأنَّ لله نورًا و﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ «النور من الآية٣٥»، والهاء هنا ضمير يعود إلى لله سبحانه، ولمَّا كان اللهُ سبحانه مجهولاً تمامًا ولكن له معرفة «سماها عالم العلم بالمجهولية» وآلية هذه المعرفة هو نور الله، وهذا النور محال المعرفة حق المعرفة أيضًا ولكنَّ له مثلاً، ومثل هذا النور هو ﴿كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ ولقد أورد أحدُ الباحثِينَ بياناً مفصلاً عن عناصر هذا المثل المرتبط بمَنْ عَرَفَ اللهَ سبحانه حقَّ معرفته[٧١] كما صرَّحَ بذلك الحديثُ الشريفُ عن الرسولِ «صلى الله عليه وآله» في قوله: «يا عليُّ لا يعرف اللهَ حقَّ معرفته الا أنا وأنت...»[٧٢]. ويُبَين لنا الإمام عليه السلام أنَّ المثل هو لهم وذلك فيما «روى ابن بابويه أيضا مرسلا: عن الصادق «عليه السلا» أنه سُئِل عن قول الله عز وجل: اللهُ نُورُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكاةٍ فِيها مِصْباحٌ، فقال: «هو مثل ضربه الله عز وجل لنا»[٧٣] فلقد بَيَّنَ الباحثُ أنَّ الارتباط اللفظي أو ما سماه «الاقتران اللفظي» بين النور والكلمات وشيجا، ولكنه أوضح أيضًا أنَّ الكلمات هي مخلوقات مُشَخَّصَة؛ لذلك قال عن نبي الله عيسى عليه السلام أنَّه كلمته قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَامَرْيَمُ إِنَّ اللهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾ «آل عمران من الآية ٤٥»، وهذا يتناسب مع النص المعصوم من أنَّ نور الله سبحانه هم شخوص أو مخلوقات، وآية المشكاة

تضرب مثلا لهذه الشخوص. وإنَّ النورَ الذي يسعى في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ﴾ الحديد من الآية ١٢ هو شخصٌ يقوم بعمليةِ كشفٍ كبرى؛ فلذلك هو نور وهو ما يجب اتباعه كما في قوله تعالى: ﴿وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ﴾ الأعراف من الآية ١٥٧. وهذا النور هو أول ما خلقه الله سبحانه من ذلك ما روي عن جابر بن عبد الله قال: قلتُ لرسول الله صلى الله عليه وآله: أولُّ شيءٍ خلقَ اللهُ تعالى ما هو؟ فقال: نور نبيك يا جابرُ، خلقه اللهُ ثمَّ خلقَ منه كلَّ خيرٍ» (٧٤). فهذا الحديث يؤكد أن المراد من النور هو الرسول صلى الله عليه وآله وفي أحاديثَ آخرَ يظهر أن المراد من النور هو الأئمة عليهم السلام، من ذلك أيضاً ما روي عَنْ أَبِي خَالِدٍ الْكَابُلِيِّ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللهَّ عَزَّ وَ جَلَّ- ﴿فَآمِنُوا بِاللهَّ وَ رَسُولِهِ وَ النُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنا﴾ فَقَالَ يَا أَبَا خَالِدٍ النُّورُ وَ اللهَّ- الْأَئِمَّةُ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وآله إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ وَاللهَّ نُورُ اللهَّ الَّذِي أَنْزَلَ وَهُمْ وَاللهَّ نُورُ اللهَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ وَاللهَّ يَا أَبَا خَالِدٍ لَنُورُ الْإِمَامِ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ أَنْوَرُ مِنَ الشَّمْسِ الْمُضِيئَةِ بِالنَّهَارِ وَهُمْ وَاللهَّ يُنَوِّرُونَ قُلُوبَ الْمُؤْمِنِين» (٧٥).

ومن ذلك أيضاً ما روي عن أبي جعفر «عليه السلام»، قال إن: «رسول الله «صلى الله عليه وآله» وضع العلم الذي كان عنده عند الوصي، وهو قول الله عز وجل ﴿اللهَّ نُورُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ﴾، يقول: أنا هادي السماوات والأرض، مَثَلُ العلمِ الذي أعطيته، وهو نوري الذي يهتدى به، مثل المشكاة فيها مصباح، والمشكاة: قلب محمد «صلى الله عليه وآله»، والمصباح: النور الذي فيه العلم. وقوله: المِصْباحُ فِي زُجاجَةٍ يقول: إني أريد أن أقبضك، فاجعل العلم

الذي عندك عند الوصي، كما يجعل المصباح في الزجاجة، كَأَنَّها كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ فأعلمهم فضل الوصي، يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبارَكَةٍ فأصل الشجرة المباركة إبراهيم «عليه السلام»، وهو قول الله عز وجل: رَحْمَتُ اللهَّ وَبَرَكاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ «٣»، وهو قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ اللهَّ اصْطَفى آدَمَ وَنُوحاً وَآلَ إِبْراهِيمَ وَآلَ عِمْرانَ عَلَى الْعالَمِينَ* ذُرِّيَّةً بَعْضُها مِنْ بَعْضٍ وَاللهَّ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ »[٧٦] فأنت تجد أنَّ الإمام يربط بين العلم والنور وهو ما أشرنا اليه سابقا، وإنَّ مصدر النور هو المصباح الذي في المشكاة، ويجعل صدر النبي صلى الله عليه وآله الحاوي لهذا العلم هو مصداق المشكاة الحاوية على المصباح؛ ذلك أنَّ العلم مرتبط بالقلب والقلب في الصدر، فإذا كان العلم هو النور فالقلب هو المصباح والصدر هو المشكاة، ربما ستقول إنَّ العلم في العقل وليس القلب؟! والإجابة على هذا التساؤل يمكن أن نجدها في المحور الخامس من هذا المبحث.

المحور الخامس: فلسفة القلب في القرآن الكريم

السائد أنَّ مصدر العلم ومنبعه هو العقل[٧٧] بيدَ أنَّ التدبر في مواردِ ذكرِ العقلِ والقلبِ في القرآن الكريم يقودنا إلى نتيجة أخرى تغاير هذا الفهم؛ ذلك أنَّنا ننتهج مع الألفاظ منهجًا مختلفًا، ونحن إذ نذكر القلب لا نعني به هذا العضو إطلاقًا، فإنَّ هذا العضو لا يعدو أنْ يكونَ مضخةَ دمٍ يمكن استبداله كما نجحت بعضُ العملياتِ الجراحية بذلك. نحن نعول كثيرا على مبحث اللغة لحل مثل هذه الاشكاليات.

إن استعمال القرآن للألفاظ هو على وفق معناها الحركي العام؛ لذا لا يمكن حصرها بأحد المصاديق وتعميمها على كل الموارد. فحينما يُورد القرآن الكريم ذكر القلب نجده يقرنه

بالتعقل، قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ الحج: ٤٦، فتراه يجعل عملَ القلبِ هو التَعَقُّل وإنَّه هو الذي يعمى وليس الأبصار، وفي موردٍ آخرَ تراه يجعل عملَ القلبِ التَفَقّه، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ * لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا * أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ * أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴾ الاعراف:١٧٩.

إذًا فإنَّ عملية التعقل والتفقه هي من أعمال القلب[٧٨]، ولا أظن أنَّ أحدًا يشك أنَّها ليست من أعمال هذه العضلة القلبية[٧٩]، وهذا ما أكده الباحث الحسن عبد الحي في قوله: «يتحدث العلماء جدّياً عن دماغ موجود في القلب يتألف من اكثر من أربعين خلية عصبية وهو الذي يقوم بتوجيه الدماغ الذي في الراس لاداء مهامه»[٨٠]، وقال في موضع آخر: «وهذا ما أكده القرآن الكريم في عشرات الآيات والسنة النبوية في أحاديث صحيحة كلها مطبقة على أن محل العقل هو قلب الإنسان لا دماغه.... فالذي يفهم ويعقل هو القلب وليس الدماغ »[٨١]. وهذا لا يمنع أن نسميه قلباً، ولكن من حيثية معينة؛ ذلك أنَّ الاستعمال اللغوي للألفاظ هو بلحاظ المعنى الحركي ومدى انطباقه على المصداق، فالقلب مشتق من التقلب والإنقلاب، فأي شيء يصدق عليه أو أنَّ أبرز مظاهره هو التقلب صح أنْ تسميه قلبًا، فإنَّ الماكنة التي تقوم بالتقليب أو لها القدرة على الانقلاب «التقلب والانقلاب المكاني» سميت قَلَّابًا أو قَلَّابة، وأيضًا النقطة التي تقلب اتجاه الحركة سميت في الرياضيات نقطة انقلاب فهي

قلب، ألا ترى أنَّنا نسمي منتصف الشيء أو لُبَّهُ قلبًا؟؛ ذلك لأنَّ نقطة المنتصف أو المركز هي نقطة تحول اتجاه الحركة، فأنت حين تتحرك من الخارج الى الداخل تكون حركتك معكوسة حين تمر بالمركز فتكون من الداخل الى الخارج، لذلك سمي لب الشيء قلبه، وإنَّ عضلة القلب تقوم بتدوير الدم وتعد نقطة انقلاب حركته، فدم الشرايين منطلق من القلب إلى باقي أعضاء الجسد، أمَّا دم الأوردة فحركته عكسية أي من باقي أعضاء الجسم الى القلب. لذلك فهو قلب أيضًا[٨٢].

والعقل أيضا يقوم بتلقيب الأمور من كل جهاتها ليصل الى الحقيقة، و«قد يعكس المفهوم الأول الخاطئ عن الظاهرة، فيقلب المفهوم ويعلله؛ لذلك فهو قلب أيضًا ويقوم بالتعقل»[٨٣].

ونحن نعلم أنَّ هناك من يتخذ القرار في ذاتك، وسميناه الإرادة، وهي الأخرى متقلبة في الإرادات فقد تتبع ما تحب، وإنَّ اتباع الحب هو تفقه؛ لذلك فالإرادة هي قلب أيضًا، وهي مركز التفقه. لكن النص المعصوم يقدم لنا صورة أخرى عن عناصر المثل وشخوصه، وينقل لنا تفسير البرهان عددا من الروايات[٨٤] فيجعل المشكاة تارة النبي، وأخرى الأئمة عليهم السلام والمصباح النبي، ويروي جابر الانصاري أنَّ المصباح هو الإمام علي عليه السلام والزجاجة الحسنان عليهما السلام، وفي أخرى أنَّ المصباح الحسن عليه السلام والكوكب الدري فاطمة عليها السلام، ويجعل في أخرى الزجاجة الزهراء والنبي المشكاة وعلي المصباح. من ذلك ما ذكره القمي في تفسير هذه الآية: « يَقُولُ فِي قَوْلِ اللَّهِ ﴿اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكاةٍ﴾ الْمِشْكَاةُ فَاطِمَةُ ع فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ كَأَنَّ فَاطِمَةَ ع كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ بَيْنَ نِسَاءِ

أَهْلِ الْأَرْض» [٨٥].

فكيف إذاً نتعامل مع هذه النصوص المختلفة؟؟؟؟!.

إنَّ الآية لا تجعل هذه العناصر هي حقيقة الانطباق الممثل لهم، بل إنَّها صيغة تشبيه، والتشابه ينظر من حيثية معينة، فمن الممكن أنَّ يتشابه شيآن مع شيء ثالث من حيثيتين مختلفتين، فأنا أشبه خالداً مثلا في الشكل وأنت تشبهه على سبيل الفرض بالخلق، فلا ضير من ذلك. فالتشبيه العام متلاحم في ما بينه من حيث إنَّ هناك مصباحاً في زجاجة ضمن مشكاة يوقد من شجرة مباركة، ولقد بيَّن أحد الباحثين أنَّ الشجرة المباركة هي شجرة النبوة الممتدة من آدم على نبينا وآله وعليه السلام إلى نبينا محمد «صلى الله عليه وآله»، لكن مفردات المثل يمكن أنْ تتحرك وتنطبق على كل الشخوص، فكلهم نور، وكلهم مصابيح، من حيث إنَّهم أهل العلم وخزنته، وكلهم الزجاجة، من حيث النقاء والشفافية والجمال، وكلهم مشكاة من حيث القوة والمتانة والذود وحماية المصباح[٨٦]. نعم لكننا إذا أردنا أنْ نخرج بصورة واضحة عن أركان هذا المثل وفقًا للنص القرآني والمأثور الإمامي فإننا نقول: إنَّ العامل المشترك بين كل هذه الروايات هو النبي صلى الله عليه وآله والزهراء عليها السلام، وإنَّ اتفاق أكثر من روايتين على أنَّ الكوكب الدري هو تمثيل للزهراء عليها السلام فإنَّ هذا يعني أنَّ الزهراء عليها السلام هي الزجاجة؛ ذلك أنَّه يجعل ﴿الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ فإذا كان الكوكب الدري تمثيلا للزهراء عليها السلام فإنَّ الزجاجة تشترك في هذا التمثيل أيضًا.

المبحث الثالث: الزجاجة وأهميتها في حفْظِ نور المصباح

المحور الأول: صدع الزجاجة وتأثيراته الجانبية

لما اتفق أكثر من نص على أنَّ

النبي صلى الله عليه وآله هو المشكاة أو صدره، وأنَّ النور هو علمه الذي أودعه في قلب الإمام علي عليه السلام «المصباح» صار في الإمكان تخيل المشهد، فالنبي صلى لله عليه وآله هو المشكاة الذي يحمي المصباح، فالنبي صلى لله عليه وآله في حياته كان يمثل رأس السلطة والقوة، فلا يستطيع أحدٌ الوصولَ إلى المصباح «الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام» ليطفأه؛ لأنَّ المخطط كان هو اطفاء هذا المصباح وسرقة محله؛ لذلك تجد رؤوس ذلك المخطط دائمي الالتساق بالنبي صلى لله عليه فلا يغادروه، حتى في الحروب هم معه في العريش لا يشهرون سيفا؛ ليقدموا للناس صورة أولية عن قربهم منه كيما إذا حانت ساعة الصفر تكون لهم أرضية خصبة يسندون إليها مطلبهم بالأحقية في الحكم.

ولكن ما أن انتقل «المشكاة» الى الرفيق الأعلى حتى أحاطوا بالمصباح من كل جانب يريدون اطفاءه والقضاء عليه.

وللوصول إلى «المصباح» عليهم أولا اجتياز «الزجاجة». إذ إنَّ «الزجاجة» تُمَثِّلُ خطرًا كبيرًا عليهم؛ لأنَّها تقوم بنشر النور الصادر من «المصباح»، وتمنع تلاعب الهواء بنار المصباح فتنظم عملية الاحتراق مما يجعل «المصباح» أكثر اشعاعا، إنَّها إذاً ستنشرُ النورَ وتفضحهم وتُعَرِّيهم أمام الملأ، ولكن ما السبيل للوصل إلى «المصباح»؟ ذلك لو أنَّهم أخمدوا نار «المصباح» فإنَّهم سينهون عمل «الزجاجة» ويتخلصون منها، لكن لا سبيل للوصل إلى «المصباح» إلا عن طريق «الزجاجة» المحيطة به، والمشكلة الأخرى هي أن أي محاولة لتجاوز «الزجاجة» فإن ذلك سيسبب كسرها؛ لأنَّها رقيقة ونقية، وعملية الكسر تلك ستسبب ضوضاء عالية تفضحهم أكثر، فكيف يصنع «الانسان»؟

سيعمد أولاً إلى إحداث صدع بسيط أو خدش بسيط في أحد جوانبها، ما يؤدي الى سريان الانفطار إلى كل جسم «الزجاجة» خلال الزمن إلى أنْ تتكسر بصورة طبيعية لا تثير الشك[٨٧].

وبرحيل «المشكاة» أصبحت «الزجاجة» دون حماية تواجه خطر الكسر، إنَّ الكسرَ الداخلي أشدُ وقعًا عليها من التكسر الخارجي، فحزنها المفرط على النبي صلى الله عليه وآله وفراقه وسلب الحق من بعلها أضعفها وكسر قلبها الرقيق، فاستغل «الإنسان» هذه النقطة، فعمد إلى محاربتها، حتى إنهم حاربوا بكاءها على أبيها، وقطعوا الشجرة التي كانت تستظل بظلها عند قبر النبي صلى لله عليه وآله. ثم توجه في زمرة ليحرقوا الدار على مَنْ فيها ويوجه ضربة تسببت بخدش «الزجاجة». إنَّها بداية الانفطار الذي سيكسرها. وفعلا تم لهم ذلك، إنَّها الفتنة.

ولكن لماذا كل هذا الحقد على «المصباح»؟ أو بالأحرى لماذا كل هذا الخوف من «المصباح»؟ ما الذي يخشى الإنسان أن يفضحه «المصباح»؟؟ ربما هذا ما سيبينه المحور الآتي:

المحور الثاني: طاعة الله بامتثال أوامره

إنَّ الانسان دوما في صراعٍ مع ما يحبه، فهو يحب أشياء مختلفة ومتناقضة أحيانا، لكن «الحب الذي يمثل العائق الأكبر، الحب المُذَهَّب بالإغراء هو حب الحكم، وهذا الحب قائم بالدرجة الأساس على بغض العبودية، إنَّه المنزلق الكبير والخطير والخيار الأصعب»[٨٨].

وكان النبي صلوات الله عليه وآله هو أول من لَبَّى دعوة الله للعبودية حين أخذ الميثاق من الخلق. وهو أول من قال: بلى، حين سأل الله تعالى: ألست بربكم[٨٩]؟؛ لأنَّه صلى الله عليه وآله لم يختر اختيارا قبل هذا الخيار، اختار أنْ يكون عبدا لله- وتلك قمة الحرية- اما من يرفض العبودية فإنَّه في الحقيقة يختار الحكم، يختار أنْ يكون نِدًّا لله لا

عبدًا له[٩٠].

نحن لا علاقة لنا بالشعارات التي ترفعها الألسن، نحن لا نعلم ما تسر الأنفس، لكننا نعلم أنَّ هذه الأفعال تقود للكشف عن بعض النوايا. نعلم جيدًا الا أنَّ من يرفض العبودية فإنَّه يطلب الحكم- ولو على نفسه فقط- وإن هذا المطلب هو تعالٍ على المتعالي الأوحد، هو تكبر على المتكبر الجبار؛ هو مواجهة لأعظم قوة. فماذا سيكون الناتج برأيك، حين يتصادم جسمان أحدهما هش هشاشة متناهية والآخر صلد صلب صلابة متناهية، أفلا تكون هذه نهاية الجسم الهش؟

إذاً فإنَّ مطلب الحكم هو مطلب المتجبرين، ولكن هؤلاء المتجبرين يتخفون خلف أقنعة التواضع وحب الاصلاح وحب لله سبحانه، فما هو الكاشف لهذا التجبر الخفي؟ هو أنْ تفرض عليهم طاعة مخلوق يماثلهم. إنها صدمة خانقة، إنَّهم إذ يرفضون الخنوع لله الجبار المتعالي المنتقم القوي فكيف تريدهم أنْ يقروا لمخلوق مثلهم؟ إنهم إذ لا يجهرون برفضهم لله سبحانه ويدعون أنَّهم يد الله في الأرض فإنَّ ذلك لأنَّهم لا يرونه و لا يمنع عنهم ما يريدون بل يحقق اراداتهم فهو إذاً ليس منافسا ملموسا لحكمهم، بل يتخذونه حجة لخداع الناس بأنَّه مصدر سلطتهم كما فعل ملوك الأرض قديما. وهذا التنافس يكون على أشده حين يكون المنافس من جنسهم[٩١].

وهذا الاختبار ليس فقط للملوك، إذ انهم الصورة المكبرة للرغبة الخفية بالحكم لدى الجميع، إنَّك إذ تمتعض من أحد الأحكام السماوية فإنَّ هذا نابع حقيقة من رفضك للحكم، وتجد في بعضهم الجرأة للتصريح بعدم قناعتهم به، ولكنهم يُخَرِّجُون الأمرَ على أنَّهم يشككون بأنه حكم لله تعالى، إذ ليس من المعقول أنْ يحكم

الله بهذا «كما يرونه هم»؛ ذلك لأنهم يرفضون الحكم؛ لأنَّهم لا يحبونه لا لأنَّهم غير مقتنعين به، اذ ان الاقتناع العقلي هنا مرفوع؛ ذلك اذ انك آمنت بالدعوى العامة والقضية بكلها وأقررت بحجيتها فليس لك أنْ ترد على التفصيلات، فإنَّ هذا الرد هو كالرد على الكليات، إنَّه يمثل رفضك للحكم الخارجي ورغبتك بحكمك أنت.

إنَّ هذا هو الابتلاء الذي وقع فيه ابليس، وآدم على نبينا وآله وعليه السلام، وبعض الانبياء، وكثير من بني آدم.

إذاً فرض طاعة شخص معين يماثلك بالوجود والمعطيات يثير فيك كوامن الرغبة العارمة بالحكم[٩٢]. هنا يكون الاختبار الحقيقي للنفوس، فمن كان خياره هو حكم الله سبحانه فإنه سيطيع ذلك الشخص، ومن كان خياره حكم نفسه فأكيد أنَّه سيخالف هذا الشخص. وحيث قلنا إنَّ بعضهم تَقَنَّعَ بطاعة الله سبحانه لمزاولة الحكم ثم انكشف حين برز المنافس، فإنَّ هناك من تقنع بطاعة المنافس ليصل للنتيجة نفسها؛ لذلك تطلب وجود كاشف آخر بالمعادلة نفسها. ذلك أنَّ الناس حين يرون في الرسول القدرة العجيبة ويرون الآيات على يديه وتلك القوة الهائلة الى جانبه عندها سيستسلمون له[٩٣]، لكن ذلك لا يعني موت حلمهم بأخذ مكانه.

ولما كان هذا المنافس الكاشف هو بشر يمكن قتله وازاحته من اللعبة فإنَّهم لن يعدموا وسيلة لفعل ذلك، وتتم العملية بنجاح ويتسارعون لتلقفها كتلقف الغلمان للكرة، ولكن الكاشف ما زال موجودا بينهم، لكنه ليس الرسول، وليس من يملك قلوب العباد بل هو قاتلهم، ومنافسهم، ومثار حقدهم. انه الكاشف الحقيقي للنفاق والإيمان وهو وصي الرسول صلى لله

عليه وآله وخليفته في أرضه. إنَّ عملية الكشف والفرز الأولى تمت على يد الكاشف الاول «نور الله»، وهو الولي الذي انتجبه الله سبحانه ليكون خليفة للنبي صلى الله عليه وآله وفيه تميز الكافر الرافض لله جهرة من المؤمن، ولكنه لم يكشف عن المنافق. هنا يكون دور الكاشف الذي قال الرسول صلى الله عليه وآله عنه:« يَا عَلِيُّ بِكَ يَهْتَدِي الْمُهْتَدُونَ» (٩٤). وقال في مورد آخر: « يا علي بك يُعرف المؤمنون» وهم قلة قليلة ﴿ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ * وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾ الواقعة:١٣-١٤ ولكن هناك من انطلت عليهم الخدعة وهم المضللون، هؤلاء بالإمكان انتشالهم من الظلمات الى النور، ومنهم كثير عادوا الى طاعة الكاشف وهم ﴿ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ * وَثُلَّةٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾ الواقعة:٣٩-٤٠ يسمون انفسهم «المحبون»؛ لأنَّ الواقع هو أنَّ الحب هو المنجي، ولكن بالحبِّ الذي يكتسبُ فيه المحبُّ صفة من المحبوبِ وليس بالحب اللفظي؛ وبذلك يكون الإمام نوراً كاشفاً للمؤمن المحب.

الخاتمة

لا تقتصر السيميائيات على ميدان بحث محدد بل إنها تشمل ميادين بحث متنوعة جداً وكان النصيب الأوفر من اهتمام السيميائيين منصباً على قضية التواصل والدلالة وبيان الموضوع الرئيس للسيميائيات، هل هو التواصل أو الدلالة. ولم يقتصر النشوء السيميائي على العلماء الغرب فحسب بل كان للعلماء العرب إشارات واضحة تدلُّ على معرفتهم بهذا العلم وإدراكهم لأهميته في التحليل وكشف الحقائق المستورة أو المشفرة فقد ورد في مخطوطة تُنسبُ الى "ابن سينا" فصلٌ تحت عنوان «علم السيميا» قال فيه: «علم السيميا علمٌ يُقصد به كيفية تمزيج القوى التي في جواهر العالم الارضي، ليحدث عنها

قوة يصدر عنها فعل غريب...»[٩٥].

وقد خصص ابن خلدون في مقدمته فصلا لعلم اسرار الحروف أطلق عليه اسم " السيميا" وعند البوني وابن عربي أن من فروع السيمياء «استخراج الأجوبة من الأسئلة بارتباطات بين الكلمات حرفية يوهمون انها أصل في المعرفة، في معرفة ما يحاولون علمه من الكائنات الاستقبالية» [٩٦].

ومن أهم الحقائق القرآنية التي اقتضت الضرورة التاريخية أن تشفر ويعبر عنها بطريقة رمزية غاية في التعقيد هي قضية الأمانة الإلهية «الخلافة الإلهية» وبيان الشخص المخصص لحملها والقيام بأعبائها، فجاء هذا البحث ليسلط الضوء على أحد أهم الشخصيات المهدة لحامل هذه الأمانة وهي السيدة الزهراء عليها السلام.

فإنَّ الدور الذي أُنيط بالزهراء عليها السلام كان دورًا مهمًا، فكان ما قامت به بعد وفاة أبيها يمثل عملها كزجاجة بنشر النور إلى أوسع نطاق عن طريق المداعاة بحقها وبيان المظلومية، وهي وقفة شجاعة بالنسبة إليها بوصفها زجاجة رقيقة قابلة للكسر، ولعلها كانت حركة مقصودة منها أنْ تستغل طبيعتها الزجاجية لتضحي بنفسها من أجل قضيتها؛ قضية الولاية ومشروعها الاستخلافي، ومضت شهيدة.

فهي صلوات الله عليها مصداق واضح للنور؛ لأنها تمارس الوظيفة الأساسية لهذه الحركة وهي الكشف، وإنَّ اختلاف نور عن نور آخر هو في مصداق الكشف عن نوع المكشوف عنه وحجمه، فالله سبحانه هو النور الأكبر الأعظم وإنه الرب الأعلى؛ لأنه نور السموات والأرض بما يحويان، وقد عرفت أنَّ النبي صلى لله عليه وآله نور لكنه من حيثية أخرى فهو الكاشف عن معرفة لله سبحانه

والداعي له لذلك فهو «نور الله» أي المعرف به، وإنَّه يكشف عن الكافرين. وكذلك أمير المؤمنين، فإنَّه يمارس دور النبي صلى الله عليه وآله بالكشف، وإنَّ النبي يقاتل على التنزيل ويكشف الكافرين. فالإمام علي عليه السلام يقاتل على التأويل ويكشف المنافقين. فهم من شجرة واحدة يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نورٌ على نور- إمام بعد إمام -.

وأخيرا لا نملك إلا أنْ نحمد الله الأول قبل الأحياء والإنشاء والآخر بعد فناء الأشياء، ونسأله أن يتقبل منا هذا القليل والصلاة الدائمة على المشكاة ومصباحها ونورها وزجاجتها وعلى الشجرة المباركة وسلم تسليما.

الهوامش:

١- السيميائيات النشأة والموضوع، سعيد بنكراد: ٧.

٢- ينظر: علم التشفير، فريد بايبروشون ميرفي: ١٤.

٣- السيميائيات النشأة والموضوع: ٨.

٤- ينظر: علم التشفير: ١٢.

٥- السيميائيات النشأة والموضوع: ١١.

٦- المرجع نفسه: ٩.

٧- ينظر: السيميائية الاصول، القواعد، والتاريخ، آن إينو، ميشال آريفيه، لوي بانييه، جان كلود كوكي، جان كلود جيرر، جوزيف كورتيس، ترجمة: رشيد بن مالك، : ٣٤.

٨- شفرات النص دراسة سيميولوجية في شعرية القص والقصيد، د. صلاح فضل، ٤.

٩- السيميائيات النشأة والموضوع: ١٠.

١٠- علم التشفير: ١١

١١- السيمياء والتأويل، روبرت شولز، ترجمة: سعيد الغانمي،: ١٤.

١٢- ينظر: علم التشفير: ١١.

١٣- ينظر: المرجع نفسه: ١١.

١٤- ينظر: المرجع نفسه: ١٢

١٥- السيمياء والتأويل: ١٣.

١٦- المرجع نفسه: ١٥.

١٧- السيميائيات النشأة والموضوع: ٢٦.

١٨- السيميائيات والتأويل مدخل لسيمائيات ش. س. بورس، سعيد بنكراد: ٣٣.

١٩- المرجع نفسه: ٣٣.

٢٠- السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، سعيد بنكراد: ١٥.

٢١- المرجع نفسه: ١٥.

٢٢- مدخل الى السيميائيات السردية، سعيد بنكراد: ٢٩.

٢٣- المرجع نفسه: ٤٣.

٢٤- ملاحظات مقدمة لترجمة كتاب الاسم العربي الجريح لعبد الكبير، محمد بنيس: ٨.

٢٥- ينظر: سيمياء التواصل الفني، د. الطاهر روابنيه : ٢٥١

٢٦- ملاحظات مقدمة لترجمة كتاب الاسم العربي الجريح: ٨.

٢٧- دور السيميائية اللغوية في تحليل النصوص: ١.

٢٨- المرجع نفسه: ٣.

٢٩- السمياء والتأويل: ٢٠.

٣٠- المرجع نفسه: ٢٠.

٣١- المرجع نفسه:٣٧.

٣٢- شفرات النص، دراسة سيميولجية في شعرية القص والقصيد: ١٧٧.

٣٣- المرجع نفسه: ١٧٧.

٣٤- السيمياء والتأويل: ٩.

٣٥- المرجع نفسه: ٩.

٣٦- المرجع نفسه: ١٥.

٣٧- دور السيميائية اللغوية في تحليل النصوص: ١.

٣٨- المرجع نفسه: ٢٠.

٣٩-ينظر: دورس في السيميائيات، حنون مبارك: ٧٩.

٤٠- ينظر: دور السيميائيات اللغوية في تحليل النصوص الشعرية:٢٠-٢١، ودروس في السيميائيات: ١٧، ٧٩.

٤١- ينظر: دروس في السيميائيات: ١٧.

٤٢- السيمياء والتأويل: ٣٣.

٤٣- ينظر: علم التشفير: ١٦

٤٤- ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ٧/ ٣٩٦، والأمثل: ٦/ ٤٨٧.

٤٥- ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ٧/ ٤٠٧، و تفسير الصافي: ٤/ ٤٣٦، والأمثل: ١١/ ٣٤.

٤٦- ينظر: العين، الخليل، مادة نور، والمحيط في اللغة، الصاحب بن عباد، مادة نور.

٤٧- تهذيب اللغة، الأزهري، مادة نور، و المصباح المنير، الفيومي، مادة نور.

٤٨- ينظر: جمهرة اللغة، ابن دريد، مادة نور، و: القاموس المحيط، الفيروز آبادي، مادة نور.

٤٩- ينظر: الصحاح، مادة نور،

ولسان العرب، ابن منظور، مادة نور، وتاج العروس، الزبيدي، مادة نور.

٥٠- أساس البلاغة، الزمخشري، مادة نور.

٥١- الإنفكاك نسق فلسفي جديد، الباحث: سلام عبد الهادي: ١٠٧.

٥٢- تفسير مقاتل: ٢/ ٤٥٤.

٥٣- ينظر: التبيان، الطوسي: ٤/ ١٩٠، ومجمع البيان، الطبرسي: ٧/ ٢٢٣، وأنوار التنزيل، البيضاوي: ٥/ ٨٩.

٥٤- جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري: ١٩/ ١٨٧.

٥٥- معالم التنزيل، البغوي: ٦/ ٤٥.

٥٦- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية الأندلسي: ٥/ ٧٦.

٥٧- المصدر نفسه: ٥/ ٧٦.

٥٨- ينظر: معاني القرآن، النحاس: ٢/ ١٨٩، ومدارك التنزيل، النسفي: ٢/ ٤١٧.

٥٩- تفسير البحر المحيط، ابو حيان الأندلسي: ٨/ ٣١٣.

٦٠- زاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزي: ٤/ ٤٤٦.

٦١- الجامع لاحكام القرآن، القرطبي: ١٢ / ٢٥٦.

٦٢- الميزان في تفسير القران، السيد محمد حسين الطباطبائي: ١٥/ ١٢٠- ١٢١.

٦٣- ينظر: المرجع نفسه: ١٥/ ١٢٢.

٦٤- الانفكاك نسق فلسفي جديد: ١١٠.

٦٥- تكون الضوء وانعكاسه على الاجسام، ويكيبيديا، د.ت، من الرابط: https://m.marefa.org/%D٩%٨١%D٩%٨٨%D٨%٩A%D٩%٨٨%D٩%٨٦/simplified

٦٦- تدفق الفوتونات بموجتين متعاقدتين، ويكيبيديا، د.ت، من الرابط https://www.ibelieveinsci.com/%D٩%٨٥%D٨%٧A-

A٧٪D٨٪-٨٨٪D٩٪٨٧٪D٩٪
٨٨٪D٩٪٨١٪D٩٪٨٤٪D٩٪
-٨٦٪D٩٪٨٨٪AA٪D٩٪D٨
/٩F٪D٨٪

٦٧- الفوتون في الفيزياء ، ويكيبيديا ، ٢٠٢٢، على الموقع https:// ar.m.wikipedia.org /wiki / AA٪٪D٨٪٨٨٪D٩٪٨١٪٪D٩ ٨٦٪D٩٪٨٨٪D٩

٦٨- ينظر: الانفكاك نسق فلسفي جديد: ١١٠

٦٩- ينظر: المرجع نفسه: ١١٠.

٧٠- البرهان في تفسير القرآن، السيد هاشم البحراني: ٤ / ٦٦ .

٧١- ينظر: أصل الخلق،عالم سبيط النيلي :١٢٠- ١٩٣.

٧٢- بحار الأنوار، المجلسي: ٤/ ٥٤

٧٣- البرهان: ٤ / ٦٩ .

٧٤- بحار الأنوار: ١٥/ ٢٤، باب بدء الخلق

٧٥- الكافي: ١/ ١٩٤، وتفسير القمي: ٢/ ١٠٤.

٧٦- البرهان:٤/ ٦٧ .

٧٧- ينظر: المنطق، ابن سينا، ١/ ٣٥٠، والمختصر في المنطق، ابن عرفة، ١/ ٢٧.

٧٨- ينظر: جوامع الكلم/ شرح الزيارة الجامعة، الشيخ الأوحد: ٣/ ١٢٠

٧٩- ينظر: جواهر الحكم، الرشتي: ١٢/ ١٣٦

٨٠- أسرار القلب بين القرآن والعلم، المهندس الحسن عبد الحي الحسن: ١٢٣.

٨١- المرجع نفسه: ١٢٤.

٨٢- ينظر: مكارم الأبرار، الشيخ محمد الكرماني: ٧/ ١٨٩.

٨٣- الانفكاك نسق فلسفي جديد: ٣١٢.

٨٤- ينظر: البرهان: ٤ / ٦٧- ٧٣ .

٨٥- تفسير القمي: ٢/ ١٠٣، وتفسير فرات الكوفي: ٢١٨.

٨٦- ينظر: أصل الخلق، عالم سبيط: ١٢٥.

٨٧- ينظر: أصل الخلق وأمر السجود: ١٣٦.

٨٨- الإنفكاك نسق فلسفي جديد: ٢٥١.

٨٩- إشارت إلأحاديث التي وردت في تفسير قوله تعالى: ﴿ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا﴾ الاعراف من الآية ١٧٢إلى ما ورد في الخطاب الإلهي في شأن عالم الذر بصورة مفصلة ليس هنا محل الإفاضة في شرحها.

٩٠- ينظر: مكارم الابرار، الحاج محمد كريم الكرماني: ٨/ ٢١٢.

٩١- ينظر: جواهر الحكم: ٧/ ١٠١.

٩٢- ينظر: أصل الخلق: ٢٢٣.

٩٣- ينظر: الإنفكاك نسق فلسفي جديد:٢٥٣.

٩٤- شواهد التنزيل، الحاكم الحسكاني: ١/ ٢٩٤.

٩٥- عنوان المخطوطة: كتاب الدر النظيم في أحوال التعليم، ابن سينا، نسخها محمد بن ابراهيم بن مساعد الانصاري، نقلا عن السيميائية الاصول والقواعد: ٢٨

٩٦- السيميائية، الاصول والقواعد :٢٩.

المصادر والمراجع:

١- القرآن الكريم

٢- أساس البلاغة، أبو القاسم جار الله الزمخشري «ت٥٣٨هـ» تحقيق: محمد باسل عيون السود دار الكتب العلمية بيروت ط:١، ١٩٩٨.

٣- أسرار القلب بين القرآن والعلم، المهندس الحسن عبد الحي الحسن، ط دار الأندلس، ٢٠١٦

٤- أصل الخلق،عالم سبيط النيلي، دار المحجة البيضاء- بيروت ط١ سنة ٢٠٠٤.

٥- الإنفكاك نسق فلسفي جديد، سلام عبد الهادي، مط: دار المحجة البيضاء، ط:١،٢٠١٧

٦- أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بـ "تفسير البيضاوي" القاضي عبد الله بن ناصر بن عمر بن محمد البيضاوي «ت٧٩١ هـ»، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث، ط: ا، ١٤١٨هـ.

٧- البرهان في تفسير القرآن، السيد هاشم البحراني، حققه وعلق عليه لجنة من العلماء الاخصائيين، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات- بيروت، ١٤٢٧هـ .

٨- تاج العروس من جواهر القاموس،لأبي الفضل محمد مرتضى الزبيدي «١٢٠٥ هـ»، تحقيق: الدكتور علي مشيري، مط: دار الفكر- بيروت ، ١٩٩٤ م.

٩- تفسير البحر المحيط، محمد بن يوسف الشهير بـ"ابن حيان الأندلسي"«ت٧٤٥هـ»، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض. وشارك في التحقيق: د. أحمد النجولي، ود. زكريا عبد المجيد، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت،

١٤٢٢هـ.

١٠- تفسير مقاتل بن سليمان، مقاتل بن سليمان البلخي «ت١٥٠هـ»، تحقيق: أحمد فريج، دار الكتب العلمية، لبنان- بيروت، ١٤٢٤هـ "د.ط".

١١- تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن احمد الأزهري «ت ٣٧٠هـ»، تحقيق: محمد عوض مرعب و خران، مط: دار إحياء التراث العربي- بيروت، ط: ١، ١٩٩٠ م .

١٢- جامع البيان في تفسير القرآن، أبو جعفر جرير الطبري «ت٣١٠هـ»، مط: الأميرية الكبرى، بولاق- مصر ، ١٣٢٣هـ .

١٣- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي «ت٦٧١هـ»، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم اطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية- القاهرة، ط:١٣٨٤،٢هـ .

١٤- جمهرة اللغة، محمد بن دريد «ت٣٢١هـ»، تحقيق: إبراهيم شمس الدين عطا ، مط: دار الكتب العلمية- بيروت، ط: ١ ،٢٠٠٥ م.

/ جوامع الكلم، الشيخ أحمد زين الدين الاحسائي «ت ١٢٤١ه»، مؤسسة الاحقاقي، ط:١،٢٠١١م.

جواهر الحكم، موسوعة علمية تتضمن كتباً ورسائل وخطبا ووصايا ومواعظ، السيد كاظم السيد قاسم الحسيني الرشتي «ت ١٢٥٨ه»، شركة الغدير للطباعة والنشر، البصرة- العراق، ١٤٣٢ هـ

١٥- دروس في السيميائيات، حنون مبارك، دار توبقال للنشر، ط١، ١٩٧٨م.

١٦- دور السيميائية اللغوية في تأويل النصوص الشعرية شعر البردوني نموذجاً، هيام عبد الكريم عبد

المجيد، رسالة ماجستير، اشراف د. وليد سيف، كلية الدراسات العليا، ٢٠٠١م.

١٧- زاد المسير في علم التفسير، جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي «ت٥٩٧هـ»، تحقيق: عبد الرزاق مهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط:١، ١٤٢٢هـ.

١٨- الصحاح «تاج اللغة وصحاح العربية»، إسماعيل بن حماد الجوهري «ت ٤٠٠هـ»، تحقيق: احمد عبد الغفار عطا، مط: دار العلم لملايين، ط: ١،١٩٥٦ م.

١٩- السيمياء والتأويل، روبرت شولز، ترجمة: سعيد الغانمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، بيروت، ١٩٩٤م.

٢٠- السيميائيات، مفاهيمها وتطبيقاتها، سعيد بنكراد، دار الحوار، ط٢، ٢٠٠٥م.

٢١- السيميائيات، النشأة والموضوع، د. سعيد بنكراد، مجلة عالم الفكر، عدد:٣، مجلد: ٣٥، ٢٠٠٧م.

٢٢- سيميائيات التواصل الفني، د. الطاهر روابنيه، مجلة عالم الفكر، العدد:٣، مجلد: ٣٥، ٢٠٠٧م.

٢٣- السيميائيات والتأويل مدخل لسيميائيات ش.س. بورس، سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٥م.

٢٤- السيميائية الاصول، القواعد، والتاريخ، آن إينو، ميشال آريفيه، لوي بانييه، جان كلود كوكي، جان كلود جيرر، جوزيف كورتيس، ترجمة: رشيد بن مالك، مراجعة وتقديم: عز الدين المناصرة، دار مجد لاوي للنشر والتوزيع، ط: ١، ٢٠٠٨م.

٢٥- شفرات النص دراسة

سيميولوجية في شعرية القص والقصيد، د. صلاح فضل، مط: دار روتابرينت، ط ٢، ١٩٩٥.
/ علم التشفير، فريد بايبر وشون ميرفي، ترجمة محمد سعد طنطاوي، مراجعة هاني فتحي سليمان، مط: هنداوي، ط١، ٢٠١٦م.
٢٦- العين «معجم لغوي»، أبو عبد الرحمن الخليل بن احمد الفراهيدي «ت١٧٥هـ»، تحقيق د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، مط: مؤسسة دار الهجرة، ط ٢،٢٠٠١م.
٢٧- القاموس المحيط، الفيروز آبادي، مط: دار الفكر- بيروت .
٢٨-كشف الغمة ، علي بن عيسى الأربلي «ت ٦٩٢ه»، مكتبة بني هاشم تبريز، ط:١، ١٣٨١ه.
٢٩- لسان العرب، العلامة محمد بن مكرم بن منظور«ت٧١١هـ»، تحقيق: عامر احمد، مط: دار الكتب العلمية- بيروت، ط ١، ٢٠٠٥ م.
٣٠- مجمع البيان في تفسير القرآن، أبو الفضل بن الحسين الطبرسي «ت٥٤٨هـ»، تحقيق: لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين، مؤسسة الأعلمي- بيروت، ط:١٩٩٥،١ م.
٣١- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، القاضي عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي«ت٥٤٦هـ»، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، مط: دار الكتب العلمية-بيروت ، ط ١، ١٤٢٢هـ.
٣٢- المحيط في اللغة، الصاحب بن عباد «ت٣٨٥هـ»، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، عالم الكتب، بيروت، ط:١، ١٤١٤هـ.
٣٣- مدارك التنزيل وحقائق التأويل، المسمى بـ تفسير النسفي، الإمام

عبد الله بن احمد بن حمود النسفي «ت٧١٠هـ»، تحقيق: يوسف علي بديوي، تقديم محيي الدين، دار الكلم الطيب، بيروت، ط:١، ١٤١٩هـ.

٣٤- مدخل الى السيميائيات السردية، سعيد بنكراد، دار بتخل للطباعة والنشر،مراكش، ط١٩٩٤،١

٣٥- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، محمد بن علي الفيومي«ت٧٧٠هـ»، مط: دار الهجرة، ط: ١٤٠٥،١ هـ.

٣٦- معالم التنزيل، المسمى بـ «تفسير البغوي»، الحسين بن مسعود البغوي «ت٥١٦هـ» ، تحقيق: محمد عبد الله نمر، وعثمان جمعه، وسليمان مسلم، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤١٧هـ.

٣٧- معاني القرآن الكريم، احمد بن محمد أبو جعفر النحاس«تـ ٣٣٨هـ»، تحقيق: الشيخ محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى مركز إحياء التراث الإسلامي مكة المكرمة،١٩٨٩م.

/ مكارم الأبرار، الحاج محمد كريم خان الكرماني «ت ١٣٢٤ه»، شركة الغدير للطباعة والنشر، البصرة- العراق١٤٣٤ه.

٣٨- ملاحظات مقدمة لترجمة كتاب الاسم العربي الجريح لعبد الكبير، محمد بنيس، دار العودة، بيروت، ط١٩٨٠،١.

٣٩- الميزان في تفسير القرآن، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، صححه وأشرف على طباعته الشيخ الأعلمي، مؤسسة الأعلمي- بيروت، ط: ١٩٩٧،١ م.

مواقع الانترنت:

١- تكون الضوء وانعكاسه على الاجسام، ويكيبيديا، د.ت، من الرابط: https://m.marefa.

D٪.٨٨٪.D٩٪.٨١٪.org/٪.D٩
/٨٦٪.D٩٪.٨٨٪.AA٪.D٩٪.٨
simplified

٢- تدفق الفوتونات بموجتين متعاقدتين، ويكيبيديا، د.ت، من الرابط https://www.ibelieveinsci.com/٪.D٩-A٧٪.D٨٪.٨٥-٨٨٪.D٩٪.٨٧٪.D٩٪.A٧٪.D٨

٪.٨٨٪.D٩٪.٨١٪.D٩٪.٨٤٪.D٩٪.٨٨٪.AA٪.D٩٪.D٨-٨٦٪.D٩٪.٨٨٪.AA٪.D٩٪.D٨٪.٩F٪.D٨٪.

٣الفوتون في الفيزياء ، ويكيبيديا، ٢٠٢٢، على الموقع https://ar.m.wikipedia.org/wiki/٪.D٩٪.٨١٪.D٨٪.٨٨٪.D٩٪.AA٪.D٩٪.٨٨٪.D٩٪.٨٦

تكريس الهويَّة
في ظلِّ اللسانيَّات الدلاليَّة الحضاريَّة-
قراءة جديدة في مضمر "القاموس المقارن لألفاظ القرآن الكريم" للدكتور خالد إسماعيل علي

أ.د. محمَّد جعفر العارضيّ

العراق – كلِّيَّة التربية– جامعة القادسيَّة

Consecration of identity in the light of civilized semantic linguistics
A New Reading on the Subject of "The Comparative Dictionary of the Words of the Holy Qur'an" by Dr. Khalid Ismail Ali

Prof. Dr. Muhammed Jaafar Al-Aridhi

Iraq – University of Al- Qadisiyah

ملخص البحث

يأتي في هذا البحث التطلُّع إلى إنتاج قراءة تحليليَّة جديدة في كتاب «القاموس المقارن لألفاظ القرآن الكريم» للدكتور خالد إسماعيل علي بالوقوف على منهجه و هدفه؛ فوجدت ذلك في مقاربة الكتاب مقاربة عمليَّة في ظلِّ السياسات اللغويَّة و التخطيط اللغويّ و ما يتَّصل بالهويَّة اللغويَّة و تكريسها. و جاءت هذه القراءة الجديدة الراصدة في ظلِّ التفكير اللسانيّ الدلاليّ التحليليّ لتبيان مرتكزين نوعيين في الكتاب، هما: إشارة المؤلِّف إلى الأصول اللغويَّة المستعملة في الخطاب القرآنيّ ما كان منها مشتركًا بين لغات ساميَّة تضارع العربيَّة في فصيلتها، و تشخيص المؤلِّف الأصول اللغويَّة التي اختصَّت بها العربيَّة. إذ تأتي دراسة هذين المرتكزين منهاجيًّا مرَّة، و فكريًّا مرَّة أخرى؛ وصولًا إلى مقاربة ذلك إلى السياسة اللسانيَّة و التخطيط اللسانيّ و مظاهر الهويَّة اللسانيَّة، و تضافر هذين المرتكزين لإنتاج تخطيط لسانيّ دلاليّ. معنى هذا أنَّني اشتغلت في سياق ما رأيته في مضمر المنهج و التأصيل و التحليل بمقاربة لسانيَّة دلاليَّة تخطيطيَّة فكريَّة؛ فيظهر عندي أنَّ الحرص في سياق الدراسة المقارنة على تبيان الأصول اللغويَّة التي اختصَّت بها اللغة العربيَّة و استعملها الخطاب يشتغل على الهويَّة اللسانيَّة العربيَّة فيكرِّسها على نحو التوظيف. مع ما للأصول اللغويَّة غير العربيَّة المستعملة في الخطاب القرآنيّ من أثر في تكريس الهويَّة بلحاظ دلاليّ تظهر فيه خاصَّة الدلالة و دواعي الاختيار. و هكذا ينتهي البحث إلى إمكان تقديم رؤية لسانيَّة تخطيطيَّة غير مباشرة ركنت إليها في سياق قراءة الكتاب، و إن لم يكن المؤلِّف قد وضعها من بين أهدافه؛ و هذا يقودني إلى إمكان وضع كتب المعرَّب و الدراسات اللسانيَّة الدلاليَّة المقارنة في نسق السياسات اللسانيَّة و التخطيط اللسانيّ؛ فتكتسب أهمِّيَّة مضافة في ظلِّ وجودها في هذا النسق اللسانيّ الحضاريّ.

الكلمات المفتاحيَّة: الخطاب القرآنيّ؛ التخطيط اللسانيّ؛ الهويَّة اللسانيَّة؛ المنفرد العربيّ، المشترك اللغويّ؛ الأثر الحضاريّ؛ الخاصَّة الدلاليَّة؛ السُّلَّم النُّزوليّ.

Abstract

In this research, we aspire to produce a new analytical reading of the book "The Comparative Dictionary of the Words of the Holy Qur'an" by Dr. Khaled Ismail Ali by examining his approach and goal: a new reading. I found that in examining the book's practical approach in light of linguistic policies, linguistic planning, and what is related to linguistic identity and its consecration. This new observational reading came in the light of linguistic-semantic analytical thinking to clarify two qualitative foundations in the book, which are: the author's reference to the linguistic principles used in the Qur'anic discourse, some of which were common to Semitic languages that are similar to Arabic and the author's diagnosis of the linguistic principles that are unique to Arabic. The study of these two foundations comes methodologically at times and intellectually at other times. This leads to approaching it to linguistic policy, linguistic planning, and aspects of linguistic identity. These two foundations cooperate to produce linguistic-semantic planning. This means that I worked in the context of what I saw in the context of method, originating, and analysis with a linguistic, semantic, schematic, intellectual approach. It appears to me that the keenness in the context of comparative study to clarify the linguistic principles that are unique to the Arabic language and are used in discourse works on the Arab linguistic identity and devotes it to an employment method. In addition to the impact of the non-Arabic linguistic origins used in the Qur'anic discourse in consecrating the identity with a semantic tone, the specific connotation and reasons for choice appear. Thus, the research concludes with the possibility of presenting an indirect linguistic, schematic vision that I relied on in the context of reading the book, even if the author did not put it among his goals. This leads me to the possibility of placing Arabization books and comparative semantic linguistic studies in the context of linguistic policies and linguistic planning. It gains added importance in light of its presence in this cultural linguistic system.

Keywords: Quranic discourse; Linguistic planning; Linguistic identity; the linguistic common origin; Cultural impact; Semantic property; Downward ladder.

المقدِّمة:

يحرص الخطاب القرآنيّ على إنتاج إخاء لغويّ بتوظيف ألفاظ من غير العائلة اللغويَّة الساميَّة، فيظهر التسامح اللسانيّ و منظومة السياسات اللسانيَّة القرآنيَّة النوعيَّة؛ لتبيان أنَّ وجود هذه الألفاظ بين الاختيارات القرآنيَّة ليس قصورًا في اللسانيَّة العربيَّة، بل يأتي لأهدافً ذات طابع إنسانيّ عالميّ، متمثِّلة في إشاعة أجواء من الانفتاح على الآخر المجتمعيّ بتوظيف الآخر اللسانيّ الذي يحقِّق وظيفة تداوليَّة، و يحقِّقأيضًا- وظيفة حوار حضاريّ و اندماج؛ لذلك وظَّف القرآن العظيم ألفاظًا من غير اللغات الساميَّة، فضلًا عن اللغات الساميَّة. و هكذا فالخطاب القرآنيّ خطاب ملوَّن لسانيًّا، لكنَّه موحَّد دلاليًّا؛ فيمثِّل هذا التوظيف إعجازًا كونيًّا و خاصَّة قرآنيَّة تتجلَّى في الإضافة الدلاليَّة التي أكسبها السياق القرآنيّ لهذه اللفظة الأعجميَّة أو الساميَّة. بمعنى أنَّ للسياق القرآنيّ إرادته الدلاليَّة في الألفاظ الأعجميَّة أو الساميَّة المستعملة، فضلًا عن الألفاظ العربيَّة. و يمكن أن تأتي في هذا السياق مظاهر السياسات اللسانيَّة و التخطيط اللسانيّ و لو على نحو المضمر؛ و من هذا كلِّه تظهر الأهمِّيَّة الكبرى للدراسات اللسانيَّة المقارنة. و من بين هذه الدراسات النوعيَّة "القاموس المقارن لألفاظ القرآن الكريم" للدكتور خالد إسماعيل علي. جاءت هنا قراءة كتاب الدكتور خالد إسماعيل علي بوصفه دراسة لغويَّة دلاليَّة مستوعبة ألفاظ الخطاب القرآنيّ في ظلِّ النظر اللسانيّ الدلاليّ المقارن؛ إذ يعمد المؤلِّف إلى رصد الألفاظ المشتركة بين اللغات الساميَّة في الخطاب القرآنيّ، فيذكر اللغات التي تستعمل هذا اللفظ أو ذاك. و هذا

عمل لسانيّ ينمُّ عن جهد عظيم، على الرغم من إيجازه في التحليل الدلاليّ، و الاختلاف في مسائل التأصيل المقارن في هذا السياق. بعيدًا عن مقولات العلماء و مواقفهم من استعمال غير العربيّ من الألفاظ في الخطاب القرآنيّ.

عملت للنظر في فرضيَّة البحث على فحص مصاديق الهويَّة و تكريسها في ظلِّ التسامح اللسانيّ في الخطاب القرآنيّ بتوظيف الألفاظ المشتركة بين لغات الفصيلة الساميَّة، معتمدًا ما أنتجه الدكتور خالد إسماعيل علي في كتابه "القاموس المقارن لألفاظ القرآن الكريم" بلحاظ مضمر المنهج و ما يمكنني أن أوظِّفه لإنتاج مقولات يتجلَّى فيها تكريس الهويَّة اللسانيَّة العربيَّة. إذ أعمل على مركزة الهامش في الكتاب، و أجعل من هذا الهامش محطَّة مركزيَّة في ظلِّ نظر لسانيّ دلاليّ حضاريّ؛ مع محاولة استخلاص الناتج الحضاريّ و التنمويّ في هذا السياق الذي أروم فيه إنتاج قراءة جديدة تحفر في منهج الكتاب؛ فتجعل المسكوت عنه هدفًا يدخل في أجواء التخطيط اللسانيّ و آليَّات تكريس الهويَّة.

رأيت أنَّ الإحاطة بفكرة البحث تتجلَّى في مجموعة فقرات مركَّزة تستوعب المحور النظريّ الذي استوفيته في: مطلب "التسامح و السياسات اللسانيَّة في ظلِّ الاستعمال القرآنيّ المتنوّع". أمَّا المحور الإجرائيّ فاخترت فيه متابعة باب الراء في "القاموس المقارن لألفاظ القرآن الكريم" متابعة منهاجيَّة تحليليَّة؛ لاعتبارات التنوع المرتبط بالمرتكزين؛ و ما يمكن أن يتيحه لي من مقولات دلاليَّة فكريَّة تلامس فكرة البحث و هدفه. فجاءت المتابعة التي تشتغل على الهويَّة اللسانيَّة العربيَّة بما يكرِّسها على نحو التوظيف. في حين أنَّ

استعراض الأصول المشتركة لألفاظ مستعملة في الخطاب القرآنيّ لا يخلو أيضًا من تكريس تلكم الهويَّة، لكن على أساس دلاليّ هذه المرَّة؛ ذلك بأنَّ هذا الاستعراض التأصيليّ المقارن يضع الباحث أمام وفرة الدلالة في الاستعمال القرآنيّ، و تطورها بالموازنة مع ما كانت عليه في لغاتها الأصول أو المشتركة.

و الجديد أنَّ المتابعة التحليليَّة هنا تعتمد السلَّم النُّزوليّ القرآنيّ؛ فتظهر تفسيرات متنوّعة في سياقات الاستعمال؛ للوقوف على التطور اللسانيّ، و المواكبة القرآنيَّة للحدث الخارجيّ، و بيان أثرها في إنتاجه و توجيهه و تنميته. و الجديد أيضًا التطلُّع إلى دمج هذه المسائل مجتمعة في التخطيط اللسانيّ و ما يرتبط به من آليَّات و مظاهر.

يقف البحث على اختيارات تحليليَّة بغية تقديم رؤية لسانيَّة تخطيطيَّة غير مباشرة ركنت إليها في سياق قراءة الكتاب في ظلِّ "تشخيص الأصول اللغويَّة العربيَّة و دلالاتها"، و " تشخيص الأصول اللغويَّة المشتركة و وفرتها الدلاليَّة". و هكذا كانت أهداف البحث و تحليلاته في ضوء النظر اللسانيّ الدلاليّ الحضاريّ ذي الآثار التخطيطيَّة، التي تلحظ المسألة التنمويَّة.

المطلب الأوَّل- التسامح و السياسات اللسانيَّة في ظلِّ الاستعمال القرآنيّ المتنوِّع:

أ- في مفهوم الألفاظ المشتركة و الأعجميَّة:

تتوزَّع اللغات البشريَّة إلى فصائل متعدِّدة ذات ارتباط تاريخيّ مجتمعيّ فكريّ ينتهي بها إلى أسر لغويَّة تتحدَّد قرابتها في ضوء صلاتها التاريخيَّة (زوين، ٢٠١١: ٣٣- ٣٤).

و يأتي مفهوم الألفاظ الأعجميَّة للدلالة على ما دخل العربيَّة من غيرها من اللغات ليكون مظهرًا من مظاهر التعدُّد اللغويّ من جهة، و احتكاك اللغات ببعض من جهة ثانية.

و لعلَّ التباسًا يحدث في مفهوم الألفاظ الأعجميَّة؛ ذلك بأنَّ منها ألفاظًا مشتركة بين اللغات الساميَّة، و ألفاظًا ذات أصول غير ساميَّة. إذ تتدافع في سياق التعبير عن هذه الألفاظ مصطلحات المعرَّب، الدخيل، المولَّد. في هذا الميدان هنالك من يرى اقتصار مفهوم المعرَّب على الإشارة إلى ما كان ينحدر من أصول غير عربيَّة، و يشاركه مفهوم المولَّد في الدلالة على هذه الألفاظ، غير أنَّه لما استعمل بعد عصور الاستشهاد، في حين يصدق المعرَّب على ما أدخل في عصور الاستشهاد فقط. و الحقُّ أنَّ المولَّد مفهوم يصدق على ما كان عربيًّا بلفظه، غير أنَّ دلالته قد تحوَّلت إلى ما لا يعرفه القدماء له من معنى. أمَّا المعرَّب فهو ما أدخل العربيَّة سواء كان هذا الإدخال في عصور الاحتجاج أم بعدها، مع إخضاع لهذا الداخل لصيغ العربيَّة و قوالبها، و هذا ما يميِّزه من الدخيل الذي يصدق على ما دخل العربيَّة بلفظه من دون أن يخضع لقواعدها و صيغها (خليل، ١٩٨٥: ٢٠٠- ٢٠٣).

و أحسب أنَّنا في سياق هذا التداخل ينبغي أن نتعاطى مع مفهوم المعرَّب على نحو محدَّد و دقيق، فنعمد إلى تقسيم المعرَّبات على قسمين يعنى الأوَّل بالألفاظ المعرَّبة من عائلة اللغات الساميَّة، و هذا القسم يمكن أن يصطلح عليه المشترك الساميّ. و يعنى القسم الثاني بالألفاظ المعرَّبة من غير عائلة اللغات الساميَّة، و يمكن أن يصطلح عليه الألفاظ الأعجميَّة. بمعنى أنَّنا أمام ظاهرتين و مصطلحين؛

فينبغي أن يظلَّ مفهوم الألفاظ المشتركة دالًّا على ما تضارعت أصوله بين لغات العائلة الساميَّة، و ينبغي أن يقتصر مفهوم الألفاظ الأعجميَّة على ما كان ذا أصول ليست ساميَّة. و هكذا نكون أمام اختيارات مصطلحيَّة دقيقة، أمام مصطلحي المعرَّب الساميّ، و المعرَّب غير الساميّ.

و من الواضح أنَّ للعلماء في وجود ألفاظ أعجميَّة في الخطاب القرآنيّ أقوالًا تدور بين الإقرار بوجودها أو رفض وجود مثل هذه الألفاظ. و لعلَّ أقرب هذه الأقوال هو أنَّ الخطاب القرآنيّ استعمل ما استعملته العرب من ألفاظ أعجميَّة، فصارت عربيَّة بالاستعمال مع أنَّها ذات أصول أعجميَّة (الجواليقي، ١٩٩٨: ٦). على أنَّ أغلبهم لا يميل إلى القطع بعجمتها مخافة أن يكون القطع بابًا من أبواب الطعن في القرآن الكريم. و الظاهر أنَّ الطعن الذي يخاف منه مردود من طريق أنَّ هذه الألفاظ أدخلتها العرب و تكلَّمت بها و استعمالها في القرآن الكريم كان من هذه الطريق، فلا مجال للمساس بقدسيَّته (حينوني، ٢٠١٣: ٧٢) و أصالته. و لا سيَّما أنَّ مسألة التقارض بين اللغات ((ظاهرة حضاريَّة اصطلاحيَّة، لم يخلُ منها لسان من الألسنة في أي عصر من العصور، و هي بمثابة حبل الأسباب بين الأقوام عبر اللغات)) (المسدِّي، ٢٠١٠: ٥٥- ٥٦)، و مورد من موارد حركيَّة نمو اللغات و إثرائها في ضوء الحاجات الفكريَّة و الحضاريَّة و المادِّيَّة للمجتمعات؛ بغية تحقيق التوازن اللغويّ في ضوء هذه الحاجات (خليل، ١٩٨٥: ١٣٩).

و على الرغم من أنَّ غير واحد من الدارسين يذهب إلى أنَّ اقتراض ألفاظ أعجميَّة في الخطاب القرآنيّ هو

مظهر من مظاهر التأثير الأجنبيّ و عدم الأصالة القرآنيَّة، فإنَّ الأقرب إلى واقع الاستعمال اللغويّ و علاقات الشعوب و البلدان و احتكاكها ببعض يدعو إلى عدِّ هذه الألفاظ من مظاهر اتفاق اللغات و اشتراكها هذا من جهة. و لا يستبعد من جهة أخرى أن يكون وجودها مظهرًا من مظاهر عالميَّة الخطاب القرآنيّ و عدم اقتصار توجيهه للعرب (حينوني، ٢٠١٣: ٦٨- ٧١).

ب- في مفهوم التسامح اللسانيّ و السياسات اللسانيَّة:

السياسة اللغويَّة Politique linguistic هي شعبة من شعب علم اللسانيَّات الاجتماعيَّة. و تعني اتخاذ قرارات محدَّدة في مجموعة من الخيارات الواعية التي تحكم العلاقة بين اللغة و الحياة الاجتماعيَّة في بلد من البلدان (الفهري، ٢٠١٣: ١٤- ١٥)؛ بغية تنفيذ ما يناسب من هذه الخيارات. مع الاهتمام بموضوع إدارة التعدُّد اللغويّ، و رسم ملامح العلاقة بين تغيُّرات المنظومة الاجتماعيَّة و تغيُّرات البنية اللغويَّة و أثرهما في بعض.

من الملاحظ أنَّ مجموعة من المصطلحات واكبت ظهور مصطلح السياسة اللغويَّة، هي: الهندسة اللغويَّة، التنمية اللغويَّة، التهيئة اللغويَّة، التخطيط اللغويّ planifiquation linguistic، التنظيم اللغويّ، التقييس اللغويّ. و يبدو أنَّ مصطلح التخطيط اللغويّ أكثر هذه المصطلحات استعمالًا (دربال، ٢٠١٤: ٣٢٥- ٣٢٨) في الأوساط اللسانيَّة.

و على الرغم من أنَّ السياسات اللسانيَّة العربيَّة لها أهدافها الكبرى التي تتمثَّل ((في الدفاع عن الرأسمال اللغويّ و التواصل العربيّ)) (الخضراوي، ٢٠١٦: ٦٩- ٧٠)،

فينبغي أن تعمل النظريَّات اللسانيَّة من جهة أخرى على إنتاج ضرب من التوازنات اللغويَّة (الفهري، ٢٠١٣: ١٣٨)، و مظاهر التطبيع اللغويّ (الفهري، ٢٠١٦: ٢٣- ٢٤).

و التسامح أو الاستعداد عند جماعة المتكلِّمين يتجلَّى في إشاعة رغبة صادقة في التواصل اللسانيّ المتكافئ مع الآخر المختلف، و تجنُّب الانطواء اللسانيّ الذي لا يقتصر على المتكلِّمين بل يعدوه إلى اللسانيين (سراج، ٢٠٠٧: ١٨٨) أيضًا على نحو من المسؤوليَّة و الترويج؛ وصولًا إلى ((منع اشتعال حروب لغويَّة)) (شريف، عامر، ٢٠١٦: ١١١).

إنَّ السياسات اللغويَّة لا تعمل بالضرورة على مكافحة التعدُّديَّة اللغويَّة، بل تقوم من جهة ثانية على تبنِّي هذه التعدُّديَّة برسم خطط للمحافظة على اللغات الأساسيَّة داخل البلد الواحد و اعتماد أكثر من لغة رسميَّة؛ وصولًا إلى تعايش الثقافات (دربال، ٢٠١٤: ٣٣١)، و خلق حالة من التجانس المتنوِّع غير المتعارض، الذي يكون ((الحائل دون انقراض اللغات)) (شريف، عامر، ٢٠١٦: ١١١). بمعنى أنَّ قبولًا لغويًّا أو تسامحًا يجنح إليه المتكلِّمون في تعاطيهم مع اللغات المختلفة، أو انتخاب طائفة من ألفاظها في ضوء متطلَّباتهم الدلاليَّة و ظروف وعي آليَّات الكلام و أنظمته.

و لا تقتصر أهداف السياسات اللغويَّة على اللغة بطابعها الشكليّ أو المعياريّ، بل تتخطَّاها إلى المنزلة اللغويَّة، و مظاهر التأثير في السلوك اللسانيّ للأفراد، و الغوص في ثنائيَّات العلاقة بين اللغات و الحياة الاجتماعيَّة، و ما يتَّصل بمشكلات الهويَّة و الثقافة و الاقتصاد و التنمية (دربال، ٢٠١٤: ٣٣٢)، و مظاهر التغيُّر المجتمعيّ و

عوامل تطوره. مع ضرورة النظر في مسألة مهمَّه هي أنَّ ((الاقتراض عادة ما يكون سببًا في نمو اللغات)) (السالم، ٢٠١٤: ٨). و ينبغي أن يأتي هذا كلُّه في سياق تأكيد مسألة نجاعة اللغة و رفع عدد متكلِّميها إلى الحدِّ الأقصى، و فعَّالية التواصل و جودته القصوى (الفهري، ٢٠١٦: ١٨٥) أيضًا.

و هكذا فإنَّ أهم ما يميِّز اللسانيَّات الاجتماعيَّة في ظلِّ الترويج للسياسات اللغويَّة أنَّها تمثِّل البديل المدنيّ و العلميّ لحرب اللغات و صراعها الثقافيّ و المعرفيّ المتنامي تبعًا لظروف الصراعات الاقتصاديَّة و السياسيَّة (دربال، ٢٠١٤: ٣٣٣) المحتدمة.

و للتسامح أصله الاصطلاحيّ الغربيّTolerance، و هو ذو دلالة على الاستعداد لقبول معتقدات إضافيَّة غير معتقدات المرء؛ لأجل بلوغ التسامح في هذا الأمر. و على الرغم من أنَّ الاستعمال اللغويّ لهذا الدليل اللفظيّ يحمل في كنفه معنى حمل الذات و إكراهها على قبول الآخر، غير أنَّ المعنى الإيجابيّ هو ما ينبغي أن يسود في سياقات استعمال هذا المفهوم بدلالاته الاصطلاحيَّة و اللغويَّة. و أكثر ما يستعمل هذا المفهوم في السياق الدينيّ و العباديّ، إذ يتجلَّى في قبول آراء دينيَّة و معتقدات تتعارض مع المعتقدات السائدة في هذا المجتمع أو ذاك. و يظهر بطبيعة الحال أنَّ التسامح لا يتجزأ من منظار فكريّ؛ ذلك بأنَّه نسق من المواقف. و يظلُّ للتسامح مؤدَّاه الواسع تبعًا للفكر الفلسفيّ و الاجتماعيّ المتَّسع، فضلًا عن تمتُّع هذا المصطلح بمساحة أيديولوجيَّة كبيرة تجعل منه يتَّسم بالغموض و قبول الأهواء في تفسيره (مراد، رزَّاق، ٢٠١٢: ٢).

و من المسلَّمات أنَّه لمَّا كانت

المجتمعات الإنسانيَّة تنطوي على درجة كبرى من التباين على مستوى الأعراق و الأجناس و الثقافات و الأديان؛ فإنَّ التسامح الإنسانيّ على جميع مظاهره أضحى ضرورة حضاريَّة. و في ظلِّ أجواء هذه التباينات ظهر التسامح الدينيّ، و السياسيّ، و الاجتماعيّ، و الثقافيّ في ضوء هذه الضرورة الحضاريَّة و التطلُّعات المجتمعيَّة؛ فينطلق مشروع التسامح بمظاهره الواسعة متضافرًا مع مظهر التوحُّد الأبرز المتمثِّل في سعي المجتمعات الإنسانيَّة إلى السلام و العيش الكريم متَّخذًا وسائله المتعدِّدة التي تحقِّقه. و منها الحوار المتعقِّل، و جعل المصلحة العامَّة أولويَّة مجتمعيَّة، فضلًا عن نشر التعليم، و إشاعة الحريَّات العامَّة و احترامها.

أحسب أنَّ من النافع في هذا المضمار إضافة الإخاء اللغويّ أو التسامح اللغويّ لهذه الوسائل وسيلة مهمَّة لم يذكرها الباحثون في سياق كلامهم هنا. و لا يخفى أنَّ تعدُّد اللغات من مظاهر التباين المجتمعيّ الإنسانيّ؛ فلا بدَّ من أن يروَّج للتعاون اللغويّ ليكون رافدًا من روافد تصالح المجتمعات و تقليل تباياتها، من دون أن يكون ذلك على حساب الهويَّة الوطنيَّة لهذه اللغة أو تلك. و هنا يجدر التنبيه على أنَّ الإخاء أو التعاون بين اللغات ينبغي أن يكون على نحو متوازن و منظَّم يتماهى مع الهويَّة الذاتيَّة لكلِّ لغة. و من جهة أخرى فإنَّ لهذا التعاون اللسانيّ أثرًا في تعزيز الهويَّة لكلِّ أصحاب لغة؛ ذلك بأنَّ هذا التعاون يضع أهل اللغة أمام ألفاظ لغتهم هم و ما فيها من جمال و أصالة دلالة، فضلًا عن أنَّهم يكتشفون بذائقتهم و مهارتهم اللسانيَّة ما أنتجته الخطابات التي أدخلت اللفظ المشترك

في متونها من إضافات دلاليَّة لا تتأتَّى للفظ في لغته الوافد منها أو في لغة أخرى تستعمله بوصفه مشتركًا؛ و هذا ما يفعل فعله في التعزيز الذاتيّ للهويَّة عند جماعة المتكلِّمين من أصحاب اللغة التي أضافت دلاليًّا للمشترك اللغويّ، و هذا ما يدفع من جهة ثانية أهل هذه اللغة أن يزدادوا إكبارًا لها و فخرًا بها.

و هكذا كان ديدن الخطاب القرآنيّ في إنتاج إخائه اللغويّ؛ ذلك بأنَّه قد حرص على انتقاء طائفة من الألفاظ التي عمل على إذابتها إذابة دلاليَّة في نسيجه اللغويّ العربيّ من دون أن تشكِّل نتوءات غريبة في جسده الدلاليّ، بل حرص و على نحو دقيق على طبع هذه الألفاظ بألوان دلاليَّة تمزجها باللون الدلاليّ القرآنيّ، و تفارق بنسبة كبرى بيئتها الدلاليَّة لتنغمس في البيئة الدلاليَّة القرآنيَّة عنصرًا فاعلًا و مهمًّا في إثراء الخاصَّة الدلاليَّة في هذا السياق أو ذاك.

و ما في الخطاب القرآنيّ من غير ألفاظ العربيَّة قد يكون دخل اللسان العربيّ من مخالطة العرب لأقوام غير عربيَّة، فاستعملها القرآن الكريم لمَّا وجد العرب يستعملونها و قد جرت على لسانهم الفصيح. و لعلَّ ورود مثل هذه الألفاظ في الخطاب القرآنيّ هو من توارد اللغات (السالم، ٢٠١٤: ٩- ١٠). بمعنى أنَّ الألفاظ التي قيل إنَّها أعجميَّة هي من المشترك اللسانيّ العالميّ أو الإقليميّ.

و لا يبعد أنَّ وقوع المشترك و الأعجميّ فيه من قبيل الإحاطة بكلِّ شيء، فوقع فيه من كلِّ لغة أعذبها وأخفُّها وأكثرها استعمالًا عند العرب. و هذا لأمر يختصُّ به القرآن الكريم بين سائر الكتب السماويَّة التي اقتصرت على لغات أقوامها التي أنزلت إليها

(السيوطي، ١٩٨٢: ١٩٤).

الملاحظ أنَّ الألفاظ الأجنبيَّة لم تدخل العربيَّة دخولًا مباشرًا بل دخلت واحدة من اللغات الساميَّة و منها إلى العربيَّة، أو أنَّها دخلت العربيَّة و قلَّ استعمالها أو انقرضت بعد أن كانت قد انتقلت إلى الساميَّات ثمَّ أرجعتها العربيَّة. و معنى هذا أنَّ أمر هذه الألفاظ يظلُّ في دائرة الترجيح و الاحتمال، و الأقرب أنَّها غدت لفظة مشتركة على المستوى الساميّ بمعنى أنَّها استعملت في غير واحدة من لغات العائلة الساميَّة، مع مراعاة أصلها الأعجميّ غير الساميّ. و من ذلك أنَّه قد ((صارت الفارسيَّة القديمة وسيطًا لغويًّا جاءت إلينا عن طريقها طائفة مهمَّة من المفردات البابليَّة، و هو ممَّا نجده ينعت في معجماتنا العربيَّة بالأعجميّ أو الدخيل أو الفارسيّ)) (باقر، ٢٠١٠: ٣٣).

و في السياق نفسه فإنَّ ((كلمات بابليَّة غير قليلة قد انتقلت إلى اليونانيَّة كما خلَّفت اليونانيَّة بدورها مفردات و مصطلحات لغويَّة)) (باقر، ٢٠١٠: ٣٣). و هكذا يتأكَّد لنا أنَّ تداخلًا عجيبًا يحدث في أصول الألفاظ بين اللغات إلى الحد الذي يصعب معه بطبيعة الحال بيان أصلها على نحو من القطع و اليقين؛ فيظلُّ ذلك مدار التخمين و الاحتمال. و هنا يتعزَّز مظهر التنمية اللغويَّة الذي يعتمد اللفظ الساميّ المشترك؛ لتحقيق إحاطة لسانيَّة من جهة، و إظهار مقدرة على تنمية دلاليَّة قرآنيَّة ينبغي تمثُّلها و ملامسة نتائجها المرتبطة بالفرادة التي يتمتَّع بها الخطاب القرآنيّ، فضلًا عن قيمة هذه التنمية و خاصَّة الدلالة في تكريس مسائل الهويَّة.

و لمَّا كانت الهويَّة مجموعة من ((السمات المميِّزة لشخص أو مجتمع

أو أمَّة)) (داوود، ٢٠١٢: ١٦٠)، تأتي على نحو من العناصر المتفاعلة التي تتجلَّى في: الدين، اللغة، الثقافة، الوجدان، الأخلاق، الخبرات الذاتيَّة (أمين، ٢٠٠٠:)، يقدِّم المرء ذاته في ظلِّها (عمارة، ١٩٩٩: ٦)؛ وصولًا إلى توظيفها مجتمعة في الكيفيَّة التي تدرك بها الشعوب ذاتها (عيد، ٢٠٠١: ١١٠)، بوصفها الثابت الرمزيّ الذي لا يتغيَّر (عمارة، ١٩٩٩: ٦) نوعًا ما، فإنَّها، و على نحو حيويّ، تتعزَّز بحقيقة أنَّ اللغة تأتي في طليعة ركائز الذات الأمميَّة و استقلال هويَّتها (خلف الله، ١٩٨٥: ٢٣). إذ تأتي اللغة بوصفها أداة فعَّالة في بناء الأمم (داوود، ٢٠١٢: ١٥٩)؛ فتتجلَّى فيها شخصيَّتها، و وجودها المعنويّ و نموها الروحيّ، و هويَّتها (أحمد، ٢٠١٢: ١٧٤-١٨٢) الناطقة.

المطلب الثاني تشخيص الأصول اللغويَّة العربيَّة و دلالاتها:

يحدِّد الدكتور خالد إسماعيل علي في "القاموس المقارن لألفاظ القرآن الكريم" في باب الراء من الأصول اللغويَّة المستعملة في الخطاب القرآنيّ (٢٠ عشرين) أصلًا لغويًّا اختصَّت به العربيَّة. و هذه الأصول: رأف؛ ربص؛ رتل؛ رذل؛ رسخ؛ رشد؛ رعب؛ رفرف؛ رفع؛ ركد؛ ركز؛ ركض؛ ركع؛ ركم؛ رمد؛ رهق؛ روغ؛ ريش؛ ريع؛ رين (علي، ٢٠٠٤: ١٨٨-٢١٦).

و يمكن الوقوف على تبيان آليَّات تحليلها الدلاليّ في ظلِّ منهاجيَّة الدكتور خالد إسماعيل علي:

١- ذكر الاستعمالات المتنوّعة و دلالاتها التي جاءت في ظلِّ الأصل اللغويّ في الاستعمال القرآنيّ، مع الاكتفاء بالإشارة إلى مواضع محدودة

تضمَّنت هذه الاستعمالات. و تكون هذه الإشارة باعتماد اسم السورة و رقمها، و رقم الآية فقط.

٢- ذكر المعنى العام الذي تشير إليه استعمالات الأصل اللغويّ في الخطاب القرآنيّ. و من ذلك:

رأفة: رحمة و شفقة، النُّور ٢٤/ ٢، رَءوف: شفيق، رحيم، البقرة ٢/ ١٤٣. المعنى العام: الشفقة و الرحمة (علي، ٢٠٠٤: ١٨٨).

تربَّص: ترقَّب حلول الخير أو الشر، الحديد ٥٧/ ١٤. المعنى العام: الترقُّب (علي، ٢٠٠٤: ١٨٩).

رتِّل: جوِّد التلاوة، الفرقان ٢٥/ ٣٢، ترتيل: التلاوة الحسنة. المعنى العام: توالي الشيء و إعادته (علي، ٢٠٠٤: ١٩١).

أرذل: آخِر، الحج ٢٢/ ٥، الأرذل: الدون و السيئ، الشعراء ٢٦/ ١١١. المعنى العام: النهاية و آخر الشيء (علي، ٢٠٠٤: ١٩٨).

رِكْز: الصوت الخفيّ، مريم ١٩/ ٩٨. المعنى العام: الصوت.

راغَ: مال إليه سرًّا، الصافَّات ٣٧/ ٩١، أقبل على، الصافَّات ٣٧/ ٩٣. المعنى العام: الميلان و الجنوح (علي، ٢٠٠٤: ٢١٥).

و الملاحظ هنا أنَّ المعنى العام يعود فيه الدكتور خالد إسماعيل علي إلى حاكميَّة الدلالة المعجميَّة في أغلب الأحيان، على أنَّه يعتمد السياق نوعًا ما في تحقيق الدلالة الخاصَّة بهذا الاستعمال أو ذاك. و هذا ما يظهر على نحو واضح في كلامه على دلالات استعمالات الأصل اللغويّ "رتل"؛ إذ يلحظ على نحو دقيق الدلالة السياقيَّة متمثِّلة في تحسين التلاوة و تجويدها. في حين يعود في المعنى العام ليحتكم

إلى الدلالة المعجميَّة؛ إذ يذكر التوالي و الإعادة دلالة تجمع الاستعمالات. و مثل ذلك يظهر في استعمال الأصل اللغويّ "ركز"، ففي استعماله الوحيد في الخطاب القرآنيّ دلالة سياقيَّة دقيقة تتجلَّى في الصوت الخفيّ. أمَّا دلالته العامَّة فيعود بها إلى مطلق الصوت. و في توظيف الأصل اللغويّ "روغ" دلالة سياقيَّة على الميل السريّ الخفيّ. و تأتي دلالته العامَّة على الميلان و الجنوح على نحو مطلق.

و تتحتَّم الإشارة إلى أنَّ صنيعه في محاولة بيان دلالة السياق أمر تحليليّ محمود. غير أنَّ تراجعًا يظهر عندما يجنح إلى الدلالة المعجميَّة ليتَّخذ منها متحكِّمًا منهاجيًّا لتحديد المعنى العام. و يبدو أنَّ هذه الخاصَّة المنهاجيَّة المعتمدة تتماهى مع ما يريده المؤلِّف من إرادة رصد الأصل اللغويّ الذي اختصَّت به العربيَّة؛ فكأنَّه يحقِّق بها ما يصبو إليه من هدف تحديد اختصاص العربيَّة في هذا السياق من جهة، و التلميح إلى أنَّه لا حاجة هنا للتوسُّع ما دام الأصل اللغويّ تنفرد به العربيَّة من جهة ثانية. و لعلَّ هذا يتماهى أيضًا مع تخطيط لسانيّ يرمي إلى الهويَّة العربيَّة فيعلي منها؛ ذلك بأنَّ هدفًا واضحًا يظهر في هذا الصنيع، يتجلَّى في وضع المتلقِّي أمام خاصَّة الدلالة؛ ممَّا يعزِّز الإحساس بالكمال الدلاليّ و آفاق الاندماج مع اللغة بخصائها الجماليَّة، فالانتماء إلى الذات اللغويَّة و هويَّتها و الشعور بفخر هذا الانتماء.

و يمكن الوقوف على نماذج تحليليَّة بشكل تفصيليّ؛ بغية اللفت إلى الموازنة مع ما عليه منهج الدكتور خالد إسماعيل علي ذي النزعة الكلِّيَّة الموجزة، الرامية إلى الجمع أكثر منها

إلى التحليل. و هذه المقولات الدلاليَّة التحليليَّة تأتي في نسق الانتماء و الهويَّة، باللفت على نحو موسَّع إلى خاصَّة الدلالة و نسق الاستعمال.

روغ: و استعماله في قوله تعالى: ﴿فَرَاغَ إِلَىٰ آلِهَتِهِمْ فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ * مَا لَكُمْ لَا تَنطِقُونَ * فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ﴾ (الصَّافَّات: ٩١-٩٣). و قوله تعالى: ﴿فَرَاغَ إِلَىٰ أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ﴾ (الذَّاريات: ٢٦). و هذا الاستعمال أرصده نزوليًّا. و يظهر هنا أنَّه مخصوص بنسق إبراهيم عليه السلام؛ و هذا يكسبه طاقة دلاليَّة عقديَّة تتجلَّى في حركيَّة التغيير و الإصلاح و الدعوة المحفوفة بالغضب و التأييد الإلهيّ (العارضي، ٢٠١٥: ٤١٧-٤١٨). فهو فعل إبراهيميّ نبويّ تغييريّ ثوريّ إصلاحيّ في تراتبيَّته النزوليَّة الأولى، و يظلُّ الفعل إبراهيميًّا في محطَّته النزوليَّة الثانية، غير أنَّه يكون في نسق مجتمعيّ ضيافيّ. مع الإشارة إلى العقيدة و التغيير و الإصلاح أيضًا؛ ذلك بأنَّ الضيف هم من الملائكة الذين أوكلت إليهم مهمَّة القضاء على الكافرين.

ريش: و استعماله في قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا * وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ * ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾. (الأعراف: ٢٦). و دلالته على ريش الطائر و كسوته (علي، ٢٠٠٤: ٢١٦). و استعماله في هذا السياق بالدلالة الاستعاريَّة (الأصفهانيّ، ١٩٩٦: ٣٧٢) الرمزيَّة على لباس الزينة و التجمُّل و إظهار النعمة.

ريع: و استعماله في قوله تعالى: ﴿أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ﴾ (الشعراء: ١٢٨). و يدلُّ "رِيع" على المكان

المرتفع (الأصفهانيّ، ١٩٩٦: ٣٧٢) الذي يبنون عليه بناءً عاليًا لمراقبة المارَّة بدافع السخرية منهم (العماديّ، ١٩٩٩: ج٥، ص٥٣-٥٤). و فيها الدلالة على الطريق و الوضوح (علي، ٢٠٠٤: ٢١٦).

رين: و استعماله في قوله تعالى: ﴿كَلَّا * بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (المطفِّفين: ١٤). و معناه الصدأ (الأصفهانيّ، ١٩٩٦: ٣٧٣)، و التغطية (علي، ٢٠٠٤: ٢١٦). و هذه التغطية بسبب الذنوب؛ فيكون المعنى أنَّهم ((عمي عليهم معرفة الخير من الشر)) (الأصفهانيّ، ١٩٩٦: ٣٧٣). و قلوبهم ما عادت تفقه الحقَّ، و ما عادت سليمة الفطرة في التعاطي معه.

و تلزم الإشارة إلى أنَّ الدكتور خالد إسماعيل علي قد أشار إلى هذه الأصول اللغويَّة العربيَّة باستعمالين يبغي بهما تكريس التحليل التأصيليّ لهما أثرهما الواضح في التخطيط اللغويّ ذي الأهداف التنمويَّة التي تعمل على تعزيز الهويَّة العربيَّة الفكريَّة. إذ إنَّه يستعمل "انفردت به العربيَّة" في (١١ أحد عشر) موضعًا، و يستعمل "اختصَّت به العربيَّة" في (٩ تسعة) مواضع. و استعمال هذين التعبيرين "انفردت؛ اختصَّت" فيه ما فيه من لفت الانتباه إلى اللغة العربيَّة و حالة انفرادها و اختصاصها؛ و ما يمثِّله هذا من لمحة مقاميَّة لهذه اللغة بين لغات فصيلتها. و من ثمَّ تظهر مسألة التعزيز الانتمائيّ لهذه اللغة، و وعي مظهر من مظاهر وجودها و توصيلها الذي لا يغني عنه غيرها من حيث التوظيف الدلاليّ التأثيريّ، فضلًا عن مظهرها الوجوديّ.

المطلب الثالث- تشخيص الأصول اللغويَّة المشتركة و وفرتها الدلاليَّة:

يرصد الدكتور خالد إسماعيل علي في باب الراء من الأصول اللغويَّة المستعملة في الخطاب القرآنيّ (٦٩ تسعًا و ستين) أصلًا لغويًّا مشتركًا بين العربيَّة و أخواتها في فصيلتها الساميَّة. و هذه الأصول: رأس؛ رأي؛ ربب؛ ربح؛ ربط؛ ربع؛ ربو؛ رتع؛ رتق؛ رجج؛ رجز؛ رجس؛ رجع؛ رجف؛ رجل؛ رجم؛ رجو؛ رحب؛ رحق؛ رحل؛ رحم؛ رخو؛ ردأ؛ ردد؛ ردف؛ ردم؛ ردي؛ رزق؛ رسخ؛ رسس؛ رسل؛ رسو؛ رصد؛ رصص؛ رضع؛ رضي؛ رطب؛ رعد؛ رعي؛ رغب؛ رغد؛ رغم؛ رفت؛ رفث؛ رفد؛ رفق؛ رقب؛ رقد؛ رقق؛ رقم؛ رقي؛ ركب؛ ركس؛ ركن؛ رمح؛ رمز؛ رمض؛ رمم؛ رمن؛ رمي؛ رهب؛ رهط؛ رهن؛ رهو؛ روح؛ رود؛ روض؛ روع؛ روم؛ ريب (علي، ٢٠٠٤: ١٨٨-٢١٦).

و منهاجيَّة الدكتور خالد إسماعيل علي التي يتعاطى بها مع الأصول اللغويَّة المشتركة هي المنهاجيَّة نفسها التي يعتمدها مع الأصول اللغويَّة المخصوصة بالعربيَّة التي ذكرتها في المطلب الثاني. و يضيف الدكتور خالد إسماعيل علي هنا استعراضًا للغات الساميَّة التي تستعمل الأصل اللغويّ نفسه، مع الكلام على دلالاته في تلك اللغات، و ذكر الألفاظ المعبَّر بها عن هذا الأصل اللغويّ. و يعنى المطلب بما تضمَّن شيئًا من إضافة الدلالة في ظلِّ النظر اللسانيّ الدلاليّ المقارن. و من ذلك:

رأس: المعروف من الإنسان و الحيوان، الأعراف ٧/ ١٥٠، و من المجاز رؤوس أموالكم، البقرة

٢/ ٢٧٩. [الأكديَّة القديمة راسُ (م)، راشُ (م)، رشُ (م)...؛ الأوجاريتيَّة رأش؛ الفينيقيَّة رأش؛ العبريَّة روش؛ الآراميَّة و السريانيَّة و المندائيَّة ري ش ا؛ السبئيَّة رأس؛ الحبشيَّة رإس: و ذلك كلُّه بمعنى: رأس الإنسان]. المعنى العام: رأس الإنسان و ما يُحمل عليه (علي، ٢٠٠٤: ١٨٨).

و ما في الخطاب القرآنيّ من استعمال "رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ"، و ذلك في قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ * وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٧٩) يمثِّل استعمالًا جديدًا لا تعرفه الساميَّات التي ذكرت في القاموس المقارن لألفاظ القرآن الكريم، و هذا بحدِّ ذاته يعطي إشارة إلى النمو اللغويّ الذي تشهده العربيَّة؛ فتأتي مسألة الهويَّة و الميل نحو هذه اللغة في ظلِّ التوظيف الجديد. و معنى هذا أنَّنا قبال مظهر من مظاهر تكريس الهويَّة اللغويَّة و الاعتزاز بها.

رأى: شاهدَ، الأنعام ٦/ ٧٦، أريناك: جعلناك ترى، تشاهد، النَّازعات ٧٩/ ٢٠، تراءا: رأى بعضهم بعضًا، الشُّعراء ٢٦/ ٦١، يراءون: أظهروا خلاف ما يبطنون، و منه الرياء: النفاق، المداهنة، رِئاء: رياء، البقرة ٢/ ٢٦٤، رِئيا: منظر، مريم ١٩/ ٧٤، رؤيا: حُلُم، يوسف ١٢/ ٥. [المآبيَّة را: رأى؛ العبريَّة رأه: بمعناه؛ السبئيَّة رأى: رأى، ظهر؛ الحبشيَّة رأى: رأى، لاحظ]. المعنى العام: المشاهدة و الظهور (علي، ٢٠٠٤: ١٨٨).

و ما يلاحظ هنا إحاطة اللغة العربيَّة بالمعنى في ظلِّ سلوك الأفراد و مواقفهم من بعض. يقول تعالى: ﴿الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ﴾ (الماعون: ٦). و

يقول تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَىٰ يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (النِّساء: ١٤٢). و هذا الاستعمال على الرغم من دلالته السلبيَّة، غير أنَّه يمثِّل بدلالته درسًا وعظيًّا منفِّرًا من سلوك الرياء؛ فتظهر قيمة الدلالة الجديدة في إنتاج إيجابيَّة سلوكيَّة بلحاظ المعنى المنعكس، و من ثمَّ يكون الاعتزاز بالاستعمال اللغويّ ذي الأثر الحضاريّ، و ما يترتَّب عليه من شعور بالهويَّة في هذا السياق.

ربط: شدَّ، و بالمجاز صبَّرَ، الكَهْف ١٨/ ١٤، رابطَ: لازمَ مكانه، آل عمران ٣/ ٢٠٠، رِباط: ما يشدُّ به الخيل، الأنفال ٨/ ٦٠. [السريانيَّة رب ط: طردَ، دحرَ]. المعنى العام: الشدُّ (علي، ٢٠٠٤: ١٩٠).

يظهر في هذا الأصل أنَّه ما عليه الاستعمال من دلالة في غير العربيَّة كان ذا دلالة مغايرة لما عليها في العربيَّة؛ فدلالته على الطرد و الدحر، في حين هي في العربيَّة بين الشدِّ و بثِّ الصبر و ملازمة المكان و القوَّة. و هذا يعني أنَّ الدلالة في غير العربيَّة ذات نزعة ماديَّة، و في العربيَّة ذات نزعة معنويَّة تنمويَّة. و هنا تعمل هذه الدلالة و وعيها على مظاهر بناء الذات؛ وصولًا إلى مقوّمات الهويَّة الفكريَّة بحضور معزِّزها اللسانيّ.

رُخاء: الريح اللينة، ص ٣٨/ ٣٦. [الحبشيَّة رخو، أرْخَوَ: فتحَ، فاجأ]. المعنى العام: السعة و الريح (علي، ٢٠٠٤: ١٩٦).

لا يخفى في هذا السياق أنَّ الدلالة هنا بين الفتح و المفاجأة من جهة، و الريح ذات الأثر الإيجابيّ من جهة أخرى. و هكذا تكون الإشارة

إلى هذه الدلالات تعمل على التحفيز الكبير في مضمار الهويَّة.

و التحقيق في هذا كلِّه أنَّ هذه المقولات الدلاليَّة التحليليَّة تشعرنا في نسق الانتماء و الهويَّة، في ظلِّ خاصَّة الدلالة و نسق الاستعمال، مثلما ظهر مع استعمالات الأصول اللغويَّة المختصَّة.

و أكبر من هذا أنَّ وضع هذه المصفوفات الدلاليَّة المتنوّعة فعل نوعيّ يكشف عن مدى الإضافة الدلاليَّة التي عليها الاستعمال القرآنيّ؛ ممَّا يحقِّق اللفت إلى الهويَّة اللغويَّة العربيَّة في ظلِّ النظر اللسانيّ الدلاليّ المقارن إن بعمل تحليليّ، و إن بعمل منهاجيّ، لا يخلو من تخطيط لسانيّ مضمر غير مباشر يمكن أن أتطلَّع إليه بوصفه أثرًا لهذا الصنيع التحليليّ المنهاجيّ الذي اعتمده المؤلِّف، يضع الهويَّة العربيَّة في الطليعة، بما يعزِّز من الإحساس بالكمال الدلاليّ ذي الأفق الحضاريّ؛ لينمو الشعور باللغة بطبيعتها الجماليَّة، فالانتماء إلى الذات اللسانيَّة و هويَّتها الفكريَّة الوجوديَّة.

المصادر و المراجع:

- القرآن الكريم.

١- أحمد، عبد الله محمَّد الأمين، ٢٠١٢: علاقة اللغة العربيَّة بالسيادة الوطنيَّة و الهويَّة، في: كتاب المؤتمر، الجزء الأوَّل، المجلس الدوليّ للغة العربيَّة، بيروت.

٢- الأصفهاني، الراغب، ١٩٩٦: مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق.

٣- باقر، طه، ٢٠١٠: من تراثنا اللغوي القديم- ما يُسمَّى في العربيَّة بالدخيل، ط ١، دار الورَّاق، بغداد.

٤- الجواليقي، أبو منصور، ١٩٩٨: المعرَّب من الكلام الأعجميّ على حروف المعجم، وضع حواشيه و علَّق عليه: خليل عمران المنصور، ط ١، دار الكتب العلميَّة، بيروت.

٥- حينوني، رمضان، ٢٠١٣: المستشرقون و بنية النص القرآنيّ، دار اليازوري للنشر و التوزيع، عمَّان.

٦- الخضراوي، إدريس، ٢٠١٦: الأمَّة و اللغة: من أجل مقاربة شموليَّة للنهوض باللغة العربيَّة، في: محمَّد مرزوق ، د. نادية العمري، عبد الجواد السقاط (محرِّر): السياسات اللغويَّة العربيَّة و البيئة و البقاء، نصوص الملتقى العلميّ المنظَّم بكلية الآداب و العلوم الإنسانيَّة بالرباط، ط ١، دار كنوز المعرفة للنشر و التوزيع، عمَّان، ص ٦٣- ٧٥.

٧- خلف الله، محمَّد أحمد، ١٩٨٥: علاقة الهويَّة و التراث بالإسلام، ط ٢، المركز الإقليميّ للبحوث، القاهرة.

٨- خليل، حلمي، ١٩٨٥: المولَّد في العربيَّة- دراسة في نمو اللغة العربيَّة و تطورها بعد الإسلام، ط ٢، دار النهضة العربيَّة، بيروت.

٩- داوود، محمَّد، ٢٠١٢: علاقة اللغة العربيَّة بالسيادة الوطنيَّة و الهويَّة، في: كتاب المؤتمر، الجزء الأوَّل، المجلس الدوليّ للغة العربيَّة، بيروت.

١٠- دربال، بلال، ٢٠١٤: السياسة

اللغويَّة- المفهوم و الآليَّة، مجلَّة المَخبر، العدد العاشر، جامعة بكسرة، الجزائر، ص ٣٢١- ٣٣٨.

١١- زوين، علي، ٢٠١١: مقدِّمة في علم اللغة العربيَّة، دار الكتب العلميَّة، بغداد.

١٢- السَّالم، صباح عبَّاس، ٢٠١٤: أوهام الجواليقي في المعرَّب، ط ٢، تمُّوز للطباعة و النشر و التوزيع، دمشق.

١٣- سراج، نادر، ٢٠٠٧: حوار اللغات- مدخلًا إلى تبسيط المفاهيم اللسانيَّة الوظيفيَّة: أندريه مارتينه و هنرييت فالتير، ط ١، دار الكتاب الجديدة المتَّحدة، بيروت.

١٤- السيوطي، جلال الدين، ١٩٨٢: المهذَّب فيما وقع في القرآن من المعرَّب، ضمن رسائل في الفقه و اللغة، تحقيق: د. عبد الله الجبوريّ، ط ١، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت.

١٥- شريف، عبد الحفيظ ، و عامر، سعيد، ٢٠١٦: قراءات في كتاب "السياسات اللغويَّة في البلاد العربيَّة"، في: محمَّد مرزوق، د. نادية العمري، عبد الجواد السقاط (محرِّر): السياسات اللغويَّة العربيَّة و البيئة و البقاء، نصوص الملتقى العلميّ المنظَّم بكلية الآداب و العلوم الإنسانيَّة بالرباط، ط ١، دار كنوز المعرفة للنشر و التوزيع، عمَّان، ص ١١١- ١٢٧.

١٦- العارضي، محمد جعفر، ٢٠١٥: الدلالة النفسيَّة للألفاظ في الخطاب القرآنيّ ١٧- منهج في إعجاز التنمية، ط١، دجلة ناشرون، الأردن.

١٨- علي، خالد إسماعيل، ٢٠٠٤: القاموس المقارن لألفاظ القرآن الكريم، مكتب سناريا، بغداد.

١٩- العمادي، أبو السعود، ١٩٩٩: تفسير أبي السعود، وضع حواشيه: عبد اللطيف عبد الرحمن، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٠-عمارة، محمَّد، ١٩٩٩: مخاطر العولمة على الهويَّة الثقافيَّة، ط ١، نهضة

مصر للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة.

٢١- عيد، محمَّد إبراهيم، ٢٠٠١: الهويَّة الثقافيَّة العربيَّة في عالم متغيِّر، مجلَّة الطفولة و التنمية، المجلس العربيّ للطفولة و التنمية، المجلَّد ١، العدد الثالث، القاهرة.

٢٢- الفهري، عبد القادر، ٢٠١٣: السياسات اللغويَّة في البلاد العربيَّة- بحثًا عن بيئة طبيعيَّة، عادلة، ديموقراطيَّة، و ناجعة، ط ١، دار الكتاب الجديدة المتَّحدة، بيروت.

٢٣-ـــــــــــــــــــ، ٢٠١٦: عشرة مفاهيم- أعراض لتقويم الشأن اللغويّ بالمغرب، في: محمَّد مرزوق، د. نادية العمري، عبد الجواد السقاط (محرِّر): السياسات اللغويَّة العربيَّة و البيئة و البقاء، نصوص الملتقى العلميّ المنظَّم بكلية الآداب و العلوم الإنسانيَّة بالرباط، ط ١، دار كنوز المعرفة للنشر و التوزيع، عمَّان.

٢٤- المسدِّي، عبد السلام، ٢٠١٠: مباحث تأسيسيَّة في اللسانيَّات، ط ١، دار الكتاب الجديدة المتَّحدة، بيروت.

المصطلحات اللغويّة نشأتها وأهميتها ودور العلماء في بيانها

حسن عبد الواحد عزيز
أ.م.د. علاء حسين خلف الشجيريّ
جامعة واسط/ كلّية التربية للعلوم الإنسانيّة/ قسم علوم القرآن والتربية الإسلاميّة

Linguistic Terms: Their Origin, Importance, and the Role of Scholars in their Statement

Hassan Abdel Wahed Aziz
Asst. prof. Dr Alaa Hussein Khalaf
University of Wasit/ College of Education for Human Sciences/
Department of Qur'anic Sciences and Islamic Education

ملخص البحث

إنَّ المفاهيم العامّة التي جاء بها العلماء للمصطلح اللغويّ متقاربة في أُطرها العامّ؛ لأنّها تدور حول نقل دلالة الألفاظ، أو تغيّرها، أو تبدّلها، وهذا التغيّر أو التحوّل قد يكون مقيّداً من ناحية الأصل، كالمحافظة على القرينة المتبادلة بين اللفظ من النّاحية المعجميّة، والنّاحية المصطلحيّة، ولذا إنّ من أهمّ وظائف علم المصطلح تتمثّل في دراسة الأنظمة، والمفاهيم، والعلاقات داخل نظام محكم دقيق؛ وذلك من خلال الإقدام الصارم للمقاييس اللغويّة المتعارف عليها.

Abstract

The general concepts that scholars have come up with for the linguistic term are similar in their general frameworks because it revolves around transferring the meaning of words, changing them, or altering them. This change or transformation may be restricted in terms of origin, such as maintaining the mutual presumption between the expression from the lexical point of view, and the terminological aspect. Therefore one of the most important functions of terminology is the study of systems and concepts, and the relationships within a precise system. This is done through the strict adherence to the recognized linguistic standards.

المقدمة

لقد أَلِف الإنسانُ اللغةَ منذُ أن خلقه اللهُ تعالى كما أَلِف السّماءَ فوقه، فهو بدأ بسماع الأصوات وهو في بطن أمّه، وحتّى خروجه إلى الدنيا، فما دام يتمتّع بملكة اللسان، إذن هو يستطيع أن يُنتجَ اللغة التي هي نتاج اجتماعي مكتسب، فالطفل يبدأ بتعلّم اللغة التي يتكلّمها مجتمعه الذي يحيط به، ويترعرع فيه، بغض النظر عن أصله من أين جاء؟ ومَن هم أبواه؟ وما هي لغتهم الأمّ؟ وما إلى ذلك، فهو يستطيع تعلّم واكتساب اللغة التي تحيط به بعد ولادته، ويفهمها ضمن دائرة مجالات نشاطه الحياتيّ كلّها، وهذا النشاط الذهنيّ اللغويّ لا يعني بحال من الأحوال أنّه على معرفة موضوعيّة تامّة بأسرار اللغة، وطبيعتها، وهذا أمر طبيعيّ؛ لأنّه يجهل حقائق الفلك ووقائع الكون، ولكن هذا يسمح لنا أن نستخلص أمراً مهمّاً يتعلّق بإنتاج اللغة بحدّ ذاتها، من خلال قدرة الإنسان على التعبير عمّا في داخله من أفكار ورؤى؛ ليبلّغ بها ما يريد أن يوصله للنّاس دون أن يحتاج إلى تعلُّم في المدارس، أو المعاهد، أو الكليّات أو ما شابه ذلك. أيّ: بفطرته التي فطره اللهُ عليها، قال تعالى:﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ﴾[1].

فإن كان لا يحسن الكلام فمن خلال لغة الإشارة، فاللغة من أهم المصاديق التي تدلّ على قيمة العقل البشريّ، من خلال تمييزه عن عقول باقي المخلوقات، ولذلك يستطيع كلُّ مخلوقٍ بشريّ أن يتواصل مع الآخرين من أقرانه بواسطة اللغة ـ اللغة الأمّ ـ التي يكتسبها أوّل ما يكتسب دون تعلّم القواعد النحويّة أو البلاغيّة، أو الصرفيّة، أو ما شابه ذلك، بل حتّى يستطيع أن يلقّن بعض الحيوانات المروّضة بعض الكلمات؛ لتكون أداة

التواصل بينهم، ولذا فالحقيقة اللغويّة الموضوعيّة تشير إلى أنّ أهمَّ الفروق بين لغتين هي التي تتناولُ تراكيبَ جملهما، أيّ: التي تؤدّي معنى سواء أكانت جملة، أو كلمة ذات معنى، فالكلمة كما هو معروف هي جزءٌ من الجملة؛ لأنّها لا تستطيع أن تؤدّي معنى كاملاً بحدّ ذاتها إلّا إذا كانت بمعنى الجملة، فعلى سبيل المثال عندما نقول: ألقى فلانٌ كلمةً في الحفل، فإنّ المرادَ بالكلمة هنا هو مجموعة من الكلمات المكوّنة جملاً مترابطةً يراد بها معنى ما، وهذا ما نبّه عليه صاحبُ الخصائص عندما فرّق بين القول والكلام. فقال: «فقد ثبت بما شرحناه وأوضحناه أنّ الكلام إنّما هو في لغة العرب عبارة عن الألفاظ القائمة برؤوسها المستغنية عن غيرها وهي التي يسمّيها أهل هذه الصناعة الجمل على اختلاف تركيبها، وثبت أنّ القول عندها أوسع من الكلام تصرفًا وأنّه قد يقع على الجزء الواحد وعلى الجملة وعلى ما هو اعتقاد ورأي لا لفظ وجرس، وقد علمت بذلك تعسّف المتكلّمين في هذا الموضع وضيق القول فيه عليهم حتى لم يكادوا يفصلون بينهما، والعجب ذهابهم عن نصّ سيبويه فيه، وفصله بين الكلام والقول. ولكل قوم سنة وإمامه»[٢].

لذا فإنّ الملاحظَ على الإنسان الذي يستطيع أن يتكلّم بالفطرة دون تعلّم يستطيعُ أن ينتجَ مصطلحات في مجالات مختلفة من مجالات حياته دون تعلّم ـ اكتساباً وفطرة ـ؛ يتعامل بها مع غيره، وتكون مقبولة ومتّفق عليها، والدليل على ذلك هو ما أنتجه علماؤنا السالفون من مصطلحات يتداولونها بينهم من غير دخولهم في المدارس وغيرها، إذ شكّلت عندهم بصورة عامّة الركيزة الأساسيّة التي يستندون عليها في تقديم العلوم؛ بما تتضمّنه من مفاهيم عامّة؛ فهي تعدُّ السبيل القصير للتواصل بين العلماء، ومتابعة الطوّر

الحاصل في العلوم الحاصل نتيجة هذا التواصل المتبادل، وبطبيعة الحال لا تخرج هذه المصطلحات اللغويّة عن هذا الإطار؛ لأنّ العلماءَ يسعون إلى ترسيخها؛ من أجل ضمان التواصل، ومن أجل تقدّم العلوم اللغويّة، وتطوّرها.

قال بعض العلماء المتقدمين ومنهم ابن جنّي: «إنّ أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح لا وحي «وتوقيف»[٣]؛ وذلك لأنّهم ذهبواْ إلى أنّ أصل اللغة لا بُدَّ فيه من المواضعة، والمواضعة كما هو معلوم هي الاتّفاق، وعلى هذا الأساس تكون اللغة قائمة على المواضعة والاتّفاق، وتكون المصطلحات قائمة أيضاً على الاصطلاح، أيّ: على المواضعة والاصطلاح، ولكنّ الفرق بينهما هو : إنّ اللغةَ بصفة عامّة هي اصطلاح عامّ بين عموم المتكلّمين، وأمّا المصطلحات فهي اصطلاح خاصّ بين فئة من المتكلّمين؛ لأنّ المصطلحات هي عمل ذهنيّ يقوم به المتكلّم جملة لكنّ الفرق هو أنّه في المصطلحات التي تنتمي إلى اللغة هناك اصطلاح عامّ، لكن في المصطلحات التي ينتجها النّاس في نشاط معيّن هناك اصطلاح خاصّ.

أمّا فيما يتعلّق بالكلمة حينما نسمّي هذا النشاط الذي وهبنا الله تعالى هو أن نضع الأسماء على مسمّياتها. قال الفارابيُّ: « فمحاكاةُ تركيبِ المعاني بتركيب اللَّفظ هي مصطلحٌ عليه، فكأنّه اصطُلح على أن يكون محاكياً له، لا على أنّه في طِبَاعِ الأمرِ أن يَكُونَ تركيبُهُ مُشَابِهاً لتركيبِ اللَّفظِ بالطَّبْعِ، لكن بالاصطلاحِ، فإنَّ محاكاةَ الأمورِ المُتَشَابهةِ بعضها بعضاً هي محاكاةٌ بالطَّبْع، ومحاكاةُ التركيبِ في اللَّفظ للتركيبِ المشارِ إليه في المعنى هو بالاصطلاح»[٤]، كما قال الجرجانيّ: «كما إنّ المواضعة لا تتصور وتكون إلّا على شيء معلوم، فلا يمكن أن يوضع

اسم أو غير اسم لشيء غير معلوم؛ لأنّ المواضعة كالإشارة، فالذي سمّى الإنسانَ وهو المخلوق الأوّل حينما سمّاه إنساناً تلقّف الباقون هذه التسمية فصارت إنساناً، ثمَّ سارت في النّاس، وكما أنّ الأبَ يسمّي ولده باسم ما فيتناقله النّاس ويصبح لصيقاً به طيلة حياته، لكنّ العلاقة بين هذا الاسم والمسمّى لا يمكن تفسيرها، وهذا الكلام لا ينطبق على المصطلح؛ لأنّه شأن آخر، فالعلاقة بين المصطلح ـ بين التسمية وبين المفهوم ـ تنبني على معرفة سابقة.

نشأة المصطلحات اللغويّة وأهميتها

المطلب الأوّل: نشأة المصطلحات اللغويّة:

لم يصل إلينا عن العرب أيُّ نوع من الدراسات اللغويّة قبل الإسلام، وهذا أمر طبيعيّ؛ لأنّهم لم يدوّنواْ علومهم، بل اعتمدواْ بما لديهم من علم على حفظهم، لذلك فهم متأخّرون زمنيّاً عن كثير من الأمم التي سبقت الإسلام، والتي عُرف لبعضها دراسات لغويّة راسخة، لذا يذهب كثيرٌ من الدارسين المحدثين إلى أنّ تأريخ نشأة المصطلح اللغويّ لا يمكن تحديده، ولم يكن البحث اللغوي عند العرب من الدراسات المبكرة؛ لأنهم وجّهواْ جلّ اهتمامهم إلى العلوم الشرعية والإسلامية وحين فرغوا منها اتّجهوا إلى العلوم الأخرى.

قال ابنُ فارس: «كان العرب في جاهليّتهم على إرث آبائهم في لغاتهم وآدابهم ونسائكهم وقرابينهم، فلما جاء الله تعالى بالإسلام حالت أحوال، ونسخت ديانات، وأبطلت أمور، ونقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع أخر، بزيادات زيدت، وشرائع شرعت، وشرائط شرطت، فعفّى الآخر الأول...»[٥]، وهذا يعطينا فكرة عن أنّ المستخدَم من الألفاظ سلفاً هو الاستعمالُ اللغويّ،

ثمَّ الاستعمالُ الشرعيّ، كما جاء عن السيوطي في كتابه (تاريخ الخلفاء) معبرًا عن الفكرة: «إنّه منذ منتصف القرن الثاني الهجري بدأ علماء المسلمين يسجّلون الحديث النبويّ، ويؤلّفون في الفقه الإسلامي والتفسير القرآنيّ، وبعد أن تمّ تدوين هذه العلوم اتّجه العلماء وجهة أخرى نحو تسجيل العلوم غير الشرعيّة ومن بينها اللغة والنحو»[٦].

كما تحدّث أبو هلال العسكريّ عن هذا الأمر في كتابه (الأوائل) إذ قال: «وقد حدثت في الإسلام معان وسمّيت بأسماء كانت في الجاهلية لمعان أخر، فأول ذلك القرآن والسورة والآية والتيمّم، قال تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾[٧]، أيّ: تحرّوه، ثمّ كثر ذلك حتى سمّى التمسّح تيمّماً، والفسق وهو الخروج من طاعة الله تعالى، ولذلك كان نزولُ القرآن الكريم بالعربيّة الفصحى أهمّ حدث في مراحل تطوّر اللغة؛ لأنّه وحّد لهجاتها المختلفة في لغة فصيحة واحدة قائم أساسُها على لهجة قريش، وأضاف إليها ألفاظاً كثيرة، وأعطى لألفاظها دلالات جديدة، إذ كوّن القرآن الكريم دلالات جديدة لم تكن متداولة قبله، حتى أنّ بعض الألفاظ قد تحوّل معناها على عكس ما كانت عليه قبل نزوله على قلب الخاتم ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ لذلك اختار اللهُ تعالى اللغةَ العربيّة؛ لتكون وعاء لكتابه العزيز الخالد، ولا شكّ أنّها لغةٌ تربّعت على عرش ألسنة البشريّة ولغاتهم، وتلك مفخرة لكلّ عربيّ، فقط غبطنا عليها أهلُ الفكر والثقافات الأخرى ـ شرقيّن وغربيين ـ.

إنّ المتتبّعَ للمصطلح اللّغويّ، ولّلذين تناولوه لا يمكنه أن يحدّدَ نشأتَه بشكل دقيق، لكنّه نشأ في مرحلة مبكّرة، حيث بدأت «المصطلحات اللغويّة بالظهور في القرن الأول

للهجرة، وهي الفترة التي بدأ فيها التفكيرُ في وضع ما يسمّى بعلم العربية على اختلاف فروعه وعلومه، من أصوات ولهجات ومعجمات وصرف ونحو.

تجدر الإشارةُ إلى أمر في غاية الأهمية حول نشأة المصطلحات هو: إنّ النّاس قد استعملوا المصطلحات، وتداولوها فيما بينهم منذ أن خلق اللهُ تعالى الخلقَ، وإن لم يسمّوها كمصطلحات؛ وذلك من استعمالهم في أفكارهم وعلومهم، وفنونهم، وحتّى في صناعتهم.

وقد ازدادت أهميةُ المصطلحات حينما نشطت الحركةُ الفكريةُ والعلميةُ، وبدأ عهدُ الترجمة واحتاجَ المؤلّفون والمترجمون إلى ألفاظ تدلُّ بدقّة على العلوم والفنون فلجأواْ إلى الحقيقة اللغويّة يستنطقونها من المعنى الأصلي إلى معنى اصطلاحي جديد، أو يُعرّبون على وفق أبنية اللغة العربيّة، وقد أشار الجاحظُ إلى هذا قائلاً: «وكما وضع الخليل بن أحمد لأوزان القصيد وقصار الأرجاز ألقابا لم تكن العرب تتعارف تلك الأعاريض بتلك الألقاب، وتلك الأوزان بتلك الأسماء، كما ذكر الطويل، والبسيط، والمديد، والوافر، والكامل، وأشباه ذلك، وكما ذكر الأوتاد...»[٨].

يتّضح من قول الجاحظ أنّ هنالك طريقتين لوضع المصطلحات وهي: إمّا بتعريب اللفظ، أو اختراع أسماء لم تكن معروفة كما فعل النحويون والمتكلمون والعروضيون، وبهذا أصبح المصطلح مهمّاً في تحصيل العلوم؛ لأنّه يُحدّد القصد.

على هذا الأساس يتّضحُ لنا أنّ المصطلحَ بصورة عامّة عُرف مكتوباً في زمن متأخّر عن مرحلة نشوء الدرس اللغويّ عند العرب، أيّ: إنّه ورد في كتاب سيبويه، وهذا لا يعني أنّه هو من وضع المصطلح اللغويّ، أو

من وضْعِ شيوخه، وهذا يدلّنا إلى أنّ المصطلحات قد تردّدت على ألسنة النّحاة قبل سيبويه وشيوخه، وهو قد توارثها منهم كما توارثها من كان قبله، وهكذا توارث المصطلح من جاؤوا بعده وزادوا عليها تبعاً لتطوّر الدرس اللغويّ.

وقد لاحظ بعض الدارسين[٩] على أنّ سيبويه لربّما استعمل المصطلح الواحد لأكثر من مسمّى، وأنّه ربّما ترك أبواباً متعدّدة من دون وضع مصطلح لها، واكتفى بشرحها ووصفها والتمثيل لها، وهذا الأمر يبدوا واضحاً؛ لأنّ المصطلحات اللغويّة لم تكن معلومة بشكل واضح ومبوّب، كذلك يُلحظ أنّ المصطلحات اللغويّة تختلف باختلاف المدارس اللغويّة، ولعلّ من أبرز الصعوبات التي تواجه الباحثين في النحو العربيّ استخدامُ المصطلحات وتحديد مدلولاتها، ومدى ما أصابها من تطوّر عبر الزمان والمكان جميعا، لذا فإنّ سيبويه وشيوخَه من البصريين كانت لهم مصطلحاتُهم التي وضعوها أو تناقلوها، وهي التي كان لها الشيوعُ والذيوعُ بين علماء العربية، كذلك علماء المدرسة الكوفية اتخذواْ لأنفسهم مصطلحاتهم اللغويّة الخاصّة أيضاً.

هذا يُبين لنا وجودَ التعصّب المذهبيّ بين المدرستين؛ لأنّ كلًّا منهما يدّعي أنّ مصطلحاتَه أكثرُ دقّة وقرب من غيرها من المفاهيم اللغويّة الدّالة عليها، والأمثلة على ذلك كثيرة منها: مصطلح (الاسم)، فقد ذهب الكوفيّون إلى أنّ الاسمَ مشتقٌّ من الوَسْم وهو العلامة وذهب البصريون إلى أنّه مشتقٌّ من السُّمُوِّ وهو العُلُوّ.

فأمّا حجّةُ الكوفيّين فاحتجّوا بأن قالوا: إنّما قلنا إنّه مشتقّ من الوَسْم لأنّ الوَسْم في اللغة هو العلامة، والاسم وَسْمٌ على المسمّى، فصار كالوسم عليه، فلهذا قلنا: إنّه مشتقّ من الوَسْمِ. وأما البصريّون فاحتجّوا

بأن قالوا: إنّما قلنا إنّه مشتقّ من السُّمُوِّ لأنّ السُّمُوَّ في اللغة هو العلوّ، يقال: سما يَسْمُو سُمُوًّا، إذا علا، ومنه سمّيت السماء سماءً لعلوّها، والاسم يَعْلُو على المسمّى، ويدل على ما تحته من المعنى[١٠].

كذلك مصطلح (الخفض) عند الكوفيين، و(الجرّ) عند البصريين، ومصطلح (الحروف) عند الكوفيين، والتي يسمّيها البصريّون بحروف المعاني (أدوات)، واستعمل مصطلَح (النعت)، والتعبيرُ به اصطلاحُ الكوفيين، والبصريون يسمّونه الوصفَ والصفة[١١]، وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة بهذا الصدد.

ومن المعلوم أنّ بناءَ المصطلح في أيِّ لغة من اللغات يتأثّرُ تأثّراً مباشراً بالكيفيّة التي تُبنى بها الكلمةُ في هذه اللغة، ومعلوم أيضاً أنّ كلّ لغة تضعُ ضوابطَ لبناء الكلمة، وتختلف السّلالات اللغويّة في هذا البناء، فعلى سبيل المثال: تُبنى الكلمةُ في اللغة العربيّة من جذر، وصيغةٍ صرفيّة للحصول على جذع، ثّمّ على علامة إعرابيّة، ومن ثَمَّ الحصول على ما يُسمّى (كلمة).

هذه الطريقة في بناء الكلمة هي طريقةٌ لا تماثلها طريقةٌ أخرى في اللغات الأخرى في هذا البناء، في حين يكون بناءُ الكلمة في اللغات الساميّة على أساس الصوامت، في حين يرتبط معنى المادة اللغويّة في اللغات السامية بمجموعة من الصوامت التي تكوّن كلَّ مادّة، مع ملحظ مهمّ: إنّ أكثرَ الكلمات في اللغات السامية تتكوّن من مادّة ثلاثيّة، والتي عبّر عنها النحاة العرب بالألف والعين واللام[١٢]، وقد لاحظ الخليلُ أن اللغاتَ تختلفُ فيما بينها، فلربّما تتلاءم كلمةٌ مع مجتمع ما، في حين لا تتلاءمُ مع مجتمع آخر، كما أنّ حاسّةَ الأذن قد تستسيغُ أصواتاً لا تستسيغها أذن أخرى، وهذا أمر

بديهيّ، كذلك قد ينطق اللسانُ العربيُّ تركيباً خاصّاً لا ينطق به لسانُ آخر، أضف إلى ذلك كان العربُ يأبون تأليفًا خاصّاً من الكلمات لا يأباه غيرُهم، مثل إبائهم اجتماع واوين أول الكلمة، والابتداء بالساكن، واجتماع حرفين ساكنين، وما إلى ذلك[١٣].

كما أدّى اطّلاعُ المسلمين على ثقافات الشعوب الأخرى من تولّد مصطلحات جديدة نتيجة للتطوّر الاصطلاحيّ للغة، فلو استُعملت بعضُ الألفاظ بمعانيها الحقيقيّة فإنّها لا تعطي الدلالةَ المطلوبة، فينقلونها إلى معانٍ مجازيّة لها ارتباط بالمعنى الأصليّ؛ من خلال وجود قرينة ظاهرة أو خفيّة، فنتج عن ذلك مصطلحُ المجاز، والاستعارة، والكناية، وغيرها من الأساليب البلاغيّة، فينتقل اللفظُ من المعنى الأصلي إلى المعنى الاصطلاحيّ الجديد، فعلى سبيل المثال لو أخذنا لفظَ (الإحاطة) في القرآن الكريم سوف نرى انتقاله من المعنى الأصلي إلى المعنى المجازيّ، فالإحاطةُ في الأصل هي الإحاطة بالشيء من جميع جوانبه[١٤]، بيد أنّ الاستعمالَ القرآنيّ يعطينا لهذا المصطلح معانٍ عدّة كما ذكرها علماء التفسير. منها:

الأول: العلم بالشيء[١٥]. قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾[١٦]. أيّ: عَلم بما عندهم.

الثانيّ: الجمع. قال تعالى:﴿وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ [١٧]، أيّ: إنّ الله ـ تبارك وتعالى ـ جامع للكافرين العقوبةَ[١٨].

الثالث: الهلاك[١٩]. قال تعالى:﴿ بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[٢٠].

الرابع: الاشتمال، أو خسارة الشيء من كلّ جانب[٢١]. قال تعالى:﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ

يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ﴾[٢٢].

وهكذا نلحظ كيف استعمل القرآنُ الكريم هذا المصطلح بمعناه المجازيّ؛ ليعطي المعانيَ المتعدّدة منطلقاً من أصله اللغويّ وهو الإحاطةُ بالشيء، أو ينتقل معنى المصطلح عن طريق الاستعارة في الاستعمال القرآنيّ، حيث تنتقل المعاني من معانيها الحقيقيّة إلى معنى جديد تربطهما علاقة التشبيه على حدّ تعبير البلاغيّين[٢٣]. والشواهد على ذلك كثيرة جداً. منها: مصطلح (القرض)، فأصل القرض في اللغة «القَطْعُ، وَمنه أُخِذَ المِقراض، وأَقْرَضْتُه أَيّ: قطَعتُ لَهُ قِطْعَة يُجازى عَلَيْهَا[٢٤]. وقيل: معنى القرض البلاء السيّء، والبلاء الحسن، والعرب تقول: لك عندي قرض حسن وقرض سيء، وأصله ما يعطيه الرجل أو يعمله ليجازى عليه»[٢٥]. قال تعالى:﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾[٢٦].

فعندما استعمل القرآنُ الكريم مصطلحَ القرض استعار معناه لكلّ ما يتقاضاه النّاس ويجازون عليه، واستدعاء القرض في الآية إنّما هو تأنيس وتقريب للناس بما يفهمونه. قال صاحبُ تفسير الخازن: «ومعنى الآية من ذا الذي يقدم لنفسه إلى الله ما يرجو ثوابه عنده وهذا تلطف من الله تعالى في استدعاء عباده إلى أعمال البر والطاعة وقيل في الآية اختصار تقديره من ذا الذي يقرض عباد الله والمحتاجين من خلقه»[٢٧]، وهذا المعنى أيضاً أكّده القرطبيّ في تفسيره. حيث قال: «واستدعاء القرض في هذه الآية إنّما هي تأنيس وتقريب للناس بما يفهمونه، والله هو الغني الحميد، لكنه تعالى شبه عطاء المؤمن في الدنيا بما يرجو به ثوابه في الآخرة بالقرض كما شبه إعطاء النفوس والأموال في أخذ الجنة بالبيع والشراء»[٢٨].

كذلك مصطلح (القفل) الذي يعني في الأصل على معنيين أحدهما: على أوبة من سفر، والآخر على صلابة وشدة في شيء[٢٩]، ولكنّ القرآنَ الكريم استعمل لفظَ القفل على نحو الاستعارة؛ وذلك كما يقول المحقّقُ المصطفويّ: «تنكير القلوب للتحقير، كأنّها قلوب منكرة، وإضافة الأقفال إلى ضميرها: إشارة إلى أنّ هذه الأقفال كأنّها قد جعلت مخصوصة ومتعلّقة بها ولازمة لها»[٣٠]. أو ينتقل المعنى الأصلي إلى معنى جديد عن طريق الكناية على حدّ تعبير البلاغيّين.

كما في استعمال القرآن الكريم مصطلح (النكص) في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَرَاءَتِ الْفِئَتَانِ نَكَصَ عَلَى عَقِبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكُمْ إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّي أَخَافُ اللهَ﴾[٣١]، فأصلُ النكوص هو الرجوع يقال: «نكص على عقبيه، إذا أحجم عن الشيء خوفاً وجبناً، قال ابنُ دريد: نكص على عقبيه: رجع عمّا كان عليه من خير، لا يقال ذلك إلّا في الرجوع عن الخير»[٣٢].

يقول المصطفويُّ: «فالنكوص من الشيطان رجوع عن تعهّده وقوله وتمايله، حيث إنّه ألقى وأوحى في قلوبهم التقوية والتزيّن والنصر والميل إليهم، ثمّ حين العمل نكص عن تقويتهم ونصرهم وإجارتهم»[٣٣]، والحقيقة هي أنّه هذا هو حال من يتمايل إلى هوى النفس والشيطان فإنّهما يزيّنان للإنسان العمل القبيح، ويقرّبانه إلى الوقوع فيه، ثم بعد ذلك في وقت الشدّة والحساب ينكصان عن تزينهما وتقويتهما العمل القبيح ويخذلاه كما يفعل الناكص، أشبه الهروب عن المسؤولية.

المطلب الثاني: أهمّيّة المصطلح اللغويّ:

يعدُّ الحديثُ عن اللُّغةِ بصورة عامّة، ونشأة ألفاظِها الزاخرة بالمعاني الراقية مدخلاً طبيعياً للحديث عن المصطلح اللغويّ ودلالته، لأنّ

المصطلحَ عموماً كما هو معروف ما هو إلا لفظٌ من ألفاظ اللُّغة يبتكره شخصٌ ما، فقد يكون ارتجالياً في أوَّل الأمر من أحد الأفراد، ثم تَرْتَضِيهِ الجماعةُ المتحدِّثةُ به ليُصْبِحَ من ثَوَابِتِ العِلْم ولوازمِه، تماماً كما هو الحال مع مصطلحات سيبويه التي ضمَّنها كتابه، الذي هو من إمضاء تلامذته الذين كانواْ يتلقّون العلم تحت يديه، إذ كانت ارتجاليَّة منه ـ رحمه الله تعالى ـ لكن أذعَن لها العلماءُ بالقبول حتى أصبحَتْ جُزءاً من العِلْم، وأصبح الخروج عنها شذوذاً عن العِلْم نفسه، فأيّ دارس يريد معرفة علوم اللغة العربيّة لا بدّ عليه أن يمرّ بكتابه الذي هو بعوان: (الكتاب). لذا فإنّ من الواضح أنّ المصطلحَ بحدّ ذاته عبارةٌ عن لفظ يؤدّي المفهوم بدقّة ووضوح، فهو يُشكّل الركيزةَ الأساسية في لغة العلوم؛ لأنّه يُعبّر عن مادتها ومحتواها، بحيث لا تُدرك معاني العلوم إلّا بتحليل وتفصيل مصطلحاتها إلى مجموعة من العناصر والخصائص التي تُقرّب مفهومه؛ فهو ذو أهميّة كبيرة؛ لأنّه يعتمد في تحديد للمفردات اللغويّة حسب ما يلائم دوره المهمّ في تحصيل العلوم وضبطها وادراكها؛ لذا تُعد المصطلحاتُ مفاتيحَ العلوم؛ لأنّها لفظ يُعبّر عن مفهوم، والمفهوم مجموعة من المفاهيم التي يرتبط بعضها ببعض في شكل منظومة، ولأنّ «معرفة المصطلح هي اللازم المحتّم، والمهمّ المقدّم؛ لعموم الحاجة إليه، واقتصار القاصر عليه[٣٤].

لذلك يُعد المصطلح جوهرَ كلّ علم وأساسه، بل لا يمكننا تصوّر أيّ علم بدون مصطلح؛ لأنّه يقوم بجملة من الوظائف المختلفة التي تتلخص فيما يأتي[٣٥]:

١ـ الوظيفةُ اللسانيّة: فالمصطلح هو الوسيلة الأساسية لتنمية التفكير العلميّ السليم عند المتعلمين،

وتوجيههم بما فيه خدمتهم وتلبية حاجاتهم ومناسبة إمكاناتهم، فالفعل الاصطلاحي مناسبة علميّة للكشف عن حجم عبقريّة اللغة وسحرها، ومدى اتّساع جذورها المعجميّة، وتعدّد طرائقها الاصطلاحية، ومِن ثمَّ تتحدّد قدرتها الفائقة على استيعاب المفاهيم المتجدّدة في شتّى الاختصاصات.

٢ـ الوظيفةُ المعرفيّة: إنّ الحاجةَ لعلم المصطلح لا تنتهي، ودائرته لا تُغلق، ومجاله لا يحدّ، فهو علم متجدّد متطوّر مساير نمو العلوم والمعرفة الإنسانيّة واتّساعها، وعلاقته مع حياة الإنسان وطيدة وتكامليّة؛ لأنّه يشكّل مدخلاً منهجيّاً فعّال للمتعلّم؛ حتّى يكتسبَ الملكات المعرفيّة التي تؤهّله لحلّ المشكلات التي قد تواجهه، فتجعله يتكيّف مع المواقف التي تصعب عليه، فكلَّما استجدَّ شيء في حياة الإنسان استجدّ للمصطلح شيء جديد أيضاً؛ لأنّ المعرفةَ الإنسانية لا تتوقف ولا يحدّها شيء وهذا ما ميّز اللغة العربيّة التي هي لغة القرآن الكريم، فلا شكّ أنّ المصطلح هو لغة العلم والمعرفة؛ لأنّه لا وجود لعلم دون وجود مصطلح يرتكز عليه ذلك العلم، لذلك عدّ جلُّ علمائنا القدامى المصطلحات هي مفاتيح العلوم.

٣ـ الوظيفة التواصليّةُ: للمصطلح دور بارز في ربط الصلات بين الأمم، والتواصل بين الشعوب؛ لأنّه نابع من أهمّية نقل العلوم والمعرفة ونشر الثقافات والابتكارات؛ لأنّ المصطلحات هي مفاتيح العلوم، فهو أيضاً وسيلة من وسائل التواصل؛ لأنّه الطريق الأسلم والمضيء للنصّ حينما تتشابك خيوط الظلام، وبدونه لا يمكن للعلم المسير، ويصبح كالرجل الأعمى الذي يتعثّر باحثاً في ظلمة سوداء عن نقطة سوداء لا وجود لها.

٤ـ الوظيفة الاقتصاديةُ: إذ يقوم الفعل

المصطلحي بوظيفة اقتصادية بالغة الأهمّية تكمن في تخزين كمّ معرفيّ هائل في وحدات مصطلحية محدودة، والتعبير بالحدود اللغويّة القليلة عن المفاهيم المعرفية الكثيرة، ممّا يوفّر اقتصاداً في الجهد واللغة والوقت، الأمر الذي يُعطي المصطلحَ سلاحاً قويّاً لمجابهة الزمن، والتغيّرات اللغويّة.

٥ـ الوظيفة الحضاريةُ: يتّفق الجميع على أنّ اللغة الاصطلاحيّة لغة عالمية بامتياز؛ لأنّها ملتقى الثقافات الإنسانية، وهي الحبل الذي يربط لغات العالم بعضها ببعض.

لذا فإنّ وضعَ المصطلحات الجديدة بالاختراع أو بالنقل تَفرضُه الحاجةُ الضرورية إلى ذلك، كما عبّر أبو الفرج البغداديّ عن هذا الأمر، إذ قال: «ومع ما قّدمته، فإنّي لما كنت آخذاً في استنباط معنى لم يسبق إليه من يضع لمعانيه وفنونه المستنبطة أسماء تدلّ عليها، احتجت أن أضع لما يظهر من ذلك أسماء اخترعتها، وقد فعلت ذلك، والأسماء لا منازعة فيها إذ كنت علامات، فإن قنع بما وضعته وإلا فليخترع لها كلّ من أبى ما وضعته منها ما أحب، فليس ينازع في ذلك»[٣٦].

كما أدّى عدمُ الاستخدام الصحيح لمصطلحات اللغة العربيّة في التعبير العلميّ على نحو مطّرد، ومنظّم، وشامل لجميع مفاصلها، أدّى إلى وجود ظاهرة خطيرة ألا وهي: عدمُ قدرةِ كثير من الباحثين، والمتخصّصين في علوم اللغة العربيّة المختلفة على التعبير الكامل عن أفكارهم في تخصّصاتهم باللغة العربيّة؛ لأنّ تعدّد المصطلحات، وعدم إمكان التفاهم العلميّ بين المتخصّصين العرب في المجال الواحد إلى فقدان اللغة المشتركة بينهم، ولذا لا بدّ من توحيد المصطلحات اللغويّة؛ حتّى يُحافظ على أمن وسلامة الموروث العربيّ للمصطلح اللغويّ من الخضوع للرؤى الفرديّة والقوميّة، وغيرها،

والذي يعكس نتائجه الإيجابيّة على تعزيز قدرة الباحثين على الإبداع وتحقيق النتائج الإيجابيّة المرجّوة.

كما إنّ المصطلحَ اللغويَّ يشكّل جزءاً هامّاً من عمليّة التعبير العلميّ الدقيق، وتدوين الملاحظات، ووضع المقترحات، وتكوين النظريات العلميّة، لذا ينبغي أن تكون المصطلحات دقيقة جداً؛ حتّى يسهلَ على الدارسين فهمُها بشكل أيسر، وقد عبّر الفارابيُّ عن وضع تيسير المصطلحات بشكل يسهل علينا فهمُها بالمدبّرين، إذ قال: «فهؤلاء هم الذين يتأمَّلون ألفاظَ هذه الأمَّة، ويُصلِحون المختلَّ منها، وينظُرون إلى ما كان النطقُ به عسيراً في أوَّل ما وُضِع فيسهِّلونه، وإلى ما كان بشِع المسموع فيَجعلونه لذيذَ المسموع، وإلى ما عرَض فيه عُسْر النطق عند التركيبات الذي لم يكن الأوَّلون يشعُرون به، ولا عرَض في زمانهم فيَعرِفونه أو يشعُرون فيه بشاعةَ المسموع؛ فيَحتالون في الأمرَين جميعاً...»[٣٧].

إضافة لذلك فقد ازدادتِ الأهميةُ لوجود المصطلحات اللغويّ؛ وذلك لزيادة المعرفة والظروف المتغيِّرة للغة العربيّة. قال القاضي أبو الحسن الهمذانيّ: «وقد بيّنا في غير موضع أنّه لا بدَّ في كلِّ فرقة من أنَّها إذا انتهت في المعرفة إلى ما لم ينته أهلُ اللُّغة أن تضعَ للاسم المنقولِ عنهم لذلك على ما عرفْتَه من التفصيل، فمتى فُعِل ذلك لا يكون مخالفاً لأهل اللُّغة، بل يكون جارياً على طريقتهم، لكنَّهم لَمَّا عرَفوا ما لم يعْرِفه القومُ جعَلوا الاسمَ متناوَلاً له من حيث نعلمُ أنّ الذي عرَفوه لو عرَفه أهلُ اللُّغة لَمَا جعَلوا الاسمَ إلّا له»[٣٨]. وعلى هذا الأساس تكون المصطلحات المستحدثة في حقل العلوم فاعلة إذا كانت اسير وفق قواعد الأنظمة اللغويّة، وبالمحصّلة فهي لا تحتاج إلى إذن من المشرّع اللغويّ،

كما أنّ كثرة استعمال المصطلح تزيد الحاجة إلى وجوده بين أفراد المجتمع؛ لأنّ كلّ أهل علم يُخاطّبون بما يعرفونه من المصطلحات في علومهم. قال ابن سنان الخفاجيّ: «ومن وضع الألفاظ موضعها أن لا يستعمل في الشعر المنظوم والكلام المنثور من الرسائل والخطب ألفاظ المتكلمين والنحويين والمهندسين ومعانيهم والألفاظ التي تختصّ بها أهل المهن والعلوم لأنّ الإنسان إذا خاض في علم وتكلّم في صناعة وجب عليه أن يستعمل ألفاظ أهل ذلك العلم وكلام أصحاب تلك الصناعة»[٣٩].

الخاتمة

إنّ الإنسان بصورة عامّة يستطيع أن ينتج مصطلحات ما في مجالات حياته التي يعيش فيها دون تعلّم حتى وإن لم يكن متعلّماً في المدارس التخصّصيّة؛ وذلك من خلال الفطرة التي فطره الله تعالى عليها.

إنّ المتتبّع لنشأة المصطلح بصورة عامّة لا يمكنه تحديد نشأته، لأنّه ولد مع وجود الإنسان على هذه المعمورة. بيد أنّ المصطلح اللغويّ عند العرب نشأ في القرن الأول الهجريّ، وتحديداً في المدّة التي بدأ فيها التفكير في وضع ما يسمى بعلم العربيّة على اختلاف فروعه وعلومه، وعلى هذا الأساس هنالك طريقتان لوضع المصطلحات كما بيّنها الجاحظ. الأولى: إمّا بتعريب اللفظ، والثانيّة في اختراع أسماء لم تكن معروفة عند العرب كما فعل النحويّون، والصرفيّون، والعروضيّون.

الهوامش:

١- سورة الروم: الآية (٣٠).

٢- الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت ٣٩٢هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط:٤، (د.ت): ١/ ٣٣.

٣- يُنظر: المصدر نفسه: ١/ ٤١.

٤- شرح الفارابي لكتاب أرسطوطاليس في العبارة، لأبي نصر الفارابيّ (ت: ٣٣٩ هـ)، نشر ولهلم كوتش اليسوعي و ستانلي مارو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، (د. ط)، ١٩٦٠م: ٥٠-٥١.

٥- مدخل إلى تفسير القرآن وعلومه، عدنان محمد زرزور، دار القلم، دار الشاميهدمشق - بيروت، ط:٢، ١٤١٩هـ: ٣٦.

٦- البحث اللغوي عند العرب، الدكتور أحمد مختار عبد الحميد عمر، عالم الكتب للنشر، ط:٨، ٢٠٠٣م: ٧٩.

٧- سورة المائدة: الآية (٦).

٨- البيان والتبيين، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ (ت: ٢٥٥هـ)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، (د ط)، ١٤٢٣هـ: ١/ ١٣١-١٣٢.

٩- يُنظر: المصطلح اللغويّ عند ابن جني في كتاب الخصائص مصدره ودلالته، د. محمود عبد الله جفّال، أستاذ في قسم اللغة العربيّة وآدابها - كلّية الآداب الجامعة الأردنية - مجلّة مجمع اللغة العربيّة الأردني، العدد: ٧١، ٣-٤.

١٠- يُنظر: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري (ت: ٥٧٧هـ)، المكتبة العصرية، ط:١، ١٤٢٤هـ: ١/ ٨.

١١- يُنظر: الحدود في علم النحو، أحمد

بن محمد بن محمد البجائي الأُبَّذيُّ، شهاب الدين الأندلسي (ت: ٨٦٠هـ)، تح: نجاة حسن عبد الله نولي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط:١١٢، السنة ٣٣١٤٢١هـ: ٤٣٣.

١٢- يُنظر: أسس علم اللغة العربيّة، د. محمود فهمي حجازي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٣م: ١٤٤.

١٣- يُنظر: البحث اللغويّ عند العرب، د. أحمد مختار: ١١٩.

١٤- يُنظر: كتاب العين، الخليل، مادة (حوط) ٣/ ٢٧٧

١٥- يُنظر: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (ت: ٨١٧هـ)، تح: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٤١٦هـ: ٢/ ١٢٦.

١٦- سورة البقرة: الآية (٢٥٥).

١٧- سورة البقرة: الآية (١٩).

١٨- يُنظر: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، الفيروزآبادى: ٢/ ١٢٦.

١٩- يُنظر: نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت: ٥٩٧هـ)، تح: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة- لبنان ـ بيروت، ط:١، ١٤٠٤هـ: ١١٥.

٢٠- سورة البقرة: الآية (٨١).

٢١- يُنظر: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، الفيروزآباديّ: ٢/ ١٢٦. ونزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ابن الجوزيّ: ١١٥

٢٢- سورة الكهف: الآية (١٩).

٢٣- يُنظر: المصطلح اللغويّ في القرآن

الكريم، محيي الدين إبراهيم: ٢٣.

٢٤- تهذيب اللغة، الأزهريّ، مادة (قرض): ٨/ ٢٦٦.

٢٥- يُنظر: معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (ت: ٣١١هـ)، تح: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب- بيروت، ط:١، ١٤٠٨هـ: ١/ ٣٢٤.

٢٦- سورة الحديد: الآية (١١).

٢٧- لباب التأويل في معاني التنزيل، الخازن: ١/ ١٧٧.

٢٨- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبيّ، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية- القاهرة، ط:٢، ١٣٨٤هـ: ٣/ ٢٤٠.

٢٩- يُنظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، مادة (قرض): ٥/ ١١٢.

٣٠- التحقيق في كلمات القرآن الكريم، المحقّق المفسّر العلّامة حسن المصطفوي، مركز نشر آثار العلامة المصطفويّ، طهران، ط:١، ١٣٩٣هـ.ق، مادة (نكص): ٩/ ٣٣٣-٣٣٤.

٣١- سورة الأنفال: الآية (٤٨).

٣٢- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، مادة (نكص): ٥/ ٤٧٧.

٣٣- التحقيق في كلمات القرآن الكريم، المصطفويّ: ١٢/ ٢٧٢.

٣٤- يُنظر: صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، أحمد بن علي بن أحمد الفزاري القلقشندي ثم القاهري (ت: ٨٢١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، (د.ت): ١/ ٣١.

٣٥- يُنظر: إشكالية المصطلح في الخطاب النقديّ العربيّ الجديد، د. يوسف وغسيلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت ـ لبنان، ط:١ ١٤٢٩هـ: ٤٢-٤٤.

٣٦- نقد الشعر، قدامة بن جعفر بن

قدامة بن زياد البغدادي، أبو الفرج (ت: ٣٣٧هـ)، مطبعة الجوائب- قسطنطينية، ط:١، ١٣٠٢هـ: ٦.

٣٧- الحروف، أبو نصر الفارابيّ (ت: ٣٣٩ هـ)، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، المكتبة الشرقيّة، (د.ط)، ١٩٨٦م: ١٤٣-١٤٤.

٣٨- المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي أبي الحسن عبد الجبار الهمذانيّ، (ت: ٤١٥ هـ)، تح: محمود محمد الخضيريّ، القاهرة، (د.ط)، ١٩٦٥م: ١٦/ ٩٦.

٣٩- سر الفصاحة، أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجي الحلبي (ت: ٤٦٦هـ)، دار الكتب العلمية، ط:١، ١٤٠٢هـ: ١٦٦.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم:

١- أسس علم اللغة العربيّة، د. محمود فهمي حجازي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، (د.ط)، ٢٠٠٣م.

٢- إشكالية المصطلح في الخطاب النقديّ العربيّ الجديد، د. يوسف وغسيلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت ـ لبنان، ط:١ ١٤٢٩هـ.

٣- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري (ت: ٥٧٧هـ)، المكتبة العصرية، ط:١، ١٤٢٤هـ.

٤- الأوائل، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (ت: نحو ٣٩٥هـ)، دار البشير، طنطا، ط:١، ١٤٠٨هـ.

٥- البحث اللغوي عند العرب، الدكتور أحمد مختار عبد الحميد عمر، عالم الكتب للنشر، ط:٨، ٢٠٠٣م.

٦- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (ت: ٨١٧هـ)، تح: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، (د.ط)، ١٤١٦هـ.

٧- البيان والتبيين، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ (ت: ٢٥٥هـ)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، (د ط)، ١٤٢٣هـ.

٨- التحقيق في كلمات القرآن الكريم، المحقّق المفسّر العلّامة حسن المصطفوي، مركز نشر آثار العلامة المصطفويّ، طهران، ط:١،

١٣٩٣هـ.ق، مادة (نكص).

٩- تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (ت: ٣٧٠هـ)، تح: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ط:١، ٢٠٠١م.

١٠- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبيّ (٦٧١ه)، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية- القاهرة، ط:٢، ١٣٨٤هـ.

١١- الحدود في علم النحو، أحمد بن محمد بن محمد البجائي الأُبَّذيُّ، شهاب الدين الأندلسي (ت: ٨٦٠هـ)، تح: نجاة حسن عبد الله نولي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط:١١٢، السنة ٣٣١٤٢١هـ.

١٢- الحروف، أبو نصر الفارابيّ (ت: ٣٣٩ هـ)، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، المكتبة الشرقيّة، (د.ط)، ١٩٨٦م.

١٣- الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت: ٣٩٢هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط:٤، (د.ت).

١٤- صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، أحمد بن علي بن أحمد الفزاري القلقشندي ثم القاهري (ت: ٨٢١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

١٥- علم المصطلح، علي القاسمي، بيروت ـ لبنان. مكتبة لبنان ناشرون، ط:١، ٢٠٠٨م.

١٦- فتح البيان في مقاصد الرحمن، أبو الطيّب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القِنَّوجي (ت: ١٣٠٧هـ)، عني بطبعهِ وقدّم له وراجعه: خادم العلم عَبد الله بن إبراهيم الأنصَاري، المَكتبة العصريَّة

للطبَاعة والنّشْر، صَيدَا- بَيروت، (د.ط)، ١٤١٢هـ.

١٧- كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: ١٧٠هـ)، تح: الدكتور مهدي المخزومي، والدكتور إبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة للنشر، قم ـ إيران، تأريخ النشر، ط:١، ١٤٠٩هـ.

١٨- لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي أبو الحسن، المعروف بالخازن (ت: ٧٤١هـ)، تصحيح: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:١، ١٤١٥هـ.

١٩- مدخل إلى تفسير القرآن وعلومه، عدنان محمد زرزور، دار القلم، دار الشاميهدمشق ـ بيروت، ط:٢، ١٤١٩هـ.

٢٠- المصطلح اللغويّ العربيّ من البناء إلى التوحيد والاستقرار، مصطفى الحيادرة، جامعة اليرموك، تح: د. سمير استيتية، ط١، ٢٠٠٢م.

٢١- المصطلح اللغويّ عند ابن جني في كتاب الخصائص مصدره ودلالته، د. محمود عبد الله جفّال، أستاذ في قسم اللغة العربيّة وآدابها ـ كلّية الآداب الجامعة الأردنية ـ مجلّة مجمع اللغة العربيّة الأردني، العدد: ٧١.

٢٢- المصطلح اللغويّ في القرآن الكريم، د. محيي الدين توفيق إبراهيم، دار ابن الهيثم للطباعة والنشر، جامعة الموصل، ط:١، ١٤٢٨م.

٢٣- معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (ت: ٣١١هـ)، تح: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب- بيروت، ط:١، ١٤٠٨هـ.

٢٤- مقاييس اللغة أحمد بن فارس بن

زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين (ت: ٣٩٥هـ)، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للنشر، (د.ط)، ١٣٩٩هـ.

٢٥- المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي أبي الحسن عبد الجبار الهمذانيّ، (ت: ٤١٥ هـ)، تح: محمود محمد الخضيريّ، القاهرة، دار الكتب العلميّة- بيروت ـ لبنان، (د.ط)، ١٩٦٥م.

٢٦- نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت: ٥٩٧هـ)، تح: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة- لبنان ـ بيروت، ط:١، ١٤٠٤هـ.

٢٧- نقد الشعر، قدامة بن جعفر بن قدامة بن زياد البغدادي، أبو الفرج (ت: ٣٣٧هـ)، مطبعة الجوائب- قسطنطينية، ط:١، ١٣٠٢هـ.

المرجعيات اللُغوية في خطاب السَّيد حسن نصر الله لسنة ٢٠٠٣ م

حسين مهتدي

جامعة خليج فارس، بوشهر إيران (الكاتب المسؤول)

مهدي حسن شمص

خريج مرحلة الدكتوراه بالجامعة اللبنانية

مها خير بك

أستاذة في قسم اللغة العربية بالجامعة اللبنانية

Linguistic References in the Speech of Sayyed Hassan Nasrallah in 2003 AD

Associate Prof. Hossein Mohtadi

Mahdi Hassan Shams

Maha Khair Bak

ملخص البحث

سيظهر في هذا البحث استخدام السيّد نصر الله المرجعيات اللغوية، كنوع من الحجج والبراهين التي تُظهر فكر المقاومة وفعلها ومشروعيتها في مواجهة العدو الإسرائيلي والاستكبار العالمي. السؤال الرئيس الذي يسعى هذا البحث إلى الإجابة عنه هو: كيف وظّف السيّد حسن نصر الله المرجعيّات اللغويّة في خطاباته؟ تنقسم المرجعيات اللغوية في خطب السيّد إلى ثلاثة أقسام منها: الثوابت المعجمية، والثوابت النحوية، والثوابت الصرفية. يهيمن حقول المقاومة والعلم والهيمنة الأمريكية على خطب السيّد نصر الله. الفعل المضارع يسيطر على خطابات السيّد، لأنّه يتطلّع دائمًا إلى الحاضر والمستقبل، وفاق رؤية مبنيّة على الانتصارات القادمة؛ ويظهر الماضي، ليشكل تجربة الأمم التي يُمكن الاستفادة منها في فهم واستقراء الأحداث الحالية. أُستُخدم فعل الأمر بشكل قليل في خطاب السيّد نصر الله؛ وهذا يُظهر شخصية السيّد نصر الله التي تتحلَّى بالحِلم والاحترام والتسامح، وهذا ما يجعله يبعد من لغة الأمر، إلّا فيما يتعلق بالدعوة إلى التأمّل، ورفض الظلم. واستخدم السيّد نصر الله صيغة النداء في مواضع متعدّدة، أهمّها في بداية خطابه ونهايته، خصوصًا إذا كان الموضوع يتعلق بالإمام الحسين من باب التعظيم، وكما يكثر من نداء الجمهور، وكما جاء النداء للتهكم والسخرية لدى حديثه عن العدو الصهيوني. إنَّ الاستفهام في خطب السَّيِّد نصر الله، هدفُه دائمًا إظهار الوقائع، ودعوة متكاملة؛ كما تُظهر رفضًا للظلم المتأتّي من العدو الصهيوني. يظل ضمير المتكلم الجمع هو المهيمن على خطابه، لأنّ السيّد نصر الله ينظر إلى كامل المشهد في لبنان والمنطقة؛ فكل شيء مرتبط ببعضه، لبنان، سورية، العراق، فلسطين، إيران، وغيرها؛ فالقضية واحدة، والعدو واحد. فقد اعتمد الباحث في دراسته هذه على المنهج الوصفيالتحليلي إذ يقوم على استقراء المرجعيات اللغوية في خطب السيّد حسن نصرالله ومن ثم تحليلها وتبيين أغراضها.

الكلمات المفتاحية: المرجعيّات اللغويّة، علم الدلالة، الخطاب، السيّد حسن نصر الله.

Abstract

This research will demonstrate Sayyed Nasrallah's use of linguistic references, as a type of arguments and proofs that demonstrate the thought, action, and legitimacy of the resistance in the face of the Israeli enemy and global arrogance. The main question that this research seeks to answer is: How did Sayyed Hassan Nasrallah employ linguistic references in his speeches? The linguistic references in Al-Sayyid's sermons are divided into three sections, including: lexical constants, grammatical constants, and morphological constants. The fields of resistance, science, and American hegemony dominate Sayyed Nasrallah's speeches because he always looks to the present and the future, and has a vision based on future victories. He shows the past to make use of the experience of nations that can be used to understand and extrapolate current events. The imperative verb was used sparingly in Sayyed Nasrallah's speech. This shows that his personality is characterized by forbearance, respect, and tolerance. It makes him distance himself from the language of command, except with regard to the call for contemplation and rejection of injustice and reject injustice. Sayyed Nasrallah used the vocatives in several places; the most important of which was at the beginning and end of his speech, especially if the topic was related to Imam Hussein out of veneration. Also he often uses vocatives for the public; this call came for sarcasm when he spoke about the Zionist enemy. The questioning in Sayyed Nasrallah's speeches is always aimed at revealing the facts and a comprehensive call. It also shows a rejection of the injustice coming from the Zionist enemy. The first person plural pronoun remains dominant in his speech, because Sayyed Nasrallah looks at the entire scene in Lebanon and the region. Everything is connected to each other: Lebanon, Syria, Iraq, Palestine, Iran, and others. The issue is one, and the enemy is one. In this study, the researcher relied on the descriptive-analytical approach, as it is based on extrapolating the linguistic references in the speeches of Sayyed Hassan Nasrallah and then analyzing them and clarifying their purposes.

Keywords: linguistic references, semantics, oratory, Sayyed Hassan Nasrallah.

المقدمة

إنّ الخطاب وسيط اتصال، نشأ في ظلّ وجود مجتمع متفاعل أفراده، استخدمت فيه اللغة، لتظهر المقاصد والشعور والمعرفة، وهو إن كان مستقلًّا كوحدة قولية إلّا أنّه يشمل المشاركين في الاتصال، والرسالة، والوسيلة، والتأثير، والمقصد، وردّ الفعل. «إنّ الخطاب مظهر نحوي مركب من وحدات لغوية، ملفوظة أو مكتوبة، ويخضع لقواعد في تشكله وفي تكوينه الداخليّ، قابلة للتنميط والتعيين، بما يجعله خاضعًا لشروط الجنس الأدبيّ الذي ينتمي إليه، ومرتهنًا بالخصائص النوعية لجنسه، ونجد فيه صدًى واضحًا لآثار الزمن والبنى الثقافية»[١] كلّ خطاب يحمل استراتيجية الـمُلقي التي تتضافر مع إرادة الـمُتلقي الذي أعطاه شرعية سلطة القول. فالملقي لا ينتج خطابه غافلًا عن اعتبار السياق فلا خطاب دون انخراطه في سياق معين، كما لا يتجلّى الخطاب دون استعمال اللغة المناسبة التي يمارس بها خطابه. فللسياق دور هام في العملية الخطابية التي تتمّ بين الـمُلقي والـمُتلقّي. «اللغة في الخطاب هي تعبير عن أفعال، وهي دالة على استخدامات ودراستها توجب على القارئ أو المستمع أخذها إلى التداول والفاعلية، أي عند الكلام عن الخطاب، يتمّ الحديث عن أفعال كلامية هي ما جعلها قادرةً على الحركة والفعل، ليست اللغة بذاتها، إنّما الإيمان بشرعية الخطاب ومن ينطق به، وهو إيمان ليس بإمكان الخطاب أن ينتجه أو يولده من ذاته أي تصبح الشرعية المستمدة من المقتنعين به، وموافقتهم عليه أساس لفاعلية الخطاب»[٢] لذلك عند الكلام عن الخطاب، لا يمكن أن نقف على طرف واحد، نبني عليه رؤيتنا له، فكلّ خطاب عبارة عن اتصال يفترض: «تفاعلًا بين طرفين من خلال قناة معينة حول قضية معينة»[٣].

الخطاب السياسي منتوج ثقافي، فهو كغيره من المنتوجات العقلية والثقافية، تخضع بشكل مباشر للشروط التاريخية والأَيديولوجية، التي تؤطّر إِنتاجه، وتحدد أشكاله، ونمط القيم المتضمّن فيه، ولكن ما يميّز الخطاب السياسي عن غيره من الخطابات كونه جزءًا من الأَيديولوجيا؛ لهذا يصدق على الخطاب السياسي ما يصدق على الأَيديولوجيا، لأن بإمكانه التعبير عن نفسه بشكل مختصر، كما هو الأمر في الشعارات. يُعدّ الخطاب السياسي خطابًا إقناعيًا بامتياز، ويهدف إلى حمل المتلقّي على التسليم والقبول بصدقية الخطاب عبر وسائل حجاجيَّةٍ متنوّعة، تتضافر فيها الوسائل اللّغوية والمنطقية ومكوّنات تعبيرية أخرى، كالمرجعيات الثقافية والفكرية والسياسية والدينية. يستند السيّد نصر الله في خطابه السياسي إِلى منتوج ثقافي وعقلي، يخضع لمرجعيات لُغوية، فكرية وسياسية، فيتشكل خطابه وفاق منظومة لغوية، تتمايز سماتها بالفصاحة، وسهولة التعبير التي تصل مفرداتها المنطوقة إلى المتلقّي، الذي يفهمها بقلبه وعقله ولكي نصل إلى نتيجة ملموسة يركّز البحث على خطب السَّيِّد نصر الله التي ألقاها في العام ٢٠٠٣ م.

١-١ أسئلة البحث

يسعى البحث إلى الإجابة عن الأسئلة التالية:

ما هي أنواع المرجعيات في خطابات السيّد حسن نصر الله؟

كيف وظّف السيّد حسن نصر الله أنواع المرجعيات في خطاباته؟ وكيف أثّرت هذه المرجعيات التي اتّكأ عليها السيّد نصر الله في القيمة الأدبية والفنية في خطاباته؟

ولهذا جاء عنوان المقالة «المرجعيات اللُغوية في خطابات السَّيد نصر الله» ومعه يتعيّن للمقالة حدودها، فهي كما يتّضح من العنوان تقتصر

على خطابات السيّد حسن نصر الله ولكي نصل إلى نتيجة ملموسة اكتفينا بخطاباته في العام ٢٠٠٣ م. وبناء على الأسئلة البحثية للموضوع، تهدف المقالة إلى:

١- الوقوف على المرجعيات التي اتّكأ عليها السيد حسن نصر الله، من خلال دراسة قائمة على أسس منهجية علمية ونقدية.

٢- بيان دلالات توظيف مرجعيات في خطابات السيّد نصر الله.

أمّا ما يخصّ المنهج في دراسة الموضوع، فإنّ الأسئلة البحثية تقود إلى تغليب الدراسة الدلالية والثقافية في مباحث الدراسة وجوانبها النظرية والتطبيقية على حد سواء. بناء على هذا تعتمد هذه الدراسة على المنهج الوصفي- التحليلي لدراسة المرجعيّات اللغويّة في خطابات السيّد حسن نصرالله في العام ٢٠٠٣ م وقد استقيت هذه الخطابات من «جمعية إحياء التراث المقاوم»، وهي جمعية تُعنَى بتوثيق خطاب السيد نصر الله، والكتب والمقالات التي تتحدث عن هذا الخطاب، ومركز هذه الجمعية هو بيروت، وقد نشأت عام ٢٠٠٨، ولها علم وخبر رقم ١٢٣٤.

١-٢. خلفيّة البحث

عند ملاحظة الدراسات السابقة حول الموضوع المقترح فإنّه على مستوى المرجعيات اللغويّة، فهناك دراسات ومنها الآتي: "المرجعيات الشخصية في سورة البقرة من منظور اللسانيات التداولية» للكاتب سلاف بعزيز، مجلة كلية الآداب واللغة، جامعة محمد خضير بسكرة، (٢٠١٦م) تحدّث الكاتب في دراسته إلى أنواع الضمائر وأغراضها كمظهر من مظاهر المرجعيات الشخصية في سورة البقرة؛ «المرجعية اللغوية في النظرية التداولية» للكاتب عبد الحليم بن عيسى، دورية دراسات أدبية،

الجزائر (٢٠٠٨ م) دَرَسَ الكاتب في بحثه موضوع المرجعية اللغوية من منظار النظرية التداولية وأشار إلى طبيعة المرجعية اللغوية في الخطاب التداولي ومكوّنات المرجعية التداولية. أمّا بالنسبة إلى خطاب السيّد نصر الله فهناك بعض الجهود التي حاولت دراسته على حدّ اطلاعي وبحثي، وهي: "الخطاب وتحوّلاته عند السيد حسن نصر الله» للكاتب أحمد ماجد، لبنان، دار المعارف الحكمية، (٢٠١٧ م)، تطرّق الكاتب إلى البنية الشكلية للنص، البنيات الدلالية الكبرى، والبنيات الدلالية الصغرى في خطاب السيّد حسن نصر الله ولم يشر إلى المرجعيات اللغويّة في خطاباته؛ ومن هذه الكتب التي تناولت شخصية سماحته، كتاب «الحرب الأسطورة» لجعفر العطار، و»حسن نصرالله الوعد الصادق» للدكتور رفعت سيد أحمد، وكتاب «زمن نصرالله» لمصباح محجوب، وغيرها الكثير التي تناولت خطاب السيد من الناحية المتعلقة بشخصيته. بناء على هذا لم تدرس المرجعيّات اللغويّة في خطابات السيّد نصر الله وهذه الدراسة هي أوّل دراسة تتناول هذا الموضوع.

٢- الإطار النظري للبحث

تُعدّ قضية المرجعية في التعبير اللُّغوي من أهم القضايا التي استقطبت أنظار الباحثين، حيث يركز فيه أصحابه على علاقة المعنى بالعمل المنجز من القول، تبعًا للأَغراض والمقاصد التي تتنوَّع بحسب المعارف والاعتقادات والاتجاهات. عند العودة إلى المعاجم العربية القديمة يتبيّن أن مادة (ر ج ع) التي اشتق منها لفظ المرجعية، أشارت إلى معاني مختلفة، منها ما جاء عند ابن منظور أثناء ذكر مشتقات المصدر (رجع)، بقوله: «رَجَعَ يَرجِع رَجعًا ورُجوعًا ورُجعَى ورُجعانًا ومَرجِعًا ومَرجعةً: انصرف، وقد ذكر عدة معاني

متقاربة لمعنى رجع، فهي تأتي بمعنى ردّ، وبمعنى عودة أيضًا»[٤]، وقد ذكر الفيروزآبادي في معجمه أيضًا أنّها تأتي بمعنى "مردود ومعاودة"[٥]. يُلحظ أنّ اللفظ يخلص عند كل من ابن منظور والفيروزآبادي إلى ثلاث مفردات وهي: انصرف، رد، عاد. فتعد كل من (عاد، رد) متوافقتين مع معنى (رجع) حيث يحملان دلالة العودة إلى شيء سابق، بينما ما جيئ في المعجم الوسيط تعد دلالة أكثر وضوحًا لما اصطلح عليه معنى المرجع بقوله «مصطلح المرجِع لغة بمعنى «محل الرجوع وما يرجع إليه في علم أو أدب مِن عالم أو كتاب وجمعه مراجع»[٦]. أمّا اصطلاحًا، فيقصد بالمرجعية، الأصول الفكرية والمعرفية والدينية واللُّغوية لنظرية الخطاب، ذلك أنّ العرب منذ القدم أظهروا فكرهم في تحليلاتهم للظواهر اللُّغوية، وتفسيرهم للخطاب، خاصة الذي يفرض وجود مخاطَب ومخاطِب؛ فاللُّغة وُجدت للتعبير عن أغراض المتكلمين، وتبليغ مقاصدهم للمخاطبين، بغية التواصل والتأْثير. ومن جهة أخرى جيئ مصطلح المَرجِع بمعنى «الرجوع إلى الموضوع الذي كان فيه»[٧]. المرجعية هي «المصدر النهائي الذي ترد إليها الأمور وتنسب إليها، فهي بهذه المثابة تصبح نظامًا كليًّا عامًا، ومصدرًا ضروريًّا لتفسير كل شيء من خلال هذا النظام المرجعي الكلي»[٨].

«وما يؤمّن الطابع الإنجازي للفعل اللغوي هي المرجعيّة المعرفية المتداولة في البيئة اللغوية المعيّنة ذات الطابع الواقعي. وقد شكّلت أساس النظرية التداولية فيها تتحدّد الحمولة المعرفية التي يبتغيها المتكلّم، وعن طريقها يستطيع المتلقّي تحديد أغراض ومقاصد الفعل اللغوي، فالعلامات اللغوية لا تتحدّد وظيفتها إلّا من مرجعيتها بكلّ ما تحمله من أبعاد ومكوّنات»[٩]. «إنّ أغراض الأفعال

اللغوية ومقاصدها ترتبط في أساسها بالمرجعية التي تتعلق بها، فالمتكلّم ينتج عباراته اللغوية المتنوعة ذات المرجعيات المحدّدة سلفا داخل البيئة الاجتماعية المعينة، ثمّ إنّ المتلقّي للقول يؤوّلها ويربطها بالمرجعية التي تتعلّق بها»[١٠]. إذا أردنا الآن تحديد مكوّنات المرجعيّة اللغويّة في الطرح التداولي فإنّنا نرجعها إلى الأسس التالية:

– الوضع اللغوي الذي تنتمي إليه العبارات اللغوية؛ فكلّ لغة تكوّنها دلالات لغوية مضبوطة وهي المكوّنة للمعجم اللغوي للبيئة الاجتماعية المعيّنة. ويجب ههنا أن يشترك المتكلّم والمتلقّي في هذا الوضع.

– الخلفيّات التاريخيّة والنفسيّة الخاصة، فلكلّ لغة معارف خاصة تشكّل مرجعيّات معيّنة لا يدركها إلّا المنتهي لها، ولها دور كبير في توجيه الانجاز اللغوي[١١].

إنّ اللُّغة العربية، شأنها شأن أيِّ لغة، منطوق سابق على التقعيد، وهي في الوقت عينه غير منقطعة عن قوانين فِطرية عفوية عرفيّة، ابتكرتها سليقة سابقة، جعلت من المنطوق اللّغوي العربي الشكل الأكثر تجسيدًا للعقل المبدع؛ وهذا ما جعل اللُّغة عِلمًا له أصول ومعاييرُ وأسرار، تحرّض على البحث في كيميائية التشكيلات اللّغوية، وقيمها الفنّية والدلالية والتأويلية. من هنا «تكشف عملية استقراء سريعة لحركيات الإبداع العالمي، أن اللّغة أساس أي إبداع علمي أو أدبي؛ فلا إبداع من دون لغة قادرة على قدح كُمون الفكر، لغة تتمايز بخصوصية تترك سماتها في أيّ منتج علمي أو أدبي، سمته الإبداع والفرادة، لأن الإبداع وليد حالة من العصف الذهني الفاعل والخلّاق»[١٢]. من هنا تسلِّط هذه الدراسة الضَّوء على الخطاب المبدع للسَّيِّد نصر الله، وكيفية استخدامه اللّغة الفصيحة المتميّزة،

وهو يراعي فنَّ القول ليصل إلى قلب المتلقّي وعقله؛ فهو يراعي بشكل دائم بيئة الجمهور، وهذا ما يشكِّل برأي لوسبرج Lasuberg «نظام بنية من الأشكال التصورية اللُّغوية، تصلح لإحداث التأثير؛ فلغته تداوليّة في صميمها، إذ يعرف كيف يمكن الاتصال بين المتكلم والسامع»[١٣].

إن المتتبع لقضايا اللغة يجد أن هناك ثوابتَ لغويةً تشكِّل الأساس للعلوم اللغوية،»لأن معرفة أي قضية لغوية مركبة تبدأ من هذه المقدمات التي اكتشفها علماء النحو، ثم ابتكروا الفروض والمصطلحات، واستنبطوا التعريفات، ورتَّبوا القضايا في أبواب، قوامها الحدود والتعريفات والبدهيات والمقدمات، وصاغوا نظريات نَحْوية، غايتها أن تكون أساسًا في تطبيقات مسائلَ لغويةٍ محكومة بروابطَ وعلاقات منطقية، وبنظام لُغوي عقلي، متسلسل ومترابط»[١٤].

٣- أبعاد المرجعيّات اللغويّة في خطابات السيّد حسن نصر الله

يقوم النَّحو العربيُّ على ثوابتَ عدّةٍ، منها:

٣-١. الثوابت المعجَمية

اِهتمّ العرب منذ القدم بالحقول المعجمية والدلالية، فرأوا أن الكلمات تكتسب معناها الحقيقي، من خلال علاقاتها بالكلمات المجاورة لها، أي من خلال السِّياق؛ فالكلمة تشكل مع الكلمات الأقرب لها، مجموعة لها دلالة واحدة؛ «والحقل الدلالي ((Semantic field أو الحقل المعجمي (Lexical field) هو، مصطلح يُطلق على مجموعة من الكلمات التي ترتبط دلالتها وتوضع عادة تحت لفظ عام يجمعها» تشترك جميعًا في التعبير عن المعنى العام»[١٥]؛ ويشتمل الحقل المعجمي على مجموعة من العَلاقات، هي علاقة الترادف، علاقة الاشتمال، علاقة الجزء بالكل،

علاقة التضاد، وعلاقة التنافر؛ وتبين هذه الدراسة الثوابت المعجمية التي استخدمها السيد نصر الله في خطابه، كيف وظّف هذه الحقول للدلالة على الغايات والمقاصد التي يرمي إليها.

٣-١-١. حقل العلم

حظيت أَلفاظ العلم باهتمام السيّد نصر الله، حيث كرَّرها في هذا الحقل الدلالي (٣٧ مرة)، كما تكررت مشتقاتها مرَّات عديدة، «علّم، معلمي، المتعلمين، المعلمين، العلوم، التعليم، التعلُّم، العلمي، العلمية»[١٦]؛ والعلاقة بين حقل العلم ومشتقاته هي علاقة ترادف، ومن مترادفات العلم، المعرفة وهي حصيلة التعلم والخبرات؛ كذلك استخدم السيّد نصر الله في هذا الحقل علاقة الاشتمال، «دراساتهم، الجامعية، نجاح، الخريجين، الدعاية، قيمة، فكر، الكتب، اختصاصاته، تربية...»[١٧]؛ واشتمل هذا الحقل على علاقة التضاد، ففي مقابل العلم، هناك «التخلف، الجهل، التعصب، الخرافة، الرجعية»[١٨]، وسنبيّن معنى كل واحدة منها في المعجم:

اللفظ	المعنى في معجم المعاني الجامع
التخلف	التأخر
الجهل	الحمق
التعصب	التعنُّت
الخرافة	كلام لا صِحة له
الرجعية	البقاء على القديم دون مسايرة التقدم

فالسَّيِّد نصر الله في هذا الحقل يوجِّه الطلاب الخريجين، ويحثهم على ربط العلم بالخالق لتحقيق الأَهداف الكبيرة، ويدلّ على آفات العلم، كالجهل والرجعية في صورة متكاملة، ويعدّ أنّ الولايات المتحدة الأَمريكية خير شاهد على المتعلم الذي يصيبه التعصب، فيبتعد عن الإنسانية ما قد يودي بحياة البشرية إِلى التهلكة.

٣-١-٢. حقل الشهيد السيد عبَّاس الموسوي

يشتمل هذا الحقل على الوَحدات الدلالية الخاصة بشخصية الشهيد السيد عباس الموسوي، كما يذكرها السيد نصر الله، وهي تنتمي إِلى علاقة الترادف:

الألفاظ	المعنى المعجمي
السيد	المالك
المرشد	الموجّه
الأستاذ	المعلم

يرى السَّيِّد نصر الله أنَّ السيد عباس كان يحيط تلامذته بكل الرعاية، فهو يوجّههم إِلى طريق الحق، طريق المقاومة، ويعلِّمهم أمور دينهم؛ فهو مالك قلوبهم؛ ومن صفات السيد عباس:

الألفاظ	المعنى المعجمي
الاهتمام	العناية
الجِدية	الرصانة
المثابرة	المواظبة
الإخلاص	الوفاء- الولاء

يتدرج السيّد نصر الله في وصف الشهيد السيد عباس، من العناية بالعمل التبليغي والجهادي، وصولًا إلى الإخلاص، وهو قِمة العطاء والوفاء للخط الذي ينتمي إليه الشهيد؛ ويتضمّن هذا الحقل علاقة الجزء بالكُل، حيث يورد السيّد نصر الله مجموعة من الوحدات الدلالية للسيد عباس، «فكره، روحه، أنفاسه، عزمه، إرادته، نهجه»[١٩]، للاستفادة من الذكرى، ولاستلهام العبر في المراحل الصعبة والدقيقة.

٣-١-٣. حقل الهيمنة الأَمريكية

حفل حقل الهيمنة الأمريكية على المنطقة، بكثير من الوحدات الدلالية، ودلالة هذا الحقل إظهار الأساليب التي تتبعها أمريكا في العراق والمنطقة للهيمنة على مقدرات الشعوب وخيراتها، ولفرض فكرها وثقافتها؛ وهذا ما نبَّه إليه السيد نصر الله؛ وهذه المفردات هي «تطورات، الأمريكيون، يطمح، احتلال الصهيوني والتكفيري، تخطط، حرب، الفتنة، إحباط، الكارثية، التهديدات، المحتل، عملاء، الغزو، الانخداع، نفط، قسّموا نصبوا، المحتلون، الغزاة،...»[٢٠]؛ كذلك بعض المترادفات التي تؤدّي دورًا أساسيًا في خطاب السيّد نصر الله:

الألفاظ	المعنى المعجمي
علوّ	القهر والتعسف
عتوّ	الاستكبار ومجاوزة الحد

فأَمريكا لم تظلم فحسب، بل تقوم بقهر الشعوب وإذلالها، وتتجاوز كل الحدود، وقول السيّد نصر الله: (عتو)، مصداقٌ للآية الكريمة: ﴿وقالَ الَّذينَ لَا يَرْجُونَ لقَاءَنَا لوْلَا أنزلَ عَلَيْنا المَلائكة أوْ نَرى ربَّنا لقَدِ استكبرُوا في أَنْفُسِهم وَعَتَوا عتُوًا كبيرًا﴾ (٢١).

٣-١-٤. حقل المقاومة

يضمُّ هذا الحقل، كل الألفاظ التي لها علاقة بفعل المقاومة والشهادة والاستعداد للجهاد: «الكرامة، المقاومة، بنصره، نرفض، الانتصار، التحرير، المجاهدون، التدريب، المعركة، الاندحار، اغتيال، اقتحام، قوة، المهدمة، شيّعت، المعتقلون، سلاح، شرف، حزب الله، جراحنا، يتدربون، المقاومون...»(٢٢). وكان للفظة «المقاومة» حضورٌ بارزٌ في خطاب السيّد نصر الله؛ فقد تكررت (٦٨) مَرَّة، بالإضافة إِلى الألفاظ المشتقة منها: «تقاوم، مقاومون، مقاومتنا، نقاوم»؛ وهذا يشير إِلى (٢٣) الدلالات العميقة لمفهوم المقاومة في فكر السيّد نصر الله، ودأبه على ترسيخ هذا النهج، وإِظهار دور هذه المقاومة في تحرير الأَرض والإنسان من الاحتلال العسكري والثقافي؛ وقد وردت مفردات أُخرى تُظهرُ علاقة الترادف، نذكر منها:

الألفاظ	المعنى المعجمي
إمكانات	طاقات
قدرات	طاقات

ومن صفات المقاومة برأي السيد نصر الله:

الألفاظ	المعنى المعجمي
صادقة	قول الحق
مثابرة	مجتهدة
جادَّة	رزينة
عاملة	تقوم بجهد

وهذه الصفات مجتمعة يوردها السيّد نصر الله، وفي العبارة نفسِها، ليقول: إن من تجتمع فيها هكذا صفات، كالوقوف إلى جانب الحق، والعمل المستمر في الجهاد والمقاومة، حتمًا سيتحقق النصر الإلهي على يديها، بفضل إيمانها وصبرها واستعدادها المعنوي والمادي، لمواجهة أيِّ عدوان على الأُمة. وأورد السيّد نصر الله أيضًا، العديد من المترادفات في حقل المقاومة: «أعزَّنا، أيَّدنا؛ الذل، الهوان؛ ترمي، تسدد؛ الاستعداد، الجهوزية»[٢٤]؛ وكلّها تؤدّي دورًا في إبراز صورة المقاومة ودورها المحوري، واستعداداتها وجهوزيتها لبذل الدم والتضحية من أجل كرامة الوطن.

٣-٢. الثوابت النحويَّة

علم النحو أو نظام تركيب الجمل، هو العِلم الذي يبحث في قواعد الإعراب وأصل تكوين الجملة، بهدف تحديد مواضع الكلمات في الجمل والخصائص التي ستكتسبها في هذه المواضع؛ والغرض من علم النَّحو تحصيل ملكة يُقتدر بها على إيراد تركيب وُضع وضعًا نَوعيًا لِما أرادهُ المتكلِّم من المعاني، وعلى فهم معنى أيِّ مركَّب كان بحسب السياق العامِّ. وسأدرس بعضًا من الأساليب النحوية

التي استعملها السيد نصر الله في خطابه السياسي، وأُبيّن دلالة هذا الاستعمال.

٣-٢-١. الفعل المضارع والفعل الماضي

أظهرت دراسة خطاب السيّد نصر الله في ليلة أربعين الإمام الحسين، أنه استعمل الفعل المضارع زهاء ٣١٦ مرَّة، وهي نسبة عالية في خطاب واحد، فتكثيف هذا الاستعمال يؤشر إلى الحاضر واستشراف المستقبل، لأنّ السيّد نصر الله يختلف في خطاباته وأفعاله عن كثير من الزعماء العرب، الذين تغنّوا بالماضي، ولم يعملوا للمستقبل، فانتصرت العصابات الصهيونية في فلسطين، وشكلوا دولة في العام ١٩٤٨؛ من هذه الأفعال: «تعود- لتقدم- تحتاجه- يطمح- يخططون- لتحول- لتزجّ- أن تصوّر- يدعمون»[٢٥]، وذلك في سياق الحديث عن المخطط الأمريكي بعد احتلال العراق، فيكشف ما تنوي فعله الإدارة الأمريكية التي لم تأتِ إلى العراق لدعم الديمقراطية، إنّما للسيطرة على خيرات العراق والنفط والمنطقة.

فالرؤية لدى السيّد نصر الله واضحة، وفيها بُعد نظر وتقدير للأمور من خلال دراسة معمّقة للوقائع، فيكشف زيف ادعاءات الولايات المتحدة، وضرورة الانتباه إلى ما يخططه الأعداء للشَّعب العراقي، «أن ينخدع- لا تملك- لن تجدوا- نجده- يعلن- يتطلعون...»[٢٦]؛ فاستخدم السيّد نصر الله الفعل المضارع للإضاءة على أن الشعب العراقي لن يحقِّق مخطّط الولايات المتحدة؛ وفي موضوع مستقبل المنطقة، وخاصة في لبنان وسورية أيضًا، يستشرف السيّد نصر الله المستقبل، «لا يتسع لتحليلها- يعرف- تريد- أن تقبل- أن تتخلى- أن تضغط- تحمل....»[٢٧]؛ ومن الأفعال المضارعة أيضًا ما ورد في خطبته في ذكرى الانتصار في الخامس

والعشرين من أيَّار؛ فقد ورد الفعل المضارع ٣٧٩ مَرة، ويظهر من خلالها هدف الأمريكيين من إضعاف المنطقة، وخاصة سورية وإيران؛ كما يؤكّد أن سلاح المقاومة باقٍ لتحقيق قوة الردع أمام العدو الصهيوني. أمّا بالنِّسبة إلى الشعب الفلسطيني فهو قادر على صنع استثناء كبير في هزيمة العدو الإسرائيلي «نرفض- أن نقاوم- أن نقاتل- أن نرفض- نصنع- لا يمكن- يتدرّبون- سيعملون- يملكه»[٢٨]؛ والمقاومة لن تضعف مهما كانت التحدّيات، «أن يخنقوها- أن يحاصروها»؛ فثقافة الاستشهاد راسخة عند المقاومين، «أن نقاوم- تعود»[٢٩].

إذًا، خطاب السيّد نصر الله في هذه الذكرى يتعلّق «بملفات ساخنة في المنطقة، ولها تأثيرات حاسمة على الموقف داخل لبنان، وربما تكون هي العنصر الوحيد المحرّك للقضايا الداخلية الكبيرة، ومن هذه العناوين، إشارته إلى معطيات تفيد بتبدّل سريع للوضع في العراق نحو المقاومة... وحديث عن الخِيار الحاسم عند المقاومة الفلسطينية بالاستمرار في المقاومة... وتهديد بقلب الطاولة إن حاول الأمريكيون والإسرائيليون شن عدوان عسكري على لبنان وسورية»[٣٠].

ورد الفعل المضارع (٢٤٥) مَرَّة في خطاب السيّد نصر الله، في الذكرى الرابعة عشرة لرحيل الإمام الخميني، وهي أفعال أيضًا، تتطلع إلى الحاضر والمستقبل؛ فالثورة في إيران حقَّقت الانتصار على الشاه؛ والعبرة من تسليط الضوء على الإمام الخميني وكيفية إدارته للمعركة، ليقارنها مع المقاومة في لبنان وفلسطين في محور واحد، «أن ندرك- لا يستغل- تضيع- يخطئ- لن يبقى- ليدرك- فيطلبها- يعرف- فيجنّبها»[٣١]؛ فكان الإمام شجاعًا في إدارة الثورة، وعاقلًا

لم يخفْ من سطوة الشّاه وأعوانه، بل كان صاحب بصيرة وعلم وإيمان؛ أمّا الولايات المتحدة الأمريكية فهي لا ترى في المنطقة سوى إسرائيل، ولا يعنيها الشعب الفلسطيني أو العراقي، «يحدّثنا- لم تمار- لم تتفهّم- تنهب- تصادر- يريد- يجري- تعتدي- يجمع- يبلغهم- يسمع- سيوجِّهها- ليتحدَّث- ترتبط- تتصل- أن يتنازلوا- نعدكم...» [٣٢].

كل الأفعال المضارعة يستفيد منها السيّد نصر الله لإظهار المشروع الأمريكي الإسرائيلي في المنطقة؛ فهذا الخطاب، كما يرى رئيس الحزب التقدّمي الاشتراكي وليد جنبلاط، يجب أن يُدرّس للطلاب»، مزيدًا من الثقافة والعلم والمعرفة، والتركيز على اللّغات، وبشكل خاص اللّغة العربية التي هي تراثنا الأساسي إلى جانب الإيمان والجهاد وتحدّي المستقبل المليء بالمخاطر، ولا سيما الصراع مع العدو الإسرائيلي...، وننصح الطلاب بالتركيز على الثقافة السياسيّة، وقراءة خطابات الأمين العام لحزب الله السيد حسن نصر الله، ولا سيَّما كلامه في احتفال السفارة الإيرانية في بعلبك، لأنه من القلائل في العالم العربي الذين يتكلّمون بهذه الطريقة، ويعرفون ما يريدون؛ ورأى في مضمون كلام نصر الله البديل لكل محاولات الاستسلام على طريقة شرم الشيخ والعقبة» [٣٣].

ولا يغيب الفعل المضارع عن أيٍ من خطب السيّد نصر الله، لأنه ينظر بعين المستقبل، ويراه دائمًا مشرقًا بالانتصارات، وبعزة الأمّة وكرامتها، فيطغى الفعل المضارع طغيانًا واضحًا، فنجد هذا الفعل قد استعمل زهاء ٣٠٠ مَرَّة في خطابه في حفل تكريم الفعَّاليات الاجتماعية والصحّية، في مجمّع شاهد التربوي؛ فبعد أن يستعرض النتائج التي توصّل إليها الحزب، فيما يخصّ مفاوضات تبادل

الأسرى مع العدو الصهيوني، «يُنقل- يُترجم- تسمعون- يُقال- يُراد»[٣٤]، ثمّ يعطي الموقف للمستقبل، أن المفاوضات مستمرّة، إذا لم يستجدَّ أي جديد في الحكومة الإسرائيلية؛ وكما في كل خطبة، يعطي الأمل بغدٍ أفضل، ويخفّف التوتر لدى الجمهور؛ فالمقاومة في فلسطين مستمرّة، والإسرائيلي في مأزق، «لن يجديه- يسخّفه- نبقى- أقول- يهرب- يأخذ- لم تصل...»[٣٥]، والمقاومة لن تسكت عن الانتهاكات الإسرائيلية، فالعدو عينه على لبنان دائمًا، لأن فيه مقاومة، «سنكون- نتعامل- نتعرّف- يتابع- يرتدع- يعتقد- يعيد- يستفيد- أن يتعاطى- تفرضه- نبقى...»[٣٦]. وعلى اللبنانيين عدم الأخذ بالتهويل والتهديد الإسرائيلي، لأن المقاومة جاهزة للدفاع عن أرضها، والعدو يعمل حسابات كثيرة قبل خوض الحرب على لبنان.

للفعل المضارع دلالات كثيرة، أهمها: توصيف الواقع والاستقبال؛ فالواقع هو أنّ العدو يهدِّد لبنان دائمًا، والمقاومة ستستمر الآن وفي المستقبل بالدفاع عن الوطن، ولن تتنازل عن واجبها في حماية أرض الوطن، واسترجاع الأسرى من السجون الصهيونية؛ لذا استحوذ الفعل المضارع على مفاصل الخطاب وجوانبه، فوجدنا أكثر من ٢٤٩ فعلًا مضارعًا، معبّرًا عن عملية التفاوض التي تجري بين المقاومة والعدو الإسرائيلي، من خلال الوسيط الألماني، وما ستؤول إليه هذه المفاوضات من نتائج.

جذب خطاب السيّد نصر الله المُتَلَقِّينَ في حفل إفطار «الجمعية النسائية للتكافل الاجتماعي»، كما في كلّ خطبة، من خلال الاتكاء على الماضي، للإضاءة على المستقبل، والاستفادة من الحاضر لصنع المستقبل؛ فكما أكّد السَّيِّد نصر الله في الخطبة السابقة إنسانية عملية

التبادل بين الحزب والصهاينة، وأخذ في الحسبان معايير محدّدة، حيث تشمل عملية الأسرى اللبنانيين والسوريين والأردنيِّين والفلسطينيين والعرب؛ وهذا عمل يتجاوز المفهوم الوطني للمقاومة إلى البُعد العربي والإسلامي والإنساني؛ فالقسم الأوَّل من خطابه يتحدث عن عملية التكافل الاجتماعي وأسسه في التعاليم الدينية، وأثره في المجتمع، « ليكون- لتحقيق- أتحدث- يُسخّر- يناقش- يجب- يقول- يدوّن- نطمئن- نضمن- يقعون...»[٣٧]؛ ويربط السيّد نصر الله كل قيمة إنسانية بالمقاومة، لأنها الهدف والمحور، ولأنها تدافع عن خيرات البلد، وتقدِّم الدماء في سبيل هذا البلد. أمّا القسم الثاني، فخصصه السيّد نصر الله لتوضيح ما يجري في عملية تبادل الأسرى، وتأكيد المقاومة على ضرورة إطلاق جميع الأسرى، وعودتهم إلى أهلهم أعزّاء؛ وفي هذين القسمين حفلَ الفعل المضارع بمكانة كبيرة، تفتح أُفقًا أمامَ أصحابِ البصيرة، وتشير إلى صدقية المقاومة وعملها الدؤوب لصنع الانتصار.

كان خطاب السيّد نصر الله بمناسبة إفطار مؤسسة الشهيد، «كمعظم الخطب التي يلقيها، فقد استحوذت خطبة الأمين العام لـ»حزب الله» في إفطار أوَّل من أمس على اهتمام الوسط السياسي من زاوية الجديد المعلن فيها»[٣٨]؛ وفي هذه الخطبة قلّ استخدام السيّد نصر الله للفعل الماضي بشكلٍ لافت، بينما تلفَّظ بالفعل المضارع أكثر من ٣٠٥ مرات، «نلتقي- يمارسون- تستمر- يهتم- يراهن- أعتقد- يحيط- تكرّس- نملك- يشاء- يوزع- يتحدث- يصنّف- يقسّم- يبشرنا- يقدّم...»[٣٩]؛ فمؤسسة الشهيد أسهمت في صنع انتصار مستمر، لأنها واكبت وتواكب عمل المقاومة من الناحية الاجتماعية

والإعلامية، وحفظ عوائل الشهداء.

أمّا فيما يخَصّ زيف الولايات المتحدة الأَمريكية، فإنَّها ستُحقِّق الديمقراطية للشعوب العربية، وتقدِّم إسرائيل على أنّها الواحة الخضراء، «يقف- يوزّع- يشاء- يصنّف- يخدع- يُكذِّب- يجري- يتحدّث- يستمع- يضحك- يحدِّثنا- يقسّم- يبشّرنا- يقدم- يسمّونه- يؤسّس- لتصنع- يصبح- سيوكل- يعدنا- يُواجه- تُقدِّم- لم يُسمح- أن نتعلم- يُمارس...»[٤٠]، ويرى السَّيِّد نصر الله أن الأمّة يجب أن تتكل على نفسها، وليس على أمريكا لتحرير الأرض، «أن نعتمد- لا يكترث- تفكّر- لتحرر- أن تزيل- ينتظر- لتستبدله- أن تستبدل- لتغيّر- أن يراهنوا...»[٤١]؛ فالرهان الحقيقي هو على مقاومة الشعب لأيّ عدوان أو تهويل، سواء أكان من أمريكا أم من إسرائيل؟ وكعادة السيّد نصر الله يوجّه الضوء نحو المقاومة كخيار استراتيجي في لبنان، وكرؤية يجد الحزب فعاليتها، ويطالب باحتضانها من قبل الجميع.

إذًا، استخدم السيّد نصر الله الفعل المضارع مئات المَرّات في خطبه لتكريس فكر المقاومة، وثقافة المقاومة؛ فالمضارع يعني الحاضر بكل ما فيه من تجاذبات ومحاولات لنزع سلاح المقاومة، كما يبيّن ضعف العدو وتخبّطه؛ ومن وراء كل ذلك يفتح السَّيِّد نصر الله نافذة أمل لكل الشعوب المستضعفة، بأن الزمن القادم زمن الانتصارات، وأن مستقبل الأمة بيدها، وليس بيَدِ أمريكا وإسرائيل.

اِحتل الفعل الماضي في خطاب السيّد نصر الله المنزلة الثانية بعد الفعل المضارع؛ والهدف دائمًا هو المقاومة التي تُسيطر على عقل السيّد نصر الله وقلبه، لأنه يعدّها خلاص الأمّة من الاحتلال والظلم والاستبداد؛ فذكر الفعل الماضي ٩٤ مَرَّة، للحديث عن

الظروف التي حالت من دون مقاومة عارمة من الشعب العراقي، على الرُّغم من رفضهم لهذا الاحتلال، فيذكّر دائمًا بثبات وتضحيات المقاومة في لبنان، وبالروح القتالية، والإرادة الصُلبة، والإيمان الذي تمتَّع به المقاومون، حتى انتصر الدمُ على السيف، «صنع- جزّروا- اِنتصر- حطّمت- حصل»[٤٢]؛ ففي لبنان على الرغم من كل الظروف التي كانت تحيط بالمقاومة، من تخوين وحصار، انتصرت المقاومة؛ أمّا في العراق فاستطاع الأمريكان أن يبثّوا الفتنة بين المسلمين والمسيحيين، وبين الشيعة والسُنة، على الرغم من المواقف المخلصة للقيادات الإسلامية والمسيحية في وجه المخطّط الأمريكي، «أنهى- بدأوا- نصبوا- جابوا- قسّموا- جعلوا- رفضوا- شكلها- قالوا- رفض- وقف- حصل- ابتعدوا- أثبتت- قال- كان- جاء- رجعنا»[٤٣].

يبدأ السيّد نصر الله في كلّ قسم من خطابه، باستعمال الفعل الماضي ليخلص إلى الحاضر والمستقبل، فيحدد الموقف والأُفق الآتي: ففي موضوع سورية والتهديدات الأمريكية، وهي ليست جديدة، والهدف منها نزع سلاح المقاومة في لبنان، وأن تضغط على حركات المقاومة الفلسطينية للقبول بالتسوية الأمريكية الإسرائيلية، «لاحظنا- تركّزت- ساهمت- اعتادت- جاء»[٤٤]، ولكن سورية صامدة، والمقاومة في لبنان صامدة، كما في فلسطين؛ والتهويل الأمريكي لن ينفع، ولن ينال من عزم المقاومين، مهما كانت التضحيات؛ ويختم بالمقاومة، «جرى- قاتلنا- هزمناه- وقف- قاتلنا- قدمنا- قطّعت»[٤٥]؛ فهي جاهزة أكثر من أي وقت مضى لقتال المحتل، وتملك اليقين والإرادة، ولن تقبل بأن يتحكّم الأمريكيّون والإسرائيليون بخيرات هذه المنطقة

وثرواتها، ويغيّروا مناهج التعليم، والأمن، والقيادات، والقيم الدينية والأخلاقية فيها.

تدلّ الأفعال الماضية بشكل عامٍّ على الوصف؛ وهذا ما قام به السيّد نصر الله حين أورد الفعل الماضي ١٣١ مَرة في خطابه على مرجة رأس العين في بعلبك، بمناسبة الذكرى الثالثة للانتصار؛ فالفعل الماضي هنا موجود بكثرةٍ في خطب السيّد نصر الله؛ وذلك ليؤكد دور أهالي بعلبك الهرمل في احتضان المقاومة، والمشاركة الفعّالة لأبنائها في الانتصار التاريخي على الصهاينة؛ فالمقاومة انطلقت من مدينة بعلبك، حيث أسّس الحزب، وعلى رأسهم الشهيد السيد عباس الموسوي وأخوانه في الحوزة الدينية، وكان القرار بقتال العدو الإسرائيلي حتى زمن الانتصار في العام ٢٠٠٠، «أنقذنا- أيّدنا- عرّفنا- آوانا- أعزّنا- أتينا- جرى- آوت- نصرت- احتضنت- ولدت- ولد- دخل- آوى- احتضنتها- تحمّلت- اِخترنا»[٤٦].

ولبنان كله نموذج يُحتذى به؛ هذا البلد الصغير بمِساحته وسكّانه، قوي بعزيمته وإيمانه، حقّق ما عجَزت عنه الدول العربية، «جرى- قامت- اِنتصرت- قمنا- وقف...»[٤٧].

لا يغفل السيّد نصر الله عن ذكر إيران والعراق وسورية، والمخطط الأمريكي لهذه المنطقة، كذلك المخطط الصهيوني لفلسطين؛ فتجد الأفعال الماضية موزّعة في الخطاب، وغير مجموعة في مكان محدد من هذا الخطاب، لأنّ السيّد نصر الله ما يعنيه من الماضي، هو تسليط الضوء على جرائم الصهاينة والأمريكان، ليستشرف المستقبل الذي يستحوذ على تفكير السيّد نصر الله، في استنهاض الأمة، وإعطائها مثالًا حيًّا عن مقاومة شريفة في لبنان، استطاعت بأقل التجهيزات أن تهزم أهمَّ الجيوش في المنطقة، وتغيّر المعادلة، فيصبح لبنان

قويًا بقوته لا بضَعفه. تبرز شخصية الإمام الخميني مفجّر الثورة الإسلامية في إيران، كشخصية أساس في خطاب السَّيِّد نصر الله، ولما لها من تأثير في حركة المقاومة الإسلامية في لبنان وفكرِها؛ فاستعمال الماضي في خطبة السَّيِّد نصر الله في الذكرى الرابعة عشْرة لرحيل الإمام الخميني ٧٢ مرّة، كان بهدف إبراز فكر هذا الرجل وشجاعته وإيمانه؛ وهو الملهم لشباب المقاومة في لبنان، ولحركات المقاومة الأخرى؛ فواجه الإمام منذ البداية ظلم الشاه وتعنّته بشجاعة وتصميم ورؤية، على الرغم من قيام أجهزة السافاك الإيرانية التابعة للشاه بسفك الدماء، والقتل والتهديد الذي طاول الإمام الخميني، كما حاولوا معه سياسة تحييد أمريكا وإسرائيل عن الهجوم الكلامي، وتغيير الموقف الكبير للإمام، ولكن كل ذلك لم ينفع، واستمر الإمام بثورته حتى تحقّق النصر، «اِستطاع- جرى- بدأت- هاجم- قتل- اِعتقل- جاؤوا- قالوا- شئت- جبن- ضَعُفَ- تحرّر- طرد- بذر- حسم- جاء- أُعلنت- أنزلت- سألهم اِنتهت- سأله- نزل- اِنهزم- سقوا- اِنتصرت- اِستطاع»[٤٨].

يربط السيّد نصر الله كل ذلك بلبنان وفلسطين وما يجري في العراق؛ فكما قاوم الإمام الخميني الشاه، ورفض الاستسلام والخنوع، كذلك تفعل شعوب المنطقة التي تواجه المشروع الأَمريكي الذي يُرسَم للمنطقة، خاصة فيما يخص فلسطين والمفاوضات التي تجري، حيث اجتمع العرب مع بوش في شرم الشيخ لإنهاء القضية الفلسطينية في مقابل وعود مزيّفة، وإن صحّت لا تقدّم للشعب الفلسطيني أيًّا من حقوقه، لكن الشعوب ترفض ما يخطط له الحكام، ويقاومون بكل إيمان وإرادة، «واجه- جرى- قبلوا- اِعترفوا- راحوا- سمعنا- عجزت-

فشل- عجَز- اِستمرت- عجَزوا- فرضوا- أملوا- أخرجوه- صنعت- أوجدت»[٤٩]، ويختم السيّد نصر الله خطبته، كما بدأها، باستلهام العبرة من شخصية الإمام الخميني، والشجاعة والعزم لمواجهة بوش، والذين يريدون أن يبيعوا المقدّسات والأرض والمياه للعدو الأمريكي والصهيوني، ويعاهد السيد الإمام الخميني على البقاء على خطّه ونهجه، لتحقيق الانتصار الذي وعد به الإمام الخميني.

يقل استعمال السيّد نصر الله الفعل الماضي مقارنة مع الفعل المضارع، فيبرز الفعل الماضي في كل صفحة من الخطاب، ولكن بعدد قليل، غير مجموع في مكان واحد، فورد الماضي زهاء ٨٥ مرة في خطابه، في تكريم الفعاليات الاجتماعية والصحّية؛ فالجهود المستمرة للمؤسسات التي رعت المقاومة واحتضَنَتْها، أسهمت في صنع الانتصار، «شكّل- تكاملت- تراكمت- وقفتم- جرى»[٥٠]؛ وفيما خصّ عملية التبادل مع العدو، «علّقت- جرى- طرحنا- طلبناه- اِطّلعنا- أقرّت- جرى- قيل- اِنتهينا- اِتفقنا- بقيت- وصلنا- وجدنا- سمعناه- توقّفت- تعطّلت- تراجعت- مرّت- سمعنا- أنجزت- كُتب- قال- وافق- قرأنا- ذهبوا- أخذنا- أخذت- أجّل- فرضنا- قامت- إعادتهم»[٥١]؛ فالعملية مستمرة على الرغم من المأزق الإسرائيلي، وخلطه للأوراق؛ فحزب الله لا يعنيه سوى إتمام الصفقة التي تشمل عربًا من عدّة دول منهم أردنيّون. أمّا فيما خصّ الغارة الإسرائيلية على سورية، فالماضي فيه توصيف للواقع، وقراءة لما مضى، للنظر إلى المستجدات، وإلى المستقبل، «تمثّل- اِتخذه- أقدم- قرأت- قلنا- اِستنفدت- بقي...»[٥٢]؛ فإسرائيل عاجزة عن إنهاء الانتفاضة، لذلك تهرب إلى الأمام

بقصف سورية، لتوهم الداخل والعالم بتحقيق انتصارات وهمية، لأنّها عجَزت عن سحق الفلسطينيّن، وقد عجَزت سابقًا عن القضاء على المقاومة في لبنان، فاستمرت المقاومة في لبنان، وهي مستمرة في فلسطين، على الرغم من تخاذل العرب، واكتفائهم بالبيانات والتحليل السياسي؛ فالزمن الماضي في خطاب السيّد نصر الله صورة ممهدة لربط الحاضر بالماضي، وتحديد الموقف في الأيام القادمة، وهو عملية انتقال عبر الزمن لإعطاء مشهدية متكاملة أمام جمهور المقاومة، وأمام العالم عن المقاومة وهمومها التي تنطلق من لبنان ولا تنتهي بفلسطين.

تضمّن خطاب السيّد نصر الله في حفل إفطار الجمعية النسائية للتكافل الاجتماعي على سبعة أفعال ماضية، وهو كما في كلّ خطبة، حيث يأتي الماضي في المرتبة الثانية بعد المضارع المرفوع والمنصوب والمجزوم؛ فبالماضي يتحدث عن أهمية خلق الأرض، وكل شيء من الإنسان، «خلق- جعل- أودع- خُلقت- دوفعت- سُخّرت»[٥٣]؛ فكل شيء في الوجود خُلق لخدمة الإنسان الذي يشكّل المعادلة الكبرى؛ فالأنبياء والقادة الكبار ركّزوا على خدمة الإنسان لأخيه الإنسان: «أنعم- قبل- أعدّ- قامت- أطعموا- جعل- أتينا- سخّرنا- أرادوا...»[٥٤]، هؤلاء هم أهل البيت الذين كانوا أمثولة في التضحيات، الماضي هنا ليس للتغنّي بالماضي، وإنما لإعطاء الدرس للحاضر وللأيام المقبلة؛ هي عملية تكافل اجتماعية؛ فكما احتضن النبي(ص) وأهل بيته المستضعفين، كذلك تفعل بعض الجمعيات في وقتنا الحالي، وهو ربط سياقي دقيق وواضح.

وفي موضوع تبادل الأسرى، يسرد السيّد نصر الله الاعتداءات الإسرائيلية على لبنان، وأحقّيَّة المقاومة

في الدفاع عن نفسها، وعن لبنان، وتحرير الأسرى، «اِنتهينا- اِتفق- اِتفقنا- أُتُّفق- اِنتهى- سُلمت- بدأنا- وصلت- تأتينا- أُنجز- خلصنا»[٥٥]؛ فالحزب يريد كل الأسرى اللبنانيين والعرب؛ أما إسرائيل فترى أنَّ السيّد نصر الله سيحصل على ٤٠٠ أسيرٍ، بدلًا من ١٥٠٠، «اليوم أيضًا وافق نصر الله على أن يتنازل، وبدلًا من حصوله على ١٥٠٠ أسيرٍ يختارهم، سيحصل على ٤٠٠ أسيرٍ اختارتهم إسرائيل؛ وفي إسرائيل يقولون: إن هذا ثمن معقول، سيلغي مسوّغ القيام بعمليات خطف جديدة»[٥٦].

كما ورد الفعل الماضي ٤٤ مرة في خطبة السيد حسن نصر الله في حفل إفطار «مؤسسة الشهيد»؛ وهذه النسبة المتدنّية من استخدام الماضي، تدلّ على أن السيّد نصر الله لا يعنيه من الماضي سوى التذكير بالأحداث، ليبني عليها الحاضر والمستقبل، «أخذت- دخلوا- قام- اِنتقل- اُستشهد- اِعترف- تمكّنت- أردت- باعوا- بقي- حطّت- قام- اِعتبر- سمعنا- أشاد...»[٥٧]؛ فالمواضيع التي طرحها، من أهمية عملية التكافل التي واكبت المقاومة، وكلام بوش عن الديموقراطية في العالم العربي، والهجوم على مسلسل الشتات، ومسؤولية المجتمع والمقاومة تجاه الشهداء، وتوازن الرعب، والمطامع الأمريكية في البلاد العربية، كلها هدفها الأساس التأكيد على خِيار المقاومة، وصوابيّة هذا الخطاب؛ هذه المقاومة التي منذ العام ١٩٨٢ وهي تناضل، ولم تستسلم، على الرغم من كل الظروف، وستبقى في طليعة المواجهة مع العدو الصهيوني، والمشروع الأمريكي، لتفتيت المنطقة لمصلحة إسرائيل، وقدَّمت كثيرًا من الشهداء والتضحيات على مذبح الوطن.

٣-٢-٢. فعل الأَمر

استعمل فعل الأمر بشكل قليل في خطاب السيّد نصر الله؛ وهذا يُظهر شخصية السيّد نصر الله التي تتحلَّى بالحِلم والاحترام والتسامح، والتعاطي مع الآخر من منطلق قناعاته، وخلفيته الدينية والفكرية؛ وهذا ما يجعله يبعد عن لغة الأمر، إلّا فيما يتعلق بالدعوة إلى التأمّل، ورفض الظلم، والبحث عن الحقيقة، «علينا أيها الإِخوة والأخوات أن نراقب»[٥٨]؛ والدعوة إلى التضامن الداخلي في مواجهة العدو، «يجب أن نحترم- يجب أن نتضامن»[٥٩]، لأن الطريق الوحيد للنصر هو طريق المقاومة، «الطريق الذي يجب أن نعود- يجب أن يعرف شعب لبنان... وفلسطين»[٦٠]؛ وثقافة المقاومة، «يجب أن نستعيد معها كل الثقافة والأفكار والقيم، جمعية إِحياء التراث المقاوم»[٦١]؛ والطلب من السياسيِّين البُعد من الخلافات، لمواجهة التحديات القادمة، «يجب أن نواجه الفتنة بالوحدة- فلتؤجّلها»[٦٢].

أمّا من لا يستطيع المقاومة فعليه أن يبحث عن إرادة القتال، «فليذهبْ وليفتشْ»[٦٣]؛ ولكن تبقى المقاومة هي الخِيار، «ما يجب أن نعتمد عليه- يجب أن نراهن- أن نستند- نحن مدعوون أن نتمسك بهذا السلاح»[٦٤]؛ والمقاومة مستعدّة للنقاش الداخلي، «أن لا نتطلع إلى الخلف- هذا هو المطلوب منَّا- فليتفضلْ»[٦٥]؛ والمهم الابتعاد عن التقاتل الداخلي، والنظر نحو الأَمام؛ وفيما خصّ العراق، يدعو السَّيِّد نَصر الله إلى مراقبة الوضع في العراق، «راقبوا جيِّدًا العراق، هو النموذج- يجب أن تعرفوا جيِّدًا»[٦٦]، لأن نجاح الاحتلال في العراق سينعكس على المنطقة، «أُنظروا- تصوّروا»[٦٧]، وخاصة في فلسطين؛ فالعدو الصهيوني يحاول أن يجعل القدس صهيونية، وأن يصوّر للعالم أنّ الانتفاضة الفلسطينية

هي إرهاب، «أنا أدعو إلى الانتباه- اِقرأوا ما يكتبه الإسرائيليون»[٦٨]، وعلى الأمّة الانتباه لما يُحاك في شرم الشيخ، في اجتماع العرب «اِنتبهوا»[٦٩]؛ لذلك، «يجب أن نكون حذرين»[٧٠]؛ وما يمكن أن يخرجَنا من كل هذه الأزمات، أن نتمسك بمقاومتنا، «نحن مدعوون أَن نتمسك بهذا السلاح- أن نتمسك بالشباب»[٧١]، وأن نكون شجعانًا، كما كان الإمام الخميني، وأن نأخذ منه العبرة، «ندعو إلى استلهام- اِستحضار»[٧٢]؛ فكل التهديدات الإسرائيلية لن تجدي نفعًا، وستظل المقاومة في لبنان وفلسطين والعراق هي الخيار، «لا تصدّقوا»[٧٣]؛ وقال السيد نصر الله، أَيضًا: «ما حدا يهوِّل علينا- لا حدا يخيفهم- لا حدا يرعبهم»[٧٤]؛ وهكذا تكون صيغ الأمر، هدفها حثّ الجمهور على قراءة الواقع في لبنان والمنطقة، ودعوة هذا الجمهور لاستشراف المستقبل، بالإضافة إلى دعوة الأمة إلى نصرة قضاياها، ومقاومة الاحتلال الأمريكي- الإسرائيلي، على امتداد هذه المنطقة. بما أنّ كلمتا «يجب وعلينا» تدلّان على الفعل الواجب لهذا يعدّ الأسلوب (يجب وعلينا) مع الفعل المضارع المقترن بأن من الفعل الأمر.

أظهرت الدراسة الأفعال المضارعة والماضية، وأفعال الأمر والنداء، في خطاب السيّد نصر الله؛ وهناك أيضًا العديد من الظواهر اللّغوية التي يمكن أن نضيفها إلى ذلك، كالأسماء الموصولة التي تصف تجارب الحزب في العمل المقاوم، وضرورة الاتكال على الله، والثقة برجال المقاومة، وبضمير الأمة، وإظهار مشاريع أمريكا وإسرائيل في المنطقة؛ كما تُظهر استخدام السيّد نصر الله للظروف المكانية والزمانية، خاصة ظرف الزمان (الآن)، لربط الماضي بالحاضر؛ وظرف المكان (هنا)

للحديث عن المقاومة ومواقفها، أو لعرض مواقف العدو الصهيوني؛ وبالنسبة إلى أسماء الإشارة أيضًا، هي ظاهرة، خاصة ما يتعلق بالحسين(ع) وأهل بيته؛ ولا يخفى على المتتبِّع، الحقول المعجمية التي لا تخلو منها خطبة من خطبه، وهي تعبّر عن تكثيف المعاني وشموليتها، ما يُظهر رؤية السيّد نصر الله، واطلاعه على الأحداث في الماضي والحاضر، وثقافته العالية، وإتقانه اللّغةَ العربيةَ باختلاف مفرداتها.

٣-٢-٣. الجُمل

الجملة في خطاب السَّيِّد نَصر الله قصيرة ومكثفة؛ في أغلبها خبرية، لأنّها توصيفية وتقريرية، بعض الجمل التي تحمل طابع الاستفهام الإنكاري، الأمر، والنداء، خاصة عندما يريد أن يرسل رسائل توجيهية إلى الجمهور؛ كما يكثر من الجُمل التي يستخدمها للتوكيد على أنواعه، وتتناوب عنده الجمل الإسمية والفعلية التي تظهر عندما يكون الفعل والإرادة هو المسيطر، أو فعل العدو الأمريكي والصهيوني المدمّر للإنسان والحجر؛ فالسَّيِّد نَصْر الله لا يكتفي بتوصيف الواقع واستقرائه، بل يحدِّد الموقف، ويُقرن القول بالفعل الذي يظهر فيما بعد، فعل مقاومة وشهادة وتضحية، ومقارعة العدو الصهيوني؛ وتستطيع القول: إن هذا الأسلوب هو نوع من أنواع المحاججة الذي يتدرّج من التوصيف إلى الأمثلة المتعددة، والأدلة للوصول إلى النتيجة.

صحيح أنّ جُمل السَّيِّد نَصْر الله خبرية، لكنّها تحمل معنى محددًا، لا يحتمل الصدق والكذب؛ هي جمل قطعية، تنطلق من خلفية ورؤية واضحة، «لبنان الذي صنع ملحمة الصمود والمقاومة والثبات والانتصار في مواجهة عناقيد الغضب»[٧٥]. وفي موضوع العراق كلام السَّيِّد نَصْر الله

قطعي وحازم، «نحن أمام مجموعة من النتائج الكارثية، هناك احتلال العراق، وهذا أمر خطير جدًا»[٧٦]؛ أمَّا فيما يخصّ المقاومة في لبنان، فهو يوصّف ويؤكد، دائمًا، على أهمِّية الدعم والصمود من قِبل أهل البقاع، فيكثف الجمل القصيرة، «هذه المنطقة التي آوت، ونصرت، واحتضنت، وكانت ملاذ المقاومين والمجاهدين»[٧٧]؛ فكان الانتصار حليف المقاومة، «ونحن نستعيد مشاهد اقتحام المجاهدين، ومعهم الرجال والنساء والعزل، مناطق الشريط المحتل..... أن نستعيد معها كل الثقافة والأفكار والمفاهيم والمعادلات التي صُنعت من خلال ذلك الانتصار»[٧٨]؛ أيضًا يظهر التناوب بين الجمل الاسمية والفعلية بشكل واضح، عندما يتحدث السَّيِّد نَصْر الله عن فلسطين، «هناك قتل يومي تمارسه إسرائيل بحق الشعب الفلسطيني، تقتل خيرة قيادات وكوادر الفصائل الجهادية في فلسطين»[٧٩].

٣-٢-٤. النداء

اِستخدم السَّيِّد نَصْر الله صيغة النداء في مواضع متعدّدة، أهمّها في بداية خطابه ونهايته، خصوصًا إذا كان الموضوع يتعلق بالإمام الحسين من باب التعظيم، «السلام عليك، يا سيدي، ويا مولاي، يا أبا عبد الله»[٨٠]؛ وكما يكثر من نداء الجمهور، «أيها الإِخوة والأخوات»، من باب لفت الانتباه إلى خطابه، كذلك من باب التودد لهذا الجمهور؛ كما جاء النداء للتهكم والسخرية لدى حديثه عن العدو الصهيوني: «يا سيد شارون- يا أخي هي عاجزة عن إنهاء الانتفاضة في فلسطين»[٨١]؛ ويحمل في ندائه دعوة إلى العالم، لإظهار ظلم أمريكا؛ وتاليًا التكليف الملقى على عاتق الأمّة، «أيها الناس في العالم»[٨٢]، وفي مواجهة التحديات والمؤامرات التي تحوكها أمريكا وأعوانها في المنطقة، في مرحلة

مصيرية من تاريخ الأمة؛ كما ورد النداء في أماكن متعددة، «أيتها السيدات الجليلات»[٨٣]، وذلك لتخصيصهن بالشكر؛ وفي إفطار مؤسسة الشهيد: «يا إِخوان»[٨٤]، من باب التلطف والتودد، وإزالة الحواجز مع المعنيين عن مؤسسة الشهيد، وللفت انتباههم إلى أهمية المقاومة في حفظ الأرض والماء، خاصة مياه نهر الوزاني، حيث يعجِز العدو عن الاعتداء على مياه لبنان، بسبب وجود مقاومة حقيقية، هدفها حماية البلد، والذَّود عنه.

٣-٣. الثوابت الصرفيّة

ظهرت الحاجة إِلى علم الصَّرف والنَّحو، بعد الفتوحات الإِسلامية، واختلاط المسلمين بالأعاجم، وهي حاجة دينية واجتماعية، ليستطيع الأعاجم تعلُّم الدين الإِسلامي، بالإِضافة إلى علاقات المصاهرة والتجارة وقضاء الحاجات؛ وقد عكف كثير من العلماء على دراسة علم الصَّرف، وأوَّلهم أبو عثمان المازني، وعرّفه بعضهم بأنّه، «العلم بأصول يُعرف بها أحوال أبنية الكلمة التي ليست بإعراب ولا بناء؛ والمقصود بالأَحوال هنا التغيرات التي تطرأ على الكلمة، من حيث تحويل الأصل الواحد إِلى أمثلة مختلفة»[٨٥].

أمَّا اصطلاحًا فيُعرَّف علم الصرف على أنّه: «تغيير في بنية الكلمة لغرض معنوي أو لفظي، ويراد ببنية الكلمة هيئتها، أو صورتها الملحوظة، من حيث حركتها وسكونها، وعدد حروفها، وترتيب هذه الحروف»[٨٦]؛ وسنبيِّن بعضًا من هذه الثوابت الصرفية في خطاب نصر الله السياسية.

٣-٣-١. الضمائر

المرجعيات الشخصية تداوليًا هي عناصر وأدوات لغوية تحيل إلى ذات، مهمّتها تعيين هوية الأشخاص، أو الإشارة إلى وحدات الشخوص من خلال اللغة أثناء الكلام، وهي

فضلًا عن ذلك، من العلامات اللغوية المبهمة التي لا يتحدّد مرجعها إلّا في سياق الخطاب التداولي. والضمار الشخصية في اللغة العربية هي ما وضع لمتكلم، أو مخاطب، غائب وأوضح العناصر اللغوية الدالة على الشخص: هي ضمائر الحاضر؛ والمقصود بها الضمائر الشخصية الدالة على المتكلم وحده مثل «أنا" أو جماعة المتكلمين مثل "نحن "[٨٧] (بعزيز، ٢٠١٦ م: ٣٤٤).

يتناوب السَّيِّد نَصْر الله في استخدام ضمير المتكلم المفرد، وضمير المتكلم للجمع في سياق خطابه، ولكنه يُكثر من استخدام ضمير المتكلم للجمع، للدلالة على وحدة المصير المشترك بينه وبين جمهوره، «نلتقي- أمتنا- شهدناه- أيدينا- شعوبنا- مدعوون- نعترف- علينا- قادتنا- أن نعمل- يوفقنا- يهدينا- نصل- نقول- ننظر- وصلنا- أنهينا»[٨٨]، للحديث عن المراحل التي وصلت إليها المفاوضات في العام ٢٠٠٣، بين المقاومة والعدو من خلال الوسيط الألماني؛ والملاحظ أن السَّيِّد نَصْر الله يبدأ، دائمًا، في خطابه باستخدام ضمير المتكلم المفرد، لينتقل إلى الجمع في كل خطبة، وهذا يُظهر رؤية السَّيِّد نَصْر الله النهضوية للأمة، هي محاولة لإخراج الشعوب من الإحباط إلى فضاء جديد من فضاءات الأمل والانتصارات.

يطغى ضمير المتكلم الجمع على خطابه في عيد المقاومة والتحرير في العام ٢٠٠٣؛ فمن أوَّل الخطاب يلجأ إلى الجمع حتى نهاية الخطاب، احترامًا منه للجمهور، وإشراكًا منه لهذا الجمهور في صنع النصر، «أنقذنا- عرّفنا- فآوانا- أيدنا- أعربنا- أيدينا- أتينا- لنحي- نصنع- أننا- لنا- بلدنا- نحن- نكرر- قلناه- خيراتنا- كرامتنا»[٨٩]؛ هذا الجمع أتى في معرِض حديث السَّيِّد نَصْر الله عن النصر الممنوح

من اللهّ، وعن المخططات الأمريكية للمنطقة، ولم يستخدم ضمير المتكلم المفرد إلّا حين يستخدم الفعل قال، «أقول لكم- أنا أقول»[٩٠]؛ فالجمع لتحديد الرؤية الجماعية، ولإشراك الأمّة في القضايا المصيرية؛ أمَّا المتكلم المفرد فهو، لأنَّ الجمهور كما العدو يصدّق السَّيِّد نَصْر الله، ويعدّ خطابه أصدق من قادته (العدو)؛ والعالم العربي والإسلامي ينتظر هذا الخطاب الذي يحمل الأمل بغدٍ أفضل، وبزوال الاحتلال.

العراق قضية تخصّ الأمّة العربية والإسلامية، لذلك يُكثر السَّيِّد نَصْر الله من استخدام ضمير المتكلم الجمع، للدلالة على اهتمامه ومشاركته لهموم الأمة وقضاياها المصيرية، «قلنا- نستطيع- أمّتنا- نستعرض- نحن- نواجهه- نرى- لنا- ننصبها- نحن»[٩١]؛ فيشير إلى وضع القوات الأمريكية في العراق، ومحاولتها السيطرة على العراق، وموقف الحزب من ذلك، ومتابعته لهذه القضية بدقة، لما لها من تأثيرات على كل المنطقة؛ وفي المؤتمر الثالث، عادت صيغة المتكلّمين للبروز في الخطاب، مع ملاحظة جوهرية، أن السَّيِّد نَصْر الله بدأ خطابه بخطاب المتكلم المفرد، «أقف عند التداعيات النفسية لما حصل خلال هذين العامَين»[٩٢]، لينتقل بعد ذلك إلى صيغة الجمع، وذلك للانتقال من الحالة الفردية إلى حالة الإجماع في الأُمَّة.

فموقف السَّيِّد نَصر الله يعبِّر عن ألم الشعوب وفقدان الأَمل، «ما نواجهه الآن على مستوى الأمّة هي حالة الإحباط واليأس، وفقدان الأمل، والتيه والضياع والذهول... وهذه النقطة هي التي يجب أن نركّز على معالجتها»[٩٣]؛ وهذه النقلة من صيغة إلى أخرى تُظهر رؤية السَّيِّد نَصْر الله تجاه نهوض الأمّة؛ فهي مسؤولية

جامعة، ملقاة على عاتق جميع القوى، على مختلف مشاربها، من إسلامية وقومية؛ وهو يقدِّم رؤية تحتاج إلى توافق؛ فالسَّيِّد نَصْر الله لا يفرضها، إنما يوصّف الواقع، والحلول تكون مسؤولية الجميع، «أي مشاريع وبرامج سياسيّة وإعلامية وجهادية واقتصادية وعسكرية وغيرها... لن نستطيع أن نطبِّق منها شيئًا، إذا كنا نستند إلى إنسان يائس ومحبط، وشعر بالعجز عن فعل أيّ شيء، «نحن بحاجة أيضًا إلى إعادة النظر في خطّة المواجهة، في كلّ ما كنّا نقوله في الماضي»[٩٤]؛ هذه الرؤية تدعو الجميع إلى المشاركة بالقرار والانفتاح؛ وعندما يتحدث عن الإمام الخميني في الذكرى الرابعة عشرة لرحيله؛ فمنذ البداية يستخدم ضمير الجمع المتكلم، لأنّه يريد أن يُظهر شمولية الموقف، وموقع الإمام الخميني في ذهن الأمة والثورة التي أحدثها في إيران، وتوجيه أفكار الجمهور إلى الإمام، كقوة ونموذج لتغيير مسار التاريخ، وفي حديثه عن فلسطين القضية والانتفاضة حتى نهاية الخطاب، يظل ضمير المتكلم الجمع هو المهيمن على خطابه، لأن السَّيِّد نَصْر الله ينظر إلى كامل المشهد في لبنان والمنطقة؛ فكل شيء مرتبط ببعضه، لبنان، سورية، العراق، فلسطين، إيران، وغيرها؛ فالقضية واحدة، والعدو واحد.

وأمام الهيئات والفعاليات الاجتماعية والصحية، يستهل السَّيِّد نَصْر الله خطابه بضمير المتكلم المفرد، تواضعًا وتحبُّبًا للجمعيات التي تسهم في دعم المقاومة في مجالات شتّى، وينتقل سريعًا إلى ضمير الجمع المتكلم لدى حديثه عن المقاومة، «نحن نعدّ أنّ المقاومة هي مجموع العاملين والمضحّين والفاعلين في حركة مواجهة العدو، ومقاومة العدو، وتأمين الصمود في مواجهة العدو»[٩٥]؛ وفي تعليقه على عملية تبادل الأسرى بين المقاومة

والعدو، «قبل أسبوعين تقريبًا، كنا قد انتهينا من كل شيء إلّا نقطة واحدة، يعني فيما يتعلق باللبنانيين والسوريين والأردنيين والعرب، كنا قد انتهينا فيما يتعلق بعدد الأسرى الفلسطينيين، المطلوب إطلاق سراحهم»[٩٦]. يودّ السَّيِّد نَصر الله إشراك الأمّة بهذه القضية التي تخصّ ذاكرة العرب والمسلمين الذين غيّبوا ذاكرتهم بفعل تواطؤ الأنظمة العربية، وتخلّيها عن القضية الأساس؛ فالصهاينة يهجّرون ويغتالون، والأنظمة تتفرّج وتتآمر في كثير من الأحيان، ولكن المقاومة في لبنان تتحمّل المسؤولية في الخط الأمامي في مواجهة العدو الصهيوني، «نحن نتحمل مسؤولية جدّية وحقيقية وكبيرة وتاريخية، كلنا معًا؛ وتاليًا، إذا كنّا صادقين ومخلصين في تحمّلنا هذه المسؤولية»، أي المقاومة وكلّ القوى الوطنية والإِسلامية في العالم العربي والإِسلامي، «لا نخاف من المستقبل، ولا نخاف على المستقبل».

السيّد عندما يتحدث عن فلسطين يكرر ضمير المتكلم الجمع (نحن)؛ فهو يُظهر أن المواجهة التي يخوضها الشعب الفلسطيني في مواجهة الصهاينة، ليست مواجهة شعب منفرد في المواجهة، إنّما هي مواجهة شاملة، المقاومة الإسلامية تشكل جزءًا منها؛ وهذه ال «نحن» تشي بما هو أكثر من ذلك؛ هو تقديم رؤية بأن المقاومة في لبنان وفي فلسطين، تهدف إلى تحفيز الأمّة ودفعها إلى تبنّي خيار المقاومة مقابل خِيار التسوية.

في إِفطار مؤسسة الشهيد، يندر وجود ضمير المتكلم المفرد؛ فأمام الشهداء لا يوجد فرد بل توجد أمّة تقف خلف الشهداء وتستلهم منها العبر؛ فالسَّيِّد نَصْر الله شريك حقيقي لعوائل الشهداء، بعد أن قدّم نجله شهيدًا في مواجهة الصهاينة؛ فيبدأ خطابه: «مجدَّدًا نلتقي مع هذا

الحفل المبارك، وهذه الوجوه الكريمة والطيّبة، على مائدة مؤسسة أخرى من مؤسسات الجهاد والمقاومة»[٩٧]؛ ويظهر ضمير المفرد المتكلم في أماكن قليلة جدًا، عندما يتحدث عن حجم الوعي السياسي الذي يتمتع به العربي والمسلم، «بالأمس، أعتقد أن كل عربي، وكل مسلم»[٩٨]، وذلك لأنّ السَّيِّد نَصْر الله يحتاط في بعض المسائل، فلا يعمِّم، ولا يجزم، بل يترك عملية الاستقراء للجمهور الذي يراقب ما يحصل في المنطقة، خاصة في ظلّ الخداع الذي تمارسه الولايات المتحدة الأَمريكية، فيما يخص الوضع السياسي في العراق، كذلك يستخدم الفعل نفسه (أعتقد) لإظهار الأكاذيب التي تمارسها الإدارة الأمريكية؛ فهو يريد للإنسان العربي والمسلم أن يتابع ويحلّل ويستنتج، لا أن يقدِّم له أجوبة نهائية في ظل انخداع كثير من العرب، بالعناوين الي تطلقها أمريكا، كالديموقراطية وغيرها من العناوين التي قد تنطلي على الكثير؛ ويعود إلى فلسطين ولبنان، من منطلق المقاومة ورفض الهيمنة، «سلاح المقاومة بالتحديد، سلاح حزب الله، هو سلاح للدفاع عن الوطن»[٩٩]. أيضًا في حديثه عن الثروة المائية في لبنان، يستخدم الجمع للدلالة على القوة، والدفاع عن حقوق الشعب، «سيحسب لنا العدو كل حساب»[١٠٠].

إذًا، كما رأينا، فإن الضمير الغالب في خطب السَّيِّد نَصْر الله، هو ضمير الجمع المتكلم، لأنّ السَّيِّد نَصْر الله ينظر إلى الأمة التي يشكل الحزب جُزءًا منها. السَّيِّد نَصْر الله يمتلك رؤية عامة لطبيعة الصراع مع الصهاينة، ويحاول إشراك كل فرد عربي ومسلم بهذه المواجهة التي تأخذ طابع المواجهة العسكرية والثقافية والاقتصادية؛ لذلك فهي شاملة تتجاوز الفرد؛ هو يذوب في قضايا الأمة، لتحقيق أوسع

مشاركة في المواجهة التي أحرزت انتصارًا في لبنان، وستحرز انتصارات أخرى، إذا تضافرت جهود الأُمّة في هذا الصراع.

٣-٣-٢. الاستفهام

يظهر الاستفهام الإنكاري في خطاب السَّيِّد نَصْر الله؛ وهذا يشير إلى مخزون السَّيِّد نَصْر الله اللُّغوي والنَّحوي، فيوظّفه في خطبه؛ فلدى حديثه عن القضية الفلسطينية، «يطرح شارون هذه الأيام ما هو خطير جدًا، وما أريد أن أدعو إلى الانتباه إليه، وتحليله ودراسته بعمق، لماذا الإصرار على أن يعترف أبو مازن والفلسطينيّون بإسرائيل كدولة يهوديّة؟»[١٠١]، وسيكون هذا الاعتراف مقدمة لتهجير فلسطين ٤٨، «هل هذا مقدمة لمشروع تهجير فلسطين ٤٨؟»[١٠٢].

الاستفهام، أيضًا، يحمل دعوة للتأمل، وقراءة الوقائع والتاريخ، «هل يمكن أن يصنع حربًا في المنطقة؟ طيب ١٩٨٢ ما كان شارون وزير الحرب،...أين هو الاجتياح تبع الـ ٨٢ اليوم؟....أين هي أوهام شارون؟ وأين هي خرائط شارون...؟»[١٠٣]؛ والتاريخ لا ينتهي مع السَّيِّد نَصْر الله، فيعود بك إلى زمن أهل البيت [١٠٤]، لأنّ خط المقاومة هو خطّ أهل البيت، «أنّ الله سبحانه وتعالى قَبِلَ هذه العائلة، وأنعَمَ عليها، وأعدَّ لها في الآخرة مقامًا عظيمًا، ودرجاتٍ رفيعة؛ وكلّ ما قامت به هذه العائلة، ماذا كان؟»[١٠٥]. هو يحمل، أيضًا، نوعًا من التشويق لمعرفة من هذه العائلة المضحّية، ليتبيَّن أنها: علي وفاطمة والحسن والحسين.

أمَّا في مواجهة الخطر الأمريكي فيرفع السَّيِّد نَصْر الله الصوت عاليًا، ليسأل عن الخطط التي يجب أن تمتلكها؛ اِستفهامٌ هدفُه توضيح معالم المخاطر المحدقة بالأمة، ويستنهض الشعوب للتفكير بسبل مواجهة العدو الأمريكي والصهيوني، «ماذا

نملك في مواجهة أيِّ تحدٍّ، فمإذا نملك في مواجهة الغطرسة الأمريكية والصهيونية؟ والتي حطّت رحالها في بلاد العرب والمسلمين»[١٠٦]؛ وهكذا، فإنَّ الاستفهام في خطب السَّيِّد نَصر الله، هدفُه دائمًا إظهار الوقائع، ودعوة متكاملة؛ كما تُظهر رفضًا للظلم المتأتّي من العدو الصهيوني، وخطر الانجرار وراء النصائح الأمريكية.

يستخدم السيّد نصر الله لغة مختلفة عن الخطاب السائد، من خطب رنانة لا تعدو كونها أَقوالًا بلا فعل، أو كما قال الشاعر «نزار قبّاني»: «صراخنا أضخم من أصواتنا وسيفنا أطول من قاماتنا»[١٠٧] (قباني، ١٩٩٣ م: ج ٣، ٧٥)؛ فهو يقرن القول بالفعل بلغة سهلة بليغة؛ ولعلّ أفضل ما ينطبق على خطاب السيّد نصر الله، ما جاء في كتاب البيان والتبيين للجاحظ، «لم تسقط له كلمة، وما زلَّت له قدَم، ولا بارت له حجة، ولم يقم له خصم، ولا أفحمه خطيب، بل يبذ الخطب الطوال بالكلم القصار، ولا يلتمس إسكات الخصم إلّا بما يعرفه الخصم، ولا ينجح إلّا بالصدق، ولا يطلب الفلج إلا بالحق، ولا يستعين بالخلابة، ولا يستعمل المواربة، ولا يهمز ولا يلمز، ولا يبطىء ولا يعجل، ولا يسهب ولا يحصر، ثم لم يسمع الناس بكلام قط أعمّ نفعًا، ولا أقصر لفظًا، ولا أعدل وزنًا، ولا أجمل مذهبًا، ولا أكرم مطلبًا، ولا أحسن موقعًا، ولا أسهل مخرجًا، ولا أفصح معنى، ولا أبين في فحوى كلامه...»[١٠٨].

النتيجة

توصلت الدراسة في نهايتها إلى مجموعة من النتائج حول ما تمّ طرحه من أسئلة بحثية في موضوع المرجعيّة

اللغويّة في خطب السيّد حسن نصر الله وتأتي هذه النتائج على وفق الآتي:

يتميّز خطاب السيد نصر الله ببساطة اللّغة المستعملة، فهو لا يلجأ إلى الألفاظ الصعبة التي تحتاج إلى إعمال العقل للوصول إلى المقاصد التي يرمي إليها، كما أن السيّد نصر الله يستعمل اللّهجة اللّبنانية من باب التحبُّب إلى الجُمهور؛ ولأنّها أكثر التصاقًا بالعادات والتقاليد التي ينتمي إليها هذا الجُمهور، ما يجعله أكثر قدرة على التواصل مع الجماهير.

يستند السيّد نصر الله في قراءة الأَحداث إِلى بنية تقوم على الاستقراء للأَحداث، ثم القياس من خلال المرجعيات المتعددة، للوصول إِلى استنتاجات تتعلق بما يهدف إِليه السيّد نصر الله، فتجد أن المرجعيات اللُّغوية أداة يتجاوز من خلالها المنطوق اللغوي إلى دلالات متعدّدة في اتجاهات متعدّدة؛ فعلى الرغم من صدق السيّد نصر الله، وقوة شخصيته، إلّا أنه شخصية مرنة، لا تقبل بفرض خطابها؛ فهو عندما يستخدم ضمير المتكلم ينطلق من خلفية تعتقد بأن المتلقي لا يسلّم له مسبقًا؛ فهو من خلال حديثه يريد أن يفتح نافذة في عقولهم وقلوبهم، يستطيع أن يدخل إليهم من دون أن يصادرهم، أو يشلّ قدرتهم على التفكير؛ لذلك ينوّع من علامات فعل القول، والضمائر (أنا) و (نحن)؛ واللّغة عند السَّيِّد نصر الله تقريرية، تسعى إلى غائية محدّدة، مرتبطة بواقع الجماعة وأهدافها المستقبلية؛ فلغته واضحة متينة، يكثر فيها من استعمال الفعل المضارع، وهذا ناتج من وضوح الرؤية للمستقبل، بالإضافة إلى الأفعال الماضية والأمر

والنداء وغيرها.

إنّ الضمير الغالب في خطب السيّد نصر الله، هو ضمير الجمع المتكلم، لأنّ السيّد نصر الله ينظر إلى الأمة التي يشكل الحزب جُزءًا منها. السيّد نصر الله يمتلك رؤية عامة لطبيعة الصراع مع الصهاينة، ويحاول إشراك كل فرد عربي ومسلم بهذه المواجهة التي تأخذ طابع المواجهة العسكرية والثقافية والاقتصادية؛ لذلك فهي شاملة تتجاوز الفرد؛ هو يذوب في قضايا الأمة، لتحقيق أوسع مشاركة في المواجهة التي أحرزت انتصارًا في لبنان، وستحرز انتصارات أخرى، إذا تضافرت جهود الأُمّة في هذا الصراع.

استخدم السيّد نصر الله الفعل المضارع مئات المَرَّات في خطبه لتكريس فكر المقاومة، وثقافة المقاومة؛ فالمضارع يعني الحاضر بكل ما فيه من تجاذبات ومحاولات لنزع سلاح المقاومة، كما يبيّن ضعف العدو وتخبّطه؛ ومن وراء كل ذلك يفتح السَّيِّد نصر الله نافذة أمل لكل الشعوب المستضعفة، بأن الزمن القادم زمن الانتصارات، وأن مستقبل الأمة بيدها، وليس بيَدِ أمريكا وإسرائيل.

اِحتلّ الفعل الماضي في خطاب السيّد نصر الله المنزلة الثانية بعد الفعل المضارع؛ والهدف دائمًا هو المقاومة التي تُسيطر على عقل السيّد نصر الله وقلبه، لأنه يعدّها خلاص الأمّة من الاحتلال والظلم والاستبداد.

الجملة في خطاب السَّيِّد نصر الله قصيرة ومكثفة؛ في أغلبها خبرية، لأنّها توصيفية وتقريرية، بعض الجمل التي تحمل طابع الاستفهام الإنكاري، الأمر، والنداء، خاصة عندما يريد أن يرسل رسائل توجيهية إِلى الجمهور؛

كما يكثر من الجُمل التي يستخدمها للتوكيد على أنواعه، وتتناوب عنده الجمل الإسمية والفعلية التي تظهر عندما يكون الفعل والإرادة هو المسيطر، أو فعل العدو الأمريكي والصهيوني المدمّر للإنسان والحجر؛ فالسَّيِّد نصر الله لا يكتفي بتوصيف الواقع واستقرائه، بل يحدِّد الموقف، ويُقرن القول بالفعل الذي يظهر فيما بعد، فعل مقاومة وشهادة وتضحية، ومقارعة العدو الصهيوني؛ وتستطيع القول: إِن هذا الأسلوب هو نوع من أنواع المحاججة الذي يتدرّج من التوصيف إلى الأمثلة المتعددة، والأدلة للوصول إلى النتيجة.

الهوامش:

١- إبراهيم، عبد الله، الثقافة العربية الحديثة والمرجعيات المستعارة، ط ١، المغرب، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩، ص ١٦.

٢- ماجد، أحمد، (٢٠١٧ م)، الخطاب وتحوّلات عند السيد حسن نصر الله، ط ١، لبنان، دار المعارف الحكمية، ٢٠١٧، ص ٢٨.

٣- مجموعة من المؤلفين،، موسوعة السياسة، ط ١، الكويت، جامعة الكويت، ١٩٩٣، ص ٤٦٥.

٤- ابن منظور،لسان العرب، ١٩٩٩ م: ج ٥، مادة ر ج ع.

٥- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ٢٠٠٥ م: ذيل مادة ر ج ع.

٦- مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ٢٠٠٤ م، مادة ر ج ع.

٧- الكفوي، أبي البقاء، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ط ٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨ م، ص ٨٧١.

٨- الغامدي، سعيد، المرجعية في المفهوم والمآلات، ط ١، بيروت، مركز صناعة الفكر للدراسات والأبحاث، ٢٠١٥ م، ص ٢٨.

٩- ابن عيسى، عبد الحليم، المرجعية اللغوية في النظرية التداولية، دورية دراسات أدبية، الجزائر، ٢٠٠٨ م، العدد الأول، ص ١٣.

١٠- المصدر نفسه، ص ١٤.

١١- المصدر نفسه، ص ١٤.

١٢- خير بك، مها، (٢٠١٣ م)، مناهج تدريس النحو العربي في الجامعات واقعًا ورؤى، ط ١، لبنان، المؤسسة الحديثة للكتاب، ٢٠١٣ م، ص ١٦.

١٣- فضل، صلاح، بلاغة الخطاب، مجلة عالم المعرفة، ١٩٩٢ م، العدد ١٦٤، ص ٩٧.

١٤- خير بك، مها، (٢٠١٣ م)، مناهج تدريس النحو العربي في

الجامعات واقعًا ورؤى، ط ١، لبنان، المؤسسة الحديثة للكتاب، ٢٠١٣ م، ص ١٨٥.

١٥- عمر، أحمد مختار، علم الدلالة، قاهره: عالم الكتب، ١٩٩٨، ص ٧٩.

١٦- جمعية إِحياء التراث المقاوم، خطاب السيد نصر الله في حفل التخرج الجامعي الذي تقيمه التعبئة التربوية. بيروت، مدارس شاهد، ٢-٢-٢٠٠٣

١٧- م. ن، خطاب السيد نصر الله في حفل التخرج الجامعي الذي تقيمه التعبئة التربوية، ٢-٢-٢٠٠٣

١٨- المصدر نفسه

١٩- جمعية إِحياء التراث المقاوم، خطاب السيد نصر الله في ذكرى السيد عباس والشيخ راغب. البقاع، النبي شيت، ١٦-٢-٢٠٠٣.

٢٠- م.ن، خطاب السيد نصر الله في أَربعين الإِمام الحسين. بيروت، مجمع سيد الشهداء، ٢٢-٤-٢٠٠٣.

٢١- الفرقان: ١٩

٢٢- جمعية إِحياء التراث المقاوم، خطاب السيد نصر الله في ذكرى الانتصار والتحرير، ٢٥-٥-٢٠٠٣.

٢٣- م. ن، خطاب السيد نصر الله في ذكرى الانتصار والتحرير، ٢٥-٥-٢٠٠٣.

٢٤- جمعية إِحياء التراث المقاوم، خطاب السيد نصر الله في ذكرى الانتصار والتحرير، ٢٥-٥-٢٠٠٣.

٢٥- م، ن، خطاب السيد نصر الله في أَربعين الإِمام الحسين. بيروت، مجمع سيد الشهداء، ٢٢-٤-٢٠٠٣.

٢٦- م. س، خطاب السيد نصر الله في أَربعين الإِمام الحسين، ٢٢-٤-٢٠٠٣.

٢٧- جمعية إِحياء التراث المقاوم، خطاب السيد نصر الله في أَربعين الإِمام الحسين، ٢٢-٤-٢٠٠٣.

٢٨- م. ن، خطاب السيد نصر الله في ذكرى الانتصار والتحرير، ٢٥-٥-٢٠٠٣.

٢٩- م. س، خطاب السيد نصر الله في ذكرى الانتصار والتحرير، ٢٥-٥-٢٠٠٣.

٣٠- السفير، إبراهيم الأمين، ٣٠/ ٥/ ٢٠٠٣.

٣١- م. س، خطاب السيد نصر الله في ذكرى رحيل الإمام الخميني. بيروت، السفارة الإيرانية، ٤-٦-٢٠٠٣.

٣٢- جمعية إحياء التراث المقاوم، خطاب السيد نصر الله في ذكرى رحيل الإمام الخميني. بيروت، السفارة الإيرانية، ٤-٦-٢٠٠٣.

٣٣- جريدة المستقبل، ٩/ ٦/ ٢٠٠٣

٣٤- م. س، خطاب السيد نصر الله في حفل تكريم الفعاليات الاجتماعية والصحية. بيروت، مجمع شاهد التربوي، ١١-١٠-٢٠٠٣.

٣٥- جمعية إحياء التراث المقاوم، خطاب السيد نصر الله في حفل تكريم الفعاليات الاجتماعية والصحية، ١١-١٠-٢٠٠٣.

٣٦- م. ن، خطاب السيد نصر الله في حفل تكريم الفعاليات الاجتماعية والصحية، ١١-١٠-٢٠٠٣.

٣٧- م، س، خطاب السيد نصر الله في حفل إفطار الجمعيات النسائية للتكافل الاجتماعي. بيروت، قاعة ثانوية شاهد، ٢٨-١٠-٢٠٠٣.

٣٨- جريدة المستقبل، نصير الأسعد، ٥/ ١١/ ٢٠٠٣.

٣٩- جمعية إحياء التراث المقاوم، خطاب السيد نصر الله في إفطار مؤسسة الشهيد. بيروت، مجمع شاهد التربوي، ٧-١١-٢٠٠٣.

٤٠- م. ن، خطاب السيد نصر الله في إفطار مؤسسة الشهيد. بيروت، مجمع شاهد التربوي، ٧-١١-٢٠٠٣.

٤١- م. س، خطاب السيد نصر الله في إفطار مؤسسة الشهيد، ٧-١١-٢٠٠٣.

٤٢- جمعية إحياء التراث المقاوم، خطاب السيد نصر الله في ليلة الأَربعين.

بيروت، مجمع سيد الشهداء، ٢٢-٤-٢٠٠٣

٤٣- م. ن، خطاب السيد نصر الله في ليلة الأَربعين. بيروت، مجمع سيد الشهداء، ٢٢-٤-٢٠٠٣.

٤٤- م. س، خطاب السيد نصر الله في ليلة الأَربعين، ٢٢-٤-٢٠٠٣.

٤٥- جمعية إِحياء التراث المقاوم، خطاب السيد نصر الله في ليلة الأَربعين، ٢٢-٤-٢٠٠٣.

٤٦- م. ن، خطاب السيد نصر الله في ذكرى الانتصار والتحرير. بعلبك، ٢٥-٥-٢٠٠٣.

٤٧- م. س، خطاب السيد نصر الله في ذكرى الانتصار والتحرير. بعلبك، ٢٥-٥-٢٠٠٣.

٤٨- جمعية إِحياء التراث المقاوم، خطاب السيد في الذكرى الرابعة عشرة لرحيل الإمام الخميني، لبنان، بئر حسن، ٤-٦-٢٠٠٣.

٤٩- م. ن، خطاب السيد في الذكرى الرابعة عشرة لرحيل الإمام الخميني، لبنان، بئر حسن، ٤-٦-٢٠٠٣.

٥٠- جمعية إِحياء التراث المقاوم، خطاب السيد في الذكرى الرابعة عشرة لرحيل الإمام الخميني، ٤-٦-٢٠٠٣.

٥١- م. ن، خطاب السيد في تكريم الفعاليات الاجتماعية والصحّية، قاعة ثانوية شاهد، ١١-١٠-٢٠٠٣.

٥٢- م. س، خطاب السيد في تكريم الفعاليات الاجتماعية والصحّية، ١١-١٠-٢٠٠٣.

٥٣- جمعية إِحياء التراث المقاوم، خطاب السيد في حفل إفطار الجمعية النسائية للتكافل الاجتماعي. بيروت، مجمع شاهد التربوي، ٢٨/ ١٠/ ٢٠٠٣.

٥٤- م. ن، خطاب السيد في حفل تكريم الفعاليات الاجتماعية والصحية، بيروت، مجمع شاهد التربوي، ١١/ ١٠/ ٢٠٠٣.

٥٥- م. س، خطاب السيد في

حفل تكريم الفعاليات الاجتماعية والصحية، ١١-١٠-٢٠٠٣.

٥٦- صحيفة معاريف، مقالة مترجمة في صحيفة النهار، ر. ح، ٢٩/ ١١/ ٢٠١٣.

٥٧- م. س، خطاب السيد في حفل إفطار الجمعية النسائية للتكافل الاجتماعي. بيروت، مجمع شاهد التربوي، ٢٨/ ١٠/ ٢٠٠٣.

٥٨- جمعية إحياء التراث المقاوم، خطاب السيد نصر الله ليلة الأَربعين. بيروت، الرويس، ٢٢-٤-٢٠٠٣.

٥٩- م. س، خطاب السيد نصر الله في ليلة الأَربعين، ٢٢-٤-٢٠٠٣.

٦٠- م. س، خطاب السيد نصر الله في ليلة الأَربعين، ٢٢-٤-٢٠٠٣

٦١- م. س، خطاب السيد نصر الله في عيد المقاومة والتحرير، ٢٥-٥-٢٠٠٣

٦٢- جمعية إحياء التراث المقاوم، خطاب السيد نصر الله في عيد المقاومة والتحرير، ٢٥-٥-٢٠٠٣

٦٣- م. ن، خطاب السيد نصر الله في عيد المقاومة والتحرير، ٢٥-٥-٢٠٠٣

٦٤- م. س، خطاب السيد نصر الله في إفطار مؤسسة الشهيد، ٧-١١-٢٠٠٣

٦٥- م. س، خطاب السيد في عيد المقاومة والتحرير، ٢٥-٥-٢٠٠٣

٦٦- م. س، خطاب السيد حسن نصر الله في عيد المقاومة والتحرير، ٢٥-٥-٢٠٠٣

٦٧- م. س، خطاب السيد نصر الله في إمؤسسة الشهيد، ٧-١١-٢٠٠٣

٦٨- م. س، خطاب السيد نصر الله في تكريم الفعاليات الاجتماعية والصحية، ١١-١٠-٢٠٠٣.

٦٩- م. س، خطاب السيد نصر الله في ذكرى رحيل الإمام الخميني، ٤-٦-٢٠٠٣

٧٠- م. س، خطاب السيد نصر

الله في تكريم الفعاليات الاجتماعية والصحية، ١١-١٠-٢٠٠٣.

٧١- م. س، خطاب السيد نصر الله في إِفطار مؤسسة الشهيد، ٧-١١-٢٠٠٣

٧٢- م. س، خطاب السيد نصر الله في ذكرى رحيل الإِمام الخميني، ٤-٦-٢٠٠٣

٧٣- م. س، خطاب السيد نصر الله في تكريم الفعاليات الاجتماعية والصحية، ١١-١٠-٢٠٠٣.

٧٤- م. س، خطاب السيد نصر الله في إِفطار مؤسسة الشهيد، ٧-١١-٢٠٠٣

٧٥- جمعية إِحياء التراث المقاوم، خطاب السيد نصر الله في ليلة الأَربعين. الرويس، ٢٢-٤-٢٠٠٣.

٧٦- م. ن، خطاب السيد نصر الله في ٢٢-٤-٢٠٠٣

٧٧- م. س، خطاب السيد نصر الله في ٢٢-٤-٢٠٠٣.

٧٨- م. س،خطاب سماحة السيد نصر الله في عيد المقاومة والتحرير. بعلبك، ٢٥-٥-٢٠٠٣.

٧٩- م. س، خطاب السيد نصر الله في عيد الانتصار والتحرير. بعلبك، ٢٥-٥-٢٠٠٣

٨٠- جمعية إِحياء التراث المقاوم، خطاب السيد نصر الله ليلة الأَربعين. بيروت، الرويس، ٢٢-٤-٢٠٠٣

٨١- م. ن، خطاب السيد نصر الله في حفل تكريم الفعاليات الاجتماعية والصحية. بيروت مجمع شاهد. ١١-١٠-٢٠٠٣.

٨٢- م. س، خطاب السيد نصر الله في عيد المقاومة والتحرير، ٢٥-٥-٢٠٠٣.

٨٣- م. س، خطاب السيد في إِفطار الجمعية النسائية، ٢٨-١٠-٢٠٠٣

٨٤- م. س، خطاب السيد نصر الله في إِفطار مؤسسة الشهيد، ٧-١١-٢٠٠٣

٨٥- خليل، حلمي، مقدمة لدراسة علم اللغة، الإسكندرية، دارالمعرفة الجامعية، ٢٠٠٣، ص٨٧.
٨٦- عتيق، عبد العزيز، المدخل إلى علم الصرف. بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٧٩، ص٧.
٨٧- بعزيز، سلاف، المرجعيات الشخصية في سورة البقرة من منظور اللسانيات التداولية، مجلة كلية الآداب واللغة، جامعة محمد خضير بسكرة، ٢٠١٦، العدد ١٩، ٣٤٤.
٨٨- جمعية إحياء التراث المقاوم خطاب السيد في حفل إفطار الجمعية النسائية للتكافل الاجتماعي، ٢٨-١٠-٢٠٠٣
٨٩- جمعية إحياء التراث المقاوم خطاب السيد نصر الله في عيد المقاومة والتحرير. بعلبك، ٢٥-٥-٢٠٠٣.
٩٠- م. ن، خطاب السيد نصر الله في عيد المقاومة والتحرير، ٢٥-٥-٢٠٠٣.
٩١- م. س، خطاب السيد ليلة الأربعين. بيروت، مجمع سيد الشهداء، ٢٢/ ٤/ ٢٠١٣
٩٢- م. س، خطاب السيد ليلة الأربعين، ٢٢-٤-٢٠١٣
٩٣- جمعية إحياء التراث المقاوم، خطاب السيد نصر الله في عاشوراء، ٢٢-٤-٢٠٠٣.
٩٤- م. ن، خطاب السيد نصر الله، في عاشوراء، ٢٢-٤-٢٠٠٣.
٩٥- م. س، خطاب السيد نصر الله في تكريم الفعاليات الاجتماعية والصحية. بيروت، مجمع شاهد، ١١-١٠-٢٠٠٣.
٩٦- م. س، خطاب السيد نصر الله في تكريم الفعاليات الاجتماعية والصحية، ١١-١٠-٢٠٠٣.
٩٧- م. س، خطاب السيد نصر الله في حفل إفطار مؤسسة الشهيد. بيروت، مجمع شاهد، ٧-١١-٢٠٠٣.
٩٨- جمعية إحياء التراث المقاوم،

خطاب السيد نصر الله في حفل إفطار مؤسسة الشهيد، ٧-١١-٢٠٠٣.

٩٩- م. ن، ٧-١١-٢٠٠٣.

١٠٠- م. س، خطاب السيد نصر الله،٧-١١-٢٠٠٣.

١٠١- جمعية إحياء التراث المقاوم، خطاب السيد حسن نصر الله في الذكرى الرابعة عشرة لرحيل الإمام الخميني، ٤-٦-٢٠٠٣.

١٠٢- م. ن، خطاب السيد في الذكرى الرابعة عشرة لرحيل الإمام الخميني، ٤-٦-٢٠٠٣.

١٠٣- م. س، خطاب السيد في تكريم الفعاليات الاجتماعية والصحيّة، ١١-١٠-٢٠٠٣.

١٠٤- أَهل البيت هم الخمسة المعصومون لدى المسلمين وهم: محمد (ص) وعلي وفاطمة والحسن والحسين، ولهم مكانة لدى جميع المسلمين.

١٠٥- م. س، خطاب السيد نصر الله في إفطار الجمعيات النسائية للتكافل الاجتماعي، ٢٨/ ١٠/ ٢٠٠٣.

١٠٦- م. س، خطاب السيد نصر الله في إفطار مؤسسة الشهيد، ٧/ ١١/ ٢٠٠٣.

١٠٧- قباني، نزار، الأعمال السياسية الكاملة، ط ١، بيروت، منشورات نزار قباني، ١٩٩٣، ج ٣، ص ٧٥.

١٠٨- الجاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر، (١٩٩٨ م)، البيان والتبيين، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٩٨، ج ٢، ١٧.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

١. إبراهيم، عبد الله، (١٩٩٩ م)، الثقافة العربية الحديثة والمرجعيات المستعارة، ط ١، المغرب، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

٢. ابن عيسى، عبد الحليم، (٢٠٠٨ م)، المرجعية اللغوية في النظرية التداولية، دورية دراسات أدبية، الجزائر، العدد الأول.

٣. ابن منظور، محمد بن مكرم، (١٩٩٩ م)، لسان العرب، بيروت، دار إحياء التراث.

٤. بعزيز، سلاف، (٢٠١٦ م)، المرجعيات الشخصية في سورة البقرة من منظور اللسانيات التداولية، مجلة كلية الآداب واللغة، جامعة محمد خضير بسكرة، العدد ١٩.

٥. الجاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر، (١٩٩٨ م)، البيان والتبيين، القاهرة، مكتبة الخانجي.

٦. جريدة السفير، إبراهيم الأمين، ٣٠/ ٥/ ٢٠٠٣.

٧. جريدة المستقبل، نصير الأسعد، ٥/ ١١/ ٢٠٠٣.

٨. جمعية إحياء التراث المقاوم، (٣/ ١٠/ ٢٠٠٨ م)، مجموعة خطب السيد حسن نصر الله لبنان، تحويطة الغدير، علم وخبر ١٢٣٤.

٩- خليل، حلمي، (٢٠٠٣ م)، مقدمة لدراسة علم اللغة، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية.

١٠- خير بك، مها، (٢٠١٣ م)، مناهج تدريس النحو العربي في الجامعات واقعًا ورؤى، ط ١، لبنان، المؤسسة الحديثة للكتاب.

١١- صحيفة معاريف، مقالة مترجمة في صحيفة النهار، ر. ح، ٢٩/ ١١/ ٢٠١٣.

١٢- عتيق، عبد العزيز، (١٩٧٩ م)، المدخل إلى علم الصرف، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٧٩.

١٣- عمر، أحمد مختار، (١٩٩٨م). علم الدلالة، قاهره: عالم الكتب.

١٤- الغامدي، سعيد، (٢٠١٥ م)، المرجعية في المفهوم والمآلات، ط ١، بيروت، مركز صناعة الفكر للدراسات والأبحاث.

١٥- فضل، صلاح، (١٩٩٢ م)، بلاغة الخطاب، مجلة عالم المعرفة، العدد ١٦٤.

١٦- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، (٢٠٠٥ م)، القاموس المحيط، ط ٨، بيروت، مؤسسة الرسالة.

١٧- قباني، نزار، (١٩٩٣ م)، الأعمال السياسية الكاملة، ط ١، بيروت، منشورات نزار قباني.

١٨- الكفوي، أبي البقاء، (١٩٩٨ م)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ط ٢، بيروت، مؤسسة الرسالة.

١٩- ماجد، أحمد، (٢٠١٧ م)، الخطاب وتحوّلات عند السيد حسن نصر الله، ط ١، لبنان، دار المعارف الحكمية.

٢٠- مجموعة من المؤلفين، (١٩٩٣ م)، موسوعة السياسة، ط ١، الكويت، جامعة الكويت.

٢١- مصطفى، إبراهيم، الزيات أحمد حسن، عبدالقادر، حامد، النجار، محمد علي، (٢٠٠٤ م)، المعجم الوسيط، ط ٤، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية.

الجملة الواقعة حالًا في نهج البلاغة
(دراسة نحوية تطبيقية)[1]

أ . د . أحمد حسين عبد السّادة
سلمان دايخ فرحان
جامعة المثنى كلية التربية للعلوم الإنسانية

The Circumstantial Sentence in Nahj al-Balagha: An Applied Grammatical Study

Prof. Dr Ahmed Hussein Abdel-Sada
Salman Dayekh Farhan
Al-Muthanna University, College of Education for Human Sciences

ملخص البحث

يتناول بحثنا هذا موضوع الجملة الواقعة حالاً، وتطبيقات هذه الجملة في نهج البلاغة، إذ يقوم البحث على إحصاء هذه الجملة من المتن المدروس (نهج البلاغة)، وتوزيعها بحسب نوع الجملة (اسمية أو فعلية)، ثم توزيع هذه الجملة بحسب الأنماط التي وردت عليها.

وقد اقتضت طبيعة الموضوع أن يقسّم على مبحثين تناول المبحث الأول الجملة المجردة الواقعة حالاً، وهذه الجملة إمّا أن تكون اسمية أو فعلية، والاسمية إمّا أن تكون كبرى أو صغرى، والفعلية إمّا أن يكون فعلها ماضياً أو مضارعاً، أمّا المبحث الثاني فقد تناول الظواهر التركيبية في الجملة الواقعة في موضع الحال، وقد تناولنا في هذا المبحث ظاهرة الحذف، وظاهرة الزيادة، وظاهرة التقديم والتأخير، وقد ورد حذف الفاعل وحذف المفعول، كما تنوعت أنواع أدوات الزيادة فتارة تكون أداة من أدوات النفي، وتارة تكون أداة غير نافية، وقد سبقت هذين المبحثين مقدمة، وتمهيد تناول جملة الحال وشروطها، فقد اشترط النحاة في جملة شروطاً منها أنّ تكون خبرية، كما اشترطوا وجود رابط يربطها بصاحبها.

وقد خلص البحث إلى مجموعة من النتائج، لعلّ أهمها أنّ الجملة الواقعة حالاً قد وردت في مواضع كثيرة في نهج البلاغة، وجاءت بصيغتيها (الاسمية والفعلية)، وقد فاقت مواضع الجملة الفعلية مواضع الجملة الاسمية.

Abstract

Our research deals with the circumstantial sentence and the applications of this sentence in the Nahj al-Balagha. The research is based on counting this sentence from the studied text (Nahj al-Balagha), distributing it according to the type of sentence (nominal or verbal), and then distributing this sentence according to the patterns in which it appears. The nature of the subject has required that it be divided into two sections, the first of which dealt with the abstract circumstantial sentence. This sentence is either nominal or verbal. The nominal one is either large or small, and the verbal one is either in the past or present tense. On the other hand, the second section dealt with the synthetic aspects in the sentence located in the circumstantial position. In this section, we have discussed the phenomena of deletion, addition, precedence, and delay. The subject has been deleted and the object has been deleted. The types of augmentative devices also varied; sometimes they were a negation tool, and sometimes they were a non-negative tool. These two sections were preceded by an introduction and a preface that dealt with the circumstantial sentence and its conditions. Grammarians stipulated a number of conditions, including that it be a predicate, and they also stipulated that there be a link linking it to its companion. The research concluded with a set of results, perhaps the most important of which is that the circumstantial sentence appeared in many places in Nahj al-Balagha, and came in both its forms (nominal and verbal), and the positions of the verbal sentence exceeded the positions of the nominal sentence.

المقدمة:

الْحَمْدُ للهَّ غَيْرَ مَقْنُوطٍ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ لَا مَخْلُوٍّ مِنْ نِعْمَتِهِ وَ لَا مَأْيُوسٍ مِنْ مَغْفِرَتِهِ وَ لَا مُسْتَنْكَفٍ عَنْ عِبَادَتِهِ الَّذِي لَا تَبْرَحُ مِنْهُ رَحْمَةٌ وَ لَا تُفْقَدُ لَهُ نِعْمَةٌ.

وبعد:

فقد قال الشريف الرضي عن كتاب نهج البلاغة الذي جمع فيه ما اختاره من كلام أمير المؤمنين (عليه السلام) «...يتضمن من عجائب البلاغة، وغرائب الفصاحة، وجواهر العربية، وثواقب الكلم الدينية والدنيوية، ما لا يوجد مجتمعاً في كتاب، إذ كان أمير المؤمنين (عليه السلام) مشرَع الفصاحة وموردها، ومنشأ البلاغة ومولدها، ومنه (عليه السلام) ظهر مكنونها، وعنه أخذت قوانينها...»[1]، وصدق المستشرق مرشلوس حين قال: "أمّا هذه اللغة [العربية] فإنّك واجد أصولها وفروعها وجما ألوانها وسحر بيانها في أدب الإمام علي عليه السلام»[2]، ولما كان كلامه (عليه السلام) كذلك كان الأجدر بالطالبين لنفائس هذه اللغة، والطامعين في التدرج لمراقيها، وتحصيل العلم بها أن يدرسوا هذه اللغة في كتاب نهج البلاغة.

وبحثنا يتناول موضوع جملة الحال في هذا الكتاب الخالد، والأصل في الحال أن تكون مفرداً، ولكنها قد تأتي جملة ولا يكون ذلك اعتباطيا، فالحال حين تأتي جملة فإنها تؤدي دلالة لا يمكن أن يؤديها المفرد، وبحثنا هذ يتناول موضوع الجملة الواقعة حالاً، وتطبيقات هذه الجملة في نهج البلاغة، وقد وسمناه بـ (الجملة الواقعة حالاً في نهج البلاغة دراسة نحوية تطبيقية)، وقد اقتضت طبيعة الموضوع أن يقسم على مقدمة، وتمهيد تناولنا فيه الجملة الحالية وشروطها، ومبحثين، أمّا المبحث الأول فتناول الجملة المجردة، وجاء في نقطتين أمّا الأولى فتناولت

الجملة المجردة الصغرى، وأمّا الثانية فتناولت الجملة المجردة الكبرى، أمّا المبحث الثاني، فقد وسمناه بالظواهر التركيبية في الجملة الواقعة حالاً، وتناولنا فيه الحذف والزيادة والتقديم والتأخير.

أمّا الدراسات السابقة التي تناولت الحال فمنها: الحال في القرآن الكريم، حسين يوسف لافي قزق، رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، كلية الآداب والعلوم الإنسانية. والجملة الحالية في القرآن الكريم: إحصاء ودراسة، محمد حسين أبو الفتوح، بحث منشور في مجلة جامعة الملك سعود.

أمّا الدراسات في نهج البلاغة فمنها: الجملة الخبرية في نهج البلاغة، الدكتور علي عبد الفتاح محيي. والجملة الفعلية في نهج البلاغة دراسة دلالية، محمود عبد حمد، رسالة ماجستير، جامعة القادسية، كلية التربية، وغيرها.

التمهيد:

الجملة الحالية وشروطها:

الأصل في الحال أن تكون مفردة[٣]، ولكنها قد تأتي جملة، وقد اجمع النحاة على جواز مجيء الحال جملة[٤]، والحال تجيء جملة بثلاثة شروط[٥]، الأول: كونها خبرية، وهي المحتملة للصدق والكذب، والثاني: أن لا تكون مصدرة بدليل استقبال، والثالث: أن تكون مرتبطة بصاحبها بالواو أو بالضمير، أو بهما معاً. ويذكر النحاة أحكاماً لاقتران الواو بالجملة الواقعة حالاً، تتراوح هذه الأحكام بين الجواز والمنع والوجوب. وعلى النحو الآتي، تمتنع الواو في سبعة مواضع[٦]، الأول: إذا كانت جملة الحال مصدرة بفعل مضارع مثبت، وذلك لشدة شبهه باسم الفاعل، تقول: (جاء زيد يضحك) ولا يجوز (جاء زيد ويضحك)، الثاني: الواقعة بعد عاطف نحو قوله تعالى: ﴿فَجاءَها

بَأْسُنا بَياتاً أَوْ هُمْ قائِلُونَ﴾[٧]، الثالث: أن تكون جملة الحال مؤكدة لمضمون جملة، نحو قوله تعالى: ﴿ذلِكَ الْكِتابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدىً لِلْمُتَّقِينَ﴾[٨]، الرابع: الماضي التالي إلّا، نحو قوله تعالى: ﴿إِلاَّ كانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤُنَ﴾[٩]، الخامس: الماضي المتلو بـ (أو) نحو قولنا: (لأضربنه ذهب أو مكث)، السادس: المضارع المنفي بـ (لا)، نحو قوله تعالى: ﴿وَما لَنا لا نُؤْمِنُ بِاللهِ﴾[١٠]، السابع: المضارع المنفي بـ (ما)، وتجب الواو مع المضارع المثبت إذا اقترن بـ (قد)[١١]، كقوله تعالى: ﴿تُؤْذُونَنِي وَقَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ﴾[١٢]، وسوى ما تقدم يجوز ربطها بـ (الواو) أو (الضمير) أو بهما معاً، "وسوى ما تقدم هو الجملة الاسمية وجملة الماضي مثبتين كانتا أو منفيتين وجملة المضارع المنفي ويستثنى من ذلك ما تقدم التنبيه عليه وهو الاسمية الواقعة بعد عاطف والمؤكدة وجملة الماضي التالي (إلّا) والمتلو بـ (أو) والمضارع المنفي بـ (لا) أو بـ (ما)... فلم يبقَ من أنواع المضارع المنفي سوى المنفي بـ (لم) أو (لما) أمّا المنفي بـ (لن) فلا يجوز هنا»[١٣]، أمّا عند البلاغيين «فالجملة التي تقع حالاً ضربان: خالية عن ضمير ما تقع حالاً عنه وغير خالية، أمّا الأولى: فيجب أن تكون بالواو لئلا تصير منقطعة عنه غير مرتبطة به... وأمّا الثانية: فتارة يجب أن تكون بالواو، وتارة يمتنع ذلك، وتارة يترجح أحدهما، وتارة يستوي الأمران»[١٤]، أمّا أهمية هذه الواو ومكانتها في جملة الحال فيوضحها الجرجاني بقوله: "فاعلم أن كل جملة وقعت حالاً ثم امتنعت من الواو فذاك لأجل أنّك عمدت إلى الفعل الواقع في صدرها فضممته إلى الفعل الأول في إثبات واحد وكل جملة جاءت حالاً ثم اقتضت الواو فذاك لأنك مستأنف بها خبراً وغير قاصد إلى أن تضمها إلى الفعل الأول في الإثبات»[١٥]، ثم يفسر

الجرجاني هذا الكلام بقوله: "تفسير هذا أنّك إذا قلت (جاءني زيد يسرع) كان بمنزلة قولك (جاءني زيد مسرعاً) في أنّك تثبت مجيئاً فيه إسراع، وتصل أحد المعنيين بالآخر، وتجعل الكلام خبراً واحداً وتريد أن تقول (جاءني كذلك، وجاءني بهذه الهيئة»[١٦]، فالإخبار- هنا- بالمجيء والإسراع لا يحتاج إلى الربط بالواو، إذ هو بمنزلة الخبر الواحد، ثم يقول الجرجاني: "وإذا قلت جاءني وغلامه يسعى بين يديه) و (رأيت زيداً وسيفه على كتفه) كان المعنى على أنّك بدأت فأثبت المجيء والرؤية، ثم استأنفت خبراً وابتدأت اثباتاً ثانياً لسعي الغلام بين يديه، ولكون السيف على كتفه، ولما كان المعنى على استئناف الإثبات، احتيج إلى ما يربط الجملة الثانية بالأولى، فجيء بالواو كما جيء بها في قولك (زيد منطلق وعمرو ذاهب) و (والعلم حسن والجهل قبيح). وتسميتها (واو الحال) لا يخرجها عن أن تكون مجتلبة لضم جملة إلى جملة»[١٧]، والحال الجملة «هي التي تبين هيئة صاحبها ومحلها النصب»[١٨] وهذه الجملة لا تخلو من أن تكون اسمية أو فعلية[١٩]، كما لا تخلو من أن تكون بسيطة (صغرى)، أو مركبة (كبرى)، ولا تخلو - أيضاً- من أن تكون قد زيدت عليها أداة نحوية أو لا، وفيما يأتي تفصيل ذلك:

المبحث الأول: الجملة المجردة الواقعة حالاً:

وهي الجملة الخالية من أدوات الزيادة، مثل أدوات النفي، أو أدوات التوكيد، وغيرها، وهذه الجملة إمّا أن تكون صغرى أو كبرى.

أوّلاً: الجملة الصغرى:

وهي إمّا اسمية أو فعلية

١- الجملة الاسمية الصغرى:

وردت هذه الجملة في (ثلاثين) موضعاً، وقد وردت هذه الجملة وفق الأنماط الآتية:

النمط الأول: (المبتدأ معرفة + الخبر معرفة)، قال عليه السلام: "أَ أَقْنَعُ مِنْ نَفْسِي بِأَنْ يُقَالَ هَذَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ لَا أُشَارِكُهُمْ فِي مَكَارِهِ الدَّهْرِ أَوْ أَكُونَ أُسْوَةً لَهُمْ فِي جُشُوبَةِ الْعَيْشِ فَمَا خُلِقْتُ لِيَشْغَلَنِي أَكْلُ الطَّيِّبَاتِ كَالْبَهِيمَةِ الْمَرْبُوطَةِ هَمُّهَا عَلَفُهَا أَوِ الْمُرْسَلَةِ شُغْلُهَا تَقَمُّمُهَا"[٢٠]، فالجملة الاسمية (همها علفها) واقعة في موضع نصب حال من المربوطة، ومثلها الجملة الاسمية (شغلها تقممها) حال من المرسلة.

النمط الثاني: (مبتدأ اسم معرفة + الخبر اسم موصول)، كقوله عليه السلام: "فَيَا عَجَباً وَ مَا لِيَ لَا أَعْجَبُ مِنْ خَطَإِ هَذِهِ الْفِرَقِ عَلَى اخْتِلَافِ حُجَجِهَا فِي دِينِهَا لَا يَقْتَصُّونَ أَثَرَ نَبِيٍّ وَ لَا يَقْتَدُونَ بِعَمَلِ وَصِيٍّ وَ لَا يُؤْمِنُونَ بِغَيْبٍ وَ لَا يَعِفُّونَ عَنْ عَيْبٍ يَعْمَلُونَ فِي الشُّبُهَاتِ وَ يَسِيرُونَ فِي الشَّهَوَاتِ الْمَعْرُوفُ فِيهِمْ مَا عَرَفُوا"[٢١]، فالجملة الاسمية (المعروف فيهم ما عرفوا) واقعة في محل نصب حال، قلنا إنّ الجملة الاسمية- ما لم تكن مصدرة بضمير صاحب الحال- يجوز ربطها بالواو التي للحال ويجوز عدم ربطها سواء أكانت مثبتة أم منفية، إلّا أن ربطها بالواو أولى ـ كما يرى القزويني ـ وذلك لسببين: أمّا الأول: فلدلالتها على حصول صفة ثابتة. وأمّا الثاني: فلعدم دلالة الاسمية على عدم الثبوت، مع ظهور الإستئناف فيها، لاستقلالها بالفائدة، فتحسن زيادة رابط، ليتأكد الربط[٢٢]، وذكرنا قول الجرجاني «أن كل جملة وقعت حالاً ثم امتنعت من الواو فذاك لأجل أنّك عمدت إلى الفعل الواقع في صدرها فضممته إلى الفعل الأول في إثبات واحد وكل جملة جاءت حالاً ثم اقتضت الواو فذاك لأنك مستأنف بها خبراً وغير قاصد إلى أن تضمها إلى الفعل الاول في الإثبات»[٢٣]، والملاحظ على جملة الحال في الأنماط السابقة هو أنّها

جاءت عارية من واو الحال، لارتباط جملة الحال بصاحبها من دون حاجة إلى الواو، ويبدو أن هذه العلاقة تقع موقع السبب من المسبب، فكون البهيمة مربوطة فهذا سبب بأن يكون همها علفها، وكونها مرسلة فهذا سبب بأن يكون همها تقممها، وفي النص الثاني فإنّ حثّ الإمام (عليه السلام) على ترك الدنيا- التي هي صاحب الحال- لكون سرورها مشوب بالحزن، لأن «من طلب العافية بلا ابتلاء فقد طلب المحال، لأن التمام في كل شيء ما كان ولن يكون إلّا لمن ليس كمثله شيء»[٢٤]، وكذلك في النص الثالث فالمخاطبون- الّذين يعجب منهم الإمام عليه السلام والّذين هم صاحب الحال- لا يقتدون بعمل وصي، ولا يؤمنون بغيب، ولا يعفون عن عيب، يعملون في الشبهات، ويسيرون في الشهوات، كل هذا لأن - بحسب زعمهم - «المعروف والمنكر تابعان لإرادتهم وميولهم الطبيعية فما أنكرته طباعهم كان هو المنكر بينهم وإن كان معروفاً في الشريعة، وما اقتضته طباعهم ومالت إليه كان هو المعروف بينهم وإن كان منكراً في الدين»[٢٥]، أمّا تلك الصفات الحميدة التي أغفلوها فليست- عندهم- من المعروف في شيء، والدليل على ذلك أنّه لو أثبت الواو لأصبح ما قبل الواو يدل على شيء وما بعدها يدل على شيء آخر.

وجاءت هذه الجملة (الاسمية) في بعض المواضع حال بعد حال:

النمط الثالث: (مبتدأ اسم معرفة + خبر اسم نكرة)، كقوله عليه السلام: "مُسْتَقَرُّهُ خَيْرُ مُسْتَقَرٍّ وَ مَنْبِتُهُ أَشْرَفُ مَنْبِتٍ فِي مَعَادِنِ الْكَرَامَةِ وَ مَمَاهِدِ السَّلَامَةِ قَدْ صُرِفَتْ نَحْوَهُ أَفْئِدَةُ الْأَبْرَارِ وَ ثُنِيَتْ إِلَيْهِ أَزِمَّةُ الْأَبْصَارِ دَفَنَ اللهُ بِهِ الضَّغَائِنَ وَ أَطْفَأَ بِهِ الثَّوَائِرَ أَلَّفَ بِهِ إِخْوَاناً وَ فَرَّقَ بِهِ أَقْرَاناً أَعَزَّ بِهِ الذِّلَّةَ وَ

أَذَلَّ بِهِ الْعِزَّةَ كَلَامُهُ بَيَانٌ"[٢٦]، فالجملة الفعلية (قد صرفت نحوه أفئدة الأبرار) في محل نصب حال، وصاحب الحال الضمير في منبته الذي يعود إلى الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، والجملة الاسمية (كلامه بيان) حال بعد حال، ومن الجدير بالملاحظة أنّ الإمام (عليه السلام) قد عَدَلَ عن الحال المفردة إلى الحال الجملة فعبّر عن حال الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) بجملتين حاليتين الأولى فعلية والأخرى اسمية، ويبدو أنّ التعبير بالجملة الفعلية تارة، وبالاسمية أخرى، له دلالته، فالجملة الفعلية التي فعلها ماضٍ مسبوق بـ (قد) تدل على «أن الحدث ماضٍ بالنسبة لفترة ماضية»[٢٧]، فحين أراد (عليه السلام) أن يعبر عن انصراف الأفئدة نحو الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) استعمل الجملة الفعلية ليدلّ على تحقق وقوع الحدث، وحين أراد أن يصف حال الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) ومنطقه استعمل الجملة الاسمية، وقد ناسب كل تعبير ما وضِعَ له، فانصراف الأفئدة نحو الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) هو حدث وقع في الزمن الماضي على نحو التحقيق الذي تفيده (قد)، ومنطق الرسول يناسبه الثبوت فلا يمكن أن يتحول عن البيان، والله أعلم.

٢-الجملة الفعلية الصغرى:

وهذه الجملة إمّا أن يكون فعلها مضارعاً أو ماضياً

أ: الجملة الفعلية الصغرى الواقعة حالاً التي فعلها مضارع:

وردت هذه الجملة في (خمسة عشر ومئتي) موضع، ووردت على وفق أنماط مختلفة وعلى النحو الآتي:

النمط الأول: (فعل مضارع لازم + الفاعل)، كقوله عليه السلام: "وَ اللهَّ لَا أَكُونُ كَالضَّبُعِ تَنَامُ عَلَى طُولِ اللَّدْمِ حَتَّى يَصِلَ إِلَيْهَا طَالِبُهَا وَ يَخْتِلَهَا رَاصِدُهَا وَ لَكِنِّي أَضْرِبُ بِالْمُقْبِلِ إِلَى

الْحَقِّ الْمُدْبِرَ عَنْهُ"[٢٨]، فالجملة الفعلية (تنام) التي فعلها مضارع واقعة في محل نصب حال، وصاحب الحال (الضبع)، "والمقصود: إنّي لا أقعد عن الحرب ولا أؤخر القتال فيكون حالي مع القوم المشار إليهم حال الضبع تنام على حيلة صائدها، فأكون قد اسلمت نفسي لهم ويكونون متمكنين مني تمكن صائد الضبع منها»[٢٩].

النمط الثاني: (فعل مضارع متعدٍّ + فاعل + مفعول به)، كقوله عليه السلام: "وَ فَرَضَ عَلَيْكُمْ حَجَّ بَيْتِهِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلَهُ قِبْلَةً لِلْأَنَامِ يَرِدُونَهُ وُرُودَ الْأَنْعَامِ وَ يَأْهَوُنَ إِلَيْهِ وُلُوهَ الْحَمَامِ"[٣٠]، فالجملة الفعلية (يردونه) واقعة في محل نصب حال، وصاحب الحال (بيته الحرام).

النمط الثالث: (فعل مضارع متعدٍّ + فاعل + مفعول به مصدر مؤول)، كقوله عليه السلام: "عِبَادَ اللهِ لَا تَرْكَنُوا إِلَى جَهَالَتِكُمْ، وَ لَا تَنْقَادُوا لِأَهْوَائِكُمْ، فَإِنَّ النَّازِلَ بِهَذَا الْمَنْزِلِ نَازِلٌ بِشَفَا جُرُفٍ هَارٍ، يَنْقُلُ الرَّدَى عَلَى ظَهْرِهِ مِنْ مَوْضِعٍ إِلَى مَوْضِعٍ لِرَأْيٍ يُحْدِثُهُ بَعْدَ رَأْيٍ، يُرِيدُ أَنْ يُلْصِقَ مَا لَا يَلْتَصِقُ، وَ يُقَرِّبَ مَا لَا يَتَقَارَبُ"[٣١]، فـ (يريد) فعل مضارع، فاعله ضمير مستتر، و (أن) مصدرية ناصبة و (يلتصق) فعل مضارع منصوب بها، والمصدر المؤول (أن يلتصق) واقع في محل نصب مفعول به، والجملة الفعلية (يريد أن يلتصق) واقعة في محل نصب حال.

النمط الرابع: (فعل مضارع متعدٍّ + الفاعل + مفعول به أول + مفعول به ثانٍ)، كقوله عليه السلام: "حَتَّى يَظُنَّ الظَّانُّ أَنَّ الدُّنْيَا مَعْقُولَةٌ عَلَى بَنِي أُمَيَّةَ تَمْنَحُهُمْ دَرَّهَا وَ تُورِدُهُمْ صَفْوَهَا"، فـ (تمنح) فعل مضارع، وفاعله ضمير مستتر، والضمير (هم) مفعوله الأول، و (درها) مفعوله الثاني، والجملة الفعلية (تمنحهم درها) في محل نصب حال، ومعنى «تمنحهم درها، أي:

تغدق عليهم المال والسلطان والرخاء والأعوان»[٣٢].

النمط الخامس: (فعل مضارع متعدٍّ إلى مفعولين + جملة اسمية منسوخة سدت مسد المفعولين)، كقوله عليه السلام: "عَجَباً لِابْنِ النَّابِغَةِ يَزْعُمُ لِأَهْلِ الشَّامِ أَنَّ فِيَّ دُعَابَةً وَ أَنِّي امْرُؤٌ تِلْعَابَةٌ"[٣٣]، فـ (يزعم) فعل مضارع وهو من الأفعال المتعدية إلى مفعولين، والجملة (أنّ فيَّ دعابة) سدّتَ مسد مفعوليه، جاءت الحال في الأنماط السابقة جملةً فعليةً فعلها مضارع مثبت، عارٍ من الواو التي للحال، إذ يمتنع ربط هذه الجملة بالواو- كما سبقت الإشارة من خلال أقوال النحاة- ويوافقهم عليه البلاغيون فالجرجاني يرى أنّه إذا كانت الحال جملة فعلية فعلها مضارع مثبت امتنع اقترانها بالواو، وفي هذا يقول: "وإن كانت الجملة من فعل وفاعل والفعل مضارع مثبت غير منفي، لم يكد يجيء بالواو، بل ترى الكلام على مجيئها عارية من الواو»[٣٤]، وقد علل القزويني وجوب مجيء الحال بغير الواو إذا كانت فعلية فعلها مضارع بقوله: "لأنّ أصل الحال المفردة أن تدلّ على حصول صفة غير ثابتة مقارن لما جعلت قيداً والمضارع المثبت كذلك، أمّا دلالته على حصول صفة غير ثابتة، فلأنّه فعل مثبت والفعل المثبت يدلّ على التجدد وعدم الثبوت... وأمّا دلالته على المقارنة فلكونه مضارعاً فوجب أن يكون بالضمير وحده كالحال المفردة»[٣٥]، وهذا ما يُلاحظ في الأمثلة السابقة فالإمام عليه السلام في هذه الأنماط قد عبّر بالجملة الفعلية التي فعلها مضارع، فقال: تنام بدل نائمة، يردونه بدل واردين، ويريد بدل مريداً، تمنحهم بدل مانحةً، يزعم بدل زاعماً، كما أنّه (عليه السلام) عدل عن التعبير بالاسم إلى التعبير بالفعل، والاسم- كما هو معلوم- يدلّ على الثبوت، والفعل يدلّ على الحدوث والتجدد،

وهو ما يناسب المقام، فحال الضبع حين نومها- مثلاً- يحتاج إلى دلالة التجدد- التي يشتمل عليها الفعل المضارع- حتى يصل إليها طالبها، وورود الأنام إلى بيت الله الحرام لا يناسبه التعبير بما يدلّ على الثبوت، لذا عبّر (عليه السلام) بالفعل الذي يدلّ على الحدوث والتجدد ليدلّ على تجدد الحدث واستمراره بل والمواظبة عليه، ومثله - أيضاً - قوله (عليه السلام) (تمنحهم درها)، يريد أن يدلّ على تجدد الحدث لا الدلالة على الثبوت.

ب: الجملة الفعلية الصغرى الواقعة حالاً التي فعلها ماضٍ:

وقع الخلاف بين النحاة في مسألة وقوع الفعل الماضي حالاً، قال ابن الأنباري في الإنصاف: "ذهب الكوفيون إلى أنّ الفعل الماضي يجوز أن يقع حالاً، وإليه ذهب أبو الحسن الأخفش من البصريين، وذهب البصريون إلى أنّه لا يجوز أن يقع حالاً، وأجمعوا على أنّه إذا كانت معه (قد) أو كان وصفاً يجوز أن يقع حالاً»[٣٦]، وقد وردت الحال في نهج البلاغة جملة فعلية فعلها ماضٍ في (تسعة وسبعين) موضعاً، ووردت وفق الأنماط الآتية:

النمط الأول: (فعل ماضٍ لازم + فاعل)، كقوله عليه السلام: "يَا أَهْلَ الْكُوفَةِ مُنِيتُ مِنْكُمْ بِثَلَاثٍ وَ اثْنَتَيْنِ صُمٌّ ذَوُو أَسْمَاعٍ وَ بُكْمٌ ذَوُو كَلَامٍ وَ عُمْيٌ ذَوُو أَبْصَارٍ لَا أَحْرَارُ صِدْقٍ عِنْدَ اللِّقَاءِ وَ لَا إِخْوَانُ ثِقَةٍ عِنْدَ الْبَلَاءِ تَرِبَتْ أَيْدِيكُمْ يَا أَشْبَاهَ الْإِبِلِ غَابَ عَنْهَا رُعَاتُهَا"[٣٧]، فالجملة الفعلية (غاب عنها رعاتها) واقعة في موضع نصب حال، وصاحب الحال (الإبل)، فقد شبه عليه السلام حال أصحابه بحال الإبل التي غاب عنها رعاتها و «إن غاب الراعي تفرق القطيع أيدي سبأ، وصار نهباً لكل طامع وجائع.. وهذه هي بالذات حال أصحاب الإمام عليه السلام لأنّ تمردهم على أمره جعلهم

كالإبل بلا راعٍ»[٣٨].

النمط الثاني: (كان تامة + فاعل)، كقوله عليه السلام: "خُذِ الْحِكْمَةَ أَنَّى كَانَتْ فَإِنَّ الْحِكْمَةَ تَكُونُ فِي صَدْرِ الْمُنَافِقِ فَتَلَجْلَجُ فِي صَدْرِهِ حَتَّى تَخْرُجَ فَتَسْكُنَ إِلَى صَوَاحِبِهَا فِي صَدْرِ الْمُؤْمِنِ"[٣٩]، فـ (كان) فعل تام فاعلة ضمير مستتر تقديره هي، والجملة في موضع نصب حال.

النمط الثالث: (فعل + فاعل مصدر مؤول)، كقوله عليه السلام: "الْحَمْدُ للهِ الْأَوَّلِ قَبْلَ كُلِّ أَوَّلٍ وَ الْآخِرِ بَعْدَ كُلِّ آخِرٍ وَ بِأَوَّلِيَّتِهِ وَجَبَ أَنْ لَا أَوَّلَ لَهُ وَ بِآخِرِيَّتِهِ وَجَبَ أَنْ لَا آخِرَ لَهُ"[٤٠]، فالجملة الاسمية المنسوخة (أن لا أول له) واقعة في موضع رفع فاعل للفعل (وجب) والجملة الفعلية (وجب أن لا أول له) واقعة في موضع نصب حال، ومعنى كلامه عليه السلام (بأوليته، أي: بوجوده الذاتي الأزلي يفيض الكل منه وينبع، وجب أن يكون الأول بلا أول كان قبله، وبآخريته، أي: بداومه وأبديته، وجب أن يكون الآخر بلا آخر يكون بعده)[٤١].

النمط الرابع: (فعل ماضٍ متعدٍّ + فاعل + مفعول به) كقوله عليه السلام: "فَأَقْبَلْتُمْ إِلَيَّ إِقْبَالَ الْعُوذِ الْمَطَافِيلِ عَلَى أَوْلَادِهَا تَقُولُونَ الْبَيْعَةَ الْبَيْعَةَ قَبَضْتُ كَفِّي فَبَسَطْتُمُوهَا وَ نَازَعَتْكُمْ يَدِي فَجَاذَبْتُمُوهَا"[٤٢]، فالجملة الفعلية (قبضت كفي) واقعة في موضع نصب حال، (يقول عليه السلام: "إنّكم أقبلتم مزدحمين كما تقبل النوق إلى أولادها، تسألونني البيعة فامتنعت عليكم حتى علمت اجتماعكم فبايعتكم»[٤٣].

النمط الخامس: (فعل ماضٍ متعدٍّ إلى مفعولين + فاعل + مصدر مؤول سد مسد المفعولين)، كقوله عليه السلام: "فَصَبَرْتُ عَلَى طُولِ الْمُدَّةِ وَ شِدَّةِ الْمِحْنَةِ حَتَّى إِذَا مَضَى لِسَبِيلِهِ جَعَلَهَا فِي جَمَاعَةٍ زَعَمَ أَنِّي أَحَدُهُمْ فَيَا

لله وَ لِلشُّورَى مَتَى اعْتَرَضَ الرَّيْبُ فِيَّ مَعَ الْأَوَّلِ مِنْهُمْ حَتَّى صِرْتُ أُقْرَنُ إِلَى هَذِهِ النَّظَائِرِ"[٤٤]، فـ (زعم) فعل متعدٍّ إلى مفعولين، والمصدر المؤول (أنّي أحدهم) سدَّ مسد مفعوليه، النص يتحدث عن أمر الشورى التي جعلها عمر في جماعة منهم الإمام عليه السلام[٤٥]، ومن الجدير بالملاحظة أنّ جملة الحال في الأنماط السابقة جاءت جملة فعلية فعلها ماضٍ مجرد من واو الحال، وغير مقترن بـ (قد)، والفعل الماضي يدلّ على الزمن الماضي في حين تدلّ جملة الحال على الزمن الحاضر وقد عدّ بعض النحاة مجي جملة الحال جملة فعلية فعلها ماضٍ قبيح فالمبرد يرى أنّ وقوع الجملة الفعلية التي فعلها ماضٍ حالاً قبيح، وسبب قبحه أنّ الحال لما أنت فيه، و (فَعَلَ) لما مضى فلا يقع في معنى الحال، وقد أشار إلى أنّه على قبحه جائز عند الأخفش[٤٦]، والجملة الفعلية الواقعة في موضع الحال إذا كان فعلها ماضياً يجوز اقترانها بالواو ويجوز عدم اقترانها[٤٧]، "والسبب في أن جاز الأمران فيه إذا كان مثبتاً دلالته على حصول صفة غير ثابتة لكونه فعلاً، وعدم دلالته على المقارنة لكونه ماضياً، ولهذا اشترط أن يكون مع قد ظاهرة أو مقدرة، حتى تقربه إلى الحال فيصح وقوعه حالاً»[٤٨]، وقد جاءت جملة الحال في النصوص السابقة مجردة من الواو، والذي يبدو أنها امتنعت من الواو ـ كما يقول الجرجاني ـ لأن المتكلم عمد إلى الفعل الواقع في صدر جملة الحال فضمه إلى الفعل الأول في إثبات واحد، والمجيء بالواو ـ هنا ـ يجعل الكلام الذي بعدها كلاماً مستأنفاً.

ثانياً: الجملة الكبرى:

هذا النوع من الجمل يتعلق بالجملة الاسمية، إذ الجملة الكبرى، هي الجملة الاسمية التي يكون الخبر فيها جملة (فعلية أو اسمية)، وردت هذه الجملة- في موضع الحال - في

(ستة وثلاثين) موضعاً، وعلى وفق الأنماط الآتية:

النمط الأول: (واو الحال + المبتدأ ضمير + الخبر جملة اسمية تقدم فيها الخبر)، كقوله عليه السلام: "فَتَعَالَى مِنْ قَوِيٍّ مَا أَكْرَمَهُ وَ تَوَاضَعْتَ مِنْ ضَعِيفٍ مَا أَجْرَأَكَ عَلَى مَعْصِيَتِهِ وَ أَنْتَ فِي كَنَفِ سِتْرِهِ مُقِيمٌ"(٤٩)، فالجملة الاسمية (أنت في كنف ستره مقيم)، واقعة في موضع نصب حال، وصاحب الحال (التاء) في (تواضعت) والرابط الواو والضمير.

النمط الثاني: (المبتدأ اسم ظاهر + الخبر جملة فعلية)، كقوله عليه السلام: "وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ ابْتَعَثَهُ وَ النَّاسُ يَضْرِبُونَ فِي غَمْرَةٍ"(٥٠)، فالجملة الفعلية (الناس يضربون في غمرة) واقعة في موضع نصب حال، والرابط الواو والضمير.

النمط الثالث: (المبتدأ ضمير + الخبر جملة فعلية) كقوله عليه السلام: "وَ قَدْ تَرَوْنَ عُهُودَ اللَّهِ مَنْقُوضَةً فَلَا تَغْضَبُونَ وَ أَنْتُمْ لِنَقْضِ ذِمَمِ آبَائِكُمْ تَأْنَفُونَ"(٥١)، فالجملة الاسمية (أنتم لنقض ذمم آبائكم تأنفون) واقعة في موضع نصب حال، والرابط الضمير والواو.

المبحث الثاني: الظواهر التركيبية في الجملة الواقعة في موضع الحال:

١-الحذف:

والحذف إمّا أن يقع في الجملة الاسمية أو الفعلية.

أ- الحذف في الجملة الاسمية:

ورد الحذف - في الجملة الاسمية الواقعة حالاً- في (موضعين) في نهج البلاغة، على وفق النمطين الآتيين:

النمط الأول: (مبتدأ محذوف + الخبر اسم ظاهر)، كقوله عليه السلام: "وَ لَقَدْ أَصْبَحَتِ الْأُمَمُ تَخَافُ ظُلْمَ رُعَاتِهَا وَ أَصْبَحْتُ أَخَافُ ظُلْمَ رَعِيَّتِي اسْتَنْفَرْتُكُمْ لِلْجِهَادِ فَلَمْ تَنْفِرُوا وَ أَسْمَعْتُكُمْ فَلَمْ تَسْمَعُوا وَ دَعَوْتُكُمْ

سِرّاً وَ جَهْراً فَلَمْ تَسْتَجِيبُوا وَ نَصَحْتُ لَكُمْ فَلَمْ تَقْبَلُوا أَ شُهُودٌ كَغُيَّابٍ وَ عَبِيدٌ كَأَرْبَابٍ أَتْلُو عَلَيْكُمْ الْحِكَمَ فَتَنْفِرُونَ"[٥٢]، فقوله عليه السلام (شهود) خبر لمبتدأ محذوف تقديره أنتم، والجملة الاسمية (أنتم شهود) واقعة في موضع نصب حال، ويحتمل أن تكون استئناف بياني.

النمط الثاني: (مبتدأ محذوف + الخبر جملة فعلية)، كقوله عليه السلام: "مَا هِيَ إِلَّا الْكُوفَةُ أَقْبِضُهَا وَ أَبْسُطُهَا إِنْ لَمْ تَكُونِي إِلَّا أَنْتِ تَهُبُّ أَعَاصِيرُكِ فَقَبَّحَكِ اللهُ"[٥٣]، فالجملة الفعلية (أقبضها) واقعة في موضع رفع خبر لمبتدأ محذوف تقديره (أنا)، والجملة الاسمية (أنا أقبضها) واقعة في موضع نصب حال.

ب- الحذف في الجملة الفعلية الواقعة حالاً:

- الحذف في الجملة الفعلية التي فعلها مضارع:

وردت هذه الجملة في (أربعة عشر) موضعاً، وقد وردت هذه الجملة وفق الأنماط الآتية:

النمط الأول: (فعل مضارع مبني للمجهول + نائب فاعل اسم ظاهر)، كقوله عليه السلام: "وَ ايْمُ اللهَّ لَتُؤْتَيَنَّ مِنْ حَيْثُ أَنْتَ وَ لَا تُتْرَكُ حَتَّى يُخْلَطَ زُبْدُكَ بِخَاثِرِكَ وَ ذَائِبُكَ بِجَامِدِكَ وَ حَتَّى تُعْجَلُ عَنْ قِعْدَتِكَ وَ تَحْذَرَ مِنْ أَمَامِكَ كَحَذَرِكَ مِنْ خَلْفِكَ وَ مَا هِيَ بِالْهُوَيْنَى الَّتِي تَرْجُو وَ لَكِنَّهَا الدَّاهِيَةُ الْكُبْرَى يُرْكَبُ جَمَلُهَا وَ يُذَلَّلُ صَعْبُهَا وَ يُسَهَّلُ جَبَلُهَا"[٥٤]، فالجملة الفعلية (يُركَبُ جملها) واقعة في موضع نصب حال، وصاحب الحال (الداهية)، والرابط الضمير، "وقوله يركب جملها، أي: يركب فيها، ويذل صعبها، أي: يسهل الأمور الصعاب فيها، وهو كناية عن شدتها وصعوبتها»[٥٥]، ولما لم يتعلق الغرض بذكر ذلك الراكب حذفه.

النمط الثاني: (فعل مضارع مبني للمجهول + نائب فاعل ضمير

ظاهر)، كقوله عليه السلام: "لَبِئْسَ لَعَمْرُ اللهِ سُعْرُ نَارِ الْحَرْبِ أَنْتُمْ، تُكَادُونَ وَ لَا تَكِيدُونَ وَ تُنْتَقَصُ أَطْرَافُكُمْ فَلَا تَمْتَعِضُونَ"(٥٦)، فالجملة الفعلية (تكادون) واقعة في موضع نصب حال، وصاحب الحال (أنتم)، ومعنى يكادون ولا يكيدون «أي: يُخدَعون ويمكر بهم عدوهم في إيقاع الحيلة، وليس لهم قوة المكر والحيلة به، وذلك أيضاً من رذيلة ضعف الرأي»(٥٧).

النمط الثالث: (فعل مضارع مبني للمجهول + نائب فاعل ضمير مستتر)، كقوله عليه السلام: "أَ لَا تَرَوْنَ إِلَى أَطْرَافِكُمْ قَدِ انْتَقَصَتْ وَ إِلَى أَمْصَارِكُمْ قَدِ افْتُتِحَتْ وَ إِلَى مَمَالِكِكُمْ تُزْوَى وَ إِلَى بِلَادِكُمْ تُغْزَى"(٥٨)، فالجملة الفعلية (تزوى) واقعة في محل نصب حال، وصاحب الحال (ممالككم).

النمط الرابع: (فعل مضارع مبني للمجهول + جار ومجرور نائب فاعل)، كقوله عليه السلام: "فَقُبْحاً لَكُمْ وَ تَرَحاً حِينَ صِرْتُمْ غَرَضاً يُرْمَى يُغَارُ عَلَيْكُمْ وَ لَا تُغِيرُونَ وَ تُغْزَوْنَ وَ لَا تَغْزُونَ وَ يُعْصَى اللهُ وَ تَرْضَوْنَ"(٥٩)، فـ (يغار) فعل مضارع مبني للمجهول، ونائب فاعله شبه الجملة من الجار والمجرور (عليكم)، يبدو أنّ حذف الفاعل في النصوص السابقة هو، عدم تعلق غرض بذكره، وللاهتمام بالحدث، فالحديث في النص الأول عن الداهية لا عمّن يتسنمها، أمّا في النص الثاني فالحديث عن وقوع الكيد بهم لا عن الكائد، وفي النص الثالث الحديث عن انزواء الممالك لا عمّن يزويها، وكذلك في النص الرابع الحديث عن وقوع الغارة لا عمّن يغير عليهم، ونظير هذا (مما يحذف فيه الفاعل اختصاراً وتخفيفاً قوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلّا بالحق ومن قُتِلَ مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل إنّه كان منصوراً﴾(٦٠)، "ففاعل قُتِلَ

محذوف لما كان لا فائدة من ذكره لأن الآية تبين حكم المقتول ظلماً، وتشرع لأهل القتيل فعلهم، فلا حاجة لذكر القاتل وهو الفاعل فحُذف اختصاراً وتخفيفاً»[٦١].

النمط الخامس: (فعل مضارع متعدٍّ + فاعل ضمير ظاهر + مفعول به محذوف)، كقوله عليه السلام: "كِتَابُ اللَّهِ تُبْصِرُونَ بِهِ وَ تَنْطِقُونَ بِهِ وَ تَسْمَعُونَ بِهِ وَ يَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ"[٦٢]، فالجملة الفعلية (تبصرون) واقعة في موضع نصب حال، وصاحب الحال (كتاب الله)، "يعني إنّ كتاب الله هو الحكمة التي بها حياة القلب الميت تبصرون به كما تنتفعون بالحياة من أبصاركم»[٦٣]، جدير بالملاحظة أن حذف المفعول على ضربين الأول الحذف اختصاراً وهو: "أن يكون ـ المفعول به ـ مقصوداً مع الحذف فينوى لدليل، ويقدر في كل موضع ما يليق به»[٦٤]، والآخر الحذف اقتصاراً وهو: "ألّا يكون المفعول مقصوداً أصلاً، وينزل الفعل المتعدي منزلة القاصر، وذلك عند إرادة وقوع نفس الفعل فقط، وجعل المحذوف نسياً منسياً... فلا يذكر المفعول ولا يقدر، غير أنّه لازم الثبوت عقلاً لموضوع كل فعل متعدٍّ»[٦٥]، والحذف في قول عليه السلام هو من الثاني.

- الحذف في الجملة الفعلية التي فعلها ماضٍ:

وردت هذه الجملة في (أربعة) مواضع، وعلى وفق النمط الآتي:

(فعل ماضٍ مبني للمجهول + نائب فاعل ضمير ظاهر)، قال عليه السلام: "وَ اتَّعِظُوا فِيهَا بِالَّذِينَ قَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً حُمِلُوا إِلَى قُبُورِهِمْ فَلَا يُدْعَوْنَ رُكْبَاناً وَ أُنْزِلُوا الْأَجْدَاثَ فَلَا يُدْعَوْنَ ضِيفَاناً"[٦٦]، فالجملة الفعلية (حملوا) التي فعلها مبني للمجهول، واقعة في موضع نصب حال، "إنّ ترك العمل للآخرة إنّما يكون للاشتغال بالدنيا فالعالم بضرورة مفارقتها له وما

أُعدَّ لتاركي العمل من العذاب الأليم إذا نبه على ذلك الحال كان ذلك صارفاً له عنها ومستلزماً للعمل لغيرها وأكد التنبيه على مفارقتها المضادة للأحوال المعتادة للأحياء التي ألفوها واستراحوا إليها إذ كان من عادتهم إذا ارتحلوا أن يسموا ركباناً، وإذا نزلوا أن يسموا ضيفاناً»[٦٧].

٢-الزيادة في الجملة الواقعة حالاً:

وهذه الزيادة إمّا أن تكون أداة نفي أو لا تكون أداة نفي:

أولاً: زيادة أداة من أدوات النفي:

١-زيادة أداة من أدوات النفي على الجملة الاسمية:

وردت هذه الجملة وفق الأنماط الآتية:

النمط الأول: (لا النافية للجنس + اسمها + خبرها)، ورد هذا النمط في (أحد عشر) موضعاً، منها قوله عليه السلام: "وَلَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ مِمَّا طُوِيَ عَنْكُمْ غَيْبُهُ إِذاً لَخَرَجْتُمْ إِلَى الصُّعُدَاتِ تَبْكُونَ عَلَى أَعْمَالِكُمْ وَ تَلْتَدِمُونَ عَلَى أَنْفُسِكُمْ وَ لَتَرَكْتُمْ أَمْوَالَكُمْ لَا حَارِسَ لَهَا وَ لَا خَالِفَ عَلَيْهَا وَ لَهَمَّتْ كُلَّ امْرِئٍ مِنْكُمْ نَفْسُهُ لَا يَلْتَفِتُ إِلَى غَيْرِهَا"[٦٨]، فالجملة الاسمية المنسوخة (لا حارس لها) واقعة في موضع نصب حال وصاحب الحال (أموالكم)، ومعنى كلام الإمام عليه السلام «لو كُشِف الغطاء للمجرمين عن مصيرهم لضاقت عليهم الأرض بما رحبت وأخرجوا عن أهلهم وأموالهم، بل وعن أنفسهم لو استطاعوا، وانقطعوا إلى ربهم منيبين مستجيرين»[٦٩]، فهذا الذي يعلمه الإمام عليه السلام هو خطب عظيم، حتى أنّ علمهم بهذا الخطب- لو علموه- سيجعلهم يخرجون إلى الصعدات يبكون على أعمالهم ويلتدمون على أنفسهم، وليس هذا فحسب بل أنّهم سيتركون أموالهم -التي شقوا في تحصيلها- بلا حارس ولا خالف، ويبدو أنّ ترك الأموال بلا حارس أمر قد لا يتقبله المخاطبون،

إذ كيف لهم أن يتركوا أموالهم سائبة، لذا أكّد عليه السلام هذه الجملة بأكثر من مؤكد، فاللام في (لتركتم) هي أداة توكيد و (لا النافية للجنس) تفيد النفي المؤكد.

النمط الثاني: (حال + لا النافية للجنس + اسمها + خبرها حال ثانية)، قال عليه السلام: "وَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ الْأَوَّلُ لَا شَيْءَ قَبْلَهُ وَ الْآخِرُ لَا غَايَةَ لَهُ"(٧٠)، فقوله عليه السلام (وحده) حال منصوب، والجملة الاسمية المنسوخة (لا شريك له) حال ثانية، يبدو أنّ الحال الثانية (لا شريك له) تقع بمنزلة التوكيد لمضمون الحال الاولى (وحده) فمضمون (وحده) هو مضمون (لا شريك له).

النمط الثالث: (ليس + اسمها + خبرها)، كقوله عليه السلام: "أَلَا لَا ذَا وَ لَا ذَاكَ أَوْ مَنْهُوماً بِاللَّذَّةِ سَلِسَ الْقِيَادِ لِلشَّهْوَةِ أَوْ مُغْرَماً بِالْجَمْعِ وَ الِادِّخَارِ لَيْسَا مِنْ رُعَاةِ الدِّينِ فِي شَيْءٍ أَقْرَبُ شَيْءٍ شَبَهاً بِهِمَا الْأَنْعَامُ السَّائِمَةُ"(٧١)، فجملة (ليسا من الدين في شيء) واقعة في موضع الحال.

٢-زيادة أداة من أدوات النفي على الجملة الفعلية:

أ- زيادة أداة من أدوات النفي على الجملة الفعلية التي فعلها مضارع:

وردت الجملة الواقعة في موضع الحال والتي فعلها فعلاً مضارعاً في (اثني عشر ومئة) موضع مسبوقة بأداة نفي، وقد ذكرت أنّ النحاة منعوا اقتران الفعل المضارع بواو الحال إذا كان منفيا بـ (ما) أو (لا) النافيتين، أمّا البلاغيون فيرون أنّه يجوز اقترانه بالواو وعدم اقترانه بها من غير ترجيح جاء في كتاب الإيضاح: "وإن كان الفعل مضارعاً منفياً فيجوز فيه الأمران من غير ترجيح، لدلالته على المقارنة لكونه مضارعاً وعدم دلالته على الحصول لكونه منفياً"(٧٢)، وقد وردت هذه الجملة على وفق الأنماط الآتية:

النمط الأول: (لا + فعل مضارع + فاعل)، ورد هذا النمط في (خمسة وخمسين) موضعاً، منها قوله عليه السلام: "إِنَّا لَمْ نُحَكِّمِ الرِّجَالَ وَ إِنَّمَا حَكَّمْنَا الْقُرْآنَ هَذَا الْقُرْآنُ إِنَّمَا هُوَ خَطٌّ مَسْطُورٌ بَيْنَ الدَّفَّتَيْنِ لَا يَنْطِقُ بِلِسَانٍ وَ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ تَرْجُمَانٍ وَ إِنَّمَا يَنْطِقُ عَنْهُ الرِّجَالُ"[٧٣]، فالجملة الفعلية (لا ينطق) واقعة في موضع نصب حال، وصاحب الحال (القرآن)، و "القرآن مصدر العلم بالحق، ما في ذلك ريب، ولكنّه حروف جامدة ولا بدّ له من ترجمان أي عالم قدير بمعانيه ومقاصده»[٧٤].

النمط الثاني: (لا + فعل مضارع متعدٍّ + مفعول به)، ورد هذا النمط في (واحد وثلاثين) موضعاً، منها قوله عليه: "فَيَا عَجَباً وَ مَا لِيَ لَا أَعْجَبُ مِنْ خَطَإِ هَذِهِ الْفِرَقِ عَلَى اخْتِلَافِ حُجَجِهَا فِي دِينِهَا لَا يَقْتَصُّونَ أَثَرَ نَبِيٍّ وَ لَا يَقْتَدُونَ بِعَمَلِ وَصِيٍّ وَ لَا يُؤْمِنُونَ بِغَيْبٍ وَ لَا يَعِفُّونَ عَنْ عَيْبٍ"[٧٥]، فالجملة الفعلية (لا أعجب) واقعة في موضع نصب حال، وصاحب الحال (الياء في لي)، فقد بيّن الإمام عليه السلام حاله وقد «تعجب من اختلاف حجج الفرق في الدين وخطئهم وكونهم لا يتبعون أقوال الأنبياء ولا أقوال الأوصياء ثم نعى عليهم أحوالهم القبيحة فقال إنّهم لا يؤمنون بالغيب»[٧٦]. فجملة الحال في هذه الأنماط جاءت عارية من واو الحال، وهذا ما يراه النحاة، إذ يرون أنّ الأكثر في المضارع المنفي بـ (لا) تجرده عن الواو كالمثبت لأنّ معنى جاءني زيد لا يركب أي غير راكب فهو واقع موقع المفرد، ولكن مصاحبة المضارع المصدر بـ(لا) أكثر من مصاحبة المضارع المجرد منها[٧٧]، ويرى القزويني «أن الحال إذا كانت جملة فعلية فعلها مضارع جاز اقترانه بالواو وعدم اقترانه بها من غير ترجيح، معللاً ذلك بقوله: لدلالته على المقارنة لكونه مضارعاً، وعدم

دلالته على الحصول لكونه منفياً»[٧٨]، والذي يبدو أن الذي يرجح اقتران الحال بالواو التي تربطها بصاحبها أو عدم اقترانها هو المعنى، فلم تقترن جملة الحال ـ في الأنماط السابقة، بالواو التي تربطها بصاحبها لأنّ المتكلم أراد أن يجعل جملة الحال مع ما قبلها في إثبات واحد ـ كما نص على ذلك الجرجاني كما أشَرت ـ لذا ترك الربط بالواو.

النمط الرابع: (ما + فعل مضارع + فاعل)، كقوله عليه السلام: "وَ لَقَدْ بَلَغَنِي أَنَّ الرَّجُلَ مِنْهُمْ كَانَ يَدْخُلُ عَلَى الْمَرْأَةِ الْمُسْلِمَةِ وَ الْأُخْرَى الْمُعَاهِدَةِ فَيَنْتَزِعُ حِجْلَهَا وَ قُلُبَهَا وَ قَلَائِدَهَا وَ رُعُثَهَا مَا تَمْتَنِعُ مِنْهُ إِلَّا بِالِاسْتِرْجَاعِ وَ الِاسْتِرْحَامِ"[٧٩]، فالجملة الفعلية (ما تمتنع منه) واقعة في موضع نصب حال، وصاحب الحال المرأة، فهذه حال المرأة المسلمة والأخرى المعاهدة مع أولئك الغزاة، إنّها «ما يمكن أن تمتنع إلّا بالتذلل وبالاسترجاع والخضوع والاسترحام»[٨٠].

النمط الخامس: (ما + فعل مضارع + مفعول به)، كقوله عليه السلام: "وَ لَقَدْ كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللهَّ (صلى الله عليه وآله) نَقْتُلُ آبَاءَنَا وَ أَبْنَاءَنَا وَ إِخْوَانَنَا وَ أَعْمَامَنَا مَا يَزِيدُنَا ذَلِكَ إِلَّا إِيمَاناً وَ تَسْلِيماً وَ مُضِيّاً"[٨١]، فالجملة الفعلية (ما يزيدنا ذلك إلّا إيماناً) واقعة في موضع نصب حال، ولم تقترن جملة الحال بالواو التي تربطها بصاحبها وهو ما يراه النحاة إذ يقولون إن الفعل المضارع إذا كان منفياً بـ (ما) امتنع اقترانه بواو الحال ويعلل الرضي ذلك بقوله: "وإذا انتفى المضارع بلفظ (ما) لم يدخله الواو، لأنّ المضارع المجرد يصلح للحال فكيف لا[٨٢]، إذا انضم معه ما يدل بظاهره على الحال وهو (ما) فعلى هذا ينبغي أن يلزمه الضمير»[٨٣].

النمط السادس: (لم + فعل مضارع + فاعل)، كقوله عليه السلام: "أَرْهَقَتْهُمُ الْمَنَايَا دُونَ الْآمَالِ وَ شَذَّبَهُمْ عَنْهَا تَخَرُّمُ

الْآجَالِ لَمْ يَمْهَدُوا فِي سَلَامَةِ الْأَبْدَانِ وَ لَمْ يَعْتَبِرُوا فِي أُنُفِ الْأَوَانِ"[٨٤]، فالجملة الفعلية (لم يمهدوا) واقعة في موضع نصب حال، وصاحب الحال «الضمير هم في أرهقتهم»، ومعنى لم يمهدوا في سلامة الأبدان (أي: لم يستعدوا ويتزودوا في دار الدنيا وهم في تمام الصحة وكمال العافية ليوم الآخرة»[٨٥].

النمط السابع: (لم + فعل مضارع + فاعل + مفعول به)، كقوله عليه السلام من كتاب له كتبه إلى معاوية: "وَ قَرِيبٌ مَا أَشْبَهْتَ مِنْ أَعْمَامٍ وَ أَخْوَالٍ حَمَلَتْهُمُ الشَّقَاوَةُ وَ تَمَنِّي الْبَاطِلِ عَلَى الْجُحُودِ بِمُحَمَّدٍ (صلى الله عليه وآله) فَصُرِعُوا مَصَارِعَهُمْ حَيْثُ عَلِمْتَ لَمْ يَدْفَعُوا عَظِيماً وَ لَمْ يَمْنَعُوا حَرِيماً"[٨٦]، فالجملة الفعلية (لم يدفعوا عظيماً) واقعة في موضع نصب حال، ذكر النحاة ـ كما بينت في صدر هذا المبحث ـ أن اقتران (واو الحال) بالمضارع المنفي بـ (لم) هي من مواضع الجواز، وقد نقل الرضي في شرحه عن الأندلسي[٨٧]، أن «الفعل المضارع المنفي بـ (لم) لا بدّ فيه من الواو، كان مع الضمير أو لا، ولعلّ ذلك لأنّ نحو: لم يضرب، ماضٍ معنى، كضرب، كما أن (ضرب) لمناقضته للحال ظاهراً، احتاج إلى (قد) المقربة من الحال لفظاً أو تقديراً، كذلك لم يضرب، يحتاج إلى الواو التي هي علامة الحالية، لمّا لم يصلح معه (قد) لأنّ (قد) لتحقيق الحصول و (لم) للنفي»[٨٨]، فبحسب هذا القول فإنّ (الواو) تجب مع الفعل المضارع المنفي بـ (لم)، وقد لاحظنا أن هذه الجملة ـ الفعلية المنفية بـ (لم) ـ جاءت مجردة من (الواو)، وهذا يؤيد من ذهب إلى جواز اقترانها بالواو.

ب- زيادة أداة من أدوات النفي على الجملة الفعلية التي فعلها ماضٍ:

والماضي إن كان تالياً لـ (إلّا) أو متلواً بـ (أو) يمتنع اقترانه بواو الحال كما قلت

أمّا فيما عدا ذلك فيجوز اقترانه بالواو وعدم اقترانه، قال القزويني: "وإن كان ماضياً لفظاً أو معنى فكذلك يجوز فيه الأمران من غير ترجيح... والسبب في أن جاز الأمران فيه إذا كان مثبتاً، دلالته على حصول صفة غير ثابتة لكونه فعلاً وعدم دلالته على المقارنة لكونه ماضياً»[٨٩]، وردت هذه الجملة في (واحد وعشرين) موضعاً وعلى وفق الأنماط الآتية:

النمط الأول: (ما + فعل ماضٍ لازم + فاعل)، كقوله عليه السلام: "الْأَوَّلُ الَّذِي لَمْ يَكُنْ لَهُ قَبْلٌ فَيَكُونَ شَيْءٌ قَبْلَهُ وَ الْآخِرُ الَّذِي لَيْسَ لهُ بَعْدٌ فَيَكُونَ شَيْءٌ بَعْدَهُ وَ الرَّادِعُ أَنَاسِيَّ الْأَبْصَارِ عَنْ أَنْ تَنَالَهُ أَوْ تُدْرِكَهُ مَا اخْتَلَفَ عَلَيْهِ دَهْرٌ فَيَخْتَلِفَ مِنْهُ الْحَالُ وَ لَا كَانَ فِي مَكَانٍ فَيَجُوزَ عَلَيْهِ الِانْتِقَالُ"[٩٠]، فالجملة الفعلية (ما اختلف عليه دهر) واقعة في موضع نصب حال، فلم يقل (وما اختلف عليه دهر...) ليجعل الكلام إثباتاً واحداً، فقد ذكر بعض صفات الله فهو: الأول الذي لم يكن له قبل... والآخر الذي ليس له بعد... فلو أثبت الواو لكان ما بعدها استئنافاً جديداً.

النمط الثاني: (ما + فعل ماضٍ متعدٍّ + فاعل + مفعول به)، كقوله عليه السلام: "فَأَنَا أَبُو حَسَنٍ قَاتِلُ جَدِّكَ وَ أَخِيكَ وَ خَالِكَ شَدْخاً يَوْمَ بَدْرٍ وَ ذَلِكَ السَّيْفُ مَعِي وَ بِذَلِكَ الْقَلْبِ أَلْقَى عَدُوِّي مَا اسْتَبْدَلْتُ دِيناً وَ لَا اسْتَحْدَثْتُ نَبِيّاً وَ إِنِّي لَعَلَى الْمِنْهَاجِ الَّذِي تَرَكْتُمُوهُ طَائِعِينَ وَ دَخَلْتُمْ فِيهِ مُكْرَهِينَ"[٩١]، فالجملة الفعلية (ما استبدلت ديناً) واقعة في موضع الحال، فقد جعل الفعل (ما استبدلت) إثباتاً واحداً مع الفعل (ألقى) ولو ذكر الواو لأصبح ما بعدها استئنافاً جديداً.

ثانياً: زيادة أداة من أدوات الزيادة غير النافية:

١-زيادة أداة من أدوات الزيادة غير النافية على الجملة الاسمية:

وردت الجملة الاسمية في نهج البلاغة مزيدة بأداة من أدوات الزيادة غير النافية في (تسعة وأربعين ومئة) موضع، وقد وردت على وفق الأنماط الآتية:

النمط الأول: (واو الحال + المبتدأ اسم ظاهر + خبر اسم معرفة)، كقوله عليه السلام: "أَرْسَلَهُ عَلَى حِينِ فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ وَ طُولِ هَجْعَةٍ مِنَ الْأُمَمِ وَ اعْتِزَامٍ مِنَ الْفِتَنِ وَ انْتِشَارٍ مِنَ الْأُمُورِ وَ تَلَظٍّ مِنَ الْحُرُوبِ وَ الدُّنْيَا كَاسِفَةُ النُّورِ ظَاهِرَةُ الْغُرُورِ"[٩٢]، فالجملة الاسمية (والدنيا كاسفة النور) واقعة في موضع الحال، و (الواو) واو الحال، سبقت الإشارة إلى أنّ الحال إذا كانت جملة اسمية جاز ـ عند النحاة ـ ارتباطها بالواو التي تربطها بصاحبها وعدم ارتباطها بها، ويوافقهم في ذلك البلاغيون، غير أنّ البلاغيين يرون أن مجيء الواو أولى لسببين: أمّا الأول فلدلالتها على حصول صفة ثابتة ودلالتها على المقارنة، وأمّا الآخر: فلظهور الاستئناف فيها لاستقلالها بالفائدة فتحسن زيادة رابط ليتأكد الربط[٩٣]، والذي يبدو أن الواو في هذا النص ـ من حيث المعنى ـ واجبة فلو اسقطت لخرج المعنى إلى غير ما يريده المتكلم، فالكلام بعد الواو إثبات جديد ولو سقطت الواو لأصبح الكلام الذي بعدها في إثبات واحد مع الكلام الذي قبلها، فمعنى كلامه عليه السلام: "أرسل الله سبحانه محمداً (صلى الله عليه وآله) على حين فترة من الرسل بينه وبين من بُعث قبله، وطول هجعة من الأمم أي: غفلتهم وإعراضهم عن الله وأحكامه واعتزام من الفتن يتغلب الخير على الشر والصلاح على الفساد وانتشار من الأمور وأشتاتها بسبب الفوضى والتحرر من القيود الإنسانية والاجتماعية وتلظٍ من الحروب التي انهكت العباد ودمرت البلاد»[٩٤]، فهذه الأحوال التي كان عليها ذلك

المجتمع قبل البعثة النبوية، ثم أراد أن يستأنف كلاماً جديداً يبين فيه حال الدنيا، لذا أتى بالواو.

النمط الثاني: (واو الحال + المبتدأ ضمير + الخبر نكرة)، كقوله عليه السلام: "وَ قَدْ تَوَكَّلَ اللهُ لِأَهْلِ هَذَا الدِّينِ بِإِعْزَازِ الْحَوْزَةِ وَ سَتْرِ الْعَوْرَةِ وَ الَّذِي نَصَرَهُمْ وَ هُمْ قَلِيلٌ لَا يَنْتَصِرُونَ"[٩٥]، فالجملة الاسمية (وهم قليل) واقعة في موضع الحال، و (الواو) واو الحال، هذا المقطع يبيّن صفة من صفات الله تعالى (وهي صفة نصر المؤمنين)، وقد بيّن عليه السلام أن الحال التي هم عليها- وفق المقاييس الطبيعية- لا تدل على رجحان كفتهم إذ (هم قليل) ثم جاء عليه السلام بحال أخرى هي نتيجة للحال الأولى وهي أنّهم (لا ينتصرون)، ولكنّ الله سبحانه نصرهم على قلتهم، أمّا اقتران هذه الجملة بواو الحال فقد ذكرنا أن النحاة أشاروا إلى أنّ الحال إذا كانت جملة اسمية جاز اقترانها بواو الحال وعدم اقترانها بها- ما لم تقع بعد عاطف أو تكون مؤكدة لمضمون جملة- أمّا البلاغيون فقد جعلوا هذا الموضع من المواضع التي يجب فيها اقتران الحال بالواو، وفي هذا يقول الجرجاني: "والقول في ذلك أن الجملة إذا كانت من مبتدأ وخبر فالغالب عليها أن تجيء مع الواو كقولك (جاءني زيد وعمرو أمامه) فإن كان المبتدأ ضمير ذي الحال لم يصلح بغير الواو البتة وذلك كقولك (جاءني زيد وهو راكب)»[٩٦]، وقد علل القزويني وجوب الواو في هذا الموضع بقوله: "ولعل السبب فيه أن أصل الفائدة كان يصل بدون هذا الضمير بأن يقال: جاءني زيد يسرع أو مسرعاً فالإتيان به يشعر بقصد الاستئناف المنافي للإتصال فلا يصلح لأن يستقل بإفادة الربط فتجب الواو»[٩٧]، وهذا ما يتضح من قول الامام عليه السلام، فلو سقطت الواو لانقطعت الجملة (هم قليل) عمّا قبلها.

النمط الثالث: (إنّ + اسمها + خبرها)، كقوله عليه السلام: "أَحْمَدُهُ اسْتِتْمَاماً لِنِعْمَتِهِ وَ اسْتِسْلَاماً لِعِزَّتِهِ وَ اسْتِعْصَاماً مِنْ مَعْصِيَتِهِ وَ أَسْتَعِينُهُ فَاقَةً إِلَى كِفَايَتِهِ إِنَّهُ لَا يَضِلُّ مَنْ هَدَاهُ وَ لَا يَئِلُ مَنْ عَادَاهُ"(٩٨)، فالجملة الاسمية (إنّه لا يضل من هداه) واقعة في موضع الحال.

النمط الرابع: (واو الحال + إنّ + اسمها + اللام المزحلقة + خبرها)، كقوله عليه السلام: "أَمَا وَ اللَّهِ لَقَدْ تَقَمَّصَهَا فُلَانٌ وَ إِنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنَّ مَحَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى يَنْحَدِرُ عَنِّي السَّيْلُ وَ لَا يَرْقَى إِلَيَّ الطَّيْرُ"(٩٩)، فالجملة (وإنّه ليعلم...) واقعة في موضع الحال، و (الواو) واو الحال، لقد جاءت جملة الحال في هذا النمط، والنمط الذي سبقه جملة اسمية مصدرة بالحرف الناسخ (إنّ)، إلّا أنّ جملة الحال في هذا النمط جاءت مقترنةً بواو الحال، وفي النمط السابق جاءت عارية من واو الحال ـ وهو أمر جائز من المنظور النحوي ـ غير أن ثمة فارق دلالي بين الجملتين يمكن أن يلحظ، ففي هذا النمط وقعت الواو رابطة لجملة الحال بصاحبها، وهذا يعني أنّه قصد إلى إثبات ثانٍ لجملة الحال، غير الإثبات الذي تضمنته جملة صاحب الحال، فكأنّه أخبر أنّه تقمصها ـ أي الخلافة ـ ثم أخبر إنّه يعلم محل الإمام عليه السلام منها، أمّا في النمط الذي سبق هذا النمط فحمد الله واستعانته وكون من هداه اللهُ لا يضل كل هذا إثبات واحد لذا ترك الواو، وقد أشار الجرجاني إلى ذلك بقوله: "اعلم أن كل جملة وقعت حالاً ثم امتنعت من الواو فذلك لأنّك عمدت إلى الفعل الواقع في صدرها فضممته إلى الفعل الأول في إثبات واحد، وكل جملة جاءت حالاً ثم اقتضت الواو فذلك لأنك مستأنف بها خبراً ثانياً وغير قاصد أن تضمها إلى الفعل الأول في إثبات واحد»(١٠٠)، ويرى أحد الباحثين أن

وجود الواو «يحقق لوقوع الحال جملة مغزاها ودلالتها من إثبات المعنى الذي تضمنته والاهتمام به وتأكيده وذلك باستقلال إثباتها، بخلاف تركها، فإنه يجعل الشبه بين الحال جملة والحال مفردة شبها كبيراً وذلك من حيث توحدهما في صيغة الإثبات»[١٠١].

النمط الخامس: (كأن + اسمها + خبرها)، كقوله عليه السلام: "فَلَمَّا نَهَضْتُ بِالْأَمْرِ نَكَثَتْ طَائِفَةٌ وَ مَرَقَتْ أُخْرَى وَ قَسَطَ آخَرُونَ كَأَنَّهُمْ لَمْ يَسْمَعُوا اللَّهَ سُبْحَانَهُ يَقُولُ"[١٠٢]، فالجملة (كأنهم لم يسمعوا كلام الله) واقعة في موضع الحال، ولم تقترن جملة الحال بالواو التي تربطها بصاحبها، قال عبد القاهر الجرجاني في قول الشاعر:

فقلتُ عسى أن تبصريني كأنّما
بنى حواليّ الأسودُ الحوارِدُ

"قوله (كأنّما بنى) إلى آخره، في موضع الحال من غير شبهة، ولو أنك تركت (كأنّ) فقلت: (عسى أن تبصريني بنى حواليّ كالأسود) رأيته لا يحسن حسنه الآن ورأيت الكلام يقتضي (الواو) كقولك: (عسى أن تبصريني وبنى حواليّ كالأسود الحوارد"[١٠٣]، فقد أغنت (كأنّ) عن (الواو)، وهذا ما توصل إليه أحد الباحثين فيقول: "إنّ (كأنّ) في التركيب لها وظيفة دلالية فمثلاً في الآية ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ﴾[١٠٤] شبّه رفع الجبل من أصله فوقهم بالضلة فايقنوا أنه واقع بهم ساقط عليهم، وهذا التشبيه هو الذي ربط بين جملة الحال وجملة ذي الحال مع الضمير وبهذا حلت (كأن) محل الواو»[١٠٥]، وهذا ما يتضح، من قول الإمام عليه السلام، فلو أسقطت (كأنّ) من التركيب لأصبحت الجملة هكذا (وقسط آخرون هم لم يسمعوا كلام الله) وهذا الكلام لا يصلح مع إرادة الحال، إلّا أن تقترن الجملة بالواو فيقول (وهم لم يسمعوا...).

النمط السادس: (إلّا + واو الحال +

مبتدأ + خبر)، كقوله عليه السلام: "أَقِيلُوا ذَوِي الْمُرُوءَاتِ عَثَرَاتِهِمْ فَمَا يَعْثُرُ مِنْهُمْ عَاثِرٌ إِلَّا وَ يَدُ اللَّهِ بِيَدِهِ يَرْفَعُهُ"(١٠٦)، فالجملة الاسمية (ويد الله بيده) واقعة في موضع الحال.

٢-زيادة أداة من أدوات الزيادة غير النافية على الجملة الفعلية:

آ: زيادة أداة من أدوات الزيادة غير النافية على الجملة الفعلية التي فعلها مضارع:

وردت الجملة الفعلية التي فعلها مضارع وقد دخلت عليها أداة من أدوات الزيادة غير النافية في مواضع قليلة في نهج البلاغة، بلغت (خمسة) مواضع وعلى وفق الأنماط الآتية:

النمط الأول: (واو الحال + قد + فعل مضارع متعدٍّ + فاعل)، كقوله عليه السلام: "إِنَّ الْمَالَ وَ الْبَنِينَ حَرْثُ الدُّنْيَا وَ الْعَمَلَ الصَّالِحَ حَرْثُ الْآخِرَةِ وَ قَدْ يَجْمَعُهُمَا اللَّهُ تَعَالَى لِأَقْوَامٍ فَاحْذَرُوا مِنَ اللَّهَ مَا حَذَّرَكُمْ"(١٠٧)، فالجملة الفعلية (وقد يجمعهما الله) واقعة في موضع الحال.

النمط الثاني: (إلّا + فعل مضارع + فاعل)، كقوله عليه السلام: "وَ اعْلَمُوا أَنَّهُ مَا مِنْ طَاعَةِ اللَّهَ شَيْءٌ إِلَّا يَأْتِي فِي كُرْهٍ وَ مَا مِنْ مَعْصِيَةِ اللَّهَ شَيْءٌ إِلَّا يَأْتِي فِي شَهْوَةٍ"(١٠٨)، فالجملة الفعلية (إلّا يأتي في كره) واقعة في موضع الحال، ومثلها الجملة الفعلية (إلّا يأتي في شهوة)، فقد أفادت الأداة (إلّا) الحصر، فقد نبه عليه السلام بأنّه لا تأتي طاعة إلا على هذه الحال من الكره.

النمط الثالث: (إلّا + واو الحال + فعل مضارع متعدٍّ + فاعل)، كقوله عليه السلام: "أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي وَ اللَّهَ مَا أَحُثُّكُمْ عَلَى طَاعَةٍ إِلَّا وَ أَسْبِقُكُمْ إِلَيْهَا"(١٠٩)، فالجملة الفعلية (إلّا وأسبقكم إليها) واقعة في موضع الحال، جدير بالملاحظة أنّ حثّ الناس على الطاعة شيء وسبقهم إلى تلك الطاعة شيء

آخر، فالكلام إثباتان لا إثبات واحد لذا احتاج ـ فضلاً عن الربط بالضمير ـ إلى الربط بواو الحال، أمّا في المثال الذي سبق هذا المثال فالكلام اثبات واحد فـ (شيء) الذي هو صاحب الحال، هو ـ في المعنى ـ فاعل الفعل (يأتي) الذي هو صدر جملة الحال.

النمط الرابع: (كأنّما + فعل مضارع + فاعل)، كقوله عليه السلام: "دَعَوْتُكُمْ إِلَى نَصْرِ إِخْوَانِكُمْ فَجَرْجَرْتُمْ جَرْجَرَةَ الْجَمَلِ الْأَسَرِّ وَ تَثَاقَلْتُمْ تَثَاقُلَ النِّضْوِ الْأَدْبَرِ ثُمَّ خَرَجَ إِلَيَّ مِنْكُمْ جُنَيْدٌ مُتَذَائِبٌ ضَعِيفٌ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ"[١١٠]، فالجملة الفعلية (كأنما يساقون إلى الموت) واقعة في موضع الحال، لم تأتِ (كأنّما) في هذه الجملة لتغني عن الواو، إذ إن جملة الحال مصدرة بفعل مضارع مثبت، وهذا من المواضع التي تمتنع فيها الواو، إلّا أنها أفادت معنى التشبيه فحال هؤلاء الجنيد يشبه حال من يساقون إلى الموت.

ب: زيادة أداة من أدوات الزيادة غير النافية على الجملة الفعلية التي فعلها ماضٍ:

وردت هذه الجملة وفق الأنماط الآتية:

النمط الأول: (واو الحال + فعل ماضٍ لازم + فاعل)، كقوله عليه السلام: "فَإِنْ أَبَوْا أَعْطَيْتُهُمْ حَدَّ السَّيْفِ وَ كَفَى بِهِ شَافِياً مِنَ الْبَاطِلِ وَ نَاصِراً لِلْحَقِّ"[١١١]، فالجملة الفعلية (وكفى به شافياً) واقعة في موضع الحال، ومعنى كلامه عليه السلام: "فإن أبوا عن طاعتي وامتنعوا من الملازمة على مبايعتي مع قيام هذه الحجة من الله سبحانه عليهم أعطيتهم حد السيف القاطع امتثالاً لأمر الله سبحانه، وكفى به، أي بذلك السيف حال كونه شافياً من الباطل وناصراً للحق»[١١٢]، فقد ربطت الواو بين الحال (كفى به شافياً) وصاحبها (السيف).

النمط الثاني: (واو الحال + فعل ماضٍ + فاعل + مفعول به)، جاءت الجملة

الواقعة حالاً في غير موضع فعلها ماضٍ غير مقترن بـ (قد) وهذا خلافاً لما اشترطه النحاة في هذه الجملة، من ذلك قوله عليه السلام: "وَ كَيْفَ يَذُمُّهُ بِذَنْبٍ قَدْ رَكِبَ مِثْلَهُ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ رَكِبَ ذَلِكَ الذَّنْبَ بِعَيْنِهِ فَقَدْ عَصَى اللهَّ فِيمَا سِوَاهُ مِمَّا هُوَ أَعْظَمُ مِنْهُ وَ ايْمُ اللهَّ لَئِنْ لَمْ يَكُنْ عَصَاهُ فِي الْكَبِيرِ وَ عَصَاهُ فِي الصَّغِيرِ لَجَرَاءَتُهُ عَلَى عَيْبِ النَّاسِ أَكْبَرُ"[١١٣]، فالجملة الفعلية (وعصاه) واقعة في موضع الحال، و (الواو) واو الحال، وهنا أيضاً ربطت الواو بين الحال وصاحبها الضمير في (عصاه) الأولى، فقد جاءت الحال جملة فعلية فعلها ماضٍ، وهو ـ بحسب ما يراه النحاة ـ لا يصلح للحال لعدم دلالته عليها، قال ابن يعيش: "وكذلك الفعل الماضي لا يجوز أن يقع حالاً لعدم دلالته عليها»[١١٤]، أي: على الحال، أي: لعدم دلالته على الزمن الحاضر، ويلحق بهذه المسألة المضارع المنفي بلم، لأنّه ماضٍ في المعنى، وهذا ما يأباه بعض الباحثين لأنّه سيقود إلى التكلف في التأويل، إذ يرى الدكتور صاحب منشد: "إنّ ربط الجملة الحالية بالزمن الحاضر في جميع المواضع التي جاءت بها هذه الجملة سيقودنا إلى التكلف في التأويل... لذا يمكنني القول إنّ وظيفة الجملة الحالية هي بيان هيأة صاحبها سواء أكانت هذ الهيأة متحققة في الماضي أو آخذة في التحقيق»[١١٥]، وما جاء من نصوص في نهج البلاغة يؤيد جواز مجيء الحال جملة فعلية فعلها ماضٍ، غير مقترن بـ (قد) لأن المعنى يستقيم من دون حاجة إلى تقدير (قد).

النمط الثالث: (قد + فعل ماضٍ + فاعل)، كقوله عليه السلام: "وَ مَا يَمْنَعُ أَحَدَكُمْ أَنْ يَسْتَقْبِلَ أَخَاهُ بِمَا يَخَافُ مِنْ عَيْبِهِ إِلَّا مَخَافَةُ أَنْ يَسْتَقْبِلَهُ بِمِثْلِهِ قَدْ تَصَافَيْتُمْ عَلَى رَفْضِ الْآجِلِ وَ حُبِّ الْعَاجِلِ"[١١٦]، فالجملة الفعلية (قد تصافيتم على رفض الآجل) واقعة في

موضع الحال، "هذا هو دأبنا لا نجابه أحداً بعيوبه مخافة أن يجابهنا بالمثل، لأنّ فينا ما فيه وزيادة»[١١٧]، حتى انتهى بنا الأمر إلى هذه الحال من التصافي على رفض الآجل وحب العاجل، ولم تحتج جملة الحال إلى الربط بالواو لأن جملة الحال تقع بمنزلة النتيجة من جملة صاحب الحال، فخوف الاستقبال بالمثل هو سبب التصافي على رفض الآجل وحب العاجل، فلم تحتج إلى الواو، إذ لو أتى بالواو لأصبح ما بعدها إثباتاً جديداً.

النمط الرابع: (قد + فعل ماضٍ متعدٍّ + فاعل + مفعول به)، كقوله عليه السلام: "وَ مَنْ عَشِقَ شَيْئاً أَعْشَى بَصَرَهُ وَ أَمْرَضَ قَلْبَهُ فَهُوَ يَنْظُرُ بِعَيْنٍ غَيْرِ صَحِيحَةٍ وَ يَسْمَعُ بِأُذُنٍ غَيْرِ سَمِيعَةٍ قَدْ خَرَقَتِ الشَّهَوَاتُ عَقْلَهُ وَ أَمَاتَتِ الدُّنْيَا قَلْبَهُ"[١١٨]، فالجملة الفعلية (قد خرقت الشهوات عقله) واقعة في موضع الحال، فبسبب كونه ينظر بعين غير صحيحة ويسمع بأذن غير سميعة، كانت أن وصل إلى هذه الحال (قد خرقت الشهوات عقله)، ولما كان الكلام إثبات واحد اكتفى بالضمير للربط ولم يحتج إلى الواو.

النمط الخامس: (واو الحال + قد + فعل ماضٍ لازم + فاعل)، كقوله عليه السلام: "يَا أَحْنَفُ كَأَنِّي بِهِ وَ قَدْ سَارَ بِالْجَيْشِ الَّذِي لَا يَكُونُ لَهُ غُبَارٌ وَ لَا لَجَبٌ"[١١٩]، فالجملة الفعلية (وقد سار بالجيش) واقعة في موضع الحال.

النمط السادس: (واو الحال + فعل ماضٍ متعدٍّ إلى مفعولين + فاعل + مفعوليه)، كقوله عليه السلام: "أَمَّا بَعْدُ فَقَدْ بَعَثْتُ مُقَدِّمَتِي وَ أَمَرْتُهُمْ بِلُزُومِ هَذَا الْمِلْطَاطِ حَتَّى يَأْتِيَهُمْ أَمْرِي وَ قَدْ رَأَيْتُ أَنْ أَقْطَعَ هَذِهِ النُّطْفَةَ إِلَى شِرْذِمَةٍ مِنْكُمْ"[١٢٠]، فالجملة الفعلية (وقد رأيت أن أقطع هذه النطفة) واقعة في موضع الحال، في هذا النمط والنمط الذي قبله اقترنت جملة الحال بواو

الحال وما يمكن ملاحظته أنّه يمكن الاستغناء عنها، غير أن المتكلم جاء لتأكيد الربط بين الحال وصاحبها، فقد ذكرت أنّ النحاة أجازوا في جملة الماضي المثبت ربطها بواو الحال وعدم ربطها، وهذا ما يوافقهم عليه البلاغيون، قال الخطيب القزويني: "وإن كان ماضياً لفظاً أو معنًى فكذلك يجوز الأمران من غير ترجيح... والسبب في أن جاز الأمران فيه إذا كان مثبتاً دلالته على حصول صفة غير ثابتة لكونه فعلاً وعدم دلالته على المقارنة لكونه ماضياً»[١٢١]، قال أحد الباحثين معلقاً على كلام القزويني هذا: "يمكن عدّ هذا التعليل قاعدة على أساس من دلالة الفعل في تبيين علل الجواز بين الأمرين، ومن ثم فإن للمعنى والسياق أثرهما في اختيار إثبات الواو أو تركها، فإذا كان الأمر متساوياً بين الحالتين بحسب دلالة الفعل فإنه لا يتساوى بحسب دلالة المعنى، إذ لكل حالة مبناها ومعناها في السياق»[١٢٢]، وهذا ما لاحظناه في النصوص التي وقفنا عندها، في المواضع التي يجوز فيها ربط جملة الحال بالواو وعدم ربطها بها، مثل الجملة الاسمية إذا لم يكن المبتدأ فيها ضمير صاحب الحال، والجملة الفعلية التي فعلها ماضٍ في حالة الإثبات، والجملة الفعلية التي فعلها مضارع منفي بغير (لا، وما) النافيتين، والذي يبدو أن هذا الجواز هو جواز من حيث الصناعة النحوية، أمّا من حيث الدلالة فإنّ الواو واجبة في المواضع التي جاءت فيها لأن حذفها من الجملة يغير المعنى عمّا يريده المتكلم.

النمط السابع: (حال أولى + حال + قد + فعل ماضٍ + فاعل + مفعول به)، كقوله عليه السلام: "اسْتَبْدَلُوا بِظَهْرِ الْأَرْضِ بَطْناً وَ بِالسَّعَةِ ضِيقاً وَ بِالْأَهْلِ غُرْبَةً وَ بِالنُّورِ ظُلْمَةً فَجَاءُوهَا كَمَا فَارَقُوهَا حُفَاةً عُرَاةً قَدْ ظَعَنُوا عَنْهَا بِأَعْمَالِهِمْ إِلَى الْحَيَاةِ الدَّائِمَةِ وَ الدَّارِ

الْبَاقِيَةِ"[١٢٣]، ف (حفاة وعراة) حالان، والجملة الاسمية (قد ظعنوا) واقعة في موضع نصب حال ثالثة من الضمير الواو، فقد عبر عن الحالين الأولى والثانية بالاسم للدلالة على الثبوت، ثم عبر عن الحال الثالثة بالفعل الماضي ليدل على تحقق وقوع الحدث (الظعن)، ثم جاء بالفعل الماضي مقترناً بأداة التحقيق (قد) ليدل على تحقق الوقوع زيادةً في التأكيد، ثم لم يصل جملة الحال بالواو التي تربطها بصاحبها ليدل على أن الكلام اثبات واحد.

٣-التقديم والتأخير في الجملة الواقعة في موضع الحال:

آ: التقديم والتأخير في الجملة الاسمية الواقعة في موضع الحال:

وردت هذه الجملة على وفق النمط الآتي:

(خبر مقدم + مبتدأ مؤخر)،

ورد هذا النمط في (سبعة عشر) موضعاً، منها قوله علية السلام: "وَ إِنَّهَا لَلْفِئَةُ الْبَاغِيَةُ فِيهَا الْحَمَأُ وَ الْحُمَّةُ وَ الشُّبْهَةُ الْمُغْدِفَةُ"[١٢٤]، فشبه الجملة من الجار والمجرور (فيها) خبر مقدم، و (الحمأ) مبتدأ مؤخر، والجملة الاسمية (فيها الحمأ) واقعة في موضع الحال، وقد أفاد تقديم شبه الجملة (فيها) على المبتدأ (الحمأ) دلالة الاختصاص، أي: الحمأ فيها دون غيرها، والاختصاص كما يرى الدكتور فاضل السامرائي أهم أغراض تقديم الظرف، قال الدكتور السامرائي: "إنّ أهم غرض من أغراض تقديم الظرف، هو الاختصاص، والحصر، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ﴾[١٢٥]، قدّم الظرفان ليدل بتقديمهما على معنى اختصاص الملك والحمد بالله عز وجل لا بغيره، ولو قال (الملك له) لكان اخباراً بأن الملك له دون نفيه عن غيره، فتقديم الظرف افاد حصره عليه واختصاصه به دون غيره»[١٢٦].

ب: التقديم والتأخير في الجملة الفعلية

الواقعة في موضع الحال:

-التقديم والتأخير في الجملة الفعلية التي فعلها مضارع:

وردت على وفق الأنماط الآتية:

النمط الأول: (فعل مضارع + مفعول به + فاعل)، كقوله عليه السلام: "وَ أَرْدَيْتَ جِيلًا مِنَ النَّاسِ كَثِيراً خَدَعْتَهُمْ بِغَيِّكَ وَ أَلْقَيْتَهُمْ فِي مَوْجِ بَحْرِكَ تَغْشَاهُمُ الظُّلُمَاتُ وَ تَتَلَاطَمُ بِهِمُ الشُّبُهَاتُ"[١٢٧]، فالجملة الفعلية (تغشاهم الظلمات) واقعة في موضع الحال.

النمط الثاني: (حال + فعل مضارع + مفعول به + فاعل)، قال عليه السلام: "حَتَّى إِذَا تَصَرَّمَتِ الْأُمُورُ وَ تَقَضَّتِ الدُّهُورُ وَ أَزِفَ النُّشُورُ أَخْرَجَهُمْ مِنْ ضَرَائِحِ الْقُبُورِ وَ أَوْكَارِ الطُّيُورِ وَ أَوْجِرَةِ السِّبَاعِ وَ مَطَارِحِ الْمَهَالِكِ سِرَاعاً إِلَى أَمْرِهِ مُهْطِعِينَ إِلَى مَعَادِهِ رَعِيلًا صُمُوتاً قِيَاماً صُفُوفاً يَنْفُذُهُمُ الْبَصَرُ وَ يُسْمِعُهُمُ"[١٢٨]، فـ (سراعاً، ومهطعين، ورعيلاً، وصموتاً، وقياماً، وصفوفاً) أحوال، والجملة الفعلية (ينفذهم البصر) واقعة في موضع الحال، وصاحب هذه الأحوال هو مفعول (أخرجهم).

-التقديم والتأخير في الجملة الفعلية التي فعلها ماضٍ:

وردت على وفق النمط الآتي:

(فعل ماضٍ + مفعول به + فاعل)، كقوله عليه السلام: (فَقَالَ سُبْحَانَهُ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ وقبيله اعْتَرَتْهُم الْحَمِيَّةُ وَ غَلَبَتْ عَلَيْهِ الشِّقْوَةُ)[١٢٩]، فالجملة الفعلية (اعترتهم الحمية) واقعة في موضع الحال.

الخاتمة:

وقد خلص البحث إلى مجموعة من النتائج يمكن إجمالها بالنقاط الآتية:

١ ـ للجملة الواقعة حالاً أحكاماً نص عليها النحويون، منها اقترانها بالواو التي تربطها بصاحبها، أو بالضمير أو بهما معاً، ففي بعض المواضع تجب الواو، وفي مواضع أخرى تمتنع، وفي

مواضع أخرى يجوز الأمران، وقد وردت جملة الحال في أغلب مواضعها موافقة لما نص عليه النحويون، من حيث اقترانها بواو الحال أو تجردها منها.

٢ ـ اختلف النحويون في مسألة وقوع الحال جملة فعلية فعلها ماضٍ، فمنهم من جوز هذه المسألة ومنهم من منعها إلا أن تقترن بالفعل الماضي (قد)، وقد وردت الحال جملة فعلية فعلها ماضٍ غير مقترن بـ (قد) في مواضع كثيرة في نهج البلاغة، وهذا يؤيد مذهب من يرى جواز مجيء الحال جملة فعلية فعلها ماضٍ غير مقترن بـ (قد).

٣ ـ يرى بعض النحاة أن الجملة الواقعة حالاً إذا كانت جملة فعلية فعلها مضارع منفي بـ (لم) تجب فيها الواو، فيما ذهب غيرهم إلى أنّ الواو جائزة في هذا الموضع، وقد جاءت نصوص نهج البلاغة لتؤيد من ذهب إلى جواز الواو.

٤ ـ ذكر النحويون أن الواو في بعض المواضع تكون جائزة وقد أظهر البحث أنّ هذا الجواز هو من المنظور النحوي أو من جهة الصناعة النحوية، أمّا من جهة المعنى فإن هذه الواو واجبة لأن تركها يخرج المعنى إلى غير ما يريده المتكلم.

٥ ـ وردت الحال جملة في مواضع كثيرة في نهج البلاغة، وجاءت ـ هذه الجملة ـ بصيغتيها (الاسمية والفعلية) وقد فاقت مواضع الجملة الفعلية مواضع الجملة الاسمية، وكانت مواضع الجملة الفعلية التي فعلها مضارع أكثر من الجملة الفعلية التي فعلها ماضٍ.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

الهوامش:

١- نهج البلاغة، صبحي الصالح، ٣٤.

٢- من بلاغة افهام علي في نهج البلاغة، عادل حسن الأسدي، ٧١.

٣- يُنظر: حاشية الخضري، ١/ ٤٤٧.

٤- المقتضب، ٤/ ١٢٣- ١٢٥. شرح المفصل، ٢/ ٦٥، ارتشاف الضرب، ٣/ ١٦٠٢- ١٦١٠، أوضح المسالك، ٢/ ٣٤٦- ٣٥٣، شرح التصريح، ١/ ٣٨٨- ٣٩٣، حاشية الخضري، ١/ ٤٤٧، حاشية الصبان، ٢٧٧- ٢٨٥.

٥- يُنظر: شرح التصريح على التوضيح، ١/ ٣٨٩- ٣٩١.

٦- يُنظر: شرح الاشموني، ٢/ ٢٧٩- ٢٨١.

٧- الاعراف/ ٤.

٨- البقرة/ ٢.

٩- الحجر/ ١١.

١٠- المائدة/ ٨٤.

١١- يُنظر: شرح الاشموني، ٢/ ٢٨١.

١٢- الصف/ ٥.

١٣- شرح الاشموني، ٢/ ٢٨٢.

١٤- الايضاح في علوم البلاغة، ١٣٠- ١٣١.

١٥- دلائل الاعجاز، ٢١٣.

١٦- دلائل الاعجاز، ٢١٣.

١٧- دلائل الاعجاز، ٢١٤.

١٨- اعراب الجمل واشباه الجمل، ١٨٦.

١٩- ينظر: المفصل في علم العربية، تصنيف: أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تح: فخر الدين صالح قدارة، ط١، دار عمار للنشر والتوزيع، عمان- الاردن، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م، ٨٢.

٢٠- نهج البلاغة، ٥٥٦.

٢١- نهج البلاغة، ١٥٥.

٢٢- يُنظر: الايضاح في علوم البلاغة المعاني والبديع والبيان، تأليف الخطيب

القزويني جلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن عمر بن أحمد بن محمد، وضع حواشيه: ابراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م، ١٣٥-١٣٦.

٢٣- دلائل الاعجاز، ٢١٣.

٢٤- في ظلال نهج البلاغة، ٢/ ١٠٢.

٢٥- شرح نهج البلاغة، ابن ميثم البحراني، ٢/ ٣٥٥.

٢٦- نهج البلاغة، ١٨٥.

٢٧- الفعل زمانه وأبنيته، ٢٩.

٢٨- نهج البلاغة، ٦٣.

٢٩- منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، لمؤلفه: العلامة المحقق الحاج ميرزا حبيب الله الهاشمي الخوئي، عني بتصحيحه وتهذيبه: السيد ابراهيم المانجي، الناشر: مكتبة الاسلامية بطهران، طهران ـ إيران، ط٤، د. ت، ٣/ ١٤٥.

٣٠- نهج البلاغة، ٥٣.

٣١- نهج البلاغة، ١٠٠.

٣٢- في ظلال نهج البلاغة، ١/ ٤٤١.

٣٣- نهج البلاغة، ١٤٦.

٣٤- دلائل الاعجاز، ٢٠٤.

٣٥- الايضاح في علوم البلاغة

٣٦- الانصاف في مسائل الخلاف، ١/ ٢٠٥، مسألة: ٣٢.

٣٧- نهج البلاغة، ١٨٧.

٣٨- في ظلال نهج البلاغة، ٢/ ٧٩.

٣٩- نهج البلاغة، ٦٤١.

٤٠- نهج البلاغة، ١٩٢.

٤١- في ظلال نهج البلاغة، ٢/ ٩٣ ـ ٩٤.

٤٢- نهج البلاغة، ٢٥٩.

٤٣- شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ٩/ ٣٩.

٤٤- نهج البلاغة، ٥٨.

٤٥- ينظر: شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ١/ ١٨٤.

٤٦- المقتضب، ٤/ ١٢٣.

٤٧- دلائل الاعجاز، ٢٠٩.

٤٨- الايضاح في علوم البلاغة، ١٣٤.
٤٩- نهج البلاغة، ٤٩٦.
٥٠- نهج البلاغة، ٣٧٨.
٥١- نهج البلاغة، ٢٠٤.
٥٢- نهج البلاغة، ١٨٦.
٥٣- نهج البلاغة، ٨١.
٥٤- نهج البلاغة، ٦٠٥- ٦٠٦.
٥٥- شرح نهج اللاغة، ابن ميثم، ٥/ ٩٢١.
٥٦- نهج البلاغة، ٩٦- ٩٧.
٥٧- شرح نهج البلاغة، ابن ميثم البحراني، ٢/ ٢٤٠.
٥٨- نهج البلاغة، ٦٠٤.
٥٩- نهج البلاغة، ٨٦.
٦٠- الاسراء/ ٣٣.
٦١- الايجاز في كلام العرب ونص الاعجاز دراسة بلاغية، مختار عطية، ٢٨٨.
٦٢- نهج البلاغة، ٢٥٥.
٦٣- بحار الانوار، ٨٩/ ٢٢ هامش الصحيفة.
٦٤- البرهان في علوم القران، ٣/ ١٦٢.
٦٥- البرهان في علوم القرآن، ٣ / ١٧٥.
٦٦- نهج البلاغة، ٣٦٣.
٦٧- شرح نهج البلاغة، ابن ميثم البحراني، ٣/ ٤٤٧.
٦٨- نهج البلاغة، ٢٣٠.
٦٩- في ظلال نهج البلاغة، ٢/ ٢٠٢.
٧٠- نهج البلاغة، ١٤٧.
٧١- نهج البلاغة، ٦٦١.
٧٢- الايضاح في علوم البلاغة، ١٣٢.
٧٣- نهج البلاغة، ٢٤١.
٧٤- في ظلال نهج البلاغة، ٢/ ٢٣٥.
٧٥- نهج البلاغة، ١٥٥.
٧٦- شرح نهج البلاغة، ابن ابي الحديد، ٦/ ٣٨٦.
٧٧- شرح الرضي على الكافية، ٦٧٩- ٦٨٠.
٧٨- الايضاح في علوم البلاغة، ١٣٢.
٧٩- نهج البلاغة، ٨٥.

٨٠- منهاج البراعة، الخوئي، ٣/ ٣٩٩.

٨١- نهج البلاغة، ١١٤.

٨٢- أي: فكيف لا يصلح إذا كان معه (ما).

٨٣- شرح الرضي على الكافية، ٢/ ٤٥.

٨٤- نهج البلاغة، ١٣٩.

٨٥- في ظلال نهج البلاغة، ١/ ٣٩٧.

٨٦- نهج البلاغة، ٦٠٨.

٨٧- القاسم بن أحمد الاندلسي من علماء المغرب وهو قريب العهد بالرضي، ويتكرر النقل غنه في هذا الشرح. شرح الرضي على الكافية، ٢/ ٤١، هامش الصفحة.

٨٨- شرح الرضي على الكافية، ٢/ ٤٤.

٨٩- الايضاح في علوم البلاغة، ١٣٣ ـ ١٣٤.

٩٠- نهج البلاغة، ١٦٠.

٩١- نهج البلاغة، ٤٩٠.

٩٢- نهج البلاغة، ١٥٥- ١٥٦.

٩٣- ينظر: الايضاح في علوم البلاغة، ١٣٥ ـ ١٣٦.

٩٤- في ظلال نهج البلاغة، ١/ ٤٤٨.

٩٥- نهج البلاغة، ٢٥٦.

٩٦- دلائل الاعجاز، ٢٠٢.

٩٧- الايضاح في علوم البلاغة، ١٣٦.

٩٨- نهج البلاغة، ٥٤.

٩٩- نهج البلاغة، ٥٦.

١٠٠- دلائل الاعجاز، ٢١٣.

١٠١- البنى النحوية، ٢٢٧.

١٠٢- نهج البلاغة، ٥٨.

١٠٣- دلائل الاعجاز ٢١١.

١٠٤- الاعراف / ١٧١.

١٠٥- الجملة الحالية في القران الكريم: إحصاء ودراسة، محمد حسين أبو الفتوح، ٧٢.

١٠٦- نهج البلاغة، ٦٣٠.

١٠٧- نهج البلاغة، ٧٩.

١٠٨- نهج البلاغة، ٣٣٣.

١٠٩- نهج البلاغة، ٣٣٣.

١١٠- نهج البلاغة، ١٠١.

١١١- نهج البلاغة، ٧٧.

١١٢- منهاج البراعة، ٣/ ٣١١.

١١٣- نهج البلاغة، ٢٦٢.

١١٤- شرح المفصل، ٢/ ٦٦.

١١٥- الجمل التي لها محل من الاعراب في القران الكريم، ١٠٩.

١١٦- نهج البلاغة، ٢٢٣.

١١٧- في ظلال نهج البلاغة، ٢/ ١٨٢.

١١٨- نهج البلاغة، ٢١١.

١١٩- نهج البلاغة، ٢٤٦.

١٢٠- نهج البلاغة، ١٠٨.

١٢١- الايضاح في علوم البلاغة، ١٣٣ ـ ١٣٤.

١٢٢- البنى النحوية، ٢٢٨.

١٢٣- نهج البلاغة، ٢٢١.

١٢٤- نهج البلاغة، ٢٥٨.

١٢٥- التغابن / ١.

١٢٦- معاني النحو، ١/ ١٥٤.

١٢٧- نهج البلاغة، ٥٣٩- ٥٤٠.

١٢٨- نهج البلاغة، ١٣٧- ١٣٨.

١٢٩- نهج البلاغة، ٥٠.

المصادر والمرجع:

ـ القرآن الكريم.

١ـ ارتشاف الضرب من لسان العرب، لأبي حيان الاندلسي، تحقيق: رجب عثمان محمد و رمضان عبد التواب، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة ـ مصر، ط١ ـ ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

٢ـ اعراب الجمل واشباه الجمل، فخر الدين قباوة، دار القلم العربي للطباعة والنشر والتوزيع، حلب ـ سورية، ط٥، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

٣ـ الانصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تأليف: كمال الدين أبي البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد الانباري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، ط٤، ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦١م.

٤ـ أوضح المسالك إلى الفية ابن مالك، تأليف: أبي محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام الانصاري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، منشورات المكتبة العصرية، بيروت ـ لبنان، د. ط، د. ت.

٥ـ الايجاز في كلام العرب ونص الاعجاز دراسة بلاغية، مختار عطية، دار المعرفة الجامعية، د. ط، د. ت.

٦ـ الايضاح في علوم البلاغة المعاني والبديع والبيان، تأليف الخطيب القزويني جلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن عمر بن أحمد بن محمد، وضع حواشيه: ابراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م، ١٣٥ـ ١٣٦.

٧ـ بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الائمة الاطهار، تأليف: الشيخ محمد باقر المجلسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، ط٣، د. ت.

٨ـ البرهان في علوم القرآن، للإمام: بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي،

تح: محمد أبو الفضل ابراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة ـ مصر، د. ط، د. ت، ٣/ ٧٢.

٩ـ البنى النحوية وأثرها في المعنى، أحمد عبد الله حمود العاني، اطروحة دكتوراه، جامعة بغداد، كلية الآداب، العراق، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م.

١٠ـ الجمل التي لها محل من الاعراب في القران الكريم، صاحب منشد عباس الزيادي، رسالة ماجستير، جامعة الكوفة، كلية التربية للبنات، العراق، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

١١ـ الجملة الحالية في القران الكريم: إحصاء ودراسة، محمد حسين أبو الفتوح، مجلة جامعة الملك سعود، م٣، الآداب (١)، ص ص ٣٥ ـ ١١١، (١٤١١ هـ/ ١٩٩١م).

١٢ـ حاشية الخضري على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ضبط وتشكيل: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

١٣ـ حاشية الصبان شرح الاشموني على ألفية ابن مالك، تحقيق: طه عبد الرؤف سعد، المكتبة التوقيفية، القاهرة ـ مصر، د. ط، د. ت.

١٤ـ دلائل الاعجاز، تأليف: أبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني النحوي، تحقيق: محمود محمد شاكر، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة ـ مصر، د. ط، د. ت.

١٥ـ شرح التصريح على التوضيح، للشيخ خالد بن عبد الله الازهري على ألفية ابن مالك، صححت هذه الطبعة وروجعت بمعرفة مجموعة من العلماء، مطبعة الاستقامة، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٣٧٤هـ ـ ١٩٥٤م.

١٦ـ شرح الرضي على الكافية، تحقيق: يوف حسن عمر، منشورات: جامعة

قار يونس، بنغازي ـ ليبيا، ط٢، ١٩٩٦م.

١٧ـ شرح المفصل، موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش النحوي، تحقيق: مجموعة من العلماء، إدارة الطباعة المنيرية، مصر، د. ط، د. ت.

١٨ـ شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي، ط١، ١٣٧٨هـ ـ ١٩٥٩م.

١٩ـ شرح نهج البلاغة، لكمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني، دار الحبيب للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط٢، ١٤٣٠هق.

٢٠ـ الفعل زمانه وأبنيته، ابراهيم السامرائي، مطبعة العاني، بغداد ـ العراق، د. ط، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م.

٢١ـ في ظلال نهج البلاغة محاولة لفهم جديد، شرح: محمد جواد مغنية، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٧٢م.

٢٢ـ معاني النحو، فاضل صالح السامرائي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عمان ـ الاردن، ط١، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

٢٣ـ المفصل في علم العربية، تصنيف: أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تح: فخر الدين صالح قدارة، ط١، دار عمار للنشر والتوزيع، عمان- الاردن، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، ٨٢.

٢٤ـ المقتضب، صنعة محمد بن يزيد المبرد، تحقيق: عبد الخالق عضيمة، د. مط، القاهرة ـ مصر، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

٢٥ ـ من بلاغة الإمام علي في نهج البلاغة، عادل حسن الأسدي، مؤسسة المحبين، قم ـ إيران، ط١، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م.

٢٦ـ منهاج البراعة في شرح نهج

البلاغة، لمؤلفه: العلامة المحقق الحاج ميرزا حبيب الله الهاشمي الخوئي، عني بتصحيحه وتهذيبه: السيد ابراهيم المانجي، الناشر: مكتبة الاسلامية بطهران، طهران ـ إيران، ط٤، د. ت، ٣/ ١٤٥.

٢٧ ـ نهج البلاغة وهو مجموع ما أختاره الشريف الرضي من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، ضبط نصه وابتكر فهارسه العلمية صبحي الصالح، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، ط٤، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

٢٨ـ نهج البلاغة، وهو ما اختاره الشريف الرضي من كلام سيدنا ومولانا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، حققه وضبط نصه على أربع نسخ خطية قديمة قيس بهجت العطار، مؤسسة الرافد للمطبوعات، قم ـ إيران، ط١، ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م.

الاسم التام بين سيبويه والنحاة
دراسة تحليلية

صادق علي كاظم
أ.د. أحمد عبدالله نوح المنصوري
قسم اللغة العربية/ كلية التربية القرنة/ جامعة البصرة

The Perfect Noun between Sibawayh and the Grammarians: An analytical Study

Sadiq Ali Kazem
Prof. Dr. Ahmed Abdullah Nouh Al Mansouri
Department of Arabic Language/ College of Education, Qurna/ University of Basra

ملخص البحث

يتناول هذا البحث (الاسم التام)، وهو أحد العوامل اللفظية التي تعمل فيما بعدها كعمل الفعل، إذ يعد سيبويه من أوائل النحاة الذين توقفوا في تحديد حقيقة الاسم التام في (الكتاب)، وهذا ما فتح الباب للنحاة في تناوله بالدراسة والتحليل، فتوسعوا في دراسة مفهومه، وكيفية تكوينه، وتحديد أوجه الشبه التي جعلته يعمل فيما بعده عمل الفعل، ولذا يقوم هذا البحث بتتبع هذه الآراء لدى سيبويه والنحاة، لكشف تصورهم في تحديد هذه المفاهيم، وقد اعتمدنا على تحقيق د. محمد كاظم البكاء وفكرته القائمة على التمييز بين (العامل النحوي) الذي يُحدد مواضع الكلم و(العلاقة) التي تقع بين العامل والمعمول.

الكلمات المفتاحية: الاسم التام، سيبويه، النحاة، العامل النحوي، العلاقة

Abstract

This research deals with the perfect noun, which is one of the verbal factors that later acts as a verb. Sibawayh has been considered one of the first grammarians who determined the truth of the perfect noun in (the book). This is what opened the door for grammarians to study and analyze it. They expanded their study of its concept, how to form it, and identified the similarities that made it function as a verb. Therefore, this research traces these opinions of Sibawayh and the grammarians to reveal their perception in defining these concepts. We relied on the investigation of Dr. Muhammad Kazem Al-Baki and his idea based on the distinction between the (grammatical factor) that determines the positions of words and the (relationship) that occurs between the agent and the object.

Keywords: the perfect noun, Sibawayh, grammarians, grammatical factor, relationship

مفهومه وتكوينه:

ورد مصطلح (تمام الاسم) في بعض تعليقات سيبويه، يقول: ((المضاف والمضاف إليه بمنزلة اسمٍ واحدٍ منفرد، والمضاف إليه هو تمام الاسم ومقتضاه ومن الاسم...ولو قلت: (هذا زيدٌ) كنتَ في الصفة بالخيار: إن شئتَ وصفت وإن شئت لم تصف، ولستَ في المضاف إليه بالخيار؛ لأنَّه تمام الاسم وإنَّما هو بدلٌ من التنوين))[١]، يرى سيبويه أنَّ المضاف والمضاف إليه بمنزلة الاسم الواحد وبالمضاف إليه يكتسبُ المضاف التمام النحوي ويصيرُ بإمكانه أن يُقيمُ علاقة نحوية مع ما يَليه من الأسماء[٢]، ويعلّق الدكتور غالب المطلبي على نص سيبويه أعلاه، قائلاً: ((وهذا يعني أنَّه مادام المضاف إليه من تمام الاسم وهو بديل من التنوين، فالتنوين عنده من تمام الاسم أيضاً))[٣]، والجدير بالذكر أنَّ التنوين والنون عند سيبويه بمنزلةٍ واحدةٍ[٤].

إنَّ المُتأملَ في كتابِ سيبويه يجد أنَّه قد اهتم في مواضع عديدة ببيان أهمية التنوين بإقامة العلاقات النحوية، فقد بيّنَ في أكثر من موضعٍ أنَّ الاسمَ المشتق لا يمكن أن يدخل في حالة العمل النحوي إلاّ إذا اقترنَ بالتنوين، ومن ذلك قوله: ((إذا أردتَ فيه مِن المعنى ما أردتَ في (يَفْعلُ) كان نكرةً منوناً، وذلك قُولكَ: هذا ضاربٌ زيداً غداً. فمعناه وعمله مثل: هذا يضرب زيداً غداً))[٥] حيث يبيّن سيبويه أنَّ الاسم المشتق بسبب اقترانه بالتنوين صار بإمكانه أن يُقيمَ علاقة نحوية مع ما يَليه من الأسماء، فالتنوين إذاً يشتركُ مع الاسم في تحديد علاقةٍ ما، وهي تمكُّن الكلمة في وظيفتها النحوية داخل الجملة، فتكون الكلمة غير مفتقرة إلى ما بعدها لتمام الاسم بالتنوين،

ولذا فالاسم مع التنوين لا يضاف إنَّما الإضافة تكون عند افتقار الاسم لغيره، ومن هنا إنَّ التنوين عند سيبويه عبارة تدل على التمام[٦]. وتحدَّثَ في موضعٍ آخرٍ عن الوظيفة التي أُعطِيَتْ للتنوين وللإضافة في إنشاء العلاقات النحوية، وذلك في حديثِهِ عن عاملِ (الحال)، فقالَ: ((وكما حالتْ الأسماء المجرورة بين ما بعدها وبين الجار في قولك: لي مثلهُ رجلاً، ولي ملؤهُ عسلاً، وكذلك ويحَهُ فارساً، وكما منعت النون في (عشرين) أن يكون ما بعدها جرّاً، إذا قلتَ: (له عشرون درهماً) فعمل الفعل ههنا فيما يكون حالاً كعمل (لي مثله) فيما بعدها...))[٧]، وتعليقاً على هذا النّص يقولُ السيرافي: ((يعني أنَّكَ تقولَ: (عشرون درهماً) فيتنصب (درهماً) على التمييز وقد حالت النون بينَ (عشرين) وبين (درهم) أن ينجرَّ الدرهم، بإضافة العشرين إليه ألَا ترى أنَّكَ تقولُ: (عشرو زيدٍ) إذا أردتَ إضافتها إلى مالِكها وتحذف النون، فقد عَلِمتَ أنَّ النون (حائلة) بين (عشرو) وبين (الدرهم) أن يكون منجرّاً))[٨] فيؤكد السيرافي في شرحه لنص سيبويه أنَّ (النون) في (عشرين) (حائل) لمنع الاسم من الإضافة، إذ لولا النون لأصبحَ التمييز مجروراً بالإضافةِ، وتوقف الدارسون عند دلالة النون في(عشرين) ومنهم العالم اللغوي (كارتر)، إذ قال: ((التنوين يعترض التأثير النحوي... فبالضرورة نجد أنَّ الكلمات التي تنتهي دائماً بالتنوين كـ(عشرون) لا يمكن مطلقاً أن تُضاف إلى كلمة أُخرى مجاورة في حالة الجر أو الخفض. ومِن هذا يمكن استخلاص نتيجتين، أوّلهما: إنّ التنوين علامة حدود شكلية للوحدة الصرفية الكاملة... وثانيهما: إنَّ العناصر المؤشرة بهذه الطريقة

على أنَّها كاملة تستطيع أن تؤثرَ في عناصر أُخرى في الكلام بحيث الأخير يتخذ حالة النصب))[٩]، وأمَّا الدكتور محمد كاظم البكاء فقد فسَّرَ علاقة العامل مع معموله في (الاسم التام) بـ(العلاقة الصوتية)، إذ يقولُ: ((تسود في الكتاب عدة ظواهر صوتية ومن أظهرها (التنوين)... فمن أمثلة التنوين ما يُعرف لدى النحاة بـ(تمام الاسم بالتنوين))[١٠]، ثمّ قال: ((وهذه الظواهر الصوتية لا تكشف عنها فقولك: الضاربو زيدٍ، يظهر أثر الجرّ في كفّ التنوين، ولكنَّهُ لا يدلُّ على أنّ (الضاربو) هو العامل في الجر))[١١]، وما يُفهمُ من كلامهِ أنَّه إذا وجدت (النون) في (الضاربون) تحصل (العلاقة الصوتية) فعلاقة (ضاربون) مع معمولها (علاقة صوتية)، وإذا لم توجد حصلت الإضافة، وأمّا الدكتور غالب المطلبي، فقد ذهبَ إلى أنَّ العامل يرتبط مع معموله في (الاسم التام) بـ(علاقة الخلاف)، إذ يقول: ((يمكن تفسير ذلك بأنَّ وظيفة هذه الأشياء من هذه الجهة منع بناء علاقة إضافة أُخرى، بين الاسم نفسه وما يَليه من أسماء فكأنَّ ذلك مشتمل على إشارة إلى أنَّ العلاقة القائمة بين الاسم وما يَليه علاقة من نمط آخر))[١٢]، وهذا يعني أنَّ المطلبي فسّرها بعلاقة مخالفة لعلاقتها الأصليّة وهي (الإضافة)، ولذا فالباحث يميل إلى رأي المطلبي؛ لأنَّ سيبويه قال: ((لأنَّهُ ليس مِنْ صِفَته ولا محمُولاً على ما حُمِلَ عليه وذلك الاسم «عشرون» وما أشبهها))[١٣]، أي: إنَّ الاسم بعد «عشرين» منصوب؛ لأنَّهُ ارتبط بـ«عشرين» بعلاقة «المخالفة»، وبما أنَّ البحث يقومُ على الفصل بين العامل والعلاقة، نرى أنَّ العامل هو تمام الاسم ونصب ما بعده بـ(علاقة الخلاف)، وبهذا يتضحُ أنَّ معاقبة

التنوين والنون والإضافة للاسم تؤثر بأمرين:

الأوّل: منع الاسم من إقامة علاقة مع ما يطلبه ويقتضه فيرتبط بعلاقة من نمط آخر.

الثاني: التمام النحوي للاسم المرتبطة به بحيث يصبح تاماً وقادراً على التأثير النحوي في الاسم الذي يليه.

وأمَّا النحاة، فقد بيَّنَ المبرّد (ت٢٨٥هـ) مفهوم تمام الاسم في باب (التبيين والتمييز)، وإن لم يصرّح بالمصطلح، إذ بيَّنَ أنَّ العامل في التمييز هو ((الفعل وما يشبهه في تقديره))[١٤]، فقد حدّد المبرّد عوامل تمييز الجملة وهي الفعل وما يشبه الفعل، وذهب الدكتور خليل خلف العامري إلى أنَّ للنحاة في تمييز الجملة قولين هما: ((ما فيهما من فعل وشبهه لوجود ما أصل العمل له))[١٥]، ويعني العامري بـ(ما أصل العمل له) هو ((الذي تضمّنته الجملة))[١٦]، وقد أطلق عليه ابن عصفور (تمام الكلام)[١٧]، وأمَّا شبه الفعل فهو العامل اللفظي الذي يعمل عمل الفعل في نصب التمييز، وهي (المشتقات)[١٨]، وبيَّنَ المبرّد أنَّ (عشرين) ونحوها تعمل عمل اسم الفاعل لشبهها به، إذ يقول: ((فأمّا النصب فإنَّما كان فيه؛ لأنَّ النون منعت الإضافة، كما تمنعها إذا قلتَ: هؤلاء ضاربون زيداً. ولولا النون لأَضفتَ فقلتَ: هؤلاءِ ضاربو زيدٍ، كما تقول: هذه عشرو زيدٍ))[١٩]، وعدَّ المبرّد هذا الشبه شبهٌ لفظي لذا فهي تشبهُ في العمل دونَ المعنى، إذ قال: ((فإذا قلتَ: عشرون رجلاً فإنَّما انتصب بإدخالك النون ما بعدها تشبيهاً بذلك؛ كما أنَّ قولكَ: إنَّ زيداً منطلقٌ، ولعلَّ زيداً أخوك مشبّهٌ بالفعل في (اللفظ)، ولا يكون منه (فَعل)، ولا (يَفْعل) ولا شيءٌ من أمثلة الفعل))[٢٠]، ويوضح أنَّ (عشرين) تعمل فيما

بعدها كما يَعملُ (ضاربون) فيما بعده حيث أنَّ النون منعت (ضاربين) من إضافة إليها ما بعدها فلولا: ((النون لأضفتَ فقلتَ: هؤلاء ضاربو زيدٍ؛ كما تقول: هذه عشرو زيدٍ))[٢١] إلاّ أنَّ (ضاربين) اسم مشتق مأخوذٌ من الفعل فهي أسماء وتعمل عمل الفعل[٢٢] و(عشرين) اسم جامد، ولهذا فهو شبهٌ في اللفظ لا في معنى، فهي تعمل كعمل الفعل ولكنَّها ليست بأفعال، ويُضيفُ قائلاً: ((هذا سبيل كلّ ما كانت النون فيه عاملة من التبيين))[٢٣]، وكأنَّهُ يرى أنَّ العاملَ في التمييز النون في (عشرين)، ولعلَّهُ يُفسّر سبب النصب، فردّه إلى تأثير النون التي غيّرت علاقة الاسمين من الإضافة إلى النصب على التمييز، والذي يُرجحُ هذا الرأي قوله: ((أمّا النصب فإنَّما كان فيه؛ لأنَّ النون منعتْ الإضافة، كما تمنعُها إذا قلتَ: هؤلاء ضاربون زيداً))[٢٤]، ويبدو للباحث أنَّ المبرّد قد تَنبّه إلى الفرق بين العامل والعلاقة فحددّها تطبيقاً.

وتوقف ابن السراج (ت٣١٦هـ) عند (تمام الاسم)؛ وقد كان منهجهُ في التبويب النحوي قائماً على أثر العوامل في نوع الكلم من المرفوعات والمنصوبات والمجرورات، وبما أنَّ التمييز تختلف عوامله، عالجهُ في موضعين، الأوّل عند تمام الكلام، والأخر عند تمام الاسم، إذ يقول: ((هذا الضرب كل اسم تذكره لفائدة بعد اسم مضاف، أو فيه نون ظاهرة، أو مضمرة قد تما بالإضافة والنون[٢٥] و(حالت) النون بينهما أو الإضافة ولولاهما لصلح أن يُضاف إليه والفرق بين هذا الضرب من التمييز وبين التمييز الذي قبله أنّ المنصوب هنا ينتصب عند (تمام الاسم) وذلك ينتصب عند (تمام الكلام)) [٢٦] فقد فَصَلَ بينَ هذين النوعين من التمييز

في تبويبه النحوي باعتماد أثر العامل، إذ يرى أنَّ العامل في التمييز في هذا القسم هو(تمام الاسم) الذي تمَّ بالنون والإضافة، وفسّرَ نصب التمييز بأنّ النون والإضافة حالت بين الاسم التام وبين ما يليه من الإضافة فنصب وهو بهذا يشبه المفعول الذي حال الفاعل بينه وبين الفعل، فقال: ((إذا قلت: لي مثلهُ زيداً... الهاء في مثله حالت بين «مثل» وبين «زيد» أن تضيفه إليه... فنصبتهُ كما نصبت المفعول لمّا حال الفاعل بينه وبين الفعل. ولولا المضاف، والنون لأضفته إليه؛ لأنَّ كلّ اسم يلي اسماً ليس بخبر له، ولا صفة ولا بدل منه فحقه الإضافة)) [٢٧]، يؤكد ابن السراج على مسألة هامة وهي أنَّ (الهاء) منعت (زيد) من أن يُحمل على (مثل) فيكون مضافاً له؛ لأنَّ علاقة الاسم بما يليه هي إمّا أن يكون خبراً له، أو يكون صفةً له، أو يكون معطوفاً، أو مضافاً، ولأنَّ (زيداً) لم يكنْ خبراً، ولا صفةً، ولا معطوفاً فحقه الإضافة، ولكنَّ الهاء منعت هذا الارتباط، وهذا الاسم لابدّ أن يعملَ بما يليه؛ لأنَّه يقتضيه، ولذا ارتبط به بعلاقة مخالفة للأصل فنصبه على التمييز، وهذا ما يعنيه سيبويه بقوله: ((لأنّه ليس من صِفتهِ ولا محمولاً على ما حُمِلَ عليه))[٢٨]، وهذا ما يكشف لنا عن العلاقات التي تربط الأسماء بعضها ببعض، ثمّ نضجت هذه الفكرة لدى عبدالقاهر الجرجاني بنظريته المعروفة نظرية النظم[٢٩].

وعدَّ عبد القاهر الجرجاني (ت٤٧١هـ) (تمام الاسم) أحد العوامل اللفظية، وذلك في كتابه (العوامل المائة) حيث بيّنَ كيفية تكّون الاسم التام، فقال: ((السابع من العوامل اللفظية القياسية (الاسم التام). والمراد بالاسم التام أن يكون على حالة لا يمكن إضافته منها، لأنَّ

الاسم مستحيل الإضافة مع:

- التنوين.
- نون التثنية.
- نون الجمع.
- ومع الإضافة لأنَّ المضاف لا يضاف ثانياً))[٣٠].

فبيّنَ الجرجاني أنَّ العامل في تمييز المفرد هو (تمام الاسم) وقد تمَّ، بالتنوين، ونون التثنية، ونون الجمع، والإضافة، وهي التي منعت الاسم من الإضافة فنصب على التمييز، وهذا ما عليه النحاة كأبي علي الفارسي (ت٣٧٧ه)[٣١]، والزمخشري (ت٥٣٨ه)[٣٢]، وكمال الدين ابن الأنباري (ت٥٧٧هـ)[٣٣]، وابن الحاجب (ت٦٤٦هـ)[٣٤] وغيرهم، وعلى الرغم من أنَّهم تنبَّهُوا إلى الفرق بين العامل في التمييز وهو (تمام الاسم)، وأنَّه نصب بسبب (المانع) من هذه الأشياء الأربعة التي منعت حقه في الإضافة، إلاّ أنهم لم يفصّلُوا القول في بيان الفرق بيْنَ العلاقة والعامل حتى عدَّ ابن الأثير (ت٦٠٦هـ) أنَّ العامل في تمييز المفرد هو التنوين والنون..الخ، في بيانه لأنواع العامل في التمييز، إذ يرى أنَّ العامل في التمييز: ((على ضربين: فعلٌ محضٌ، ومعنى فعلٍ. فالفعل، نحو: تصبب زيدٌ عرقاً.. وبابه. والمعنى: (الحاجز) المقدم ذكره في الاعداد، والمقادير، وهو التنوين، والنون، والإضافة، وقيل: إن عامل هذا النوع، إنّما هو الظرف في نحو: عندي قفيزان براً، والمجرور في نحو: لي مثله رجلاً، فيكون حينئذٍ لفظياً))[٣٥]، لكنَّ أبا حيّان الأندلسي رفض قوله هذا، فقال: ((ظاهر هذا الكلام أنَّ التنوين والنون والإضافة هي العامل، ولا نعلم أحداً ذهب إلى ذلك، وأمّا القول الذي حكاه فلم نجده إلاّ في هذا الكتاب))[٣٦]، والراجح إنَّ الذي جعل ابن الأثير

يذهب بهذا الرأي هو عدم الفصلِ بين العلاقة والعامل، فظهرَ لديه أنَّ التنوين والنون والإضافة هي العامل، وتعليقاً على قول الأندلسي بأنَّ (هذا القول لم يردْ إلاّ في هذا الكتاب) نقول ثمة بعض الإشارات المشابهة إلى هذا المعنى، ومنها ما أوردهُ المبرّد كما آسلفنا* قوله:(هذا سبيل كلّ ما كانت النون فيه عاملة من التبيين)[٣٧]، وأغلب الظنّ أنّ المبّرد يفسر سبب النصب الذي حصل بـ (العلاقة) وليس العامل.

وزادَ الرضي الأستراباذي (ت٦٦٨هـ) إلى هذه الأشياء الأربعة التي يتمُّ بها الاسم شيئين: الأوّل: الضمير. والثاني: اسم الإشارة، إذ يقول: ((ومعنى تمام الاسم: أن يكون على حالةٍ لا يمكن إضافته معها، فالاسم مستحيل الإضافة مع التنوين، ونوني التثنية والجمع، ومع المضاف؛ لأنَّ المضاف لا يضاف ثانية..))[٣٨] ثم يُضيف قائلاً: ((وقد يكون الاسم نفسه تاماً، لا بشيء آخر أعني لا تجوز إضافته، فينصب عنه التمييز، وذلك في شيئين:

أحدهما: الضمير، وهو الأكثر وذلك في الأغلب فيما فيه معنى المبالغة والتفخيم كمواضع التعجب، نحو: يا له رجلاً، ويا لها قصة، ويا لك ليلاً، ولله دره رجلاً جاءني، وويحه رجلاً لقيته، وكذا: نِعْمَ رجلاً وبِئسَ عبداً، و(ساء مثلاً)[٣٩]، ورُبَّه رجلاً لقيته.

وثانيهما: اسم الاشارة،... كقولك حبذا زيد رجلاً))[٤٠]، وأكد على أنَّهُ جعل هذين القسمين منصوبة بتمام الاسم؛ لأنَّ العامل فيها هو (الضمير، واسم الاشارة) ((لتمامهما ومشابهتهما للفعل التام بفاعله؛ فلا تظنّ أنّ الناصب للتمييز... هو الفعل، بل هو الضمير، كما في رُبَّه رجلاً))[٤١] وهذا يعني أنّ الاسم التام عند الرضي

يتمّ بستة أشياءٍ، وأكد على أنَّ المنصوب بعد أفعال المدح والذم هو من قبيل تمام الاسم.

نخلص مما سبق أن (الاسم التام) واحدٌ من العوامل اللفظية العاملة في تمييز المفرد، ويتمُّ الاسم بالتنوين ونوني التثنية والجمع، والإضافة، وزادَ الرضي الأستراباذي إلى هذه الأشياء الأربعة،(الضمير، واسم الإشارة)، ومعنى تمام الاسم: هو أن يكون الاسم على حالة لا يمكن إضافته معها، وذلك بتأثير التنوين، ونوني الثنية والجمع، والإضافة، والضمير، واسم الاشارة، التي(تمنع) الاسم من الإضافة فيتخذ وضعاً من نمط آخر، وهو النصب على التمييز، فالعامل إذاً (تمام الاسم) ونصب بالمخالفة عندما منع من علاقته الأصليّة متخذاً بمَن يقتضيه علاقة أخرى، وقد تَنبَّهَ النحاة إلى هذه الحقيقة إلاّ أنّهم لم يفصلُوا بين العامل والعلاقة، ولذا قرر بعضهم أنّ هذه الموانع هي العوامل، أو بمعنى آخر أن العلاقة هي العامل، ويؤكد هذا الأمر الدكتور غالب المطلبي، إذ يقول: ((إنّ النحاة العرب قد نظروا إلى المعاقبة بين هذه الأشياء من جهة العمل النحوي الإعرابي داخل الجملة، لا من جهة الوظيفة النحوية الدلالية، وكان ذلك بسبب من الملازمة التي سجلوها بين الإعراب الكامل والتنوين...))[٤٢].

مشابهة (الاسم التام) بالفعل:

يستعمل سيبويه (القياس) لِيتوصل به إلى استنتاجات مبنية على فكرتين هما: (المنزلة) و(الموضع)[٤٣]، ومما استعمله للقياس على هذا عبارة (عشرون درهماً) التي استعملها دليلاً في ممارستها تأثيراً شبيهاً بتأثيرِ الفعل، يقول (كارتر) في هذا الشأن: ((يبذل سيبويه جهداً عظيماً ليشير إلى تلك الكلمات التي تُمارس تأثيراً

فعلياً... كـ(عشرين).. ليست بأيّ حالٍ معتمدة على فعل محذوف، أو معنى فعلي لتأثيرها النحوي))[٤٤]، ومما حَمَلَهُ سيبويه على (عشرين) في العمل النحوي، ما ينصب على التمييز وهو المنصوب بـ(كم وما أُجرِيَ مجراها)، يقول سيبويه: ((أما «كم» في الاستفهام إذا أُعمِلَتْ فيما بعدها فهي بمنزلة اسم يتصرف في الكلام منونٍ قد عَمِلَ فيما بعده.. وذلك الاسم «عشرون»))[٤٥] وقد بيّنَ السيرافي (ت٣٦٨هـ) لِمَ عَمِلَ العشرون عمل الفعل مع أنَّه اسم جامد، فقال: ((فإن قال قائلٌ: لِمَ جاز أن تعمل (العشرين) وما جرى مجراها، وليست بفعل ولا جارية عليه وإنّما هي اسم جامد؟ فالجواب في ذلك أنّ العشرين في الجمع بمنزلة (ضاربين) فلما كان (ضاربون) زيداً قد تدخل فيه النون فتنصب ما بعدها كقولك (ضاربون زيداً) وتنزع النون فتجرُّ ما بعده كقولك (ضاربو زيدٍ)، وكانت (العشرين) فيها النون إذ كان ما بعدها جنساً كقولك (عشرون درهماً)، وتنزع النون منها إذا كان ما بعدها مَالِكاً وما جرى مجراه للإضافة كقولك: (عشرو زيدٍ) وكان ضاربون مقتضياً للمضروب كما كان (عشرون) مقتضياً للنوع، أشبه العشرون الضاربين. فنصب ما بعده مع النون وخفض ما بعده مع نزعها))[٤٦]، حيث يبين السيرافي أوجه الشبه بين (ضاربين) و(عشرين) وهما، الأوّل: إنّ (الضاربين) يطلب ويقتضي منصوباً وهو المضروب (المفعول)، و(عشرين) تطلب وتقتضي المنصوب وهو (التمييز)، ولذلك تشابها بما يقتضيانهُ، الأمر الآخر: وجود النون التي تدلُّ على التمام في (ضاربين) و(عشرين) وهي تمنع من الإضافة، ولهذا حُمِلت (عشرون) على (ضاربين) لوجود هذه الأوجه، ويقسّم المبرد (ت٢٨٥هـ)

الشبه بالفعل وما يُحمل عليه إلى ثلاثة أقسام هي: ((الشبه للفظ، وللتصرف، والمعنى)) [٤٧]، فمثّل بما يُحمل على عمل الفعل للشبه في (المعنى) بـ(ما) المشبهة بـ (ليس)؛ لأنَّ ليس فعل و(ما) حرف والمعنى واحد، وبما يُحملُ على الفعل لشبه (التصرف) بـ(كان)؛ لأنّها على وزن الفعل وتتصرف تصرفه فمنها الماضي والمضارع..ألخ، ولكنَّها ليست بفعلٍ على الحقيقة[٤٨]، فعملت عمل الفعل لتصرفها تصرف الفعل، وأمّا (عشرون) فهي محمولة على الفعل للشبه في (اللفظ)، إذ قال: ((إذا قُلتَ: عشرون رجلاً فإنّما انتصب بإدخالك النون ما بعدها تشبيهاً بذلك؛ كما أنَّ قولك: إنَّ زيداً منطلقٌ، ولعلَّ زيداً أخوك، مشبهٌ بالفعل في (اللفظ)، ولا يكون منه (فَعل) ولا (يفعل) ولا شيءٌ من أمثلة الفعل))[٤٩]، حيث يبين المبرّد أن الحروف المشبّه بالفعل حُمِلَتْ على الفعل للشبه اللفظي؛ لأنَّها لم تتصرف تصرف الفعل فلا يأتي منها أبنية الفعل المختلفة، كذلك (عشرون) حُمِلتْ على اسم الفاعل للشبه اللفظي، مما يعني أنّ المبرّد يرى المشابهة بين (عشرين) و (اسم الفاعل) هي مشابهة لفظية دون أيّ تأثير فعلي، وأمّا ابن السراج (ت٣١٦هـ) فقد عرض قضية المشابهة بصورة مغايرة بعض الشيء عمّا تنَاوله النحاة من قبله، فقد ذكر أنّ التمييز نُصِبَ؛ لأن التنوين والنون.. الخ حالت بين الاسمين فأشْبهت هذه الأشياء المانعة (الفاعل)، إذ يقول: ((الهاء في «مثله» حالت بين «مثل» و«زيد» أن تضيفه.. فنصبته كما نصبت المفعول لما حال الفاعل بينه وبين الفعل))[٥٠]، وربما استوحى ابن السراج هذا التشبيه من سيبويه في تفسيره لكيفية تعدي الفعل المتعدي الى المفعول، إذ يقول: ((ضرب عبدُالله

زيداً. فـ«عبدالله» ارتفع هـهنا كما أرتفع «ذهب»، وشغلت « ضرب» به كما شغلت به «ذهب»، وانتصب زيدٌ؛ لأنَّه مفعول تعدى إليه فعل الفاعل))[٥١]، أي إنّ الفعل لّما شُغِلَ بالفاعل نُصِبَ المفعول، فأشبه التمييز المفعولَ من حيث أنّ موقعهما آخراً فالمفعول يأتي بعد تمام الكلام وتمييز المفرد يأتي بعد تمام الاسم ومنع (الفاعل) الفعل أن يشتغل في المفعول فنُصب، كما منعت النون الاسم من أن يُضاف لما قبله فنُصِبَ، ولذا وجب نصب التمييز؛ لأنَّه جاء بعد تمام اللفظ، كما وجب نصب المفعول عندما جاء بعد تمام الكلام واستقلال الفعل بفاعله؛ ومن هنا شبّه التمييز بالمفعول وشبّه هذه الأشياء(المانعة) من الإضافة بالفاعل، مع لحاظ الفارق بينهما في أنّ العامل في المفعول هو (الفعل)، فهو منصوب بعد تمام الكلام في حين العامل في تمييز المفرد الذي يأتي بعد (عشرين) وما شابهها (تمام الاسم)، فهما منصوبان بعد التمام، لذلك شُبَّه بالمفعول من هذه الجهة[٥٢]، وتَبعَ النحاة ابن السراج في هذه المشابهة، يقول الزجاجي (ت٣٣٧هـ): ((والمميز يعمل عمل الفعل، ولا يعمل إلاّ في نكرة؛ لأنّه أنقص مرتبة من الصفة، وإنّما هو مشبهٌ به، لأن التنوين، أو تقدير التنوين، أو النون يمنعه الإضافة كما يمنع الفاعل المفعول أن يشتغل به الفعل، وفي جملة الكلام عليه دليل، كما في الفعل دليل على المفعول، فنصب لمضارعته المفعول))[٥٣]، وقال الزمخشري (ت٥٣٨ه): ((وشَبهُ المميِّز بالمفعول أنّ موقعه في هذه الامثلة كموقعه في: ضرب زيدٌ عمراً، وفي: ضاربٌ زيداً، وضاربان زيداً..))[٥٤]، وفسر ابن الحاجب (ت٦٤٦هـ) قول الزمخشري قائلاً: ((شبّه انتصاب تمييز

المفرد بما انتصب عن تمام المفردات المشبَّهة بالجمل كضاربان، وضاربون، فالعامل على ذلك في (درهماً) عشرون كما أنّ العامل في (ضاربون) زيداً ضاربون؛ لأنَّ العامل هو الذي يتقّوم به المعنى المقتضي للإعراب، والمعنى المقتضي لنصب التمييز شبهه بالمفعول، وشبهه بالمفعول إنَّما حصل لوقوعه من تتمة (عشرون) كما أنّ عمراً من تتمة (ضاربون) فكما أنّ عمراً معمولٌ لـ(ضاربون) فـ(درهماً) معمول لـ(عشرون))[٥٥]، أمّا ابن يعيش (ت٦٤٣هـ) فوجه قول الزمخشري إلى الموقع الذي يَحتلَّهُ التمييز المشابه لموقع المفعول، إذ يقولُ: ((يعني أنَّ التمييز يشبه المفعول من حيث إنَّ موقعه آخراً))[٥٦]، ثم قالَ: ((أمّا ما كان من نحو (عشرين درهماً).. وشبهه، فالعامل فيه معنى، والمعاني لا تعمل في المفعول به))[٥٧]، وعلى ما يبدو من ظاهر كلامهِ أنَّه يرى المشابهة بين «عشرين» و «ضاربين» مشابهة معنوية، حيث أكدَ هذا الرأي في موضع آخر بقوله: ((أمّا إذا كان العامل معنى غير فعل))[٥٨]، وهذا يعني أنَّ ابن يعيش جعل الشبه المعنوي أحد وجوه المشابهة، إلاّ أنّ ابن الخشاب (ت٥٦٧هـ) يرفض المشابهة في المعنى، إذ يقول: ((وقولك: عشرون درهماً مشبّه في اللفظ لا في المعنى بقولك: ضاربون زيداً))[٥٩]، وهذا هو رأي المبرّد من قبلهِ، حيث يرى أنّ ضاربين تعمل عمل الفعل بما فيها من معنى الفعل، فإذا أُدخِلَتْ النون في عشرين عملت عمل ضاربين للشبه اللفظي[٦٠] ويتضح من هذه الآراء أنّ (عشرين) وأمثالها أسماء جامدة إلاّ أنّها تجري مجرى الفعل فتعمل عمله لاعتمادها النون والتنوين والإضافة...الخ.

وذهب الخوارزمي (ت٦١٧هـ)

مذهباً مغايراً للنحاة، حيث يرى أنَّ التمييز منصوب بنزع الخافض، فقال: ((هذه تمحّلات النحويين، وقد ذكرتُ فيما مضى أنّ قياس الشبه كيف ينبغي أن يكون حتى يعتبر، والحقيقة أنَّ هذه الأشياء منصوبة بنزع الخافض))[٦١]، وردّهُ الأندلسي (بأنّه إنْ كان يريد سقوط الخافض هو الناصب وحده فهو أمحل مما قاله النحويون وأبعد، فإنّ سقوط الخافض عدم والعدم لا يعمل شيئاً)[٦٢].

أمّا الرضي الأستراباذي (ت٦٨٨هـ) فقد بين وجه المشابهة بقوله: ((إذا تمّ الاسم بهذه الأشياء، شابه الفعل إذا تمّ بالفاعل وصار به كلاماً تاماً، فيشابه التمييز الآتي بعده: المفعولَ، لوقوعه بعد تمام الاسم... فيصير ذلك الاسم التام عاملاً، لمشابهته الفعل التام بفاعله))[٦٣]، ثمّ يُعلل بتعليل دقيق لِمَ أشبهت التنوين والنون والإضافة..الخ الفاعلَ، فيقول: ((إنّما قامت مقام الفاعل الذي به يتمُّ الكلام لكونها في آخر الاسم، كما كان الفاعل عَقِب الفعل، ألاّ ترى أنَّ لام التعريف، وإن كان يتمُّ بها الاسم فلا يضاف معها: لا ينتصب التمييز عنه فلا يُقال: الراقود خلًّا))[٦٤]، وما ذهب إليه الرضي يبيّن الأصل الذي يقوم عليه النحو، فقد عُرِفَ النحو بأنّه: علمٌ بأصولٍ يُعرف بها احوال أواخر الكلم إعراباً وبناءً[٦٥].

وأمّا المتأخرون، فقد ذكر أبو حيّان الأندلسي(ت٧٤٥هـ) آراء النحاة في التي شبهت به، إذ يقول: ((اختلف البصريون في الذي شُبّهتْ به:

فقيل: شُبّهت بـ(اسم الفاعل)، لطلبها اسماً بعدها كما أنَّ اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال كذلك.

وقيل: لشبهها بـ(أفعل مِن) في طلبها اسماً بعدها على طريق

التبيين مُلتزماً فيه التنكير كما أنّه كذلك))[٦٦]، ويرى الشيخ خالد الأزهري(ت٩٠٥هـ) أنَّ (عشرين) أشبهت (اسم الفاعل) بثلاثة وجوه، إذ يقول: ((فإنّه شيبه بـ(ضاربٌ عمراً) في الأسمية، والطلب المعنوي، ووجود ما به التمام وهو التنوين والنون))[٦٧] وذهب السيوطي(ت٩١١هـ) إلى أنّ التمييز بابٌ ضعيف لكونه في خامس رتبة من الفعل:((لأنَّ النصب فيه على التشبيه بـ(أفعل مِن)، و(أفعل مِن) مُشبّهة بالصفة المُشبّهة، وهي مُشبّهةٌ باسم الفاعل، وهو بالفعل، فلا يُحسن إلاّ عند تعذّر الإضافة))[٦٨].

وعلى هذا جرى الاسم التام مجرى الفعل في العمل، وقد شُبّه بـ(اسم الفاعل)، أو بـ(أفعل من) العاملة عمل الفعل، حيث بيَّنَ النحاة أوجه الشبه بين(عشرين) – وهي اسم جامد يعمل عمل الفعل– و(ضاربين) ومنها، الاقتضاء أو الطلب المعنوي، إذ يقتضي كلٌّ منهما الآخر، ووجود ما يحصل به التمام كالتنوين والنون والإضافة، والتشابه في الموقع فـ(الاسم التام) يشبه الفعل التام بفاعله ومعموله يشبه المفعول، ولا يعمل النصب في التمييز إلاّ إذا اعتمد التنوين، أو نوني التثنية والجمع، أو الإضافة، وكذلك الضمير، أو اسم الإشارة، فإذا تمَّ الاسم بهذه الأشياء عمل فيما بعده كعمل اسم الفاعل الذي يعمل عمل الفعل، فهذه الأشياء ليست هي العاملة إنّما تمارس وظيفة مفرقة بين الاسمين ولأنّهما يقتضيان بعضهما بعضاً ويطلب بعضهما بعضاً، فقد ارتبط الاسم التام بعلاقة أخرى مخالفة لعلاقة الأصل (الإضافة)، فنصب على التمييز وهذا المقصود بعلاقة الخلاف.

الخلاصة:

١– الاسم التام هو أحد العوامل

اللفظية التي تعمل فيما بعدها كعمل الفعل، ومعناه هو أن يكون الاسم على حالةٍ لا يمكن إضافته معها وهو يطلبُ ما يَليه ويقتضيه، فيتخذُ وضعاً آخر من التعلّق بما يَليه، وهو النصب على التمييز، إذ يعمل فيما بعده كعمل اسم الفاعل الذي يعمل عمل الفعل.

٢- يتكون الاسم التام ويتمُّ بأشياء عدة هي: (التنوين، ونون التثنية، ونون الجمع، والإضافة، وزادَ الرضي، الضمير، واسم الإشارة لِتمامهما بنفسهما).

٣- حمل النحاة (الاسم التام) على (اسم الفاعل) العامل عمل الفعل، وأجملُوا وجوه الشبه بالأمور التالية:

أ- إنّ كلًّا منهما يطلبُ الذي يَليه ويقتضيه، فـ(اسم الفاعل)(ضاربون) يقتضي منصوباً وهو(المفعول)، و(الاسم التام) يقتضي منصوباً وهو (التمييز).

ب- وجود ما يدلُّ على التمام في (ضاربين) و(عشرين) وهي (النون).

الهوامش:

١- الكتاب، سيبويه، تح: محمد كاظم البكاء: ٣/ ١٢٥.

٢- ينظر: ظاهرة الإعراب في العربية مدخل فيلولوجي، غالب فاضل المطلبي: ص٦١.

٣- المصدر نفسه: الموضع نفسه.

٤- ينظر: عشرون درهماً في كتاب سيبويه، مايكل جي كارتر: ص١٢١، وينظر: سبع قراءات في كتاب سيبويه، رجاء عجيل الحسناوي: هامش ص٢١٢.

٥- الكتاب: ١ / ٢٣٧.

٦- يقول الدكتور محمد كاظم البكاء: ((التنوين عنده عبارة تدل على التمام الذي ينصب ما بعده))، الكتاب: هامش ٣/ ٥٩.

٧- المصدر نفسه: ١ / ١٠٣.

٨- شرح كتاب سيبويه، السيرافي: ١/ ٢٩٤.

٩- عشرون درهماً في كتاب سيبويه: ص٢٢٢.

١٠- منهج كتاب سيبويه في التقويم النحوي، محمد كاظم البكاء: ص ٢٦١.

١١- المصدر نفسه: ص٢٦٣.

١٢- ظاهرة الإعراب في العربية مدخل فيلولوجي: ص ٦٣.

١٣- الكتاب: تح: محمد كاظم البكاء: ٣/ ٤١.

١٤- المقتضب، المبرّد: ٣/ ٣٢.

١٥- التمييز في التعبير القرآني، خليل خلف بشير العامري: ص٣٧.

١٦- المصدر نفسه: الموضع نفسه.

١٧- ينظر: المقرب، ابن عصفور: ١/ ١٦٣.

١٨- ينظر: التمييز في التعبير القرآني: ص٣٧- ٣٨.

١٩- المقتضب: ٤/ ٣٢.

٢٠- المصدر نفسه: ٣/ ٣٣.

٢١- المصدر نفسه: ٣/ ٣٢.

٢٢- ملمح الوصف بالفعل الإسنادي في التركيب النحوي، فاخر هاشم الياسري: ص٧٠.

٢٣- المقتضب: ٣/ ٣٣.

٢٤- المصدر نفسه: ٣/ ٣٢.

٢٥- ((الملاحظ أنّ ابن السراج عامل النون والتنوين معاملة واحدة وهذا ما سبقه إليه سيبويه من قبلُ، عندما قال(لأنّ العشرين عددٌ منون))، الكتاب: ٣/ ٤٢.

٢٦- الأصول في النحو، ابن السراج: ١ / ٣٠٦.

٢٧- المصدر نفسه: ١ / ٣٠٨.

٢٨- الكتاب: ٣/ ٤١.

٢٩- تداخل المعنى الوظيفي في القرآن الكريم أنماط ودلالات، أحمد عبدالله نوح: ص٨٠.

٣٠- العوامل المائة النحوية في أصول علم العربية، عبد القاهر الجرجاني: ص ٣٠٦.

٣١- ينظر: الإيضاح العضدي، أبو علي الفارسي: ص ٢١٢.

٣٢- ينظر: المفصل، الزمخشري: ص ٨٤.

٣٣- ينظر: أسرار العربية، أبو البركات الأنباري: ص١٥٤-١٥٥.

٣٤- ينظر: الايضاح في شرح المفصل، ابن الحاجب: ١ / ٣٥٢.

٣٥- البديع في علم العربية، مجدالدين ابن الأثير: ١ / ٢١٢.

٣٦- التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، أبو حيّان الأندلسي: ٩ / ٢٢٣.

* ينظر ص٤ من البحث.

٣٧- ينظر: المقتضب ٣ / ٣٣.

٣٨- شرح الرضي على الكافية: ٢ / ٥٩.

٣٩- سورة البقرة: ١٧٧.

٤٠- شرح الرضي على الكافية: ٢ / ٥٩- ٦٠.

٤١- المصدر نفسه: ٢ / ٦١.

٤٢- ظاهرة الإعراب في العربية مدخل فيلولوجي: ص ٦٤.

٤٣- ينظر: نحوي عربي من القرن الثامن للميلاد، مايكل جي كارتر: ص٣١.

٤٤- عشرون درهماً في كتاب سيبويه: ص ١٢٤.

٤٥- الكتاب: ٣ / ٤١.

٤٦- شرح كتاب سيبويه، السيرافي: ٢ / ٧٣.

٤٧- المقتضب: ٣ / ٣٣.

٤٨- المصدر نفسه: الموضع نفسه.

٤٩- المصدر نفسه: الموضع نفسه.

٥٠- الأصول في النحو: ١/ ٣٠٧- ٣٠٨.

٥١- الكتاب: ١ / ٨٨.

٥٢- ينظر: شرح المفصل للزمخشري، ابن يعيش: ٢ / ٣٧.

٥٣- الإيضاح في علل النحو: أبو القاسم الزجاجي: ص ١٣٥.

٥٤- المفصل: ص ٨٤.

٥٥- الايضاح في شرح المفصل: ١ / ٣٥٢.

٥٦- شرح المفصل للزمخشري: ٢ / ٣٧.

٥٧- المصدر نفسه: الموضع نفسه.

٥٨- المصدر نفسه: ٢ / ٤٢.

٥٩- المرتجل في شرح الجمل، ابن الخشاب: ص ١٥٨.

٦٠- المقتضب: ٣ / ٣٢- ٣٣.

٦١- شرح المفصّل في صنعة الإعراب الموسوم بالتخمير، القاسم بن الحسين الخوارزمي: ١ / ٤٤٩.

٦٢-نقلاً عن التخمير: هامش ١/ ٤٤٩.

٦٣- شرح الرضي على الكافية: ٢ / ٥٩.

٦٤- المصدر نفسه: الموضع نفسه.

٦٥- مجيب الندا في شرح قطر الندى، الفاكهي: ص ٧.

٦٦-التذييل والتكميل: ٩/ ٢٢٢.

٦٧- شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو، للشيخ خالد عبدالله الأزهري: ١/ ٦١٧.

٦٨-همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، جلال الدين السيوطي: ٤/ ٦٦.

المصادر والمراجع:

• القرآن الكريم

١- أسرار العربية، للشيخ الأمام كمال الدين أبي البركات عبدالرحمن محمد بن أبي سعيد الأنباري النحوي (ت٥٧٧هـ)، تحقيق: بركات يوسف هبّود، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت-لبنان، ط١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٢- الأصول في النحو، لأبي بكر محمد بن سهل بن السراج النحوي البغدادي، (ت٣١٦هـ)، تحقيق: عبدالحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط٣، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

٣- الإيضاح العضدي، لأبي علي الفارسي (ت٣٧٧هـ)، تحقيق: حسن شاذلي فرهود، (د.نشر)، ط١، ١٣٨٩هـ-١٩٦٩م.

٤- الإيضاح في شرح المفصّل أبو عمرو عثمان المعروف بابن الحاجب النحوي (ت٦٤٦هـ)، تحقيق: موسى بناي العليلي، مطبعة العاني، بغداد، (د.ط)، ١٩٨٢م.

٥- الإيضاح في علل النحو، لأبي القاسم الزجاجي (ت٣٣٧هـ)، تحقيق: مازن المبارك، دار النفائس، بيروت، ط٣، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

٦- البديع في علم العربية، للمبارك بن محمد الشيباني الجزري أبي السعادات مجدالدين ابن الأثير (ت٦٤٦هـ)، تحقيق ودراسة: صالح حسين العابد، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٩هـ.

٧- التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، أبو حيّان الأندلسي (ت٧٤٥هـ)، تحقيق: حسن هنداوي، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض-المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.

٨- التمييز في التعبير القرآني، خليل خلف بشير العامري، دار الولاء، بيروت-لبنان، ط١، ١٤٣٩هـ-٢٠١٨م.

٩- سبع قراءات في كتاب سيبويه، رجاء عجيل الحسناوي، مكتبة العلامة ابن فهد الحلي، كربلاء المقدسة- العراق، ط١، ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م.

١٠- شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في

النحو، للشيخ خالد عبدالله الأزهري (ت٩٠٥هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

١١- شرح الرضي على الكافية، من عمل: يوسف حسن عمر، منشورات قار يونس، بنغازي، ط٢، ١٩٩٦م.

١٢- شرح كتاب سيبويه، أبو سعيد السيرافي الحسن بن عبدالله المرزباني (ت٣٦٨هـ)، تحقيق: أحمد حسن مهدلي وعلي سيّد علي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠٠٨م.

١٣- شرح المفصّل للزمخشري، موفق الدين أبي البقاء يعيش بن علي بن يعيش الموصلي (ت٦٤٣هـ)، قدمه ووضع هوامشه: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

١٤- شرح المفصّل في صنعه الإعراب الموسوم بالتخمير، صدر الأفاضل القاسم بن الحسين الخوارزمي (ت٦١٧هـ)، تحقيق: عبدالرحمن بن سليمان العثيمين، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط١، ١٩٩٠م.

١٥- ظاهرة الإعراب في العربية مدخل فيلولوجي، غالب فاضل المطلبي، دار كنوز المعرفة العلمية، عمان، ط١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

١٦- العوامل المائة النحوية في أصول علم العربية، للشيخ عبدالقاهر الجرجاني (ت٤٧١هـ) شرح الشيخ خالد الأزهري الجرجاني (ت٩٠٥هـ)، تحقيق: البدراوي زهران، دار المعارف، القاهرة، ط٢، (د.سنة).

١٧- الكتاب كتاب أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الملقب بسيبويه (ت١٨٠هـ) تصنيف منهجي وشرح علمي، تحقيق: محمد كاظم البكاء، مكتبة زين الحقوقية والأدبية، لبنان، ط١، ١٤٣٥هـ-٢٠١٥م.

١٨- مُجيب الندا في شرح قطر الندى، للعلامة جمال الدين عبدالله بن أحمد المكي الفاكهي (ت٩٧٢هـ)، دراسة وتحقيق: مؤمن عمر محمد البرارين، الدار العثمانية للنشر، عمان- الاردن، ط١، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م

١٩- المرتجل في شرح الجمل، لأبي محمد عبدالله بن أحمد بن أحمد بن أحمد بن الخشاب(ت٥٦٧هـ)، تحقيق ودراسة: علي حيدر، (د.ط)، دمشق، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م.

٢٠- المفصّل في علم العربية، تصنيف أبي القاسم محمود بن عمرو الزمخشري(٥٣٨هـ)، دراسة وتحقيق: فخر صالح قدارة، دار عمّار للنشر والتوزيع، عمان ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.٠

٢١- المقتضب، صنعة أبي العباس محمد بن يزيد المبرّد، تحقيق: محمد عبدالخالق عضيمة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ط٣، ١٩٩٤م.

٢٢- المقرب، علي بن مؤمن المعروف بابن عصفور (ت٦٦٩هـ)، تحقيق: أحمد عبدالستار الجواري وعبدالله الجبوري، ط١، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م.

٢٣- منهج كتاب سيبويه في التقويم النحوي، محمد كاظم البكاء، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ١٩٨٩م.

٢٣- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، للأمام جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، تحقيق وشرح: عبدالسلام محمد هارون وعبدالعال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت، (د.ط)، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

البحوث والدوريات

١- تداخل المعنى الوظيفي في القرآن الكريم أنماط ودلالات، أحمد عبدالله نوح، مجلة آداب البصرة، العدد٧٢، لسنة٢٠١٥.

٢- عشرون درهماً في كتاب سيبويه، للمستشرق الإنجليزي ما يكل جي كارتر، ترجمة وتعليق عبداللطيف الجميلي وحاتم الضامن، مجلة المورد، العراق-بغداد، العدد١، المجلد٦، ١٩٨٧م.

٣- ملمح الوصف بالفعل الإسنادي في التركيب النحوي، فاخر هاشم الياسري، مجلة آداب البصرة، العدد٥٢، لسنة٢٠١٠م.

٤- نحوي عربي من القرن الثامن للميلاد، للمستشرق الإنجليزي مايكل جي كارتر، مجلة المورد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العدد١، المجلد١٩، ١٩٩٢م.

الإحالة وأثرها في تحقيق التماسك النصي (اصول الكافي أنموذجاً)

م.م موسى جاسم عجيل العبادي

أ.د محمد خاقاني اصفهاني(الكاتب المسؤول)

قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة أصفهان، جمهورية إيران

أ.د جلال الدين يوسف العيداني

كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة ذي قار، جمهورية العراق

Referral and its Impact on Achieving Textual Cohesion (Usul al-Kafi as an Example)

Asst. lect. Musa Jassim Ajeel Al-Abadi

Prof. Dr. Muhammad Khaghani Isfahani

Department of Arabic Language and Literature, Isfahan University, Republic of Iran

Prof. Dr. Jalal Al-Din Youssef Al-Eidani

College of Education for Human Sciences, Dhi Qar University, Republic of Iraq

ملخص البحث

الإحــالة ضرب من الاختصار والإيجاز في الكلام، وهي من مراتب الفصاحة والبلاغة، بحيث يستطيع المتكلم استبدال كلمات أو جمل بضمائر تحلُّ محلَّها، وهذا النوع كان له حضور واسع في النصِّ القرآني، فهو عنصر أساسيٌّ في الاستعمال اللغوي، واستعمال الأحالات يدلُّ على الكفاءة والقدرة اللُّغوية عند المتكلم، وقد وظِّفت هذه الإحالة خير توظيف في روايات الكافي؛ إذ جاءت متماسكة ومتزاوجة فيما بينها مكوِّنة نسيجاً متكاملاً غاية في الروعة، وإن الإحالات بمختلف وسائلها قد أدَّت دوراً بارزاً في تماسك النصوص بحيث شكَّلت سلسلة واحدة من بداية النصِّ إلى نهايته، بسبب تعلُّقها بكلام متقدم عليها أو متأخر عنها، وبهذا نسطيع القول إنَّ العناصر الإحالية كان لها دور بارز في نصِّيَّة أحاديث أهل البيت(عليهم السلام)،هذا ولم تكن دراستي استقصاء روايات الكافي كلها، وإنما اقتصرت على ذكر بعض الشواهد مما يناسب طبيعة البحث وحجمه.

Abstract

Referral is a kind of brevity in speech. It is one of the levels of eloquence, so that the speaker can replace words and sentences with pronouns. This type had a wide presence in the Qur'anic text since it is an essential element in linguistic use. The use of referrals indicates the language competence and ability of the speaker. This referral was employed well in the narrations of al-Kafi in the sense that it came coherent and intertwined with each other, forming an integrated fabric of great magnificence. References in their various ways played a prominent role in the cohesion of texts, as they formed a single chain from the beginning of the text to its end, due to their attachment to words that preceded or came after them. Thus, we can say that the referral elements had a significant role in Ahl al-Bayt's hadiths. My study was not an investigation of all of al-Kafi's narrations; rather I was limited to mentioning some evidence that suits the nature and size of the research.

الإحالة:

الإحالة في اللغة: تدل مادة أحال في اللغة على التحول والانتقال من شيء إلى شيء آخر جاء في لسان العرب: «المحال من الكلام: ما عدل به عن وجهه، وحوله جعله محالا، وأحال أتى بمحال، ورجل محوال كثير محال الكلام...حال الرجل يحول تحول من موضع إلى موضع »[١].

والإحالة في الاصطلاح: هي إشارة عنصر لاحق إلى عنصر سابق في النص، ولم يتفق اللغويون النصيون على تعريف موحد لها، وأشهر ما قيل فيها، هو ما ذهب إليه كل من هاليداي ورقية حسن إلى أن الإحالة علاقة دلالية، ومن ثم لا تخضع لقيود نحوية، إلا أنها تخضع لقيد دلالي وهو وجوب تطابق الخصائص الدلالية بين العنصر المحيل والعنصر المحال إليه[٢]، والإحالة من وسائل سبك النص وترابطه، وهي«تقوم بهذه الوظيفة بواسطة عملية الإحالة التي تربط بينها وبين المحال إليه بقرينة مذكورة في الكلام، فيستتبع ذلك الربط بين جزء الكلام الذي فيه المحيل، وجزئه الذي فيه القرينة»[٣]، ويرى تمام حسان أن الأصل في الإحالة هو تكرار اللفظ ذاته، وليس عن طريق الإضمار أو غيره من صور الإحالة[٤].

ويركز دي بوجراند في الإحالات على دراسة الألفاظ الكنائية، مثل: الضمائر، والإشارات، والموصولات، وهذه الألفاظ تكسب معناها من العناصر المشتركة معها في الإحالة، لذا فرَّق بينها –الكنايات– وبين العناصر المشتركة معها، فهو يرى أنَّها خالية من أيِّ محتوى ذاتي أي غير مدلول عليها، ويكون مداها أوسع من جهة إمكان التطبيق، أي تتنوع في الإحالة بين السابق واللاحق، وتكون لها معطيات جديدة لم تكن موجودة في النصِّ، وهذه الأمور تبرز من خلالها الكفاءة اللغوية، وتنشط المساحة المعلوماتية[٥]، وقد وضَّحت

في الفصل الثاني الإحالة وأقسامها من حيث المقامية (الخارجية) والنصية (الداخلية)، وهذا النوع من الإحالة يسميه بوجراند اتحاد المرجع ويعرفه بقوله: «استعمال عبارات سطحية مختلفة للدلالة على أمر في عالم نصّ ما» [٦]، أي الإحالة على عناصر موجودة متقدمة في النصِّ.

وتقسم الإحالة النصية على قبليَّة وبعديَّة، وضَّح البحث أدوات الإحالة من الضمائر وأسماء الإشارة، وأدوات المقارنة، وقسِّمت فيه على مقارنة عامة وخاصة، وسوف اختار نماذج تطبيقية لكل قسم من الأقسام المتقدمة.

١ - الإحالة القبيلة:

ومن ذلك ماروي عن أبي عبد الله عليه السلام في خطبة له يذكر فيها حال الأئمة عليهم السلام وصفاتهم: "إنَّ الله عزَّ وجلَّ أوضح بأئمة الهدى من أهل بيت نبينا عن دينه، وأبلج بهم عن سبيل منهاجه، وفتح بهم عن باطن ينابيع علمه، فمن عرف من أمة محمد واجب حق إمامه، وجد طعم حلاوة إيمانه، وعلم فضل طلاوة إسلامه، لأنَّ الله تبارك وتعالى نصَّب الإمام علما لخلقه، وجعله حجة على أهل مواده وعالمه، وألبسه الله تاج الوقار، وغشاء من نور الجبار، يمد بسبب إلى السماء، لا ينقطع عنه مواده، ولا ينال ما عند الله إلا بجهة أسبابه، ولا يقبل الله أعمال العباد إلا بمعرفته، فهو ومعميات الشئن، ومشبهات الفتن، فلم يزل الله تبارك وتعالى يختارهم لخلقه من ولد الحسين عليه السلام من عقب كل إمام، يصطفيهم لذلك ويجتبيهم، ويرضى بهم لخلقه ويرتضيهم، كل ما مضى منهم إمام نصب لخلقه من عقبه إمامًا، علمًا بينًا، وهاديًا نيرًا، وإمامًا قيمًا، وحجة عالمًا، أئمة من الله، يهدون بالحق وبه يعدلون، حجج الله ودعاته ورعاته على خلقه، يدين بهديهم العباد وتستهل بنورهم البلاد، وينمو ببركتهم التلاد، جعلهم الله حياة للأنام، ومصابيح

للظلام، ومفاتيح للكلام، ودعائم للإسلام، جرت بذلك فيهم مقادير الله على محتومها"[٧].

يكشف مفتتح الحديث عن موضوعه، فهو بيان لمكانة أهل البيت (عليهم السلام) ومنزلتهم وفضلهم على بقية الخلق، ومن المهم جدا بيان حركة الضمير في الرواية، وأثرها في التماسك النصي من جوانب عديدة، من قبيل التبادل بين الضمير الظاهر والمستتر، والتنوع في الإفراد والجمع، والحضور والغيبة والخطاب، وتظهر ثمرة هذا التنوع أنه أدى إلى كشف الغموض، وتقريب المعنى إلى الأفهام.

يقول تمام حسان: «والمعروف أن ضمائر المتكلم تفتقر إلى متكلم، وضمائر الخطاب تفتقر إلى مخاطب، فيكون المتكلم بمثابة المرجع لضميره، ويكون المخاطب كذلك، أما ضمير الغيبة فيفتقر في العادة إلى مذكور يعد مرجعا له، فلا يتضح معنى الضمير إلا بواسطة ذلك المرجع »[٨]، ويظهر أن حركو ضمير الغائب لعبت دورا أساسيا في دلالة الرواية على مكانة أهل البيت (عليهم السلام)، فضمير الغائب يقوم بوظيفتين هما « استحضر عنصر متقدم في خطاب سابق، أو استحضار مجموع خطاب سابق في خطاب لاحق»[٩]، والمتأمل في الرواية يدرك جيدا درجة الترابط بفعل ضمير الغائب(الهاء) الراجع إلى الله تعالى في دلالة على ارتباط أئمة أهل البيت (عليهم السلام) بالله تعالى، ولعل في تكرار هذا الضمير عشر مرات دليل هذا الارتباط وتأكيد له، وزاد التأكيد ما في الضمير (هم) أي الهاء والميم الساكنة نوع من الحسم والقوة.

٢-الإحالة البعدية (إحالة على اللاحق)

يسميها بوجراند الاضمار بعد الذكر(cataphora) وقد حدها بقوله:« نوع من الإحالة المشتركة يأتي الضمير فيه قبل مرجعه في النص السطحي»[١٠] أي إحالة الكنايات على

الفاظ مذكورة بعدها، ويرى ان تأخير الالفاظ الكنائية عن مراجعها أي ورودها مع الافاظ المشتركة معها في الإحالة اكثر احتمالاً من ورودها متقدمة عليها، وان العودة على متأخر يكون أكثر صعوبة، لان ترك اللفظ بلامرجع يخلف اختلال في تحليل النص حتى يعثر له في النهاية على مرجع ينضبط معه النص بشرط ان لايتباعد كثيرا عنه، وهذا النوع شائعاً كثيرا في الجمل المفردة[١١].

ومن النماذج التطبيقية للإحالات البعدية في أصول الكافي ماروي « عن ابي عبدالله (عليه السلام) في خطبة له قال فيها:« وإن الروح والراحة والفلج والعون والنجاح والبركة والكرامة والمغفرة والمعافاة واليسر والبشرى والرضوان والقرب والنصر والتمكن والرجاء والمحبة من الله عز وجل لمن تولى عليا وائتم به، وبرئ من عدوه، وسلم لفضله وللأوصياء من بعده، حقا علي أن ادخلهم في شفاعتي وحق على ربي تبارك وتعالى أن يستجيب لي فيهم، فإنهم أتباعي ومن تبعني فإنه مني »[١٢].

يبرز الإمام (عليه السلام) حالة من التشويق فقدّم الضمير (هم) على المقصودين بالحديث ليزداد السامع شوقا إلى معرفتهم، وكأن في هذا التقديم زيادة تأكيد، ومن هنا يرى بعض الباحثين أن الإحالة البعدية تستعمل لإيضاح شيء مجهول أو مشكوك فيه، ولهذا فهي تعمل على تكثيف اهتمام القارئ، ويؤدي وجودها في بعض النصوص إلى خلق مكان فارغ مؤقت حتى يتم إشغاله بالمرجع المطلوب[١٣]، ولعل ما يثير الاستغراب أكثر عند السامع أن الضمير تكرر لمرتين متتاليتين هما (فيهم)، و (فإنهم).

ومن النماذج الأخرى للإحالة البعدية ماروي عن « أبي عبد الله (عليه السلام) في خطبة له يذكر فيها حال الأئمة (عليهم السلام) وصفاتهم: إن الله عز وجل أوضح

بأئمة الهدى من أهل بيت نبينا عن دينه، وأبلج بهم عن سبيل منهاجه، وفتح بهم عن باطن ينابيع عليه، فمن عرف من أمة محمد ﷺ واجب حق إمامه، وجد طعم حلاوة إيمانه، وعلم فضل طلاوة إسلامه، لأن الله تبارك وتعالى نصب الإمام علما لخلقه، وجعله حجة على أهل مواده وعالمه، وألبسه الله تاج الوقار، وغشاء من نور الجبار، يمد يسبب إلى السماء، لا ينقطع عنه مواده، ولا ينال ما عند الله إلا بجهة أسبابه، ولا يقبل الله أعمال العباد إلا بمعرفته، فهو ومعميات الشئن، ومشبهات الفتن، فلم يزل الله تبارك وتعالى يختارهم لخلقه من ولد الحسين عليه السلام من عقب كل إمام، يصطفيهم لذلك ويجتبيهم، ويرضى بهم لخلقه ويرتضيهم، كل ما مضى منهم إمام نصب لخلقه من عقبه إماما، علما بينا، وهاديا نيرا، وإماما قيما، وحجة عالما، أئمة من الله، يهدون بالحق وبه يعدلون، حجج الله ودعاته ورعاته على خلقه، يدين بهديهم العباد وتستهل بنورهم البلاد، وينمو ببركتهم التلاد، جعلهم الله حياة للأنام، ومصابيح للظلام، ومفاتيح للكلام، ودعائم للاسلام، جرت بذلك فيهم مقادير الله على محتومها[١٤].

إنّ الله أوضح الدين ومن لم يعرف الإمام لا يذوق حلاوة الإيمان، فالإمام هو عالم بإمور العباد، وأنه من ذرية الإمام الحسين، وأن الله يهدي الناس بالإمام، وأنه مصطفى ومصفى من الله تعالى، فينماز بصفات الكمال، وينزه عن النقص في الخلق والخلقة، إذ هو في عين الله ت ورعايته، فإذا تقلد الإمامة أفاض الله عليه من العلم وفصل البيان وأسراره ما شاء، وقلده مناصب الدين كلها، وأن الإمام يقوم بالمهمة المكلف بها خير قيام على النهج الذي سار فيه الأئمة السابقون، وأن فيه الآيات الواضحات لا يجهله إلا الشقي ولا يعارضه إلا الجريء على الله تعالى[١٥].

كما في الشكل رقم(١).

رقم الصفحة	المحال عليه	الإحالـة	عنصر الإحالة	نوع الإحالة
١٢١/١	عالم	فهو	الضمير المنفصل(هو)	بعدية
	لخلقه	يختارهم	الضمير المتصل (هم)	بعدية
	لذلك	يصطفيهم	الضمير المتصل(هم)	بعدية
	مضى	ما	اسم موصول بمعنى(الذي)	بعدية
	امام	منهم	الضمير المتصل(هم)	بعدية
	حياة للانام	جعلهم	الضمير المتصل(هم)	بعدية
	مقادي	فيهم	الضمير المتصل(هم)	بعدية

عبَّر الإمام (عليه السلام) في خطبته عن أهمية الإمام ووجوده في المجتمع الاسلامي بضمير الغائب، أو لعله أراد بذلك ذلك جذب انتباه السامع وشده واشعاره بمكانة الإمامة، فجاء بالمبهم الضمير المنفصل (هو) والمتصل(هم) قبل مفسره، وورد ضمير الغائب في النص بصورتين،متصلاً و منفصلاً، وجاء ايضاً بصيغة اسم الموصول(ما) بمعنى الذي.

يُلحظ أن ضمير الغائب قد استحوذ على الشكل العام للنص، اذ يعد عنصراً بارزاً في بنائه، على الرغم من اختلاف النصيين حول إسهام ضمائر الغائب في الإحالة النصية؛ لأن المحدَّث عنه غائب في النص، إلا أن ماذهب إليه محمد الشاوش بعدّها إحدى أدوات الإحالة النصية، وأن مفسرها يكون مقالياً في النص[١٦]، ومما يمكن ان نلحظه ايضاً أنّ الإمام (عليه السلام) أستعمل ضمير الغائب متصلاً ومنفصلاً (هو، هم) يحيله لعنصر مذكور في النص يأتي متأخراً عنه، وهذا النوع يولد فراغاً في الكلام إلى أن يأتي المحال عليه ليسد ذلك الفراغ أو الإبهام الذي حل بالضمير جراء تلك الإحالة، والظاهر

أنّ الإمام استعمل هذا النوع من الإحالة لعلقة دلالية مفادها أنه يتكلم عن أئمة هدى سوف يأتون بعده، وهذا التقديم يجعل المتلقي اكثر اصغاء للنص ليتعرف على ماذا أراد ان يتكلم الإمام (عليه السلام)، امّا اذا كان الحديث على من كان حاضراً من الائمة فقد استعمل الإحالة القبلية كما في قوله: (جعله حجة) ويعني بذلك الإمام الذي سبق ذكره في سياق النص، وهذا النوع من الإحالة حققت تماسكاً في دلالة النص وبنيته-

وساهمت الإحالة بضمائر الغائب إلى ربط أجزاء النص والوصل بين أقسامه فضلاً عن فائدته المرجعية في إزالة اللبس وتوضيح الدلالات [١٧]، وفي موضع آخر وردت الإحالة البعدية بوساطة الاسم الموصول كما في قوله:(ما مضى)، واستعمل الإمام الاسم الموصول لدلالته على ربط اوصال الجملة بعضها ببعض،والغرض الاخر الذي يريد ان يلفت اليه الأنظار هو اتصال الامامة من امام إلى إمام اخر ينماز بنفس صفات التي سبق ذكرها في شرح النص، وأن الجملة التي تلي الاسم الموصول (صلة الموصول) يعتمد وجودها على وجود الاسم الموصول في النص لانها مفسرة وموضحة له، ومن ذلك قول المبرِد: «واعلم أن الصلة موضحة للاسم؛ فلذلك كانت فى هذه الأسماء المبهمة، وما شاكلها فى المعنى؛ ألا ترى أنك لو قلت: جاءنى الذى، أو مررت بالذى لم يدللك ذلك على شئ حتى تقول: مررت بالذى قام، أو مررت بالذى من حاله [كذا وكذأ]، أو بالذى أبوه منطلق فإذا قلت: هذا وما أشبهه وضعت اليد عليه»[١٨]. فهي تاتي لتوضيح الغموض الدلالي الذي تتصف به الأسماء الموصولة، وهذا يجعلها دائمة الربط بين الكلام الذي ترد فيه لاتمام المعنى[١٩]، وذلك ماحمل ابن جني على القول: «أن هذه الأسماء لا تتم معانيها إلا بصلات توضحها

وتخصصها ولا تكون صلاتها إلا الجمل أو الظروف ولا بد في الصلة من ضمير يعود إلى الموصول ولا يجوز تقديم الصلة ولا شيء منها على الموصول ولا يجوز الفصل بين الصلة والموصول بالأجنبي ولا تكون الصلة إلا جملة خبرية تحتمل الصدق والكذب ولا تعمل الصلة في الموصول ولا في شيء قبله»[٢٠]، وعلى هذا الأساس جعل الإحالة بالاسم الموصول بعدية حسب ماقرره النصيّون، فهو وسيلة ربط بين ماسبقة وماتلاه، وهذا الترابط له دور بارز في اتساق النص وتماسكه.

وملخص القول إنّ الكنايات ساهمت في الكشف عن دلالة النص الكلية، وربط جسور الترابط بين أجزاء النص من خلال الإفصاح عن المعاني المتباعدة وجمع شتاتها، وأيضاً أدت دوراً بارزاً في الكشف والإيضاح، والاقتصار في الجهد، والإيجاز في الكلام، وتكثيف الدلالة وبهذا حقّقت الاتساق النصي والوحدة الكلية في خطاب الإمام (عليه السلام).

٣- الإحالة المقامية الخارجية

ويسميها بوجراند الإضمار لمرجع متصيد (Exophora)، وحدها بقوله: «هو الإتيان بالضمير للدلالة على أمر ما غير مذكور في النص مطلقاً غير أنّه يمكن التعرف عليه من سياق الموقف»[٢١].

وتبرز أهميتها من خلال إحالة عنصر لغوي على عنصر غير لغوي، وتتجاوز تسمية المفهوم أو العنر المحال عليه، فهي تعتمد بشكل كلي على السياق الذي من خلاله تتم الإحالة، ومن مصاديق الإحالة المقامية ضمائر المتكلم والمخاطب، لأنّ المتكلم يعبر عن نفسه، امّا المخاطب فيرجع على المتلقي الذي وجه الخطاب بإزائه.

وهذا ماذهب إليه خطابي بقوله: «إذا نظر إلى الضمائر، من زاوية الاتساق، أمكن التمييز فيها بين أدوار

الكلام (Speech roles) التي تندرج تحتها جميع الضمائر الدالة على المتكلم، والمخاطب، وهي إحالة لخارج النص بشكل نمطي، ولا تصبح إحالة داخل النص، أي اتساقية، إلا في الكلام المستشهد به، أو في خطابات مكتوبة متنوعة من ضمنها الخطاب السرد: وذلك لأنّ سياق المقام في الخطاب السردي يتضمن « سياقاً للإحالة «، وهو تخيل ينبغي من النص نفسه، بحيث أن الإحالة داخله يجب أن تكون نصية، ان النص لايخلو من إحالة سياقية (إلى خارج النص) تستعمل فيها الضمائر الكاتب (أنا، نحن) أو إلى القارىء (القراء) بالضمائر (أنت، أنتم...). هذا بالنسبة الأدوار الكلام»[٢٢].

ومن النماذج التطيقية للإحالة المقامية في أحاديث الكافي ما روي عن «علي بن محمد، عن عبد الله بن علي، عن إبراهيم بن إسحاق، عن عبد الله بن حماد، عن بريد بن معاوية، عن أحدهما عليهما السلام في قوله الله عز وجل: « وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم « فرسول الله صلى الله عليه وآله أفضل الراسخين في العلم، قد علمه الله عز وجل جميع ما أنزل عليه من التنزيل والتأويل، وما كان الله لينزل عليه شيئا لم يعلمه تأويله، وأوصياؤه من بعده يعلمونه كله، والذين لا يعلمون تأويله إذا قال العالم فيهم بعلم، فأجابهم الله بقوله « يقولون آمنا به كل من عند ربنا « والقرآن خاص وعام ومحكم ومتشابه، وناسخ ومنسوخ، فالراسخون في العلم يعلمونه»[٢٣].

في هذا الحديث أراد الإمام دفع شبهة قد اثارها أصحاب البدع والظلال بأنّ علم الغيب هو من مختصات الله ﷻ كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللهُ﴾[٢٤] (النمل:٦٥)، والأمر اللآخر أرادوا في تخريجهم قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[٢٥] (آل

عمران: ٧)، فزعموا أن هذا الوقف يضر القائلين بأن الراسخين في العلم هم الأئمة من أهل البيت، وزعمهم هذا لايضر على فرض صحته لإقرارهم بأن النبي (ﷺ) كان يخبر عن الغيب بإذن الله، ويعلم تأويل المتشابه بإذن الله، فلا حاجة في دفع شبهتهم إلى الفرق بين «ما» و «لا» بأن الأوّل لنفي الحال، والثاني لنفي الحال والاستقبال، ثم الإمام أشار بالقراءة إلى عدم صحة قراءة الوقف على « إلا الله » وبالتفسير إلى دفع تلك الشبهة أيضاً، إذ قال: « فرسول الله (ﷺ)إلى آخر الحديث. (والذين لا يعلمون تأويله) يعني الشيعة (إذا قال العالم فيهم) يعني الإمام المعصوم، وجوابه جواب الله تعالى. يقولون (كل من عند ربنا) يعني كل ما جاء به المعصوم العاقل عن الله تعالى. وقال بعض المعاصرين: يعني كل من المحكم والمتشابه، امَّا قوله(والقرآن خاص) ـ إلى آخره ـ استئناف بياني تفسيراً لقوله تعالى: « كل من عند ربنام أي كل ما جاء به المعصوم من المذكورات، بدليل قوله: و « والراسخون في العلم » يعلمونه[٢٦].

لو دققنا النظر في كلام الامام(عليه السلام) نجد في قوله (والراسخون في العلم يعلمونه) إحالة مقامية من خلال الضمير (الهاء) على عنصر خارجي غير مذكور في النص وهو ذات المنتج أي الائمة، وقد فهم ذلك بمعونة سياق الموقف، وهذا النوع من الإحالة أدى إلى استمرارية النص وترابط عناصره مع بعضها، وسبكت الإحالة المقامية (نص الامام) بسياق الموقف الذي انتج النص وزاد من التحامه وترابط أجزاء محققاً النصية المتكاملة.

ومن النماذج الأخرى للإحالة المقامية ماروي عن «محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب، عن عبد الله بن غالب، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال: لما نزلت هذه الآية: « يوم ندعو كل أناس

بإمامهم « قال المسلمون: يا رسول الله ألست إمام الناس كلهم أجمعين؟ قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: أنا رسول الله إلى الناس أجمعين ولكن سيكون من بعدي أئمة على الناس من الله من أهل بيتي، يقومون في الناس فيكذبون، ويظلمهم أئمة الكفر والضلال وأشياعهم، فمن والاهم، واتبعهم وصدقهم فهو مني ومعي وسيلقاني، ألا ومن ظلمهم وكذبهم فليس مني ولا معي وأنا منه برئ»[٢٧]، في هذا الحديث نبه الإمام على قضية مهمة ومصيرية ولها دور بارز في قيادة الامة الإسلامية بعد الرسول(ﷺ) هم أهل البيت ومكانتهم التي وضعهم الله فيها، فحث على طاعتهم وقد قرنها الرسول بطاعته، وأيضاً حذر من تكذيبهم وظلمهم، لأن الراد عليهم بمثابة الرد على الرسول أولاً والمولى تبارك وتعالى ثانياً فهم خلفاء الرسول وبالنصّ الإلهي كما أشرنا سابقاً في مجريات البحث عن آية التبلغ ﴿يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾[٢٨] (المائدة:٦٧)، والتبليغ في الآية المباركة بولاية أمير المؤمنين كما وضحنا... وأن ضمير(هم) المتصل بالأفعال (يظلمهم، وآلاهم، اتبعهم، صدقهم، ظلمهم، كذبهم) وفي الأسماء (أشياعهم) وايضاً ضمير الياء (مني، معي، سيلقاني)، في النصّ إحالات مقامية على عناصر غير مذكورة في النص فهمت من خلال الضمائر المذكورة، وقد ساهمت هذه الضمائر في ترابط أجزاء النصوص ووسقها مع بعضها وذلك واضح من خلال المنتج وهو شخص النبي(ﷺ) فقد أحال على عناصر غير مذكورة في ثنايا النص وإنّما فهمت من السياق والمقام، وأيضاً المفاهيم الخلفية للخطاب ومناسبة الحديث، والمعرفة بالظروف التي ينتج فيها الخطاب، من متكلم ومخاطب وزمان ومكان.

على الرغم من أنَّ الإحالة

المقامية لا تسهم في انسجام النص بشكل مباشر، فإنّ ذلك لا يلغي أثرها في فهم النص وتفسير كثير من الألفاظ والعبارات فيه. وإنَّ ضمائر المتكلم أو المخاطب أو الغائب، زيادة على ظروف النص، من زمان ومكان، وأحداث لا يمكن تفسيرها بعيداً عن الموقف الذي أُنتج فيه النص[٢٩].

٤- الإحالة بالضمائر:

المضمر مسمى بصري، ويسميه الكوفيون الكناية والمكنى، ويقسم على ثلاثة اقسام: متكلم، ومخاطب، وغائب تقدم ذكره لفظا أو معنى أو حكما[٣٠]، ويقول سيبويه « وإنما صار الإضمار معرفة لأنك إنما تضمِر اسما بعد ما تعلم أن مَنْ يحدَّث قد عرف مَن تعنى وما تعنى، وأنك تريد شيئا يعلمه »[٣١] وتقسم ايضاً على ضربين: منفصل ومتصل. فأما المنفصل فهو على ضربين مرفوع ومنصوب. وأما المتصل فعلى ثلاثة أضرب: مرفوع ومنصوب ومجرور «وإن قيل: فَلِمَ كان المرفوع والمنصوب ضميرين؛ متَّصلاً ومنفصلاً، ولم يكن المجرور كذلك؟ قيل: لأنَّ المرفوع والمنصوب يجوز في كل واحدٍ منهما، أن يُفصَل بينه وبين عامله، ألا ترى أنَّ المرفوع يجوز أن يتقدَّم، فيرفع١ بالابتداء، فلا يتعلق بعامل لفظيٍّ، وكذلك المنصوب يجوز أن يتقدم على الناصب، كتقدم المفعول على الفعل والفاعل، فلمَّا كانا يتصلان بالعامل تارة، وينفصلان أخرى؛ وجب أن يكون لهما ضميران؛ متَّصل، ومنفصل؛ وأمَّا المجرور، فلا يجوز أن يتقدّم على عامله، ولا يفصل بين عامله ومعموله إلا في ضرورة لا يعتد بها؛ فوجب أن يكون ضميره متصلاً لا غير»[٣٢]، أمّا بوجراند فقد وضع ضوابط محددة لاستعمال الكنايات؛ لأنه يرى أنّ الكنايات من حيث إمكان التطبيق لها مدى أوسع، وتخضع لقيود حتى لايتحول الفهم إلى إشكال لاضرورة له، واشترط ان يكون

لها شكل خارجي مميز، ويعتبرها من أشهر أنواع الكلمات الكنائية، ويرى أنّ كفاءة الالفاظ الكنائية من حيث الدلالة على قطع طويلة من الخطاب التي تنشط مساحات كبيرة من المعلومات، ويرى ان الالفاظ الكنائية لها القدرة على إعانة السامع على إعادة استعمال مرتكزاتهم التخطيطية الجامعة بين التكافلات النحوية والمفهومية[٣٣]، ومن نماذج الإحالة بالضمير في أصول الكافي ماروي عن «عن عبد الله بن جندب أنه كتب إليه الرضا عليه السلام: أما بعد، فان محمدا صلى الله عليه وآله كان أمين الله في خلقه فلما قبض صلى الله عليه وآله كنا أهل البيت ورثته، فنحن أمناء الله في أرضه، عندنا علم البلايا والمنايا، وأنساب العرب، ومولد الاسلام، وإنا لنعرف الرجل إذا رأيناه بحقيقة الايمان، وحقيقة النفاق، وإن شيعتنا لمكتوبون بأسمائهم وأسماء آبائهم، أخذ الله علينا وعليهم الميثاق، يردون موردنا ويدخلون مدخلنا، ليس على ملة الإسلام غيرنا وغيرهم، نحن النجباء النجاة، ونحن أفراط الأنبياء ونحن أبناء الأوصياء، ونحن المخصوصون في كتاب الله عز وجل، ونحن أولى الناس بكتاب الله، ونحن أولى الناس برسول الله صلى الله عليه وآله، ونحن الذين شرع الله لنا دينه فقال في كتابه: « شرع لكم (يا آل محمد) من الدين ما وصى به نوحا (قد وصانا بما وصى به نوحا) والذي أوحينا إليك (يا محمد) وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى (فقد علمنا وبلغنا علم ما علمنا واستودعنا علمهم نحن ورثة اولي العزم من الرسل) أن أقيموا الدين (يا آل محمد) ولا تتفرقوا فيه (وكونوا على جماعة) كبر على المشركين (من أشرك بولاية علي) ما تدعوهم إليه (من ولاية علي) إن الله (يا محمد) يهدي إليه من ينيب « من يجيبك إلى ولاية علي عليه السلام »[٣٤]، يتضمن هذا الحديث الشريف بيان أن

الرسول (ﷺ) والأئمة (عليهم السلام) من بعده هم أمناء الله في الخلق، ومعنى ذلك ربط التشريع والتكوين بهم - بإذن الله تعالى -، كما أن ملك الموت أمين الله في قبض الأرواح، وجبرائيل أمينه في الوحي. وحيث إنهم أمناء ويتصرفون في التشريع والتكوين، فلا بد من أن يعلموا ما أراده الله تعالى ليقوموا بتنفيذه بحسب أراده سبحانه: فأما علمهم في مجال التكوين فإنهم (ﷺ): يعلمون الخاتمة في الدنيا، (البلايا والمنايا)، ويعلمون البداية، (الأنساب والمولد)، ويعرفون المؤمن من المنافق، ويعلمون الخاتمة في الآخرة، (يردون موردنا...). وأما علمهم في مجال التشريع فإنهم (ﷺ): ورثة الأنبياء والأوصياء، وورثة علم القرآن الكريم،وورثة علم الرسول (ﷺ) يستدل الإمام بعد ذلك بقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ﴾(الشورى:١٣)، (كان أمين الله في خلقه): لدلالة العقل والنقل على أن من يؤدي عن الله يلزم أن يكون في أقصى درجات الكمال والأمانة، لكيلا يغير أو يخطىء في تبليغ ما أرسل به، مضافاً إلى دلالة سيرة النبي (ﷺ) على أمانته وصدقه. وهذا المقطع كالمقدمة لما بعده، لبيان أنهم (ﷺ) أمناء الله على الخلق بعد الرسول[٣٥].

لقد وردت في النص الذي امامنا إحلات مختلفة على محال عليه متنوع وذلك حسب ماهو موضح في الشكل رقم(٢).

رقم الصفحة	المحال عليه	الإحالة	عنصر الإحالة	نوع الإحالة
١٣٣/١				
	الله	خلقه	ضمير (الهاء)	
	اهل البيت	كنا	ناء المتكلمين	قبلية
	الرسول	ورثته	ضمير (الهاء)	بعديه
	أمناء	نحن	الضمير المنفصل(نحن)	
	الله	ارضه	ضمير (الهاء)	قبلية
	أهل البيت	عندنا	الضمير المتصل(نا) المتكلمين	بعدية
	الرجل	رأيناه	الضمير(الهاء)	قبلية
	شيعتنا	أسمائهم-	ضمير (هم)	=

	النجباء	عليهم	ضمير (هم)	=
	افراط الانبياء	نحن	الضمير المنفصل(نحن)	=
	أبناء الأوصياء	نحن	الضمير المنفصل(نحن)	
	المخصوصون	نحن	الضمير المنفصل(نحن)	
	أولى الناس بكتاب الله	نحن	الضمير المنفصل(نحن)	
	أولى الناس برسول الله	نحن	الضمير المنفصل(نحن)	بعدية
	يامحمد	نحن	الضمير المنفصل(نحن)	=
	ياال محمد		الضمير المتصل(كم)	=
	ولاية علي	اليك	الضمير المتصل(الهاء)	
	الله	لكم	الضمير المستتر(هو)	

من خلال ملاحظة الإحالات في نصّ الإمام نصل إلى حقيقة مفادها أن الإمام هو نور الله في الأرض بعد الرسول وهو المنجي من الشبهات وطاعته فرض عين على كل مسلم ومسلمة، لانه منصب من الله، واعطيّ من الفيوظات والعلوم مالم يعطى غيره، كيف لايكون كذلك وهو المتكفل في نقل الشريعة السمحاء، وهو السفارة الإلهية بعد النبوة وهو المبلِّغ بتعاليم السماء، فهو معصوم عقلاً قبل النقل من الخطأ والسهوء، وإلا إذا لم يكن كذلك وحاشاه للزم الخطأ والسهوء في التعاليم، ونحن ليس في محل توضيح دور الإمام ومكانته فهناك من الأدلة ما لاتسعها الكتب حول، احقيته وافضليته على سائر البشر، وما يهمنا في ذلك ان نصّ الإمام بدت عليه صبغة النصية بأروع صورها، ومن خلال النظر فيه نجده مسبوكاً سبكاً في غاية الروعة والجدارة وهذا يدلُّ على كفاءة المنتج ومقدرته اللغوية فنراه قد وظف الضمائر توظيفاً ينماز بالجمالية، والتناسق والتناغم، في الفواصل الموسيقية المتنوعة التي تشد ذهن السامع وتبعده عن الملل والسأم، فضلاً عن ذلك ابتعد عن تكرار العبارة من خلال استعمال الضمائر المحالة على موجود متقدم أو متأخر وأحيانا محذوف، وبهذا نراه قد وفق هذه الوسائل اللغوية المادية مع

المعاني الدلالية المعنوية التي يريد ايصالها للمتلقي، فنراه في اغلب الإحيان يحيل على أهل البيت(عليهم السلام) وإلى الرسول ومرة أخرى يحيل على الشيعة والنجباء، بكنايات دلالية متنوعة (ضمائر مختلفة)، وقد استعمل هذا الكم من الضمائر؛ لأن الضمير من أقوى وسائل الربط النصي، وله مساهمة فاعلة في ربط النصوص فوظيفته لاتقتصر على الربط أو التعويض عن الاسم الظاهر أو الاختصار بل تتعدى إلى تحقيق التماسك النصي، وبهذا يبرز دوره في التحليل.

وقيل إنّ وجوده في الكلام إشارة واضحة إلى أن المُتحدث عنه في بداية الكلام، هو نفسه في وسطه[٣٦]، و « والأغلب في هذا المرجع أن يكون اسماً ظاهراً محدد المدلول، ومن هنا يكون تحديد هذا الظاهر قرينة لفظية تعيّن الإبهام الذي كان الضمير يشتمل عليه بالوضع »[٣٧]، فلهذا وظف الإمام جملة من ضمائر المتكلمين والمخاطبين والغائبين لاجل شد انتباه السامع الى الحقيقة التي أراد الإمام ايصالها لهم من حيث أهميته وطاعته ووجوب الاقتداء به للأسباب المتقدمة في شرح الحديث، وقد ساهمت هذه الضمائر مجتمعة في إضفاء طابع التنوع على النصوص، فانتشارها في مساحة النص هو الذي صبغها بصبغة التنوع، ودفع عنها سمة الرتابة، وقد رافق هذا التنوع في الشكل الخارج تنوع دلالي، ساهم في تكثيف المعنى، وأعطى الحرية الحرية للمنتج في استعمال معاني متعددة،وهذه الأمور مجتمعتة حققت التماسك النصي في كلام الإمام على مستوى البنية الكلية والجزئية للخطاب.

ومن النماذج الأخرى للإحالة الضميرية في احاديث الكافي ماروي عن «محمد بن يحيى، عن سلمة بن الخطاب، عن عبد الله بن محمد، عن منيع بن الحجاج البصري، عن مجاشع، عن معلى، عن محمد بن الفيض، عن

أبي جعفر عليه السلام قال: كانت عصا موسى لآدم عليه السلام فصارت إلى شعيب، ثم صارت إلى موسى بن عمران، وإنها لعندنا وإن عهدي بها آنفا وهي خضراء كهيئتها حين انتزعت من شجرتها، وإنها لتنطق إذا استنطقت، أعدت لقائمنا عليه السلام يصنع بها ما كان يصنع موسى وإنها لتروع وتلقف ما يأفكون وتصنع ما تؤمر به، إنها حيث أقبلت تلقف ما يأفكون يفتح لها شعبتان: إحداهما في الأرض والأخرى في السقف، وبينهما أربعون ذراعا تلقف ما يأفكون بلسانها»[٣٨].

لقد تكلم الإمام (عليه السلام) عن ماهية العصا التي كانت عند النبي آدم (عليه السلام) ثم انتقلت الى النبي شعيب (عليه السلام) ومن ثم إلى النبي موسى(عليه السلام)، فهي عند محمد وال محمد (عليه السلام) وهي لاتزال كهيئتها لم تتغير منذ أُخذت من شجرتها (شجرة الجنة) أي لاتزال خضراء امّا لبقاء الرطوبة التي كانت لها عند الانتزاع أو لتجدد الرطوبة بأمر الله[٣٩]، ولها القابلية من الله على النطق ان استنطقت، واكد ايضاً انها مع الإمام القائم (عليه السلام) يصنع بها كما كان موسى الكليم يصنع وقيل هي، (لتروع) على المجهول من الترويع من « الروع » بالضم وهو القلب، يعني إلقاء الشيء في القلب، فالمعنى لتلهم؛ أو على المعلوم منه من «الروع» كالخوف لفظاً ومعنى، فالمعنى التخوف، ويحتمل في الروع الميل من جانب إلى جانب والرجوع من شيء إلى شيء، امَّا قوله: (تلقف) أي تأخذ تمامه سريعاً، وقيل تلقم، امَّا قوله: (ما يأفكون): ما يصنعون، ويأتون به كذباً وقوله: « شفتان » مكان (شعبتان)، ولعل المراد ب « السقف » السماء، وقيل: المراد سقف عمارة فرعون[٤٠]، ومن موارد الإحالة في نصّ الإمام كما هو موضح في الشكل(٣).

رقم الصفحة	المحال عليه	الإحالـة	عنصر الإحالة	نوع الإحالة
١٣٧/١	٣٨-عصا شعيب	صارت	ضمير مستتر (هي)	قبلية
		انها	الضمير المتصل(ها)	قبلية
		بها	الضمير المتصل(ها)	قبلية
	خضراء شعبتان	وهي	الضمير المنفصل(هي)	قبلية
		هيئتها	الضمير المتصل(ها)	قبلية
		شجرتها	الضمير المتصل(ها)	قبلية
		انها	الضمير المتصل(ها)	قبلية
		تنطق	الضمير المستتر(هي)	قبلية
		استنطقت	الضمير المستتر(هي)	قبلية
		بها	الضمير المتصل(ها)	قبلية
		انها	الضمير المتصل(ها)	قبلية
		لتروع	الضمير المستتر(هي)	قبلية
		تلقف	الضمير المستتر(هي)	قبلية
		تصنع	الضمير المستتر(هي)	قبلية
		اقبلت	الضمير المستتر(هي)	قبلية
		يفتح	الضمير المستتر(هو)	قبلية
		لها	الضمير المتصل(ها)	قبلية
		لسانها	الضمير المتصل(ها)	قبلية
	احدهما في الأرض والأخرى في السقف	شعبتان	الضمير المتصل(الالف)	قبلية

من جماليات نصّ الإمام هو استعماله جملة من الاحالات الضميرية المحالة على متقدم ومتاخر، وبذلك كوَّن جسوراً من الترابط النصي الذي ساهم في وسق النص، فنراه وظف الإحالة توظيفاً دقيقاً موضحاً بذلك مطلب دلالي في غاية الأهمية، وهو ميراث الأنبياء كما هو موضح في النص فقد انتقل من النبوة إلى الإمامة، والعصا هنا عبارة عن عنصر اشاري بأن كل مالدى النبي يصل الى الإمام والعصا شاهد على مقام الإمامة، ومن خلال الضمائر المحالة استطعنا أن نصل إلى المعنى المراد من النص، لأنّها عناصر تفسيرية

لما انبهم، فحصلت الإحالة الضميرية على ثلاثة أنواع من المحال، فمرة نراه يحيل إحالة قبلية على عصا شعيب كما في قوله (صارت، أنها، بها) ومرة أخرى يحيل على خضرا وشعبتان مجموعة من العناصر كما موضح بالجدول، ومرة ثالثة يحيل أحالة بعدية على احدهما في الأرض والأخرى في السماء بقوله شعبتان، ويبدو أن هذه الإحالات فضلاً عما حققته من قوة السبك كانت لها علقة بالجانب الدلالي، من حيث إنّها اختصت بجهة واحدة وهي العصا، وبالنظر لقوة الأساس الإحالي بين أجزاء النص فقد احدث جسوراً كبرى من التواصل، وعلى الرغم من القصر البنيوي الذي ينماز به الضمير، إلا أن مقدرة وكفاءة المتكلم استطاع أن يوظفه توظيفاً في غاية الدقة والروعة، وهذا ينسجم مع مبدأ الاقتصاد اللغوي، والامر الأخرى ان الإحالة التي أحدثها الضمير ليست شكلية فقط بل دلالية، وان هذه الدلالة تبقى غامضة، والجمل متناثر لا رابط يربطها إلى ان تظهر الضمائر على سطح النص، فالضمائر من اقوى وسائل الربط التي تحقق التماسك النص، من خلال انتشارها على أجزاء النص، وهذا التنوع الشكلي يصحبه تنوع دلالي، لان الإمام لم يضع كلم أو ضمير في النص الا وارد به امر معين، ومن خلال هذه العناصر الكنائية استطاع ان يوضح حقيقة الامامة واهميتها ومنصب الإمام ودوره في قيادة الامة من خلال ما أعطاه الله من مقدرة خاصة وملكات روحية ونفسانية وقوة جسدية كي يستطيع ان يؤدي الرسالة التي كلف بها.

٥- الإحالة باسم الإشارة:

تعد الإشارة من الوسائل المهمة في الاتساق النصي، لما فيها من ربط لأجزاء الكلام بعضه ببعض، بوصفها من القرائن اللفظية في الخطاب اللغوي، ولما فيها من الإيجاز في الكلام، وقد «درج تمام حسان أسماء الإشارة والموصول

تحت نوع واحد من أنواع الكلمة، وهو الضمير، وقسمه إلى ضمائر اشخاص، وضمائر إشارة، وضمائر موصول. وقد اعترف القدماء بما يؤديه اسم الإشارة من ربط جملة الخبر بالمبتدأ في قوله تعالى: « ولباس التقوى ذلك خير » ف (ذلك) ي قوة « هو خير »[٤١]، وفي هذا النوع يكون فاصل تركيبي يفصل بين العنصر الاشاري والمحال عليه قد يتجاوز حدود الجملة فهذا النوع من الإحالة يكون بعيد المدى، ومن نماذج الإحالة بأسم الإشارة ماروي عن أبي بصيرفي معرض حديثه مع الإمام (عليه السلام) « عن أحمد بن محمد، عن عبد الله بن الحجال، عن أحمد بن عمر الحلبي، عن أبي بصير قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقلت له: جعلت فداك إني أسألك عن مسألة، ههنا أحد يسمع كلامي؟ قال: فرفع أبو عبد الله عليه السلام سترا بينه وبين بيت آخر فأطلع فيه ثم قال: يا أبا محمد سل عما بدا لك، قال: قلت: جعلت فداك إن شيعتك يتحدثون أن رسول الله صلى الله عليه وآله علم عليا عليه السلام بابا يفتح له منه ألف باب؟ قال: فقال: يا أبا محمد علم رسول الله صلى الله عليه وآله عليا عليه السلام ألف باب يفتح من كل باب ألف باب قال: قلت: هذا والله العلم قال: فنكت ساعة في الأرض ثم قال:إنه لعلم وما هو بذاك. قال: ثم قال: يا أبا محمد وإن عندنا الجامعة وما يدريهم ما الجامعة؟ قال: قلت: جعلت فداك وما الجامعة؟ قال: صحيفة طولها سبعون ذراعا بذراع رسول الله صلى الله عليه وآله وإملائه من فلق فيه وخط علي بيمينه، فيها كل حلال وحرام وكل شئ يحتاج الناس إليه حتى الأرش في الخدش وضرب بيده إلي فقال: تأذن لي يا أبا محمد؟ قال: قلت: جعلت فداك إنما أنا لك فاصنع ما شئت، قال: فغمزني بيده وقال: حتى أرش هذا - كأنه مغضب - قال: قلت: هذا والله العلم قال إنه لعلم وليس بذاك. ثم سكت ساعة، ثم قال:

وإن عندنا الجفر وما يدريهم ما الجفر؟ قال قلت: وما الجفر؟ قال: وعاء من أدم فيه علم النبيين والوصيين، وعلم العلماء الذين مضوا من بني إسرائيل، قال قلت: إن هذا هو العلم، قال: إنه لعلم وليس بذاك. ثم سكت ساعة ثم قال: وإن عندنا لمصحف فاطمة عليها السلام وما يدريهم ما مصحف فاطمة عليها السلام؟ قال: قلت: وما مصحف فاطمة عليها السلام؟ قال: مصحف فيه مثل قرآنكم هذا ثلاث مرات، والله ما فيه من قرآنكم حرف واحد، قال: قلت: هذا والله العلم قال: إنه لعلم وما هو بذاك.

ثم سكت ساعة ثم قال: إن عندنا علم ما كان وعلم ما هو كائن إلى أن تقوم الساعة قال: قلت: جعلت فداك هذا والله هو العلم، قال: إنه لعلم وليس بذاك. قلت: جعلت فداك فأي شئ العلم؟ قال: ما يحدث بالليل والنهار، الامر من بعد الامر، والشئ بعد الشئ، إلى يوم القيامة»[٤٢].

لقد ذكر الإمام (عليه السلام) جملة من الفضائل التي إنماز بها أهل البيت دون سواهم، فبدأ الإمام حديثة إجابة للسائل عن علم الإمام علي (عليه السلام) وكيف علَّمه رسول الله(صلى الله عليه وآله) العلم، ومحل الشاهد هنا ان اهل البيت عندهم علم رسول الله (صلى الله عليه وآله)، وعلم الأنبياء والمرسلين، وقد وضح الإمام هذا الامر في حديثة، فضلاً أنهم يمتلكون مالم يمتلكه غيرهم فعندهم الجامعة والجفر ومصحف فاطمة(عليها السلام)، وقد خصهم الله بهذه دون سواهم، فهم يمتلكون علم المنايا والبلايا وماكان ومايكون الى قيام الساعة، وقد وظَّف الإمام مكانة وعلوم اهل البيت من خلال اجابته للسائل بإستعمال أسلوب لغوي اشاري وهو خلال الإحالة باسم الإشارة، وهي من الروابط النصية التي تساعد مستعمل النص على الاحتفاظ بالفكرة الأساسية للنص دون الحاجة

الى تكرار الالفاظ، وهذا يؤدي الى دفع السأم والملل عند المتلقي، وبذل تتضح لدى المتلقي فاعلية العنصر الاشاري في سبك النصوص وإتساقها، ويحتل العنصر الاشاري مرتبة متقدمة من بين العناصر الإحالية، وهو واضح وبارز في حديث الإمام مع السائل، وهذا النوع من الإحالة قد يكون بعيد المدى أي هناك فواصل تركيبية بينه وبين المحال عليه، وذلك بدى واضحاً في نصّ الإمام حيث استعمل اسم الإشارة (ذاك) خمس مرات، بمسافات بعيدة تفصل بينها جمل تركيبية، وعلى الرغم من ذلك فقد أدى اسم الإشارة وظيفة أساسية وهي الربط بين أول النص واخره من خلال تلاحم أجزاء النص وترابطها،وقد عزز تكرار العنص الإحالي(ذاك) المختص بمتوسط البعد قوة الترابط النسيجي في نصّ الامام، بحيث جعل السائل مشدود الذهن مع الإمام ونراه يستفهم دائماً عن العلم، وهذا يدلُّ على المقدرة اللغوية عند المنتج وماخلّفه من اثر على ذهن السامع، فدلالة العناصر اللغوية تكمن في ترابطها وتعالقها، وللعنصر الإحالي وظيفة أخرى فقد ساهم في اختصار النص واختزاله فاستطاع الإمام أن يعرض مالدى أهل البيت (عليهم السلام) من خلال هذا النص متكأً في ذلك على العنصر الإحالي، وايضاً ساهم في تكثيف دلالة النص، وفي هذا النص إحالة موسعة فقد اشتمل النص على جملة من الدلالات المادية والحسية الدالة على مكانة اهل البيت وافضليتهم وعلمهم، ومما يلحظ ان اسم الإشارة(ذاك) احيل على عناصر اشارية ومعجمية ومجموعة احداث سبق ان ذكرها الإمام في سياق حديثه مع السائل، فكان للعنصر الاحالي اللفظي دوراً واضحاً في ابراز المعنى المستتر ماخلف النص وهو الذي أراد الإمام ايصاله للمتلقي، ومخلص القول في ذلك إن الإمام استطاع إيصال ما أراده من خلال العلقة بين العناصر

المادية الظاهرة في ثنيا النص مع المعنى الدلالي المعنوي، المفهوم من السياق العام للمشير والمشار اليه والمشار له والعنصر الاشاري كما هو موضح ادناه:

١- المشير: وهو في النص الإمام الصادق(عليه السلام)

المشار إليه: الإمام علي(عليه السلام)

المشار له:السائل

العنصر الاشاري: اسم الإشارة ذاك

٢- المشير: وهو في النص الإمام الصادق(عليه السلام)

المشار إليه: السائل

المشار له: الجفر، الجامعة، مصحف فاطمة(عليها السلام)، علم ماكان وعلم ماهو كائن

العنصر الاشاري: اسم الإشارة ذاك

ومن النماذج الأخرى للإحالة باسم الإشارة ماروي عن« عن أحمد بن محمد، عن عمر بن عبد العزيز، عن حماد بن عثمان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: تظهر الزنادقة في سنة ثمان وعشرين ومائة وذلك أني نظرت في مصحف فاطمة عليها السلام، قال: قلت: وما مصحف فاطمة؟ قال: إن الله تعالى لما قبض نبيه صلى الله عليه وآله دخل على فاطمة عليها السلام من وفاته من الحزن ما لا يعلمه إلا الله عز وجل فأرسل الله إليها ملكا يسلي غمها ويحدثها، فشكت ذلك، إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: إذا أحسست بذلك وسمعت الصوت قولي لي فأعلمته بذلك فجعل أمير المؤمنين عليه السلام يكتب كلما سمع حتى أثبت من ذلك مصحفا قال: ثم قال: أما إنه ليس فيه شئ من الحلال والحرام ولكن فيه علم ما يكون»[٤٣].

لقد وضح المازندراني نصّ الإمام في قوله: (فأرسل إليها ملكاً) هو جبرئيل، امّا قوله (يسلي غمها) أي يكشف عنها الغم ويرفعه، يقال: سلاه من الغم تسلية وأسلاء أي كشفه فانسلى عنه الغم،قوله (فشكت ذلك إلى أمير

المؤمنين (ﷺ)) قيل: لعدم إمكان حفظ كلها. والشكاية: الإخبار عن الشيء بسوء فعله والمراد هنا مجرد الإخبار. قوله (يكتب كلما سمع) الظاهر أنه من الملك بلا واسطة، ويحتمل أنه سمع من فاطمة[٤٤].

لقد تكرر العنصر الإشاري في نصّ الإمام (عليه السلام) ثلاث مرات، وكان لهذا التكرار وظيفة إحالية في ربط اول النص وهو (مصحف فاطمة (عليها السلام) في آخر النص (فيه علم مايكون)، وبهذ تون الإحالة قد حققت أمريين:الأول هو الاقتصاد بدلاً من أعادة جملة كاملة الفحوى،فقد اشير إلى ذلك باسم الإشارة، امَّا الامر الاخر: التوسعة «بأن المتلقي إذا استقبل العنصر المحيل قبل المحال عليه فإنه لم يفهم شيئا، ولم يستقل في ذهنه معنى حتى يوسع النص بذكر المحال عليه، عندها يفهم المتلقي أن المقصود الإشارة إلى مطابق المشار إليه، وهذا ما تختص به الإحالة البعدية فقط »[٤٥]، وقد ساهم ربط أول النص بأخره عن طريق اسم الإشارة (ذلك) في تحقيق الاتساق، وساهم معنى البعد على تعظيم المشار اليه (الحزن والغم، والملك جبرائيل(عليه السلام)، وأمَّا اقتران اسم الإشارة بضمير المخاطب في جميع الأسماء الواردة في نصّ الامام، يوضح ذلك احد الباحثين بعرض ثلاثة اراء لهذا الاقتران ثم يخرج بنتيجة تعلل سبب الاقتران، والاراء الثلاثة التي تذكر سبب اقتران اسم الإشارة بالضمير، امَّا للتشابه بين الاثنين من حيث الوظيفة الإحالية أو ان ظمير الغائب هو بحد ذاته إشارة للغائب أو البعيد، امَّا القول الثالث فيرى جواز إستعمال أحدهما مكان الاخر، فالرأي الأول لامناص من قبوله لانه يركز على الوظيفة الاحالية، امّا الثاني ليس كل ضمير غائب هو إشارة ألى الغائب، امّا الثالث هو مدعاة للخلط ولايستند على ضابطة معينه[٤٦].

ويلحظ أن أسماء الإشارة التي وجدت في نصّ الإمام هي موجهة للسائل الذي استفهم من الإمام الصادق(عليه السلام) عن المشار اليه وهو الحزن والغم الذي أصاب فاطمة(عليها السلام)، ومرة أخرى صوت الملك جبريل ومايتلوه على فاطمة من العلوم، وهذا الرأي فيه قوة، لانه بمثابة تسلية لفاطمة بفقدها رسول الله(صلى الله عليه وآله)، وهو تخفيف للالم الذي المَّ بفاطمة، امَّا الغرض من سؤال السائل فهو لامرين الأول: هو السؤال لاجل المعرفة ليس إلا، امَّا الثاني ان الذين يجالسون أهل البيت خصوصاً من المقربين يحاولون اظهار علوم أهل البيت عن طريق سؤالهم فيجيب الإمام على ذلك، وهولاء على معرفة تامة بما يمتلكه الإمام من الإجابة والبيان في ادق معانيه، فلهذا نرى الإمام قد كرر العنصر الاشاري نتيجة العمق المعرفي بماهية الشيء الذي يوضحه، وبهذا تحقق الغرض من استعمال اسم الإشارة بربط أجزاء النص وتحقيق التماسك واثارة انتباه السامع وبذلك يكون الإمام قد القى الحجة على السائل والمتلقي الذي كان حاضراً، وهذه من جماليات الإحالة القبلية بأسماء الإشارة.

٦- الإحالة بالإسم الموصول:

لقد وضح علماء النحو حقيقة الإسم الموصول من خلال تعريفات عدة ومن ذلك قولهم أنّ «الاسم الموصول من المعارف، وأنه يدل على معين سببُ تعيينه جملة الصلة، وأن ألفاظه هي: الذي للواحد، والتي للواحدة، واللذان للاثنين، واللتان للاثنتين، والذين والأُلى لجماعة الذكور العقلاء، واللاتي واللائي لجماعة الإناث، ومَنْ ومَا لجميع ما تقدم، غير أن مَن للعاقل، وما لغيره.»[٤٧]، وقيل أنّ الأصل في كلمة الموصول هي اسم مفعول، من وصل الشيء بغيره، إذا جعله من تمامه، وسميت الأسماء الموصولة بذلك، لأنها توصل بكلام بعدها هو من تمام معناها،

وذلك إن الأسماء الموصولة أسماء ناقصة الدلالة لا يتضح معناها، إلا إذا وصلت بالصلة فإذا قلت (جاء الذي) أو (رأيت التي) لم يفهم المعنى المقصود، فإذا جئت بالصلة اتضح المعني المقصود، وذلك كأن تقول (جاء الذي ألقى الخطبة) أو (رأيت التي فازت في مسابقة الشعر). ومن ذلك يتبين إن الأسماء الموصولة معناها: الأسماء الموصولة بصلة[٤٨] فتظهر حقيقتها بمن خلال الصلة، والعائد، وهذا ماجعل الاسم المحلّى بأل غير محتاج إلى الصلة كحاجة الموصول إليها [٤٩]، امّا في الدراسات النصية فَعُدت الأسماء الموصولة وسيلة من وسائل الإتساق النصي، وهي تشترك مع أسماء الإشارة، والضمائر في سمة الإبهام ؛ إذ تقع على أشياء مختلفة من حيوان، وجماد وغيرهما، وقد أكد الدكتور تمام حسان أهميتها في الربط إذ قال: « لم يشر أحد إلى هذا النوع من الربط أما ما ألفت النظر إليه هنا ما في الموصول من طاقة الربط »[٥٠]، وفي قوله هذا ينسجم مع بوجراند، بعدهِ الإسماء الموصولة عناصر إحالية من حيث الإبهام والافتقار في الموصول أثراً في دعم الوظيفة الإحالية في النص.

ومن نماذج أحالة الأسم الموصول في أصول الكافي ماروي عن أبي عبدالله عليه السلام قوله: «وإن عندي لسيف رسول الله صلى الله عليه وآله وإن عندي لراية رسول الله صلى الله عليه وآله ودرعه ولامته ومغفره، فإن كانا صادقين فما علامة في درع رسول الله صلى الله عليه وآله؟ وإن عندي لراية رسول الله صلى الله عليه وآله المغلبة، وإن عندي ألواح موسى وعصاه، وإن عندي لخاتم سليمان بن داود، وإن عندي الطست الذي كان موسى يقرب به القربان، وإن عندي الاسم الذي كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا وضعه بين المسلمين والمشركين لم يصل من المشركين إلى المسلمين نشابة، وإن

عندي لمثل الذي جاءت به الملائكة، ومثل السلاح فينا كمثل التابوت في بني إسرائيل، في أي أهل بيت وجد التابوت على أبوابهم أوتوا النبوة ومن صار إليه السلاح منا أوتي الإمامة، ولقد لبس أبي درع رسول الله صلى الله عليه وآله فخطت على الأرض خطيطا ولبستها أنا فكانت وكانت، وقائمنا من إذا لبسها ملاها إن شاء الله»[٥١]، لقد وضح الإما في كلامه هذا مختصات ومواريث الامامة والامام وهو بمثابة إجابة للسائل الذي ادعى بأن هناك من يملكها غير الإمام فوضح الإمام ذلك، ومن تلك الأمور التي اختص بها الإمام(عليه السلام): سلاح رسول الله ولامة حربه ومِغفرة وهي: «زردٌ ينسج من الدروع على قَدر الرأس، يلبس تحت القَلنسوة» [٥٢]، ومنها ايضاً المغلبة كمكحلة اسم الة من الغلبة ومنها المغلب«المغلوب مرارا، والمحكوم له بالغلبة»[٥٣]، والطست كان عضيماً عند بني إسرائيل، وكان الانياء والاوصياء صاحب قربانهم، وهو مذكور في توراتهم، وقوله نشابة السهام، الواحدة منها نشابة، وقوله: مثل الذي جاءت به الملائكة، أي السلاح، وقيل: « التابوت كان صندوق التوراة وكان من خشب الشمشاد مموها بالذهب نحواً من ثلاثة أذرع في ذراعين، وكان موسى إلا إذا قاتل قدمه فتسكن نفوس بني إسرائيل فلا يفرون، وقيل: كانت فيه صور الأنبياء، وأما وجه حمل الملائكة فقيل: رفعه الله بعد موسى فنزلت به الملائكة وهم ينظرون إليه، وقيل: كان بعده مع أنبيائهم يستفتحون به حتى أفسدوا فغلبهم الكفار عليه، وكان في أرض جالوت إلى أن ملك طالوت، فأصابهم بلاء حتى هلكت خمس مدائن فتشأموا بالتابوت، فوضعوه على ثورين فساقهما الملائكة إلى طالوت، أمَّا قوله: أي فكانت لي وكانت لأبي سواء، وقيل: أي فكانت وكانت كذلك والتكرير لإفادة تكرير اللبس (ملأها) أي لم

يفضل ولم يقصر، وكان موافقا لبدنه، ولعل هذا غير الدرع الذي استواؤه على البدن من يستوي في أول الإمامة على كل إمام وعلى كل علامات الإمامة، وعلى الإمام القائم (عج) أيضاً[٥٤]، وبعد أن اتضح لنا المعنى من حديث الإمام(عليه السلام) نجد ان العنصر الإحالي المتمثل بالاسم الموصول لعب دوراً مميزاً في ترابط أجزاء النص وسبكها مع بعضها، وهذه من سمات الاسم الموصول حيث يتعلق بصلته وبالعائد ولايكون له أي معنى إلا بهما، ومعهما تكون سمة الربط واضحة في النص، فقد وجدنا أنّ الإمام (عليه السلام) بحديثه هذا ضمن نصه ثلاثة عناصر إحالية وهي (الذي) مع صلته الاسمية في في الاسم الأوّل والثاني وصلته الفعلية في الاسم الثالث، ومن المعلوم أنّ المنتج يمتلك من المقدرة اللغوية والكفاءة العلمية في إختيار النص والفاظه وحروف الالفاظ،تكون ذات قصدية محددة لامر ما يريد ايصاله للمتلقي، ففي الاسم الأول أحال الإمام على محال اليه متقدم وهو قوله (الطست) وهو إحالة قبلية على متقدم، ولكن لم يتضح المعنى منه إلا بعد الصلة (الجملة الاسمية) التي وضّحت وصرحت بمعنى الاسم الموصول المبهم المفسر بصلته، ثم كرر الإحالة ثانية بالاسم الثاني وهو (الذي) وايضاً إحاله على كلمة (الاسم)، وهو نوع من الإحالة القبلية ايضاً، وان الاكتفاء بالعنصر الإحالي والمحال عليه جعل الكلام مبهماً، فلايستطيع المتلقي معرفة قصد الإمام إلا بذكر الجملة الاسمية بعد الاسم الموصول فهي الذي وضحت معنى الاسم الذي تقدم على العنصر الإحالي، وهي صلة الموصول التي فسرت ماانبهم من الكلام، وفي العنصر الاحالي الثالث ايضاً كان كلام الإمام مبهماً فقد حصلت الإحالة على شخص الإمام نفسه إلا أنّ المعنى بيقي غامضاً لولا الصلة وهي الجملة الفعلية

التي ازالت الغموض ووضحت المعنى، وفسرت دلالة قول الإمام وما أراد ايصاله للسامع، ومما يلاحظ ايضاً، ان هناك صلة وعلقة بين الالفاظ الظاهرة في النص وبين المعنى الذي اراده الإمام في حديثة.

ومما تقدّم نخلص إلى نتجة مفادها أنّ للموصول دور واضح في تحقيق الاتساق في نصّ الإمام (عليه السلام)، وهذا بمثابة رداً على من يقول بعد فاعلية الإحالة في الأسماء الموصولة، والأمر الآخر أن تكرار الاسم الموصول ساهم في تحقيق الاتساق النصي،إذا ما قُرئت في ضوء الدلالة فإنها ستشتمل على أمور مهمة أراد الإمام توضيحها من حيث الطست، والاسم، والذي جاءت به الملائكة، فكلها أمور وضحها الإمام من خلال ثلاثية مهمة باستعمال الاسم الموصول كما هو موضح المخطط أدناه:

الطست ⟵ الذي كان موسى يقرب به القربان

الإسم ⟵ الذي كان رسول الله(صلى الله عليه وآله)

الامام ⟵ الذي جاءت به الملائكة

ومن النماذج الأخرى للإحالة باسم الموصول في أصول الكافي ماجاء عن ابي جعفر(عليه السلام) «وأيم الله لقد نزل الروح والملائكة بالامر في ليلة القدر على آدم، وأيم الله ما مات آدم إلا وله وصي، وكل من بعد آدم من الأنبياء قد أتاه الامر فيها، ووضع لوصيه من بعده، وأيم الله إن كان النبي ليؤمر فيما يأتيه، من الامر في تلك الليلة من آدم إلى محمد صلى الله عليه وآله أن أوصى إلى فلان، ولقد قال الله عز وجل في كتابه لولاة الأمر من بعد محمد صلى الله عليه وآله خاصة: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ -الى قوله - فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[٥٥]،يقول:

أستخلفكم لعلمي وديني وعبادتي بعد نبيكم كما استخلف وصاة آدم من بعده حتى يبعث النبي الذي يليه، يعبدونني لا يشركون بي شيئا « يقول: يعبدونني بإيمان لا نبي بعد محمد صلى الله عليه وآله فمن قال غير ذلك « فأولئك هم الفاسقون « فقد مكن ولاة الامر بعد محمد بالعلم و نحن هم، فاسألونا فإن صدقناكم فأقروا وما أنتم بفاعلين أما علمنا فظاهر، وأما إبان أجلنا الذي يظهر فيه الدين منا حتى لا يكون بين الناس اختلاف، فإن له أجلا من ممر الليالي والأيام، إذا أتى ظهر، وكان الامر واحدا»[٥٦].

إنّ القدر المتيقن من حديث الإمام(عليه السلام) أنه كان يؤكد على حقيقة لها أهمية بالغة في حياة الفرد والمجتمع وقيادة الامة، واستمرار الرسالة السماوية في المعمورة إلى قيام الساعة، سواء كانت القيادة بيد النبي المرسل نفسه أو بيد وصيه، وقد أكد الإمام على هذه الحقيقة بان مقادير الوصاية وقيادة الأمة هي من المقادير المقدورة في ليلة القدر، وهذا الامر من النبي آدم (عليه السلام) إلى النبي محمد(صلى الله عليه وآله) وبعده الاوصياء من أهل بيته (عليهم السلام) إلى اخرهم وهو القائم المنتظر(عج).

لقد احتفى نصّ الإمام على ثلاثة من العناصر الإحالية التي وسقت قول الإمام ورصفته ووضحت البعد الدلالي الذي أراد الإمام ايصاله للمتلقي، وانه استعمل الاسم الموصول لاجل ترابط وتكثيف المعنى، وهذا الاستعمال يجعل المتلقي مشدود الذهن لأجل فهم المقصدية من الكلام، لأنه الاسم بحد ذاته مبهم ولايفهم أو يفسر الا بصلته، التي وضحت وكشفت عن المعنى الدلالي المرتبط بعلاقة وشيجة مع اللفظ الظاهر كما هو واضح في المخطط الاتي:

ضمير الواو العائد على(ولاة الامر) ـــ الذين ـــ امنوا ـــ إحالة بعدية ضمير الهاء العائد على(ولاة الأمر) ـــ

الذين ـــ من قبلهم ـــ إحالة بعدية ضمير المتكلم(نا) العئد على أهل البيت ـــ الذي ـــ يظهر ـــ إحالة قبلية

وما يلاحظ تكرار الإحالة بالاسم الموصول (الذين) مرتين، ولهذا التكرار اثر في اتساق نصّ الإمام، وتماسكه من خلال إحالته على لاحق، وهذا ساهم في ربط الأجزاء وشدّها، ومما يلحظ ايضاً ان التكراتر والتآزر بين الموصول وإدوات الربط الأخرى كالواو وغيرها افاد التخصيص باحقية أهل البيت في الواصية بعد رسول الله (ﷺ)، فنلحظ مما تقدم ان الأسماء الموصولة يستند وجود الجملة التالية لها على وجودها في النص، فجملة الصلة تاتي لتوضيح الغموض الدلالي الذي تتصف به الأسماء الموصولة، وهذا يجعلها دائمة الربط بين الكلام الذي ترد فيه لاتمام المعنى [٥٧]، ويحدث التماسك حينما يربط الاسم الموصول بين ما سبقه وما تلاه.

أمّا الإحالة الثالثة كانت باسم الموصول (الذي) للمفرد المذكر على مذكور سابق هو (نا المتكلمين العائد على أهل البيت(عليهم السلام)) وقد فسّرت الصلة الاسم الموصول، ووضّحته، وخصّصته، عن طريق عائدية الضمير المستتر في الفعل و(هو) في قوله (يظهر)، وأن الاسم في هذا الموضع من نصّ الإمام(عليه السلام)، أفاد تقوية المعنى والتأكيد على أهمية المسألة التي من أجلها تحدث الامام، فالاسم الموصول حقق دوره في الاتساق النحويّ النصيّ من خلال إحالة المعنى إلى أهل البيت(عليهم السلام) ووراثتهم الوصاية بعد رسول الله شأنهم في ذلك شأن الأنبياء الذين سبقوهم، ورفع الإبهام وكشف الغموض عمّا قبله من خلال ما أورده من كلام بعده.

نتائج البحث

* كان لمراعاة الاحالة في طبيعة الكلام وعلاقته بين المتكلم والسّامع أثر دلاليّ كبير في فهم الروايات، ونلاحظ أنه قد

يظهر في الرواية شيء أو يضمر شيء مراعاة للمقام أو الموقف للسامع، فقد يخرج الكلام عن ظاهره إلى إشارات موجودة داخل النّص مع تماسكه بوجود الضمائر أو اسم الإشارة أو الموصولات، وهي تُحيل إلى عبارات قد وردت داخل نص الرواية أو إلى موضوع خارج الرواية، وهو معلوم لدى السّامع، فقد تُذكر الأسماء وهي تُحيل إلى المسميات لوجود سابق علم بها عند السّامع.

* وجدنا أن الإحالات الداخلية قد تأثرت كثيرا بعرفية لغة العرب، وتعادهم في الخطاب اللغوي، فكانت تلك الإحالات الداخلية مراعية لأصول قواعد العربية نحوا وبلاغة ومعجما، أما الإحالة الخارجيّة فارتبطت بمقومات سابقة يعيش في كنفها السائل للإمام أو الراوي، فيأتي كلام الإمام مراعيا المقومات الاجتماعيّة والبيئية والدينية، بما يؤثر في ذهن المتلقي بتلك الظروف.

* كان للضمير الأثر البارز في الحضور، والضمير الهاء الأكثر بروزا وظهورا من بين الضمائر ثم جاءت أسماء الإارة ثم الموصولات، وهذا يدل على محورية الضمير في الدلالة على الكشف عن المعنى بعيدا عن الغموض، فضلا عن الاختصار والايجاز.

* لقد تفاوتت نسبة ورود أدوات التماسك النصي (الشكلي) في أحاديث أهل البيت(عليهم السلام)، إذ لاحظنا استمرار الإحالة في كل الأحاديث فضلًا عن وسائل الربط اللفظي، في حين تتسم العناصر الأخرى بالجزئية، أي نجدها في نصّ ما وتختفي في نصوص أخر وكذلك الحال في النص الواحد، فقد ترد في مقدمته وتختفي في وسطه وآخره.

الهوامش:

١-لسان العرب: ابن منظور: ٩/ ١٠٥٥.

٢- ينظر: لسانيات النص : محمد خطابي: ١٧.

٣- الإحالة في القرآن الكريم دراسة نحوية نصية: تامر أنيس: ٣٧٨.

٤- ينظر: الخلاصة النحوية: تمام حسان: ٩٠

٥- المصدر نفسه: ٣٢٠

٦- النص والخطاب والاجراء: ٣٠١

٧- أصول الكافي: ١/ ١٢١

٨- البيان في روائع القرآن: تمام حسان: ١/ ١٣٧-١٣٨.

٩- لسانيات النص: ١٧٥.

١٠- النص والخطاب والاجراء: ٣٠١

١١- ينظر: المصدر نفسه: ٤٢٧

١٢- أصول الكافي: ١/ ١٢٤-١٢٥

١٣- يتظر: نظرية علم النص رؤية منهجية في بناء النص النثري: ٨٤

١٤- أصول الكافي: ١/ ١٢١

١٥- ٣/ ٢٦٢: ينظر: شرح أصول الكافي للشيرازي

١٦- ينظر: اصول تحليل الخطاب: ١٢٦-١٢٧

١٧- التماسك النصي في المثل القرآني: ٤٠

ينظر:

١٨- المقتضب: ٣/ ١٩٧

١٩- ينظر: معاني النحو: ١/ ١١٩

٢٠- اللمع في العربية: ١٨٩

٢١- النص والخطاب والاجراء: ٣٠١

٢٢- لسانيات النص (مدخل إلى أنسجام الخطاب): ١٨

٢٣- أصول الكافي: ١/ ١٢٧

٢٤- النمل: ٦٥

٢٥- ال عمران: ٧

٢٦- ينظر: شرح الهدايا الشيعة أئمة الهدى (شرح اصول الكافي): ٣/ ١٨٥-١٨٦

٢٧- أصول الكافي: ١/ ١٢٨

٢٨- المائدة: ٦٧

٢٩- ينظر: أشكالات النص دراسة لسانية نصية: ٣٤٩

٣٠- ينظر: شرح كافية بن الحاجب: ٤/ ٤٠١

٣١- الكتاب: ٢/ ٦

٣٢- اسرار العربية: ٢٤٣

٣٣- ينظر: النص والخطاب والاجراء

:٢٢٠-٢٢٦

٣٤- ١٣٣ أصول الكافي:١/

٣٥- شرح أصول الكافي: ٣/ ٣٦٨-٣٦٩

٣٦- ينظر: الخطاب العقدي في القرآن الكريم دراسة في ضوء لسانيات النص (التوحيد والنبوة والمعاد اختياراً): ٩٩

٣٧- اللغة العربية معناها ومبناها: ١١١

٣٨- / ١٣٧١ أصول الكافي:

٣٩- ينظر: شرح اصول الكافي:٥/ ٣٢٠

٤٠ - ينظر: شرح الهدايا لشيعة أئمة الهدى (شرح اصول الكافي): ٣/ ٢٤٠-١٤١

٤١- نحو النص بين الإصالة والحداثة: ١٠٨

٤٢- اصول الكافي: ١/ ١٤١

٤٣- أصول الكافي: ١/ ١٤٢

٤٤- ينظر: شرح أصول الكافي: ٥/ ٣٣٨-٣٣٩

٤٥- آيات القول في القرآن الكريم (دراسة في ضوء لسانيات النص): ٥١

٤٦- آيات القول في القرآن الكريم(دراسة في ضوء لسانيات النص): ٥٥-٥٦

٤٧- النحو الواضح في قواعد اللغة العربية:٢/ ٣٤٢

٤٨- ينظر: معاني النحو: ١/ ١١٩

٤٩- ينظر: الانصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين: ٢/ ٥٩٥

٥٠- مقالات في اللغة والأدب: ١/ ٢٠٠

٥١- أصول الكافي:١/ ١٣٨

٥٢- تاج اللغة وصحاح العربية: ٢/ ٧٧١

٥٣- القاموس المحيط: ١٢١

٥٤- ينظر: تبين الكافي في مرآة العقول والوافي: ٣/ ٤٣٢-٤٣٣

٥٥- النور:٥٥

٥٦- أصول الكافي:١/ ١٤٨

٥٧- ينظر: معاني النحو: ١١٩

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم

الكتب

١- دي بوجراند، روبرت(١٩٩٨م). النص والخطاب والإجراء.ترجمة: د.تمام حسّان، الطبعة الأولى، القاهرة: عالم الكتب.

٢- الكليني، ثقة الاسلام محمد بن يعقوب٣٢٨هـ(٢٠٠٧مـ). اصول الكافي. الطبعة الاولى، لبنان: بيروت، منشورات الفجر.

٣- المجلسي، محمد باقر، الكاشاني، محسن الفيض(٢٠١٧م- ١٣٩٦ش). تبين الكافي في مرآة العقول والوافي. تحقيق: بهراد الجعفري،الطبعة الثانية، طهران: جعفري راد.

٤- دي بو جراند وآخرون(٢٠٠٧م). علم اللغة النصي نحو آفاق جديدة. ترجمة: سعيد حسن بحيري،، الطبعة الأولى، القاهرة: كلية الالسن، جامعة عين الشمس.

٥- المازندراني، محمد صالح. (٢٠٠٨م). شرح اصول الكافي، الطبعة الثانية، بيروت.

٦- الانصاري، أبن منظور(١٩٩٣م- ١٤١٤هـ). لسان العرب.الطبعة الثالثة، بيروت: دار صادر.

٧- الفيروزآبادي، مجدالدين ابوطاهر٨١٧هـ(٢٠٠٥م-١٤٢٦هـ). القاموس المحيط.تحقيق: مكتبة تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، اشراف: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت: لبنان، مؤسسة الرسالة.

٨- فرج، حسام أحمد(٢٠٠٧م). نظرية علم النص رؤية منهجية في بناء النص النثري.الطبعة الأولى، القاهرة: مكتبة الآداب.

٩- الشيرازي، السيد جعفر الحسيني(٢٠١٤م-١٤٣٥هـ). شرح أصول الكافي. مؤسسة الشجرة الطيبة، دار العلوم، الطبعة الأولى.

١٠- الشاوش، محمد(٢٠٠١م). اصول تحليل الخطاب. الطبعة الأولى، تونس: جامعة منوبة، كلية الآداب.

١١- عبد الرزاق، شهلة(٢٠٠٦م). التماسك النصي في المثل القرآني.جامعة صلاح الدين، قسم اللغة العربية، رسالة ماجستير.

١٢- المبرِد، أبو العباس محمد بن يزيد٢٨٥هـ (٢٠١٠م- ١٤٣١هـ). المقتضب. تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، بيروت: عالم الكتب.

١٣- السامرائي، فاضل(٢٠٠٠م). معاني النحو.الطبعة الأولى، الاردن: دار الفكر للطباعة والنشر.

١٤- ابن جني،أبو الفتح عثمان٣٩٢هـ. اللمع في العربية. تحقيق: فائز فارس، الكويت: دار الكتب الثقافية.

١٥- خطابي، محمد (١٩٩١م). لسانيات النص (مدخل إلى أنسجام الخطاب).بيروت: المركز الثقافي العربي.

١٦- التبريزي، شرف الدين محمد مجذوب (١٤٣١هـ-١٣٨٩ش). شرح الهدايا لشيعة أئمة الهدى (شرح اصول الكافي). تحقيق: محمد حسين الداريني و السيد محمود الطباطبائي،قم: دار الحديث.

١٧- عبدالكريم، جمعان (٢٠٠٩م). أشكالات النص دراسة لسانية نصية. الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، النادي الادبي.

١٨- الاستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن٦٨٦هـ (١٩٩٦م). شرح كافية بن الحاجب. تعليق: يوسف حسن عمر، الطبعة الثانية، بنغازي: دار الكتب الوطنية.

١٩- سيبويه، عمرو بن عثمان ١٨٠هـ (٢٠٠٦م). الكتاب، الطبعة الثالثة، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي.

٢٠- أبو البركات الانباري، عبد الرحمن بن محمد٥٧٧هـ (١٩٩٩م-١٤٢٠هـ). اسرار العربية. الطبعة الأولى، دار الارقم بن ابي الارقم.

٢١- الناصري، واثق راجي تالي(٢٠٢٠م). الخطاب العقدي في القرآن الكريم دراسة في ضوء لسانيات النص (التوحيد والنبوة والمعاد اختياراً).

جامعة ذي قار، كلية التربية للعلوم الانسانية، اطروحة دكتوراه.

٢٢- حسان، د.تمام(٢٠٠٦م). اللغة العربية معناها ومبناها.الطبعة الخامسة، عالم الكتب.

٢٣-الجبوري،كاظم داخل(٢٠١٩م). آيات القول في القرآن الكريم(دراسة في ضوء لسانيات النص). جامعة ذي قار، كلية التربية للعلوم الانسانية، اطروحة دكتوراه.

٢٤- عبد الراضي، أحمد محمد (٢٠٠٨م). نحو النص بين الإصالة والحداثة، مكتبة الثقافة الدينية السلسلة: المكتبة اللغوية.

٢٥- الجارم، علي، أمين مصطفى. النحو الواضح في قواعد اللغة العربية. الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع

٢٦- الانباري، أبو البركات كمال الدين ٥٧٧هـ (٢٠٠٣م-١٤٢٤هـ). الانصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين. الطبعة الاولى، المكتبة العصرية.

٢٧- حسّان، تمام(٢٠٠٦م). مقالات في اللغة والادب. الطبعة الأولى، القاهرة: عالم الكتب.

٢٨- الجوهري، أبو نصر٣٩٣هـ (١٩٨٧م- ١٤٠٧هـ). تاج اللغة وصحاح العربية. الطبعة الرابعة، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين.

٢٩- أنيس، تأمر عبد الحميد محي الدين (٢٠٠٨م).الإحالة في القرآن الكريم دراسة نحوية نصية.الطبعة الأولى، القاهرة، مكتب الامام البخاري.

٣٠- حسان، د.تمام (٢٠٠٠م). الخلاصة النحوية.الطبعة الأولى، القاهرة، عالم الكتب.

٣١- حسان، د. تمام(١٩٩٣م).البيان في روائع القرآن دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني. الطبعة الأولى، القاهرة، عالم الكتب.

فهرس الإحاديث:

ت	أسم الكتاب	الباب	رقم الحديث	الجزء والصفحة
1	أصول الدين	باب نادر جامع في فضل الامام(ع)وصفاته	٢	١٢١-١٢٠/١
2		باب مافرض الله عزّ وجل ورسوله من الكون مع الائمة (ع)	7	١٢٥-١٢٤/١
3		باب نادر جامع في فضل الامام(ع)وصفاته	2	١٢١-١٢٠/١
4		باب ان اراسخين في العلم هم الائمة(ع)	2	١٢٧/١
5		باب ان الائمة في كتاب الله امامان إمام يدعو إلى الله وإمام يدعو إلى النار	1	١٢٨/١
6		باب ان الائمة ورثوا علم النبي(ص) والانبياء والاوصياء الذين من قبلهم	1	١٣٣/١
7		باب ماعند الائمة من آيات الانبياء(ع)	1	١٣٧/١
8		باب فيه ذكر الصحيفة والجفر والجامعة و ومصحف فاطمة(ع)	1	١٤١/١
9		باب فيه ذكر الصحيفة والجفر والجامعة و ومصحف فاطمة(ع	2	١٤٢/١
10		باب ماعند الائمة من سلاح رسول الله ومتاعه	1	١٣٨/١

فهرس الاشكال والمخططات:

تسلسل الشكل	الإحالة	رقم الصفحة
١	الإحالة البعدية	٣٣٥
٢	الإحالة القبلية والبعدية	٣٤٣ – ٣٤٤
٣	الإحالة القبلية	٣٤٧
٤	الإسم الموصول	٣٥٨
٥	الإسم الموصول	٣٥٩–٣٦٠

الإيغال في بيان المعنى الجمالي في نهج البلاغة، دراسة دلالية

أ.د.عدوية عبد الجبار كريم الشرع

دعاء موسى حسن

جامعة بابل / كليّة الآداب / قسم اللغة العربية

Penetration in the Statement of the Aesthetic Meaning in Nahj al-Balaghah, a Semantic Study

Prof. Dr Adawiya Abdul-Jabbar Karim Al-Shara

Doaa Musa Hassan

University of Babylon / College of Arts / Department of Arabic Language

ملخص البحث

الإيغال ضرب من المبالغة، إلّا أنه في القوافي خاصة لا يعدوها، والإيغال مشتق من الإبعاد، يقال: أوغل في الأرض إذا أبعد فيها. وقيل إنه سرعة الدخول في الشيء يقال: أوغل في الأمر إذا دخل فيه بسرعة. وهو أن المتكلم أو الشاعر أوغل في الفكر حتى استخرج سجعه أو قافية تغيير معنى زائد على معنى الكلام، فعلى القول الأول كأن الشاعر قد أبعد في المبالغة وذهب فيها كل الذهاب، وعلى القول الثاني كأنه أسرع الدخول في المبالغة بمبادرته القافية.

والإيغال هو أن يستوفى معنى الكلام قبل البلوغ إلى مقطعه ؛ ثم يأتي بالمقطع فيزيد معنى آخر يزيد به وضوحاً وشرحاً وتوكيداً وحسناً. وهو أيضاً نوع من تمكين الكلام في النفوس ؛ إذ إنّ بلاغة الكلام ما كشف أوله عن آخره، وما دلت موارده على مصادره.

وقد وظف الإمام علي (عليه السلام) في مواضع جمالية عدّة، عمد فيها إلى التفصيل في بيان دلالتها في أكثر من عبارة، وهو القادر على إيجازها بعبارة واحدة ؛ إلا إنه آثر أن يعطيها حقها في الوضوح والتقصي، فلا يترك شيئا منها بلا بيان ؛ ليثبت معناه عند المتلقي ويتمكن منه.

الكلمات المفتاحيّة:

الإيغال، وصف النبات والشجر في الجنة، الطاووس، خلق الإنسان، النملة

Abstract

Penetration is a form of exaggeration، except that in rhymes in particular they do not count. Penetration is derived from deportation. It is said: He penetrated the land if he was far away from it. It also refers to the speed of entering into something. It is said: He delved into the matter if he entered into it quickly. It is that the speaker or poet delved into the thought until he extracted his assonance or rhyme, changing a meaning that is additional to the meaning of the speech. According to the first opinion, it is as if the poet went too far into exaggeration and went completely wrong with it, and according to the second opinion, it is as if he quickly entered into exaggeration by initiating the rhyme.

Penetration is the achievement of the meaning of the utterance before reaching its section. Then he comes with the section and adds another meaning that increases clarity, explanation, emphasis and goodness. It is also a kind of enabling speech in the soul. The eloquence of speech is what reveals its beginning to its end, and its resources indicate its sources.

Imam Ali (peace be upon him) used aesthetic terms in several places, in which he went into detail in explaining their meaning in more than one phrase, and he is able to summarize them in one phrase. However, he preferred to give it its right for clarity and investigation, and did not leave any of it without explanation to confirm its meaning to the recipient and enable him to use it.

Keywords: penetration, description of the plants and trees in Paradise, the peacock, the creation of man, the ant

اهتم العلماء والبلاغيون بظاهرة الإيغال، وأولوها العناية، وهي ضرب من المبالغة، والإيغال في اللغة: هو الإمعان في الشيء،والدخول فيه، وأوغل في البلاد، ذهب وبالغ[١].

وفي الإصطلاح: هو أن ((المتكلم أو الشاعر أوغل في الفكر حتى استخرج سجعة أو قافية تغيير معنى زائد على معنى الكلام))[٢]، أما أبو هلال العسكري (ت:٣٩٥ه) فقد عرّفه بأنه ((يستوفي معنى الكلام قبل البلوغ الى قطعه، ثم يأتي بالمقطع فيزيد معنى آخر يزيد به وضوحًا وشرحًا وتوكيدًا حسنًا))[٣]، والإيغال يعد من بديع المعنى، وهو ضرب من المبالغة؛ ((لأنه ختم الكلام بما يفيد نكته يتم المعنى دونها))[٤]، وذهب البعض إلى أنه فن خاص بالشعر؛ إلا أن هذا الكلام غير دقيق؛ لأنه موجود في القرآن الكريم، ومنه قوله تعالى: ﴿قَالَ يَاقَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [يس:٢٠-٢١]، فقوله (وهم مهتدون، إيغال؛ لأنه يتم المعنى بدونه، إذ الرسول مهتد لا محالة؛ لكن فيه زيادة مبالغة في الحث على اتباع الرسول والترغيب فيه[٥].

وظف الإمام علي (عليه السلام) أسلوب الإيغال في بيان المعنى، في مواضع جمالية عدّة، عمد فيها إلى التفصيل في بيان دلالتها في أكثر من عبارة، وهو القادر على إيجازها بعبارة واحدة؛ إلا إنه آثر أن يعطيها حقها في الوضوح والتقصي، فلا يترك شيئا منها بلا بيان؛ ليثبت معناه عند المتلقي ويتمكن منه، من ذلك قوله (عليه السلام) في وصف النبات والشراب في الجنة: ((فَلَوْ رَمَيْتَ بِبَصَرِ قَلْبِكَ نَحْوَ مَا يُوصَفُ لَكَ مِنْهَا لَعَزَفَتْ نَفْسُكَ عَنْ بَدَائِعِ مَا أُخْرِجَ إِلَى الدُّنْيَا مِنْ شَهَوَاتِهَا وَلَذَّاتِهَا، وَزَخَارِفِ مَنَاظِرِهَا، وَلَذَهِلَتْ بِالْفِكْرِ فِي اصْطِفَاقِ أَشْجَارٍ[٦] غُيِّبَتْ عُرُوقُهَا فِي كُثْبَانِ الْمِسْكِ عَلَى سَوَاحِلِ

أَنْهَارِهَا، وَفِي تَعْلِيقِ كَبَائِسِ اللُّؤْلُؤِ الرَّطْبِ فِي عَسَالِيجِهَا[٧] وَأَفْنَانِهَا[٨]، وَطُلُوعِ تِلْكَ الثِّمَارِ مُخْتَلِفَةً فِي غُلُفِ أَكْمَامِهَا، تُجْنَى مِنْ غَيْرِ تَكَلُّفٍ فَتَأْتِي عَلَى مُنْيَةِ مُجْتَنِيهَا، وَيُطَافُ عَلَى نُزَّالِهَا فِي أَفْنِيَةِ قُصُورِهَا بِالْأَعْسَالِ الْمُصَفَّقَةِ، وَالْخُمُورِ الْمُرَوَّقَةِ. قَوْمٌ لَمْ تَزَلِ الْكَرَامَةُ تَتَمَادَى بِهِمْ حَتَّى حَلُّوا دَارَ الْقَرَارِ، وَأَمِنُوا نُقْلَةَ الْأَسْفَارِ. فَلَوْ شَغَلْتَ قَلْبَكَ أَيُّهَا الْمُسْتَمِعُ بِالْوُصُولِ إِلَى مَا يَهْجُمُ عَلَيْكَ مِنْ تِلْكَ الْمَنَاظِرِ الْمُونِقَةِ، لَزَهِقَتْ نَفْسُكَ شَوْقاً إِلَيْهَا، وَلَتَحَمَّلْتَ مِنْ مَجْلِسِي هذَا إِلَى مُجَاوَرَةِ أَهْلِ الْقُبُورِ اسْتِعْجَالاً بِهَا. جَعَلَنَا اللهُ وَإِيَّاكُمْ مِمَّنْ يَسْعَى بِقَلْبِهِ إِلَى مَنَازِلِ الْأَبْرَارِ بِرَحْمَتِهِ)[٩].

في الكلام السابق فسّر الإمام (عليه السلام)، كلامه ((فلو رميت ببصر قلبك نحو ما يوصف لك منها لعزفت نفسك عن بدائع ما أُخرج الى الدنيا))؛ إذ كلامه واضح حول جمال الآخرة وأنها أفضل من الدنيا بكل ما فيها من بدائع؛ إلا إنه فصّل فيهما، فبدأ ببدائع الدنيا، والمقصود منها، وهي (شهواتها، ولذاتها، وزخارف مناظرها)، فالكلمات الثلاث السابقة أوجزت جمال الدنيا كله، فلا يوجد جمال فيها يخرج عن هذا الوصف، ثم انتقل الى وصف جمال الآخرة بمقارنة عميقة وبديعة مع الدنيا، فأوغل في وصف الشجر واهتزازه وجذوره ومكان وجوده في الجنة، وطريقة ترتيب ثمارها وتنوعها وكيفية جنيها، ووصف جذوعها وأغصانها، وشرابها، وطريقة تقديمه، بقوله: ((وَلَذَهِلَتْ بِالْفِكْرِ فِي اصْطِفَاقِ أَشْجَارٍ غُيِّبَتْ عُرُوقُهَا فِي كُثْبَانِ الْمِسْكِ عَلَى سَوَاحِلِ أَنْهَارِهَا، وَفِي تَعْلِيقِ كَبَائِسِ اللُّؤْلُؤِ الرَّطْبِ فِي عَسَالِيجِهَا وَأَفْنَانِهَا، وَطُلُوعِ تِلْكَ الثِّمَارِ مُخْتَلِفَةً فِي غُلُفِ أَكْمَامِهَا، تُجْنَى مِنْ غَيْرِ تَكَلُّفٍ فَتَأْتِي عَلَى مُنْيَةِ مُجْتَنِيهَا، وَيُطَافُ عَلَى نُزَّالِهَا فِي أَفْنِيَةِ قُصُورِهَا بِالْأَعْسَالِ الْمُصَفَّقَةِ، وَالْخُمُورِ الْمُرَوَّقَةِ))

نلحظ أن الإمام (عليه السلام) بدأ وصفه بالجملة الشرطية المصدرة بالأداة (لو) غير الجازمة، التي تربط حدثين مختلفين؛ إذ ((تقتضي فعلا ماضيا كان يتوقع ثبوته لثبوت غيره والمتوقع غير واقع))[١٠]، في سياق الشرط المتكرر بحرف العطف (الواو)؛ لذا تصرف الفعل الى الزمان الماضي الإمتناعي حتى إن كان الفعل يدل على الحال، أو الاستقبال، وفي نص الإمام (عليه السلام) فإن كلامه يدل على الزمن المستقبلي غير المحدد؛ إذ إن معنى (لو) ((يفيد في بيان حالة الحدث؛ إذ يدل على عدم الوقوع فقط، لكنها لا تدل على زمان محدد، فقد يأتي بعدها المستقبل بصيغة (فعل)، أو (يفعل) إذا كان السياق أو المقام يدل على ذلك))[١١]، وتناولها الزمخشري (ت: ٥٣٨ه) بالبحث فوضعها في قسم التمني على أنه أمر لم يحدث؛ بمثال (ولو ترى)، أي (وليتك ترى)[١٢].

والمرادي (ت:٧٤٩هـ) وضعها مع (أن) في الدلالة على الشك في حدث المستقبل[١٣]، وتصرف الماضي إلى الاستقبال فربطها بالمستقبل؛ لذا فإن ((دراسة معاني الكلمات تتطلب تحليلاً للسياقات والمواقف التي ترد فيها))[١٤]، وهنا يوجه الإمام (عليه السلام) كلامه لمستمعيه، وهي خطبة وفيها مستمعين؛ بقرينة قوله ((فلو شغلت قلبك أيها المستمع))[١٥]، فيضع أمامهم الحياتين (الدنيوية والأخروية) في كفّتي ميزان واحد تحت إدراك عقل المتلقي وفهمه، بصرف النظر عن مستوى ثقافته ودرجة وعيه، وفضلاً عن تلك المقاربة الناضجة، فالخطبة تحمل دعوة إنذار وتحذير فوعيد وترغيب وتأمل، إذ يحمل مضمون النص مزايا الآخرة، ويشدد على ديمومة نعيمها، ويلهج بخصوصية مباهجها[١٦].

إنّ الإمام هنا على الرغم من انحيازه الواضح إلى كفّة الحياة الآخرة،

فإنّه نوّه بالمزايا المطلوبة لذلك، وترك للمتلقّي حريّة التقصّي والاستنتاج ثمّ الاختيار، كما ترك له حريّة اختيار السبيل لكبح جماح النفس ولَجْم نزواتِها. فاتبع في كلامه الأسلوب الترغيبي؛ لحثهم على العمل وإيقاظ الشوق نحو الآخرة، ووصف الجنّة بدار النّعيم و الرّحمة، فعندما قال (عليه السّلام) (فلو رميت ببصر قلبك) أي لو نظرت بعين بصيرتك (نحو ما يوصف لك منها)، أي إلى جهة ما وصف اللهّ لك و رسوله في الكتاب و السنّة من نعيم الجنّة و ما أعدّ اللهّ فيها لأوليائه المؤمنين، (لعزفت نفسك) وأعرَضَت (عن بدايع ما أخرج إلى الدّنيا من شهواتها و لذّاتها و زخارف مناظرها) ولم تجد لشيء منها وقعا عندها، (ولذهلت) مغمورة (بالفكر في) عظيم ما أُعدّ في دار الخلد من (اصطفاق أشجار) و اهتزازها بريح (غيّبت عروقها) في تلال من المسك بدل الرّمل (على سواحل أنهارها)، و لذهلت بالفكر (في تعليق كبائس اللّؤلؤ الرّطب في عساليجها و أفنانها)، أي فروعها، و أغصانها[١٧]، فناسب أسلوب الشرط بأداته (لو)، الحدث المستقبلي بكل تفصيلاته الدقيقة التي أوغل الإمام (عليه السلام) في وصفها؛ إذ ربطت بين حدثين، يكون سياقها فيه خياليا؛ ((أما الزمان فلا أثر لها فيه،.. وقد يجتمع في سياقها أكثر من زمان))[١٨].

ولم يكتف الإمام علي (عليه السلام) عند هذا الحد؛ بل أراد أن يُبهر مستمعيه أكثر ويرغبهم أكثر ففصَّل، في وصف ثمار الجنة، بقوله: ((طلوع تلك الثمار مختلفة في غلف أكمامها)) وطريقة جنيها، وطعمها، بطريقة تشعرك وكأنك تراها بقلبك وتتحسسها ببصيرتك؛ لجمال الوصف ودقته؛ إذ لم يترك دقيقة من دقائقها الرائعة إلا وذكرها، بصورة جمالية تقريبية متجسدة في الحياة، يتلمسها

الإنسان كل يوم.

يتضح من ذلك أثر القرينة الجمالية بين الواقع الملموس والمُتخيل بمعنى أنّ الواقع يقارن المتخيل وأنّ الصورتين تشبهان بعضهما، وهذا ما أراد الإمام (عليه السلام)، إيصاله بوصفها فكرة جمالية، ومقاربة بين الحياة الدنيا الفانية وحياة الآخرة القائمة على أساس ثواب المؤمن ومكافئته.

فوصف طلوع تلك الثمار مختلفة، فيها رأيان، هما، الأول: أن يراد باختلاف الثمار اختلافها لاختلاف الأشجار بأن يحمل كلّ نوع من الشّجر نوعاً من الثمر كما في أشجار الدّنيا فيكون ذكر الاختلاف إشارة إلى عدم انحصار ثمر الجنّة بنوع، أو نوعين، والثاني: أن يراد به اختلافها مع وحدة الشّجرة، فذكر الاختلاف للدّلالة على عظيم قدرة المُبدع سبحانه[١٩]؛ إذ إن كل شجرة من الأشجار تحمل نوعا من الثمار مغايراً لنوع آخر من حيث النكهة والطعم بما يناسب ذوق الانسان، ولعل القرينة في ذكر الثمار أن لكل شجرة ثمرها المختلف عن ثمر الشجرة الأخرى، وهو ما نميل إليه، بدليلٍ نقلي يُعد قرينة لفظية، وهي تفسير الإمام (عليه السّلام) لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [سورة البقرة، الآية الكريمة ٣٥].

قال عليه السّلام: ((هي شجرة تميّزت بين سائر أشجار الجنّة؛ فأشجار الجنّة كان كلّ نوع منها يحمل نوعا من الثمار والمأكول، وكانت هذه الشّجرة وجنسها تحمل البرّ والعنب والتين والعنّاب وساير أنواع الفواكه والثمار والأطعمة، فلذلك اختلف الحاكون بذكر الشجرة فقال بعضهم: هي برّة، وقال آخرون: هي عنبة، وقال آخرون: هي عنّابة))[٢٠].

وأيضا ما نُقل باسناده إلى عبد السّلام بن صالح الهروي[٢١] قال:

قلت للرّضا (عليه السّلام) ((يا ابن رسول اللهّ أخبرني عن الشّجرة الّتى نهي عنها آدم وحوّاء ما كانت؟ فقد اختلف النّاس فيها، فمنهم من يروي أنّها الحنطة، ومنهم من يروى أنّها العنب، ومنهم من يروي أنّها شجرة الحسد، فقال (عليه السّلام): كلّ ذلك حقّ، قلت: فما معنى هذه الوجوه على اختلافها؟فقال عليه السّلام: يا أبا الصلت إنّ شجرة الجنّة تحمل أنواعاً، وكانت شجرة الحنطة، وفيها عنب ليست كشجرة الدّنيا فافهم))[٢٢].

نلحظ من ذلك أن الصورة الجمالية، للجنة ونباتاتها، التي هي صورة موصوفة للجنة التي وعد الله (عز وجل) بها المؤمنين، قد فصّل فيها الإمام (عليه السلام) بخطابٍ مطول، ((سمته التفصيل والخوض في الجزئيات والتطويل))[٢٣]؛ لأن الموضوعات التي تدور حول الأمور الحياتية والكيفية التي تتسم بها شؤون الحياة والمجتمع والإنسان، تقتضي الإطالة والبسط والاستطراد في الكلام[٢٤].

إنّ ورود الفنون اللغوية من، تشبيه واستعارة، وكناية، إنما هو ضرب من ضروب جمالية اللغة وإبداع منشئها فلا يتهيأ لأحد أن يبلغ هذا المبلغ من الجمال اللفظي سوى الإمام علي (عليه السلام) وما نتلمسه، منها الاستعارة المكنية، في قوله (يبصر قلبك)، إذ شبه القلب بالإنسان، وحذفه وأبقى لازمة من لوازمه، وهي البصر، إذ أضاف البصر الى القلب، فتغير المعنى اللفظي بقرينة السياق فحوله من البصر إلى البصيرة، فجسدت هذه الاستعارة بعداً جمالياً كبيراً من حيث الجمال اللفظي والمعنوي في آن واحد[٢٥].

إنّ وصف الجنة وأشجارها وثمارها، واختلاف تلك الثمار، بهذا التفصيل والإيغال بالمعنى، هو دفع ذكي بالمتلقي لرسم تلك الصورة في

مخيلته عن الجنة، ولو حاولنا حذف مفردة واحدة مما جاء في وصف الامام (عليه السلام)؛ لاختل المعنى تماما والسبب في ذلك أنّ تراص ، وانسجام المفردات في هذه الخطبة قد جاء مؤديا للمعنى المراد منها من دون زيادة، أو نقصان.

استعمل الإمام (عليه السلام)، طريقة الإيغال لبيان المعنى في وصف الجنة وتعميمها، لترغيب المتلقي، ودفعه للعمل في الدنيا من أجل الحصول عليها.

ومن الإيغال في بيان المعنى الجمالي عند الإمام علي (عليه السلام)، وصفه جمال ألوان ريش الطاووس؛ إذ ذكر في بداية كلامه ((فإن شبهته بما أنبت الأرض قلت: جَنيٌّ جُنيّ من زهرة كل ربيع))، إذ هذا الكلام يعني أن ريش الطاووس قد جمع من مختلف ألوان أزهار الربيع، وأنه جَمعَ كل لون، في ريشه، فهذا المعنى الأساس في هذا الوصف، ثم فصّل (عليه السلام)؛ ليقرب الصورة الجمالية الى ذهن المتلقي، بقوله: ((وَإِنْ ضَاهَيْتَهُ بِالْمَلابِسِ فَهُوَ كَمَوْشِيِّ الْحُلَلِ أَوْ كَمُونِقِ عَصْبِ الْيَمَنِ))[٢٦]، أي: إن شابهته، أو أردت مثيلا لألوانه وتناسقها؛ فسنجده في زخرفة الحلل الجميلة، ونقش وجمال القماش اليمني، ثم لم يكتف بهذا الوصف، الذي كان بمقدرته أن يكتفي به، بل أوغل أكثر في تقريب الصورة الجمالية للطاووس عند المتلقي بأن شبهه أيضا بأنواع الحلي، بقوله (عليه السلام): ((وَإِنْ شَاكَلْتَهُ بِالْحُلِيِّ فَهُوَ كَفُصُوصِ ذَاتِ أَلْوَانٍ، قَدْ نُطِّقَتْ بِاللُّجَيْنِ الْمُكَلَّلِ))[٢٧]، أي إن أردت أيها السامع أن تشبّه ألوان وشكل ريشه، بالحلي والمجوهرات، فإن ريشه يشبه الأحجار الكريمة بكل ألوانها وأنواعها، وبلغت دقته وعمق وصفه بأن خصص الأحجار الكريمة بصياغتها بالفضة، لإيغاله في بيان

امتزاج وإشراقة ألوان الطاووس؛ إذ لون الفضة يظهر الألوان المجاورة له، أو الممتزجة معه أوضح وأجمل.

نلحظ أن مبالغة الإمام علي (عليه السلام)، في وصف ألوان ريش الطاووس بهذه الطريقة؛ كانت لأسباب، هي؛ أولا: لاظهار جمال وعظمة وقدرة الخالق (عز وجل)في خلقه.

ثانيا:أن الطاووس لم يكن من الطيور المألوفة عند العربي، أو المتواجدة في بيئته؛ لذا أوغل في بيان وصفه، وأكثر من تشبيهاته القريبة لهم.

ومن الإيغال في بيان المعنى عند الإمام (عليه السلام)، قوله في وصف خلق الإنسان: ((أَيُّهَا الْمَخْلُوقُ السَّوِيُّ[٢٨]، وَالْمُنْشَأُ الْمَرْعِيُّ، فِي ظُلُمَاتِ الأَرْحَامِ، وَمُضَاعَفَاتِ الأَسْتَارِ، بُدِئْتَ مِنْ سُلاَلَةٍ مِنْ طِينٍ، وَوُضِعْتَ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ إِلَى قَدَرٍ مَعْلُومٍ وَأَجَلٍ مَقْسُومٍ، تَمُورُ[٢٩] فِي بَطْنِ أُمِّكَ جَنِيناً لاَ تُجِيرُ دُعَاءً، وَلاَ تَسْمَعُ نِدَاءً، ثُمَّ أُخْرِجْتَ مِنْ مَقَرِّكَ إِلَى دَارٍ لَمْ تَشْهَدْهَا، وَلَمْ تَعْرِفْ سُبُلَ مَنَافِعِهَا; فَمَنْ هَدَاكَ لِاجْتِرَارِ الْغِذَاءِ مِنْ ثَدْيِ أُمِّكَ؟ وَعَرَّفَكَ عِنْدَ الْحَاجَةِ مَوَاضِعَ طَلَبِكَ وَإِرَادَتِكَ؟!))[٣٠].

فسّر قوله (عليه السلام): ((أيها المخلوق السّوي))، وهو قول إجمالي لتمام خلقة الإنسان بعد مروره بكل مراحل التطور والنمو الجنيني، فيكون بذلك قد استوفى معنى الكلام قبل البلوغ الى المقطع الآخر[٣١]، بعد هذا المقطع بدأ الإمام (عليه السلام)، يُفصّل خلق الإنسان، بقوله: ((بدئت من سلالة من طين))[٣٢]، فبدأها من خلق سيدنا آدم (عليه السلام)، وهو أصل خلق الإنسان فخصصه بتركيب منفرد؛ لأنه الوحيد الذي خلق من طين، فاستَلَّه[٣٣] استلالاً من الأرض ، مرةً واحدةً في وقتٍ واحد، وبمرحلةٍ واحدة.

أما الخلق الآخر، فكان أن أبدع الله (عز وجل) في مراحل نموه وتركيبه؛ إذ يمر بمراحل متعددة غاية في الدقة والكمال في الصنع؛ لذا فإن هذا الخلق يحتاج الى تراكيب أكثر تفصله، تمثل الفترة الزمنية التي يحددها الله (عز وجل)؛ لاكتماله، فيفصّل (عليه السلام): ((ووضعت في قرار مكين)، وهي المرحلة الأولى لخلقه، إذ وضِعَ في قرار مستقر، وهو الرحم المتمكن من حفظ هذه النطفة فيه[٣٤].

انتقل بعدها الإمام (عليه السلام)؛ إلى ذكر زمن هذا الإنسان، بدأ من أول يوم في دنياه حتى مماته الذي أوجزه في عبارتين؛ الأولى (قدر معلوم)، وهي المدة المحددة للحمل، وقوله (وأجلٍ مقسومٍ) وهي المدة المحددة له في الحياة، وانتهاء اجله، ثم يعود إلى وصف حاله في بطن أمه وهو جنين، بقوله: ((تَمُورُ فِي بَطْنِ أُمِّكَ جَنِيناً لاَ تُحِيرُ دُعَاءً، وَلاَ تَسْمَعُ نِدَاءً))، أي: تتحرك في بطن، لا تستطيع الكلام أو تسمع شيء، وهو بذلك يذكر أحوال الإنسان في الرحم حتى استكمل خلقه لينبّه على بدائع خلق الله (عز وجل) واعجازه، ثم فصّل بطريقة تغذية هذا الإنسان عند ولادته ومن الذي علمه ذلك، وهو التقام ثدي أمه، والرضاعة بهذه الطريقة، بقوله: ((فَمَنْ هَدَاكَ لِاجْتِرَارِ الْغِذَاءِ مِنْ ثَدْيِ أُمِّكَ؟ وَعَرَّفَكَ عِنْدَ الْحَاجَةِ مَوَاضِعَ طَلَبِكَ وَإِرَادَتِكَ؟!))[٣٥].

إنّ تفصيل الإمام (عليه السلام)، وإيغاله في بيان خلق الإنسان، ومدته الزمنية في الحياة، هو لإشعارهم بعظمة الخالق، وجمال خَلْقِه، وتحيير عقولهم.

ومن الإيغال قوله (عليه السلام)، في وصف النملة، وطريقة الحصول على رزقها: ((انْظُرُوا إِلَى النَّمْلَةِ فِي صِغَرِ جُثَّتِهَا، وَلَطَافَةِ هَيْئَتِهَا، لاَ تَكَادُ تُنَالُ بِلَحْظِ الْبَصَرِ،

وَلاَ بِمُسْتَدْرَكِ الْفِكَرِ، كَيْفَ دَبَّتْ عَلَى أَرْضِهَا، وَصَبَتْ عَلَى رِزْقِهَا، تَنْقُلُ الْحَبَّةَ إِلَى جُحْرِهَا، وَتُعِدُّهَا فِي مُسْتَقَرِّهَا. تَجْمَعُ فِي حَرِّهَا لِبَرْدِهَا، وَفِي وِرْدِهَا لِصَدَرِهَا، مَكْفُولٌ بِرِزْقِهَا، مَرْزُوقَةٌ بِوِفْقِهَا، لاَ يُغْفِلُهَا الْمَنَّانُ، وَلاَ يَحْرِمُهَا الدَّيَّانُ، وَلَوْ فِي الصَّفَا الْيَابِسِ، وَالْحَجَرِ الْجَامِسِ))[٣٦].

وصف الإمام (عليه السلام) أولاً حجم النملة بأنها صغيرة الحجم، فقال: ((انظروا إلى النملة في صغر جثتها ولطافة هيئتها)، وهي عبارة عامة، ثم بعد ذلك فصّل في بيان دلالة هذهِ العبارة في أكثر من تركيب، فقال ((لا تكاد تُنَالُ بلحظِ البصر))، وأردفها بقوله ((ولا بمستدرك الفكر)، ثم يسأل سؤال متعجب (كيف دَبَّت على أرضها))، بعباراتٍ ثلاث، وهو القادر على إيجازها بعبارة واحدة؛ إلا إنه آثر الإطناب فيها ففسر وفصّل أكثر؛ ليثبت المعنى الأول، وهو صغر حجمها في ذهن المتلقي، ليكمل الصورة الثانية في وصفهِ للنملة، في ذهن المتلقي، وهو (كيفية الحصول على رزقها)، الذي قال فيه: ((وصبت على رزقها))، أي اندفعت على رزقها للحصول عليه، وهي عبارة عامة أوجزت كل الطرق التي ممكن الكائن أن يحصل فيها على رزقه؛ إلا إن الإمام (عليه السلام)، عمد إلى التفصيل في وصف طرق حصولها على طعامها، فقال: (تنقل الحبة إلى حُجرها)، و(تعدّها في مستقرها)، و(تجمع في حرها لبردها)، و(في ورودها لصدرها)، بسياق فعلي متكرر بحرف العطف (الواو)، فذكر مراحل جمعها لغذائها مرحلة فمرحلة بالترتيب، فاستعمل في وصفه الفعل المضارع الذي يتصدر كل عبارة منها، ليدل على استمرار حصولها على رزقها وحدوثه إلى هذه الساعة، وبشكل مستمر.

ولم يكتف الإمام (عليه السلام) عند هذا الحد؛ بل أوغل في

بيان معنى ثالث خاص بالنملة، وهو رزقها المكفول من الله (عز وجل)؛ ليثبت للمستمعين، ويضعهم أمام حقيقه، أن الله (عز وجل) هو الذي يتكفل برزق المخلوقات حتى الصغيرة منها التي لا تكاد وتُرى بالعين وهي النملة، فكيف بمن يتوكل عليه من البشر، فذكرها بعبارة عامة، وهي (مكفول برزقها)، وهو سياق اسمي يتسم بالثبات والاستقرار[٣٧]، وهو ناسب دلالة كفالة رزقها من الخالق (عز وجل)؛ ثم أردف قوله بتفصيل يُبيّن فيه بعبارات يؤكد فيها هذا المعنى، بقوله: (مرزوقة بوفقها)، و(لا يغفلها المنّان)، و(لا يحرمها الديان)، (ولو في الصَّفا اليَابس)، و(الحجر الجامس).

نلحظ هنا أن الإمام (عليه السلام)، لم يترك وصف يدل على هذا المعنى أو مرادف له، إلا وذكره، وفصّل فيه، بصورة جمالية تجسّد حياة هذا المخلوق الصغير، بكل تفصيلاته الدقيقة، بلغة غاية في الروعة والجمال.

النتائج:

بعد وقوفنا على نهاية هذا البحث الموسوم (الإيغال في بيان المعنى الجمالي في نهج البلاغة، دراسة دلالية) أذكر أهم النتائج التي توصلت اليها:

١- الإيغال ليس مقصوراً على الشعر، وإنما يجيء به في الشعر والنثر على حدٍ سواء، ومجيئهِ في النثر المسجوع أكثر، وذلك لإتمام الفواصل وزيادة المعنى، وهو ما لاحظناه في خطب الإمام علي (عليه السلام).

٢- الإيغال لا يأت في الكلام إلا لنكتة، إما لزيادة المبالغة، أو لدفع توهم غير مقصود.

٣- استعمل الإمام علي (عليه السلام)، طريقة الأيغال لبيان المعنى في وصف الجنة ونعيمها؛ لان الجنة غير ماثلة أمام العربي، لذا تحتاج إلى ايضاح وإيغال أكثر في وصفها، ليقربها من المتلقي.

٤- استعمل الإمام علي (عليه السلام)

أسلوب الإيغال في وصف الوان وشكل الطاووس، إذ شبهه بالأحجار الكريمة المصاغة بالفضة؛ لإيغاله في بيان امتزاج وإشراقة ألوان الطاووس.

٥- وظف الإمام علي (عليه السلام) أسلوب الإيغال في بيان مراحل نمو وتركيب الإنسان؛ لأنه يمر بمراحل متعددة غاية في الدقة والكمال في الصنع.

٦- عمد الإمام علي (عليه السلام) الى التفصيل في وصف طرق حصول النملة على طعامها؛ ليثبت للمستمعين ويضعهم أمام حقيقة، أن الله (عز وجل) هو الذي يتكفل برزق المخلوقات حتى الصغيرة منها التي لا تكاد ترى بالعين.

الهوامش:

١- ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري:٥/ ١٨٤٤، مادة (وغل)، ومجمل اللغة، لابن فارس:٩٣١ باب الواو والغين وما يثلثهما، و المعجم الوسيط: ٢/ ١٠٤٥، باب الواو.

٢- تحرير التحبير، ابن ابي الاصبع: ٢٣٢.

٣- الصناعتين، ابو هلال العسكري: ٣٨٠، وينظر: علم البديع، عبد العزيز عتيق:٤٩.

٤- الايضاح في علوم البلاغة، للقزويني:٣/ ٢٠٢،وينظر: علوم البلاغة البيان، المعاني، البديع، للمراغي:١٩٤، وصيغ المبالغة وطرائقها في القرآن الكريم، دراسة احصائية صرفية دلالية، كمال حسن رشيد صالح،(رسالة ماجستير): ٦٥.

٥- ينظر: صيغ المبالغة وطرائقها:٦٥.

٦- اصطفاق الشجر: اهتزازها، ينظر: تاج العروس، للزبيدي: ٢٦/ ٣٥، مادة (صفق).

٧- العسلاج: ما لان واخضرّ من قضبان الشجر والكرم أول ما ينبت، ينظر:تهذيب اللغة، للأزهري:٣/ ٢٠٨، مادة (عسلج)، والمحكم والمحيط الأعظم،لابن سيده: ٢/ ٤٢٦ باب العين والجيم.

٨- أفنان: الغصن المستقيم من الشجرة ، ينظر: تهذيب اللغة:١٥/ ٣٣٥ باب النون والفاء، وتاج العروس:٣٥/ ٥١٦،مادة (فنن).

٩- شرح نهج البلاغة، ابن ابي حديد: ٩ / ٢٧٨.

١٠- الجنى الداني، للمرادي: ٢٧٥، وينظر: همع الهوامع، للسيوطي: ٢/ ٥٦٨.

١١- اتجاهات التحليل الزمني في الدراسات اللغوية، د. محمد عبد الرحمن الريحاني: ١٨٤.

١٢- ينظر: الكشاف،للزمخشري:

٣/ ٥١٠، وينظر:٣/ ٣٢٣، ١/ ٢١٢ .

١٣- ينظر: الجنى الداني: ٢٨٤.

١٤- علم الدلالة، احمد مختار عمر:٦٩، وينظر:القرائن الدلالية في التعبير القرآني، د. عدوية عبد الجبار كريم الشرع:١٠٧.

١٥- شرح نهج البلاغة، ابن ابي حديد٩/ ٢٧٨.

١٦- ينظر: في ظلال نهج البلاغة، محمد جواد مغنية:٢/ ٤٧٨.

١٧- منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، حبيب الله الهاشمي الخوئي: ١٠ / ٦٥-٦٦.

١٨- اتجاهات التحليل الزمني في الدراسات اللغوية: ١٨٦.

١٩- ينظر: منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة:١٠ / ٦٦.

٢٠- بحار الانوار، للعلامة المجلسي: ١١ / ١٩٠.

٢١- أبو الصلت الهروي، عبد السلام بن صالح الهروي، من أصحاب علي الرضا، وأحد المحدّثين والمتكلمين في عصره. يعود نسبه إلى أصول فارسية من مدينة «هرات» ولذا عُرف بالهروي، ينظر: الأنساب للسمعاني: ١٣/ ٤٠٥-٤٠٨.

٢٢- منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة: ١٠ / ٦٦.

٢٣- التنوع في الخطاب القرآني،دراسة اسلوبية، أنمار علي ياسين، (اطروحة دكتوراه): ١٧٠.

٢٤- المصدر نفسه:١٧٠.

٢٥- ينظر: شرح نهج البلاغة، ابن ميثم البحراني: ٣ / ٣١٣.

٢٦- شرح نهج البلاغة، ابن ابي حديد: ٩ / ٢٧١

٢٧- المصدر نفسه: ٩/ ٢٧١.

٢٨- السوي: تام الخلقة لا نقص فيه، ينظر:نهج البلاغة، تحقيق: محمد عبده:١/ ٧٩.

٢٩- تمور: تتحرك، ينظر: تهذيب اللغة: ١٥ / ٢١٣، باب الراء والميم،

مادة (مور).

٣٠- شرح نهج البلاغة، ابن ابي حديد: ٩/ ٢٥٧.

٣١- ينظر: تحرير التحبير: ٢١٠.

٣٢- السلالة من الشيء ما انسلّ منه، ينظر: تهذيب اللغة:١٢/ ٢٠٦،باب السين واللام.

٣٣- استله: اخرجه، ينظر: العين، الخليل بن احمد الفراهيدي: ٧/ ١٩٢، باب السين واللام،مادة (سلّ).

٣٤- ينظر: الكشاف:٣/ ١٧٨.

٣٥- شرح نهج البلاغة، ابن ابي حديد: ٩/ ٢٥٧.

٣٦- المصدر نفسه:١٣ / ٥٥.

٣٧- ينظر: البرهان في علوم القرآن، للزركشي:٤/ ٦٦، والنحو الوافي، د. عباس حسن:٢/ ١٤٥.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

١- اتجاهات التحليل الزمني في الدراسات اللغوية، دكتور محمد عبد الرحمن الريحاني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، د.ط ، د.ت.

٢- الأنساب، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي، أبو سعد (المتوفى: ٥٦٢هـ)، تحقيق:عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الطبعة الأولى، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م.

٣- الإيضاح في علوم البلاغة، محمد بن عبد الرحمن بن عمر، أبو المعالي، جلال الدين القزويني الشافعي، المعروف بخطيب دمشق (المتوفى: ٧٣٩هـ)، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل - بيروت، الطبعة الثالثة، د.ت.

٤- بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الاطهار، العلم العلامة الحجة فخر الأمة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي (قدس الله سره)، مؤسسة الوفاء (بيروت -لبنان) الطبعة الثانية ١٤٠٣ه -١٩٨٣م.

٥- البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: ٧٩٤هـ)، تحقيق:محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، الطبعة الأولى، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م

٦- تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (ت: ١٢٠٥هـ)، دار الهداية، د. ت.

٧- تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، عبد العظيم بن الواحد بن ظافر ابن أبي الإصبع العدواني، البغدادي ثم المصري (المتوفى: ٦٥٤هـ)، تقديم

وتحقيق: الدكتور حفني محمد شرف، الجمهورية العربية المتحدة - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، د.ط، د.ت.

٨- تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، (ت: ٣٧٠هـ) تحقيق: محمد عوض مرعب دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٩- الجنى الداني في حروف المعاني، أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن عليّ المرادي المصري المالكي (المتوفى: ٧٤٩هـ)، تحقيق:د. فخر الدين قباوة -الأستاذ محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م.

١٠- شرح نهج البلاغة، ابن ميثم / كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني (ت ٦٧٩ه)، مجمع البحوث الاسلامية - مشهد، الطبعة الاولى ١٤١٧ه.

١١- شرح نهج البلاغة، لابن ابي حديد (٦٥٦ه)، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، دار احياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الاولى ١٣٧٨ه/ ١٩٥٩م.

١٢- الصحاح تاج اللغة وصحاح، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت: ٣٩٣هـ)، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٧ م.

١٣- الصناعتين، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (المتوفى: نحو ٣٩٥هـ، تحقيق:علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العنصرية - بيروت ١٤١٩ هـ.

١٤- علم البديع، عبد العزيز عتيق (المتوفى: ١٣٩٦ هـ)، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، د.ط، د.ت.

١٥- علم الدلالة، د. احمد مختار عمر، مكتبة لسان العرب - عالم الكتب (القاهرة)، الطبعة الاولى ١٩٨٥م.

١٦- علوم البلاغة (البيان، والمعاني، والبديع)، احمد مصطفى المراغي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثالثة م.١٩٩٣

١٧- في ظلال نهج البلاغة، محمد جواد مغنية (١٤٠٠ه)، انتشارات كلمة الحق - مطبعة ستار، الطبعة الاولى ١٤٢٧ه.

١٨- كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (المتوفى: ١٧٠هـ)، تحقيق:د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، د.ط، د.ت.

١٩- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت: ٥٣٨هـ)، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧ هـ.

٢٠- مجمل اللغة لابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، (ت: ٣٩٥هـ)، تحقيق، زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٦ م.

٢١- المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن اسماعيل بن سيده المرسي (ت:٤٥٨ه)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٢٢- منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، حبيب الله الهاشمي الخوئي (١٣٢٤ه)، تحقيق:سيد ابراهيم الميانجي، الناشر: بنياد فرهنك امام المهدي (عج) الطبعة الرابعة، د.ت

٢٣- النحو الوافي، عباس حسن (المتوفى: ١٣٩٨هـ)، دار المعارف، الطبعة: الطبعة الخامسة عشرة.

٢٤- نهج البلاغة، تحقيق: محمد عبده، دار المعرفة للطباعة والنشر (بيروت - لبنان)، د.ط، د.ت.

٢٥- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، تحقيق:عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية - مصر، د.ط، د.ت.

الرسائل والأطاريح:

١- التنوع في الخطاب القرآني، دراسة اسلوبية، أنمار علي ياسين، جامعة البصرة ١٩٩٩. (اطروحة دكتوراه).

٢- صيغ المبالغة وطرائفها في القرآن الكريم، دراسة احصائية صرفية دلالية، كمال حسن رشيد صالح، إشراف: أ.د. أحمد حسن حامد، جامعة النجاح الوطنية في نابلس، فلسطين، ٢٠٠٥م. (رسالة ماجستير)

٣- القرائن الدلالية للمعنى في التعبير القرآني، د. عدوية عبد الجبار كريم الشرع، إشراف الدكتور كاصد ياسر الزيدي، جامعة بغداد - كلية التربية للبنات ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م. (اطروحة).

خطابُ الغديرِ بين الإخبارِ والإنجاز

أ.د شعلان عبد علي اليساري

كليّة التربيّة للعلوم الإنسانيّة– جامعة بابل

فضاء ذياب غليم

كليّة التربيّة للعلوم الإنسانيّة– جامعة بابل

Al-Ghadir Speech between Informativeness and Accomplishment

Prof. Dr. Shaalan Abdel Ali Al-Yassari

College of Education for Human Sciences - University of Babylon

Dhiab Ghalim space

College of Education for Human Sciences - University of Babylon

ملخص البحث

مثّلَ خطابُ (حديث) الغدير نقطةَ خلافٍ تأويليّ بين قراءتينِ منذ بواكير تاريخ الإسلام، هل هو إخبارٌ أم إنجاز؟ ومازال النقاش محتدمًا حوله إلى يوم المسلمين هذا؛ نظرًا لما يترتّب على هذا الخلاف من مواقف وآثارٍ كبيرةٍ في نظريةِ المعرفةِ الدينيّةِ الإسلاميّة، تفسيرًا، وعقيدةً، وفقهًا، وتاريخًا. وقد سعى هذا البحثُ لتقديم قراءة تحليليّةٍ في ضوء تداوليّة أفعال الكلام عند أوستن وتلميذه سيرل؛ للكشفِ عن المنجز بذلك الخطاب، ومحاكمة القراءتينِ المختلفتينِ فيه، وانتهى إلى أنّه فعلٌ إنجازيٌّ ذو أهميّةٍ دينيّةٍ كبيرة.

مصطلحات مفتاحيّة: خطاب الغدير، خلاف تأويلي، إخبار، إنجاز، أفعال الكلام.

Abstract

The speech (hadith) of Al-Ghadir represented a point of interpretative disagreement between two opinions since the early history of Islam. It is questionable whether it is a informativeness or an accomplishment. The debate is still raging about it to this day of Muslims; given the implications of this disagreement in terms of positions and major implications for Islamic religious epistemology, interpretation, doctrine, jurisprudence, and history. This research sought to provide an analytical reading according to the pragmatics of speech acts of Austin and his student Searle to reveal the achievement of that speech, to judge the two different opinions in it, and concluded that it is an accomplished act of great religious importance.

خطابُ الغديرِ بين الإخبارِ والإنجاز

كان خطابُ الغديرِ ومازال أهمّ مواطن الاشتباكِ والخلافِ التأويلي في التاريخِ الإسلامي بين الشيعةِ والسُّنّة، ودراتْ حوله أقدمُ الصراعاتِ التأويليّة، وأهمّها على الإطلاق[1]، ومازالَ بؤرةً للحِجَاجِ المُستدام؛ فهو عند الشيعةِ ختامُ المناقبِ العلويّةِ، وأعلاها رتبةً، وأصرحُها إنجازًا في جعلِ الإمامةِ المطلقةِ لعليّ (عليه السلام)، بعد الرسول (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، أمّا السُّنّةُ فلا يرونَ فيه سوى إخبارٍ عاديّ عن لزومِ محبّةِ عليٍّ ونصرتِهِ، ولا جديدَ في هذا الإخبارِ؛ سوى التوكيد لأحاديث نبويّةٍ سابقة، ولا مزيّة فيه؛ لأنّ النصرةَ ثابتةٌ لسائر المؤمنين.

فهاتانِ قراءتانِ تحليليّتانِ لخطابِ النبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) بغدير خمّ في السنةِ العاشرةِ للهجرة النبويّة، العام الذي أعلنَ فيه النبيُّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) النفيرَ العام للحَجِّ لأولّ مرّةٍ، وكانت آخرَ حجّةٍ له أيضًا؛ لأنّه توفيّ بعد ثلاثة أشهر تقريبًا من تلك الحجة فَسُمّيتْ بـ(حجّة الوداع). وأخبارُ صدورِ تلك الخطبةِ بمنطقةِ (غدير خُم) في الثامن عشر من ذي الحجة في طريق العودة من الحج متواترةٌ[2]، لكنَّ أغلبَ المصادر الإسلاميّةِ لسببٍ ما لم تنقلْ من تلك الخطبةِ إلّا مقاطعَ قصيرةً جدًّا مع بعض الاختلافِ في ألفاظِها، على الرغمِ من التصريح بأنّها كانت خطبةً طويلةً ومفصّلةً وشاملةً لكل ما يحتاجه المسلمونَ إلى يوم القيامة![3] وهو ما يلائمُ كونها خطبةً، ويناسبُ كونها وصيّةً لنبيّ -لا نبيَّ بعده- يخبرُ قومَه بأنّه مفارقهُم. ولم تُنقلْ خطبة الغدير كاملةً إلّا في بعضِ مصادر الشيعة[4]. لكنَّ في المنقولِ من ذلك الخطاب الغديري الحافل - على وجازتِه واختزالِه- كفايةً لدراسةِ موضوعِ

الخلاف فيه، وتحديدِ دلالاتِه.

ويمكنُ الخروجُ من مجموعِ تلك المقاطع المنقولةِ على اختلافِها بالمقدارِ المُتيقّنِ صدوره من تلك الخطبةِ، والمتواتر منها في كتب الحديث، ويتمثّلُ فيما رويَ عَنْ أَبِي الطُّفَيْلِ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ قَالَ: "لَمَّا رَجَعَ رَسُولُ الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- عَنْ حَجَّةِ الْوَدَاعِ، وَنَزَلَ بِغَدِيرِ خُمٍّ، أَمَرَ بِدَوْحَاتٍ فَقُمِّمْن، ثُمَّ قَالَ »:كَأَنِّي دُعِيتُ فَأَجَبْتُ، إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمُ الثَّقَلَيْن، أَحَدُهُمَا أَكْبَرُ مِنَ الْآخَرِ: كِتَابَ الله عَزَّ وَجَلَّ، وَعِتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي، فَانْظُرُوا كَيْفَ تَخْلُفُونِي فِيهِمَا، فَإِنَّهُمَا لَنْ يَتَفَرَّقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ «ثُمَّ قَالَ »:إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ مَوْلَايَ، وَأَنَا وَلِيُّ كُلِّ مُؤْمِنٍ «، ثُمَّ أَخَذَ بِيَدِ عَلِيٍّ -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- فَقَالَ»: مَنْ كُنْتُ وَلِيَّهُ فَهَذَا وَلِيُّهُ، اللهُمَّ وَالِ مَنْ وَالاهُ، وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ «فَقُلْتُ: لِزَيْدٍ سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَقَالَ:مَا كَانَ فِي الدَّوْحَاتِ أَحَدٌ إِلَّا رَآهُ بِعَيْنَيْهِ، وَسَمِعَهُ بِأُذُنَيْهِ"[٥]. وقريبٌ منه ما رُويَ عن الْبَرَاءِ بنِ عَازِبٍ، أنّه قَال: " أَقْبَلْنَا مَعَ رَسُولِ اللهَّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فِي حَجَّتِهِ الَّتِي حَجَّ، فَنَزَلَ فِي بَعْضِ الطَّرِيقِ، فَأَمَرَ الصَّلَاةَ جَامِعَةً، فَأَخَذَ بِيَدِ عَلِيٍّ، فَقَالَ: »أَلَسْتُ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ؟ «قَالُوا: بَلَى، قالَ:» أَلَسْتُ أَوْلَى بِكُلِّ مُؤْمِنٍ مِنْ نَفْسِهِ؟ «قَالُوا: بَلَى، قَال »:فَهَذَا وَلِيُّ مَنْ أَنَا مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ، اللَّهُمَّ عَادِ مَنْ عَادَاهُ[٦]« . وهذا المقطع وإنْ اختلفتْ ألفاظُه باختلافِ الناقلينَ له، لكنّه اختلافٌ يسيرٌ لا يغيّر المعنى الأساسي، فيبقى المؤدّى واحدًا[٧].

لا يوجدُ في هذ المقطعِ من الخطبةِ ما اخْتُلِفَ فيه، أو يمكنُ أنْ يُختَلفَ فيه سوى المعنى الاستعمالي لكلمة (المولى) الواردة فيه؛ فهي محلُّ التجاذبِ والتقاطعِ والخلافِ في الدلالةِ والتأويل، والإنجاز؛ لذا فهي

مفتاحُ تحليلِ هذا الخطابِ، وفضِّ الاشتباكِ بين اتجاهاتِ تفسيرِهِ. لكنَّ ذلك يتطلّبُ إعادةَ قراءةِ نصِّ الخطابِ الغديري في سياقِ صدورِهِ وما حفَّ به من أحداثٍ، واتّصلَ به من كلامٍ، أي تفكيك النص وإعادة تأثيثه في ضوءِ السياقِ الموقفي والسياقِ اللغوي، مع الاستعانةِ بالقرائنِ الحافّةِ به من نصوصٍ ومواقفَ؛ وصولًا إلى أجواء الخطابِ وبيئتِهِ كالمتلقّي الحاضرِ فيها. مستفيدًا في ذلك كلّه من معطيّات الدرس التداولي لاسيما نظرية أفعال الكلام عند أوستن وتلميذه سيرل.

وقد كُتِبَ في طرقِ حديث الغدير، ودلالاتِ متنِهِ اللغوي، وتلقّي المسلمينَ له، مقالاتٌ، وبحوثٌ، وكتبٌ مفردة كثيرةٌ جدًا، وموسوعات كبيرة؛ سينتخبُ البحثُ بعضًا منها، مقتصرًا على الأهم والأكثر صلةً بموضوع الدراسةِ.

١- سياقُ خطابِ الغدير

يمثّلُ السياقُ الإطارَ العامّ الذي تجري فيه عملياتُ التواصلِ والتخاطبِ، فكلُّ استعمالٍ لغويّ لا يقعُ إلّا في سياقٍ خاصٍّ به، يلقي بظلالِهِ عليه في طريقةِ نسجِه، وتركيبِه، واختيارِ مفرداتِه، وتلقّي دلالاتِه، وإدراكِ مراميهِ؛ لذا يحضرُ السياقُ عند المتكلّمِ والمخاطَبِ قبل إلقاءِ الخطابِ، فيكون مقدّمةً مضمرةً تسهمُ في إنتاجِ الكلام من طرفِ المتكلّم، وتمهّد لفهمِه من طرفِ المخاطَب؛ لذا يخفقُ عادةً من تخفى عليه المناسباتُ والظروفُ التي أنتجَ فيه الخطاب أو الكلام، في إدراكِ بعضِ مقاصدِه، ومراميهِ. والسياقُ المقصودُ هنا السياقُ التداوليُّ العامُّ الذي يشملُ المرجعيّاتِ الفكريّةَ المشترَكةَ، والافتراضاتِ السابقةَ، والظروفَ والأحوالَ المحيطةَ بالخطاب، أو المناسباتِ المكتنفةَ بالحدثِ الكلاميّ[٨]. ومن ثَمّة ينبغي أنْ تسبقَ أيّةَ عمليّةٍ تحليل لخطابٍ ما، الإحاطةُ بمكونات

سياقِه العام، وأجواء صدورهِ الخاصّة، وليس خطابُ الغديرِ خارجًا عن ذلك؛ لذا سنقدّمُ الحديثَ عن سياقِ خطابِ الغدير، قبل الحديثِ عن متنِه اللغوي.

من جهةِ المرجعيّات الفكريّةِ والسياق الثقافي، فالمتلقّون لخطابِ الغدير مسلمون، ومن أصولِ إسلامِهم الإيمانُ بأنّ النبيّ محمّدٍ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، الذي خاطبَهم يومَ الغدير صاحب أعلى سلطةٍ روحيّةٍ، ومرتبةٍ دينيّةٍ، فهو خاتمِ الأنبياء والمرسلين، الذي يمثّلُ إرادةَ السماء؛ فلا ينطقُ إلّا بوحيٍّ من الله تعالى، ولا يُبلّغُ إلّا عنه- عزَّ وجلّ- وهو معصومٌ أمينٌ فيما يُبلِّغ؛ ومن ثَمّة تستمدُّ خطاباتُه وأحاديثُه سلطتَها، وإلزامَها منه (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، وتكون إنجازات كلامِه مستجمعةً لشروطِ الموفقيّةِ والنجاحِ، وتكون أفعالها التأثيريّة وجوبِ الطاعةِ، ولزوم الامتثالِ.

هذا هو السياق العام الذي وردَ فيه حديث الغدير. أمّا السياقُ الخاصّ فيتمثّلُ في الظروفِ والأحداثِ التي اكتنفته، ونجدُ في هذا المجالِ توقيتاتٍ، وأحداثًا، وإجراءاتٍ لافتةً؛ فزمان الخطابِ كان الأشهرَ الأخيرةَ من حياة النبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، في السنة العاشرة للهجرةِ، حيث أَمرَهُ الله تعالى بدعوة الناس إلى الحَجِّ: ﴿وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ سورة الحَج:٢٧. وبعد إكمالِه مع المسلمينَ مناسك الحجةِ الأولى والأخيرةِ له مباشرةً، وهذا له أثره في صفاءِ النفوسِ واستعدادها لتلقّي الخطاباتِ الدينيّةِ، ومن حيث المكان فاختارَ وادي غدير خم بمنطقةِ الجُحفة بين مكّة والمدينةِ، حيث مفترق طرق قوافل الحُجّاج، وهو مكانٌ مناسبٌ لنزول القوافل، واستراحة المسافرين؛ لوجودِ الماءِ والشجرِ[٩]، والوادي من ناحيةٍ

فيزيائيّةٍ معهودة جدًا يعطي للصوت قوّةً وصدىً أكبر من المكان المفتوح؛ ممّا يسهّلُ عمليّةَ سماعِه، وتظهر أهميّةُ ذلك في زمنٍ لم تظهرْ فيه وسائلُ تكبير الصوت بعد، والخطيبُ يريدُ إلقاءَ خطابِه على آلافِ المحتشدين له.

واتّخذَ النبيُّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، مجموعةً من الإجراءاتِ الممهّدة لإلقاء خطابِه، تمثّلتْ في التوقّفِ ليدركَه من تخلّفَ عنه من المسلمينَ، وإرجاعِ من تقدّمَ منهم، وهذا يدلُّ على أمرٍ مهمٍّ جدًّا اقتضى إرجاع القوافلِ المتقدّمةِ مع ما فيه من مشقّةٍ واضحةٍ على المسافرين. ثم أمر بتهيئةِ مكانِ الاجتماعِ، وأمر بالنداء بالصلاةِ جامعة، وهو نداءٌ كان يمثّلُ إعلانَ النفيرِ العام، والدعوةَ للاجتماعِ العام، لحدوث أمرٍ طارئٍ، للتداولِ بشأنِه، أو التبليغِ عن نزول آياتٍ، أو صدور أوامر إلهيّةٍ تجاه أمرٍ خطير. وبعد إتمامِ الصلاة، صُنِعَ له منبرٌ من أقتاب الأبل، صعد عليه وألقى خطبتَه، في يومٍ شديد الحَرّ، فقد كان الحاضرُ من المسلمين يومئذٍ يضعُ بعضَ ردائِه على رأسِه، وبعضَه الآخر تحت قدمِه من شدّة الرمضاء. ولاشكّ في أنّ هذه الإجراءات كلَّها تدلُّ على أنّ هناكَ أمرًا في غاية الأهميّة استدعاها، يُرادُ تبليغُه للمسلمينَ، وهي كافيةٌ لإثارةِ فضلولهم وتهيئة نفوسهم لمعرفةِ ذلك الأمر؛ فتلك الإجراءاتُ والاستعداداتُ لا تنسجمُ مع خطابٍ إبلاغيّ عادّي. ثمّ حفّزَ النبيُّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) أذهانَ مخاطَبيه، وأثارَ فضلولهم أكثر عندما أخبرهم قائلًا »:كَأَنِّي دُعِيتُ فَأَجَبْتُ«، وهو بذلك ينعى نفسَه، ملمّحًا أنّ خطابَه هذا هو خطابُ مودِّعٍ، مشرفٍ على الرحيلِ؛ وكل من يكونُ في هذا الموقفِ لابدّ أن يوصي بأهمِ ما يعنيه، فكيف إذا كان الراحل هو من لا نبيَّ بعده؟! وبتسييق هذا الخطاب في سياقِ الوداعِ للأمّة، يكونُ قد شحذَ الذهنَ بأقصى درجات

الانتباه، ورفعَ بذلك درجةَ الوعي بأهميّة مضامينِه(١٠).

وربما يقفزُ إلى الذهنِ سؤالٌ مفاده لماذا لم يلقِ النبيُّ خطابَه في مكّة حيث يجتمعُ الحُجّاج، مادامَ الأمرُ مهمًّا؟ ولهذا السؤال جوابانِ: جوابٌ غيبيٌّ وهو أنَّ النبيَّ أعلم بالمكانِ المناسبِ؛ لأنّ اللهَ تعالى أمرَه بالإبلاغِ في هذا المكان. والجواب الثاني يمكن تلمّسُه ضمن المعطياتِ المحسوسةِ المتوفّرة، ومراعاةِ الظروف الطبعيّة، وبملاحظة ذلك يمكنُ تعقّلُ تأجيلِ ذلك الخطابِ الإبلاغي إلى ما بعد نهاية الحَج؛ لأنّ النبيَّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) كان مشغولًا بتعليمِ المسلمينَ مناسك الحَجّ؛ لأنّها المرّة الأولى التي يحجّون معه والأخيرة، ومن شأنِ ذلك الإبلاغِ أنْ يربكَ الأوضاعَ، ويشتّتُ الأذهانَ عن ضبطِ مناسكِ الحَجّ، وتوجّه الحُجاج إلى الله تعالى من جهة، وتزدادُ فرصةُ ضياع ذلك الإبلاغِ بسبب انشغالِ المسلمينَ بتعلّمِ مناسك الحَجّ من جهةٍ أخرى.

٢- التحليل التداولي لنصّ خطابِ الغدير

بعد الإحاطةِ بالسياقِ العامِّ والخاصِّ الذي احتضنَ خطابَ الغدير، نكون قد قطعنا نصفَ الطريقِ إلى تحديدِ دلالاتِ نصّهِ ومغزاهِ، فلم يبقَ إلّا النظرُ بعينٍ تداوليّةٍ فاحصةٍ إلى نسيج نصِّه، ومعاني ألفاظِه؛ للوصولِ إلى المعنى الملائم لذلك السياق. وقد تقدّم أنّ المقطع المُجتزَأ من حديث (خطاب) الغدير، المنقول إلينا في أغلب المصادر الإسلاميّة، ناصعُ البيان وواضحُ الدلالة، ولم يُختلف فيه إلّا في تفسيرِ كلمةِ (المولى)، لكنّه اختلافٌ عميقٌ يغيّرُ المسارَ التأويليّ للحديث، ويترتّبُ عليه تغيّرُ الموقفِ الديني والسياسي تغيّرًا كبيرًا.

قلنا إنّ ذلك الخلاف أوجدَ القراءتينِ التأويليّتينِ المعروفتينِ في

تاريخ الإسلام، قراءة ترى في خطابِ الغدير إنجازًا تداوليًّا يقتضي نقلَ في ضوءِهِ النبيُّ محمدٌ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، ولايتَه العامّةَ على المسلمينَ في شؤونِ الدِّين والدُّنيا للإمام عِليّ (عليه السلام) من بعد وفاتِه. وقراءة لا ترى فيه سوى تأكيدٍ للزومِ محبّةِ عِليّ (عليه السلام) ونصرتِه. ولأجل معرفةِ سلامةِ القراءتينِ وصوابِهما؛ سنعرِّضهما لثلاثةِ اختباراتٍ: الاختبار المُعجمي، والاختبار السياقي، والاختبار في ضوءِ النصوصِ الحّافةِ بالخطاب:

أ- الاختبار المعجمي: المَولى والأَوْلى والوَلِيُّ ترجعُ إلى مادة (وَلِيَ)، التي دلّت هي ومشتقّاتها على معانٍ عديدةٍ بحسب سياقِ الاستعمالِ مثل: ابن العم، والناصر، والمُحب، والجار، والحليف، والأوْلى بالأمر، والعبد، والمُعْتَقُ، والسَّيِّد، والمُنْعِم، والمُنْعَم عَلَيه، وكُلُّ مَن وَلِيَ أمرًا أَو قَامَ بِهِ فهو مَوْلاهُ وَوَلِيُّه[11]. فمن الناحية المعجميّة الصرفة فالقراءتانِ التأويليتانِ سليمتانِ؛ لأنّهما لم يخرجا عن المعاني المعجميّة المرصودة لكلمَتَيْ (الولي، والمولى). لكنّ هذا النظر المعجمي غير كافٍ لتحديد المعنى الاستعمالي للكلمة؛ لأنّه من دون النظرِ في السياقِ اللغوي، والمقام التخاطبي، يبقى الباب مفتوحًا لكل تلك المعاني المتعدّدة، والسياق - بمعناه التداولي- هو من يعيّن واحدًا منها، مستبعدًا باقي قائمة الاحتمالات[12]؛ لذا ننتقلُ إلى الاختبارِ السياقي لمعرفةِ المعنى المقصود من (المولى والولي) في حديث الغدير، ومعرفة صوابيّة القراءتينِ المذكورتينِ.

ب- الاختبار السياقي: أوّلُ ما ينبغي أنْ نختبرَ به سلامةَ التأويلينِ للمنجزِ بمقولةِ: (من كنتُ مولاه، فهذا عليٌّ مولاه)، هو انسجامُهما وملاءمتُها لسياقِ الاستعمالِ الذي وردت فيه لفظًا ومقامًا؛ رعاية لمبدأ المناسبة (الصلة)؛ ولأنّ السياقَ من أقوى القرائن في

تعيين المعنى، إعمامًا وتخصيصًا، أو إطلاقًا وتقييدًا، أو حقيقةً ومجازًا. وفي هذا المجالُ يظهرُ أنّ القراءةَ التأويليّةَ الملائِمةَ للسياق هي القراءةُ التي ترى أنّ مقولةَ: (من كنتُ مولاهُ، فهذا عليٌّ مولاه)، هي فعلٌ إنجازيٌّ نقلَ بمقتضاه المتكلّمُ (النبيّ) ولايتَه العامّة على المسلمينَ إلى المعيّن بالاسمِ، وإشارةِ اليدِ (عليّ)؛ لأنّ مراجعةَ السياقِ الذي صدرَ فيه خطابُ الغديرِ بالتفصيلِ الذي تقدّمَ يأخذنا مباشرةً إليها؛ فالنبيُّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، بعد أنْ جمعَ قومَه في ذلك الحرِّ الشديدِ ممن كانوا معه في الحَجّ، وأرجعَ من تقدمَه منهم، على ما فيه من المشقّة، فخطبَ فيهم و أخبرهم أنّه على وشكِ مغادرة الحياة قائلًا »:كَأَنِّي دُعِيتُ فَأَجَبْتُ«، فخطابه خطابُ وصيّةٍ ووداعٍ، وقد جرت عادة العقلاء والحكماء والزعماء إذا بانَ لهم دنوُّ الأجلِ، وقربُ الرحيل أنْ يجمعوا قومَهم، ويوصون بأهمّ ما يشغلهم من مصير الأمور بعدهم، وجرت عادةُ الزعماء على تسميةِ من يخلفهم على إدارةِ أمورِ الناسِ بعدهم، بل الإنسان العادي إذا كان عاقلًا يحرصُ على مستقبلِ أولادِه وأسرتِه من بعدِه، فيتّخذُ من الإجراءاتِ، ويتركُ من الوصايا ما يضمنُ صلاحَهم، ويمنعُ تنازعَهم، ولا يتركهم هملًا في مهبِّ ريح الحوادثِ، وعوداي الزمن. فكيف إذا كانَ نبيًّا رسولًا يعلمُ أنّه على مقربةٍ من الموتِ، ولا نبيّ بعده أبدًا؟!

وفاقًا لهذا يكون خطابُ الغديرِ منسجمًا تمامًا مع سياقِهِ ومقامِه، إذا أوصى النبيُّ بكلّ ما يحفظُ كيانِ أمّتِه، ويصونُ رسالتِه- فالخطبة بحسب ما وصفوا كانت شاملة- ثم أوصى أوصاهما بالقرآنِ وبأهلِ بيته، ثم خصّ عليًا من أهل بيتِه، بأن نصبه لهم ليديرَ شؤونهم، ويرجعونَ إليه في أمورهم، وله عليهم حق الطاعة والامتثال، فرفعَ يدَه إشهارًا وإعلانًا بذلك قائلًا

لهم ما مؤدّاه: نقلتُ ولايتي عليكم إلى عِليّ (عليه السلام) من بعدي. فتأمّل الخطابَ باختلاف نقلِه تجده منسجمًا مع قلنا: " فَأَخَذَ بِيَدِ عَلِيٍّ، فَقَالَ: »أَلَسْتُ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ؟ «قَالُوا: بَلَى، قالَ:» أَلَسْتُ أَوْلَى بِكُلِّ مُؤْمِنٍ مِنْ نَفْسِهِ؟ «قَالُوا: بَلَى، قَال »:فَهَذَا وَلِيُّ مَنْ أَنَا مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ، اللَّهُمَّ عَادِ مَنْ عَادَاهُ«.

وبملاحظةِ السياقِ اللغوي يكونُ المعنى أكثر وضوحًا وانسجامًا؛ لأنّه تضمّن استفهامًا تقريريًّا: »أَلَسْتُ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ؟«؛ لأنّه معلومٌ لديه، وغايته التّحفيز والتهيئة لما بعده، فعندما يُقرُّون بألسنتهم بما سألَهم عنه، فذلك يزيد الأمرُ رسوخًا في أنفسِهم، ويحقّق المستوى الأعلى من الإقناع، بما سيأتي من الكلام، فيسلّموا به؛ لأنّه جعله مقدّمةً موجبةً لنتيجةٍ، وهم سلّموا بالمقدّمةِ فلا يسعُهم إنكارَ نتيجتها. وفي ذلك أيضًا إشراكٌ للمخاطبين تفاعليًّا في التخاطبِ. وهذ الذي أقرّوا به هو السلطةُ الدينيّة العليا، والولاية الكبرى في أمور الدين والدنيا، وهو اقتباسٌ أو تناصٌّ من قولهِ تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ سورة الأحزاب: ٦. [وقد فُسِّرت هذه الأولويّة بأنّه أحقّ بالمؤمنين من أنفسهم في كلّ شيءٍ من شؤون دينهم ودنياهم، وحكمه نافذٌ فيهم، مقدّمٌ على حكمهم، ولا يسوغ لهم مخالفته، بل يجب عليهم أنْ يبذلوا أنفسهم دونه، وبها يفتدونه[١٣]. وهذه الولاية والأولويّة التي كانت للنبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، هي نفسها نقلَها إلى عليّ (عليه السلام)؛ فقوله (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه): »من كنتُ وليّه، أو مولاه، فهذا وليّهُ أو مولاه«، فيه علامتانِ على نقلِ الولايةِ العامّة للنبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، إلى عليّ (عليه السلام)، هما الفعل (كنتُ)، والتفريع بالفاء (فهذا). فولايةُ عليّ

(عليه السلام) على الأمّةِ متفرعةٌ على الولايةِ التي كانت ثابتةً للنبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه). فهناك شيٌ لم يكن ثابتًا لعليٍّ (عليه السلام) من قبل، انتقلَ إليه بموجبِ هذ المرسومِ النبويّ الرسمي. ولا يوجدُ ما لم يكن ثابتًا لعليّ (عليه السلام)، قبل هذا الخطابِ سوى هذه الولايةِ العامّةِ في شؤون الدّين والدّنيا، التي يُستثنى منها الخصوصيّاتُ النبويّةُ المعلومة سلفًا للمخاطبينَ، إذ لا نبوة ولا رسالة جديدة. ويؤيّدُ أنّ ما جرى في الغدير هو عمليّةُ نقلٍ للولايةِ لعليّ (عليه السلام)، وثبوتُ منقبةٍ لم تكن ثابتةً له من قبلِ خطاب الغدير، تهنئةُ المسلمينَ له بعد الانتهاء من خطبة الغدير، لاسيّما تهنئة عمر بن الخطّاب التي تضمّنتِ الإشارةَ إلى هذا النقل، فقد ورد أنّه قال: " هنيئًا يا ابنَ أبي طالب؛ أصبحتَ وأمسيتَ مولى كلّ مؤمنٍ ومؤمنةٍ"[١٤]. فأصبح وأمسى مولى للمؤمنين بذلك المرسوم النبويّ في الغدير، بدلالة (أصبح وأمسى)، فاستحقّ التهنئةَ على هذا المنصبِ الجديد، والمقامِ الرفيعِ.

أمّا القراءةُ التأويليّةُ الثانية فتواجهُ مشكلاتٍ دلاليّةً وتداوليّةً تمنعها من الانسجامِ والملاءمة مع ما تقدّم من تفاصيلِ أجواء خطابِ الغدير، وأحداثِه، وإجراءاتِه، وسياقِه اللغوي؛ لأنّها تُؤوّل (المولى) هنا إمّا بولاء الإسلام العام بين المؤمنينَ فلا فضيلةَ في ذلك[١٥]، وإمّا بالنصرةِ والمحبّةِ لكنّها النصرةُ الظاهرةُ والباطنةُ، أي إخبار عن أنّ باطن عِليّ وظاهره في نصرة الدين والمؤمنين سواء، فيكون المعنى (من كنتُ محبوبًا عنده وناصره فعليٌّ كذلك)[١٦]. وهذا يخالفُ ولا ينسجمُ ما بيّناه من قرائنِ السياقِ اللغوي القاضية بوجود نقلٍ للولاية والسلطة من النبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، إلى عليّ (عليه السلام)، وعلى ذلك لا معنى لمبايعة الحاضرين

له وتهنئتهم بإنْ أصبح مولىً أو وليًّا لكل مؤمنٍ ومؤمنةٍ كما قال عمر بن الخطّاب! فضلاً عن أنّ هذه المعاني التي ذكروها لمعنى الولاية هي تخصيصٌ من دون مخصّصٍ، وتأويلٌ من دون دليلٍ، بل الأدلة على نفيها؛ لأنّ وجوبَ محبّةِ عليّ ونصرته معلومانِ من أدلةٍ كثيرةٍ منها آية المودة، وحديث (لا يحبّك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق)، ومنها حديث خيبر (لأعطينَ الرايةَ غدًا رجلًا يفتح اللهُ على يديه، يحبُّ اللهَ ورسولَه، ويحبُّهُ اللهُ ورسولُهُ)، وغيرها مما مرّ ذكر بعضه، بل ذلك لا يناسبُ كلّ تلك الإجراءاتِ والاحتفاءِ بالخطابِ، أيجمعُ النبيُّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، المسلمينَ وهم متعبون، ويرجعُ من تقدّم بالسير منهم تحت حرارةِ الشمسِ الحارقة، ويدخلهم في حالةٍ من الاستنفارِ والترقبِ وينعى لهم نفسَه؛ ويطلبُ منهم الإقرار، ليخبرهم في نهاية المطافِ أنّه محبٌّ لعلي أو ناصرٌ له[17] ؟!

وربّما لدلالةِ حديثِ الغدير الناصعةِ تحاشى أحمد بن حنبل الردَّ على من سأله عن تفسيرِه، فقال: " لا تكلّمْ في هذا، دعِ الحديثَ كما جاء"[18]. وقد جرت محاولاتٌ عديدةٌ لتسويغِ القراءةِ التأويليّةِ الثانيةِ، ظلّت كلّها تواجه المشكلات التي بيّناها، فقالوا إنّ المولى لا تعني أولى؛ لذا أثبتَ النبيُّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) لنفسِه بأنّه أولى، ولم يثبت ذلك لعليّ (عليه السلام)، وبذلك لم تنقلُ الولاية التي للنبي (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، لعليّ (عليه السلام)[19]، لكنّ ذلك مردود بوجود استعمالاتٍ تأتي بها مولى بمعنى أولى، منها قوله تعالى: ﴿مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ﴾ [سورة الحديد: ١٥]. فقد فسّرها بعضُ علماء اللغة والتفسير بمعنى (أولى بكم)[20]. وادّعى ابنُ تيمية أنّه لو أُريدَ الإمارة لقال: (والٍ على كل مؤمنٍ)؛ لأنّها تدلّ على الإمارة، أمّا المولى فتدلّ على الموالاة

ضد المعاداة[٢١]. وهذا القول مردودٌ بما ثبت بمجيء المولى بمعنى الولي في استعمالاتٍ كثيرةٍ، منها قول أبي عبيد الهروي في تفسير قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ مَوْلَى الذين آمَنُواْ﴾ [سورة محمد: ١١]: " أي وليّهم والقائم بأمرهم، وكلُّ من وليَ عليك أمركَ فهو مولاك"[٢٢]. وقول ابن الأثير: " كلُّ من وليَ أمرًا أو قامَ به فهو مولاه ووليّه"[٢٣].

ويرد عليه أيضًا أنّ مدّعى القائلين بحديث الغدير ليس الإمارة السياسيّة، بل الولاية العامّة كما تقدّم، ويبدو واضحًا أنّ ممّا يحولُ دون تلقي دلالة حديث الغدير الناصعة، الافتراضاتُ الذهنيّةُ المُسبقة؛ إذ للافتراض المسبق أهميّةٌ كبيرةٌ في الفهم، والتأويل، والتواصل في ضوء ما قرّره المنهجُ التداوليّ.

لذا تجدُ المرتابَ في دلالةِ حديث الغدير يكررُ السؤالَ، والإشكالَ القائل:" لِمَ لَمْ يقلِ النبيُّ-صلّى اللهُ عليه وآله- بلفظٍ واضحٍ صريحٍ: (جعلتُ عليًّا خليفتي عليكم من بعدي؟) أو كما يقول ابن تيمية (جعلتُ عليًّا واليًا). الافتراضُ المسبقُ الذي ينطلقُ منه هذا السائلُ، في سؤالِهِ، هو أنّ الخلافةَ المجعولةَ في الغدير هي الخلافة السياسيّة، أو الحكومة السياسيّة، لذا يبحثُ عن لفظٍ صريحٍ في هذا المعنى، ويرى أنّ لفظ (المولى)، لا يدّلُ صراحةً عليه. لكنّ ظاهر الحديث بما فصّلنا، ومدّعى المؤمنين بحديث الغدير، أنّ الرسولَ المُخاطَبَ بآية التبليغ، قصدَ نقلَ ولايتَه العامّة المجعولة على المؤمنين، في شؤون الدين والدنيا إلى عليّ (عليه السلام)؛ لذا جاءت البلاغةُ النبويّةُ الصادرةُ عن مقام جوامع الكلم مطابقةً للغرض المَسوقِ له الكلام، ومناسبةً لما يقتضيه المقام؛ فقال (صلّى اللهُ عليه وآله) بعد أن طلبَ من المسلمين المحتشدينَ له، الإقرارَ على

أنفسهم، بأنّه أولى بهم من أنفسهم، فأقرّوا له جميعًا بذلك، فقالَ حينها: (من كنتُ مولاه، فهذا عليٌّ مولاه). وهذه كلمةٌ جامعةٌ معبرّةٌ عن المقصود أكثر من أي كلمةٍ أخرى- بحسب ما نقلنا من آراء المفسرين واللغويين في معنى المولى والأَوْلى- حتّى من كلمةِ (خليفتي)؛ لأنّ خليفتي قد يُظنُ أنّ المقصودَ منها الحاكم السياسي، كما ظنَّ الكثيرون ذلك فعلًا، فراحوا يبحثون عن كلمةٍ صريحةٍ في ذلك[٢٤]. ولمّا تبيّنَ - بما تقدّمَ من تفصيل- دقّة التعبير عن الولاية العامة أو الإمامة الكبرى بالمولى، يتّضحُ ضعفُ ما قيلَ من عدم دلالتها على المدّعى[٢٥].

ت- الاختبار في ضوء النصوصِ الحافّة بالخطاب:

إذا أردنا أنْ نعيدُ اختبارَ سلامةِ القراءتينِ التأويليتينِ لخطاب الغدير، فيمكنُ أنْ نستعينَ بالنصوصِ القرآنيّة والحديثيّة التي تحفُّ بخطاب الغدير أو التي جاء في سياقها الثقافي الخاص، التي من شأنها أنْ تلقي أضواءً كاشفةً على المعنى التداولي للنص، وهذه النصوصُ كثيفةٌ جدًّا تتمثّلُ في الآيات القرآنيّة التي نزلت بحقّ عليّ (عليه السلام)، أو الأحاديث النبويّة في مناقبِه التي استعرضنا بعضًا منها. ونختارُ اختصارًا منها آيةَ البلاغ، هي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ [سورة المائدة: ٦٧]. فقد أجمعتْ مصادرُ الشيعة على نزولِها في يوم الغدير، ووافقتها بعضُ مصادرِ الفرقِ الإسلاميّةِ الأخرى[٢٦]. والنظرُ في نسيجها النصّي، ودلالتها التخاطبيّة، يشي أنّ المطلوبَ إبلاغه للمسلمينَ على درجةٍ عاليةٍ من الأهميّة والخطورة، فقد افتتحت الآيةُ بالنداء بصفة الرسول ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ﴾ وفيه إشارةٌ إلى الصفة

الرسميّة للرسول، وكون الأمر يتعلّقُ بالرسالةِ، ثم خوطب بفعلٍ إنجازيّ مباشرٍ وهو الأمر الصريح ﴿بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾، والتبليغ هو من الوظائف الجوهريّة للرسول، وإلى هذا الموضع من الخطاب، تجلّى أنّ المطلوب من الرسول هو تبليغُ أمرٍ من جوهر الرسالةِ الإسلاميّة، ومن وظائف الرسول الأساسيّة. وبعد الأمر هُدِّد أو حُذِّر الرسولُ بلهجةٍ شديدةٍ من عاقبة عدم الإبلاغ ﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾، وهنا تتجلّى عظمةُ ذلك التبليغ؛ إذ جعل عدم تحقّقه تبليغه عدم تحقّق تبليغ الرسالة الإسلاميّة برمّتها قرآنًا وسنّةً، وبما اشتملا عليه من معارف عقائديّة، وشرعيّة، وأخلاقيّة، فكلّها بمنزلة العدم إذا لم يقعْ ذلك التبليغُ! وهذا يعني أنّ كلّ ما قامَ به رسولُ الله (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) من تبليغ وتعليم وتزكيّة وما تحمّله من مشاقٍّ وأذىً، كأنّه عدمٌ، ولم يقع منه شيءٌ! فمن ثمّة يمكن أن تتعرّف على ذلك التبليغ المأمور به، من آثاره، وعواقب عدم وجوده.

وهذا التهديد والتحذير لا نجدُ له نظيرًا في القرآنِ الكريم سوى في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [سورة الزمر: ٦٥]. ويبيّن خطورة هذه المهمّة التبليغيّة للرسول من أنّ اللهَ يوعدُهُ بالعصمةِ والحفظِ من الناسِ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾. فهو أمرٌ يتخوّفُ من الناس عدم تقبّله. ويذكرنا هذا الأمرُ والوعدُ بالأمرِ والوعدِ اللذينِ خوطبَ بهما الرسولُ في السنين الأولى من عمر الدعوة الإسلاميّة، فقالَ تعالى: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ﴾ [سورة الحجر: ٩٤-٩٥.] إيذانًا ببدء مرحلةٍ جديدةٍ من مسيرةِ الدعوة الإسلاميّة،

تحوّلت فيها من المرحلة السريّة إلى العلنيّة الإشهاريّة. ومثل هذا الإعلانِ سيكونُ محفوفًا بتحدّيات الرفض والتنكيل والاستهزاء؛ لذلك وعدَ اللهُ رسولَه أنْ يكفيه ذلك. ومن هذهِ المقاربة القائمة على استدعاء خطابٍ ذي سماتٍ لغويّةٍ مشابهةٍ لخطاب آية التبليغ أو الإبلاغ، يمكنُ أنْ لهما ظروفًا وغاياتِ وتحدّياتٍ متشابهة، وهما على قدرٍ عالٍ من الأهميّة؛ إذ صُدّر كلٌّ منها بأمرٍ مباشرٍ موجّهٍ للرسولِ بالإبلاغِ الإشهاري بما أمره الله أوما أنزّلَ إليه، ومع وجود وعدٍ له بالكفايةِ والعصمةِ ممن لا يروقُ لهم ما سيصدعُ به، أو يُبلّغ به؛ ولمّا كانت السمات اللغويّة مشابهة بينهما، وعرفنا أنّ الخطابَ الأوّل جاء بهذه السمات والخصائص ليناسبَ بدء مرحلةٍ جديدةٍ في مسار الدعوة الإسلاميّة (المرحلة العلنيّة)، فليس من المجازفةِ والزيغ القول أنّ خطاب آية التبليغ جاء مناسبًا للإيذان ببدء مرحلةٍ مصيريّةٍ جديدةٍ.

وإذا بحثتَ في المدونات التفسيريّة عمّا قيل من أسباب نزولٍ لآية التبليغ، فلن تجدَ ما يناسبَ تلك السمات اللغويّة والأسلوبيّة التي تقدّم تفصيلها، سوى ما ذكرتهُ المصادرُ بأنّها نزلت في يوم الغدير آمرةً النبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) بتبليغ المسلمين بقرب بدء مرحلةٍ جديدةٍ من عمر الدعوة الإسلاميّة، يكونُ عليٌّ قائدًا مسيرتها؛ لأنّ الرسولَ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، أوشك على إنهاء مهمّته، وشارفَ على مغادرة هذه الحياة، لذلك نعى النبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) نفسَه في خطبةِ الغدير، ونقلَ ولايتَه عليهم في إدارة شؤونهم العامّة إلى من يمثّله، وهو علي (عليه السلام)؛ ولأنّ هذا التبليغ بهذه الأهميّة القصوى، ناسبَه الأمرُ والتحذيرُ الشديدينِ في الآية الكريمة؛ ولأنّها بدايةً لمرحلةٍ جديدةٍ ناسبها الإشهارُ والإعلانُ إيذانًا بذلك؛ ولأنّ

لكل مرحلةٍ تحدّياتها؛ ناسبها الوعدُ بالحماية والعصمة من الناس، وإلّا لا معنى للتخوّف إذا كان الأمر إبلاغًا لحكم شرعيّ، أو إرشاد أخلاقيّ. وهذا منسجمٌ مع إبلاغ النبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) الناسَ أنّ الولايةَ والقيادةَ والخلافةَ لعليّ (عليه السلام)؛ لأنّ بعضهم سيرى في ذلك محاباةً لابن عمّه[٢٧]، ويرى آخرون حرمانًا من ذلك المنصب، وهم مازالوا قريبي عهدٍ بالجاهليّة[٢٨].

وبهذا تكون القراءةُ التأويليّةُ التي ترى أنّ خطابَ الغدير خطابُ تنصيبٍ ونقلٍ للولاية العامّة، هي القراءةُ المناسبةُ والمنسجمةُ مع النصوص الحافّة بها، دون القراءة الأخرى. وبذلك تبيّن أنّ مؤدّى حديث الغدير هو الإنجاز (الإنشاء)، لا الوصف(الإخبار)، وإذا أردنا أن نصوغَ ذلك بمصطلحاتِ نظريّة أفعال الكلام، فما وقعَ بقولِ النبيّ لعليّ (عليهما الصلاة والسلام)، هو إنجازٌ بالقولِ، ينتمي إلى التنفيذيّاتِ بحسب تصنيفِ أوستن، والتصريحيّاتِ (الإعلانيّات) بحسبِ تصنيفِ سيرل؛ لأنّ فيه تنصيبٌ وتعيينٌ معلنٌ، وهو إنجازٌ جامعٌ لشروط الموفقيّة؛ لتحقق الإجراءات والمراسم الشعائريّة الكبيرة، ووجود صلاحيّة دينيّة مؤهّلة لمن قامَ بالفعلِ الإنجازي (التنصيب)، وهي سلطة الرسول وصلاحيّته الدينيّة الممنوحة من الله تعالى. وهذا الصنفُ من الأفعالِ الكلاميّةِ غايته إيجادُ تغييرٍ في العالم الخارجي ليطابق القول، فيكون القول مطابقًا للعالم الخارجي، وهو ماعبّر عنه سيرل باتجاه المطابقة المزدوج[٢٩]. وهذا هو ما حصلَ بمقولة (من كنت مولاه، فهذا عليّ مولاه)، فأصبح عليًّا مولىً أو وليًّا للمسلمين له مثلَ ولاية النبي (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) عليهم، وهو إنجازٌ كلاميٌّ عظيمُ المنزلة والأثر، فطابقَ بذلك

المحتوى القضوي لمقولة النبي (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه). ثم أرادَ النبي (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، لكنّ هذا الفعلَ الإنجازيَّ واجه مشكلةً في فعله التأثيري المترتّب عليه؛ بسبب تخلّف كثيرٍ من المسلمين لظروفٍ سياسيّة عن امتثاله، والتزمَ الأقلُّ منهم بذلك، وهذه مشكلةٌ تقع خارج نطاق الفعل الكلامي، وخارج مسؤوليّة منجز الفعل؛ لأنّها مرتبطةٌ باختيار المتلقّي، والمخاطَب، وهو من يتحمّلُ مسؤوليّةَ عصيانه، وإليه ترجعُ منافعُ امتثالِه.

الخاتمة والنتائج:

في ختامِ هذه الجولةِ التداوليّةِ في رحابِ خطاب الغدير، وتقليب النظرِ بكلّ ما يتعلّق به متنًا، وسياقًا، انتهى البحثُ إلى مجموعةٍ الأمور التي مرَّ تفصيلها في متنِ البحث، وهذه خلاصتها:

١- مثّلَ خطابُ (حديث) الغدير أهمَّ نقاط الخلاف التأويلي في تاريخ الإسلام، ومازال كذلك. وقد تجلّى ذلك الخلافُ في قراءتينِ تأويليّتينِ متضادتينِ، قراءة ترى فيه إنجازًا نقلَ فيه النبيُّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) ولايتَه المطلقة على المسلمينَ إلى عليّ (عليه السلام). وقراءة لا ترى فيه سوى إخبارٍ عن محبّة عليّ ونصرته. ونقطة الخلاف تكمنُ في تفسير المعنى الاستعمالي لكلمة (المولى) الواردة في خطبة الغدير.

٢- لم تنقلْ أغلبُ المصادر الإسلاميّة من خطبة الغدير سوى مقاطع قصيرة جدًّا، بالرغم من تصريحها بأنّها خطبة طويلة وشاملة! وهذا أمرٌ يثيرُ الريبة والاستغراب. ولم ترد الخطبةُ كاملةً إلّا في بعض المصادر الشيعيّة.

٣- إنّ فحصَ سلامةِ القراءتينِ معجميًّا، أظهر سلامتهما؛ لأنّهما لم يخرجا عن المعاني المعجميّة المذكورة (للمولى). لكنَّ اختبارهما بمنظور سياق الذي وردت فيه خطبة الغدير،

يُظهرُ انسجامَ القراءةِ الإنجازيّةِ معه، وبُعدَ القراءةِ الخبريّةِ عنه؛ فتوقيت الخطبة، ومكانها، والإجراءات اللافتة، من إرجاع من تقدّم، وانتظار من تأخّر، والنداء بنداء الطوارئ في الإسلام، وهو الصلاة جامعة، وإلقاء الخطبة في ذلك الجو الحار جدًّا، وإعلان النبي أنّ خطابَه خطاب مودّعٍ ومشارفٍ على الرحيل من الحياة؛ كلّها لا تناسبُ الإخبار عن قضيةٍ معروفةٍ لهم سابقًا، وهي حب علي ونصرته.

٤- يرجّحُ السياقُ اللغوي القراءةَ الإنجازيّةَ أيضًا؛ لأنّه تضمّن سؤالَ النبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) لهم (ألست أولى بكم من أنفسكم)، وإقرارهم بذلك، فلمّا أقرّوا على أنفسهم بولايته المطلقة، نقلَ تلك الولاية إلى عليّ (عليه السلام): (من كنتُ مولاه، فهذا عليٌّ مولاه). ودلّ على النقل الفعل الماضي (كنتُ)، والتفريع عليه بالفاء (فهذا عليّ مولاه). ودلّ على ذلك النقل صيغة التهنئة المنقولةِ عن بعض الصحابة (هنيئًا يا ابنَ أبي طالب؛ أصبحتَ وأمسيتَ مولى كلّ مؤمنٍ ومؤمنةٍ). فلو كان إخبارًا عن معنى ثابتٍ لعلي سابقًا، لا معنى للتهنئة، ولا للفظ (أصبحت وأمسيت)، إذن فهذه كينونةٌ جديدةٌ مختلفةٌ عمّا قبل صدور حديث الغدير.

٥- أيدّت النصوصُ الحافّةُ بحادثة الغديرِ القراءة الإنجازيّة، ومنها آية التبليغ، التي جاءت أمرةً بلفظٍ مباشرٍ، وبصيغة تهديدٍ غير معهودة، إذ جعلت عدم إبلاغ النبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، بما تأمر، مساويًا لعدم إبلاغ الرسالة الإسلاميّة برمتها! وفيها تعهّدٌ بعصمة النبي (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، من الناس بعد تبليغه له، وهذا يدلُّ على أن الإبلاغ الذي تأمرُ به، فيه ضمانٌ لأصل وجود الرسالة، وفيه ولايةٌ مفروضة على الناس، وليس أمرًا عاديًّا، وهذا هو جوهر القراءة الإنجازيّة.

٦- جرت محاولاتٌ للتشكيك في دلالة (المولى) التي وسمَ به الحديثُ عليًّا (عليه السلام)، على الولاية المطلقة في شؤون الدين والدنيا، وتبيّن ضعفها، منها عدم دلالتها على (أَوْلى بكم)، وأثبت البحثُ دلالتها على ذلك عبر متابعةِ الاستعمال القرآني، المعنى المعجمي لها.

٧- إنّ خطابَ الغدير خطابُ تنصيبٍ ونقلٍ للولاية العامّة في شؤون الدين والدنيا من النبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، إلى الإمام علي (عليه السلام)، وهو إنجازٌ بالقولِ، ينتمي إلى التنفيذيّاتِ بحسب تصنيفِ أوستن، والتصريحيّاتِ (الإعلانيّات) بحسبِ تصنيفِ سيرل.

الهوامش:

١- الخلاف حول دلالةِ خطاب الغدير هو خلافٌ في أهم أدلّة الإمامة، التي قال فيها الشهرستاني: " أعظم خلافٍ بين الأمة خلافُ الإمامة؛ إذ ما سُلَّ سيفٌ في الإسلام على قاعدةٍ دينيّةٍ مثل ما سُلَّ على الإمامة". الملل والنحل:٢٤.

٢- روى حديث الغدير ونقله أكثر من ١٢٠ صحابي وصحابية، و٨٤ من التابعين، و٣٦٠ من أئمة الحديث وحُفاظه. لذا لا يُعبأ بمن شكك به من المتأخرين زمنًا عنه؛ فحتى البديهيّات العقليّة وجدَ من يشكّك فيها. بل لا تكادُ تجد حقيقةً أو فكرةً في هذا الوجود إلّا وتجد من يناقش ويجادل في صحتها، مهما كانت واضحة؛ لذلك انبرى علماء المسلمين للتصدي لكلّ في طعن أو ضعّف في واقعة الغدير، فكتب الطبري مجلدين ضخمين في طرق حديث الغدير فقط. ينُظر البداية والنهاية: ١١/ ١٤٦.

٣- يُنظر: المعجم الكبير، الطبراني: ٥/ ٢١٢/ رقم الحديث: ٥١٢٨. والبداية والنهاية: ٥/ ٢٢٨. ومجمع الزوائد، الهيثمي:٩/ ١٠٥.

٤- يُنظر: الاحتجاج، الطبرسي: ١/ ١٣٣-١٣٨. واليقين باختصاص مولانا علي (عليه السلام) بإمرة المؤمنين: ٣٤٣-٣٤٦. روضة الواعظين، الفتّال النيسابوري: ٨٩- ٩٠.

٥- خصائص الإمام علي:١٥٠/ رقم الحديث:٧٩. ويُنظر: المعجم الكبير:٥/ ٢١٢/ رقم الحديث: ٥١٢٨. والمستدرك على الصحيحينِ: ٢/ ١١٨/ رقم الحديث: ٤٥٧٧.

٦- سنن ابن ماجة: ٣٦/ رقم الحديث: ١١٦.

٧- يُنظر: سنن الترمذي: ج٥/ ١٦٣/ رقم الحديث: ٣٧٨٨.

٨- قدّمَ الدكتور ثروت مرسي دراسةً مفاهيميّة مهمّة عن السياق والمعرفة

المشتركة في المجال التداولي. يُنظرُ كتابه في التداوليّات الاستدلاليّة: ١١٧- ١٤٩.

٩- معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع: ٢/ ٣٦٨.

١٠- بنية النص وتداخل أساليب الخطاب في الحديث النبوي الشريف، لطيفة محمد الفارسي:٣٩٤

١١- يُنظر: كتاب العين: ٨/ ٣٦٥. حرف الواو، مادة (ولي). ومقاييس اللغة: ٦/ ١٤١. كتاب الواو، باب الواو واللام وما يثلثهما (مادة ولي). والنهاية في غريب الحديث والأثر: ٥/ ٢٢٨. حرف الواو، باب الواو واللام.

١٢- يُنظر: اللغة معناها ومبناها: ٣٩.

١٣- يُنظر: معاني القرآن للنحاس: ٥/ ٣٢٥. وجامع البيان، الطبري: ٢١/ ١٤٦. ومدارك التنزيل وحقائق التأويل، النسفي:٣/ ٢٩٧. والكشّاف، الزمخشري: ٣/ ٢٥١.

١٤- مسند الإمام أحمد بن حنبل: ٣٠/ ٤٤٠/ رقم الحديث: ١٨٤٧٩.

١٥- يُنظر: تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة: ٤٢. مشكل الآثار، الطحاوي: ٢/ ٣٠٩. والاعتقاد، البيهقي: ٤١٧. وفيض القدير، المناوي: ٦/ ٢١٨.

١٦- يُنظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، الباقلاني: ٤٥٦.

١٧- أودّ أن أنقلَ هنا قصةً طريفةَ لتقريب عدم تعقّل هذا التأويل ومجانبته للصواب، نقلَها الباحثُ الأردني مروان خليفات في تاريخ: ٢٩/ يوليو/ ٢٠٢١م على صفحته الشخصيّة على موقع الفيس بوك، عن الملّا محمّد شريف زاهدي، وهو رجل دينٍ من أهل السُنّة، تشيّعَ، فألّفَ كتابًا سمّاه:(لا بدّ أنْ أتشيّع(، فأوردَ فيه هذه الحكايةَ: في يومٍ من الأيام اتّصلَ بي أحدُ الأصدقاء من زملاءِ الدراسةِ في (معهد الدراسات الشرعية) في بلوشستان. وقد أرادَ أنْ يزورني لمناقشتي، بعدما سمعَ عن توجّهاتي العقائديّة الجديدة؛

حرصًا منه على مصيري الأبدي. فخرجَ من بلدته ليقطعَ مسافة ٢٥٠ كم؛ لهذا الغرض. فجرى بيننا النقاشُ وتركّز أيضًا على معنى (الموالاة والمولى). وكلّما أتيته بدليلٍ قرآنيّ أو روائيّ أو عقليّ لم يقتنعْ. وأخيرًا غادرني وهو يتأسّفُ على حالي! وبعد أكثر من ساعةٍ من مغادرته اتّصلتُ به على هاتفِه، وقلتُ له: "فلان لا بدّ أنْ ترجعَ الآن؛ أريدُك لأمرٍ ضروريّ جدًّا". قال: "سامحَك اللهُ، لقد قطعتُ أكثرَ من نصفِ الطريق، وأهلي بانتظاري، وتريدني أنْ أرجع؟! قلْ ما عندكَ الآن على الهاتف". قلتُ: "لا يمكنُ ذلك، لا بدّ من حضورِك". وبعد إصراري رجعَ إليَّ متذمِّرًا. فلمّا وصلّ، قال: "هات ما عندك، ما هو الأمر الضروري الذي من أجله أرجعتني من مسافة بعيدة في هذا الوقت الحرج؟" قلتُ: " أردتُ فقط إخبارَك أنّني أحبُّك وأودُّك". فصُعِقَ الرجلُ وغضبَ، وقال: " إمّا أنّك مجنونٌ أو أنّك تريدُ إيذائي، ما هذا التصرّفُ الأرعن!". وهنا اقتنصتُ الفرصةَ لأقول: " إنّي أرجعتُ واحدًا فقط، وتتّهمني بالجنون أو الإيذاء! ونبيُّ الرحمةِ يرجعُ عشراتِ الألوف من الناس بعد قطعهم مسافاتٍ طويلةٍ، وفي تلك الظروفِ القاسيةِ؛ لمجرد أنْ يُخبرَهم بحبّهِ لعلِيّ (ع)! أفلا ترى أنَّ المسلمينَ الذين تكبّدوا ذلك العناءَ، يمكنُ أن يَشكُّوا في عقلانيّةِ النبيّ (ص)؟! هنا ذُهِلَ صاحبي، وسكتَ، وتبدّلَ غضبُه إلى حالةٍ من الضحكِ اللامتوازن.

١٨- السنّة، الخلّال: ٢/ ٣٣٦.

١٩- يُنظر: تمهيد الأوائل: ٤٥١.

٢٠- يُنظر: معاني القرآن، الفرّاء: ٣/ ١٣٤. وتفسير غريب القرآن، ابن قتيبة: ٤٥٣.وجامع البيان: ٢٢/ ٤٠٨.

٢١- يُنظر: منهاج السنّة: ٧/ ٣٢٢-٣٢٥.

٢٢- الغريبين: ٦/ ٢٠٣٤. ويُنظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: ١٧/ ٢٤٨.

٢٣- يُنظر: النهاية في غريب الحديث والأثر: ٥/ ٢٢٨.

٢٤- ولمن يبحث عن لفظٍ صريحٍ في الخلافة، فقد روى ابن أبي عاصم في كتابه السُّنّة بسندٍ حسّنه الألباني في تخريجه: عنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لِعَلِيٍّ: » أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى، إِلا أَنَّكَ لَسْتَ نَبِيًّا، إِنَّهُ لا يَنْبَغِي أَنْ أَذْهَبَ إِلا وَأَنْتَ خَلِيفَتِي فِي كُلِّ مُؤْمِنٍ مِنْ بَعْدِي«، ظلال الجنّة في تخريج كتاب السُّنّة:٢/ ٥٦٥/ رقم الحديث ١١٨٨. ومن قبله صحّحه الحاكم في المُستدرك: ٣/ ١٤٣/ رقم الحديث: ٤٦٥٢.

٢٥- يُنظر: العثمانية الجاحظ: ١٤٩. وكتاب الأربعين، الرازي: ٣٠٠. ومنهاج السُّنّة: ٧/ ٣٢١.

٢٦- يُنظر: الدر المنثور: ٢/ ٢٩٨. وفتح القدير: ٢/ ٦٠. والكشف والبيان: ٤/ ٩٢. وشواهد التنزيل: ١/ ٢٩٤. وعمدة القاري:١٨/ ٢٠٦.

٢٧- من أمثلة ذلك قصة الحارث بن النعمان الفهري، إذ نقلَ أنّه لّما سمعَ أنّ النبيَّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، قال: يا محمّد، أمرتنا عن الله أنْ نشهدَ أنْ لا إله إلا الله، وأنّك رسول الله، فقبلناهُ منك، وأنْ نصلّي خمسًا فقبلناهُ منك، ونزكّي أموالَنا فقبلناهُ منك، وأنْ نصومَ شهرَ رمضان في كلّ عامٍ فقبلناهُ منك، وأنْ نحجَّ فقبلناهُ منك، ثم لم ترضَ بهذا حتّى فضلّت ابنَ عمّك علينا! أَ فهذا شيءٌ منك أم من الله؟! فقال النبي (صلّى الله عليه وآله وسلم": (والله الذي لا إلهَ إلّا هو ما هو إلّا من الله "فولّى الحارثُ، وهو يقول: اللهم إنْ كان ما يقولُ محمّدٌ حقًّا، فأمطرْ علينا حجارةً من السماء، أو ائتنا بعذابٍ أليمٍ. فواللهِ ما وصلَ إلى ناقتهِ حتّى

رماهُ الله بحجرٍ، فوقع على دماغِه فخرجَ من دبره، فقتله، فنزلت: (سأل سائلٌ بعذابٍ واقعٍ)]سورة المعرج: ١. [يُنظر: الجامع لأحكام القرآن:١٨/ ٢٧٨. تفسير ابن أبي حاتم الرازي: ١٠/ ٣٣٧٣. شواهد التنزيل: ٢/ ٣٨١/ رقم الحديث: ١٠٣٠.

٢٨- وفي ذلك روي أنّ النبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) لمّا أُمِرَ أنّ يبلغ الناسَ بتولية عليّ (عليه السلام)، قال: (يا ربّ إنّ قومي قريبو عهدٍ بالجاهليّة، وفيهم تنافسٌ وفخرٌ، وما منهم رجلٌ إلاّ وقد وتره وليهم، وإنّي أخاف ـ أي من تكذيبهم ـ فأنزل اللهّ تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ...﴾. يُنظر: شواهد التنزيل: ١/ ١٩٢، الدر المنثور: ٢/ ٢٩٨.

٢٩- يُنظر: في التداوليّات الاستدلاليّة: ١٨٨- ١٨٩. ونظريّة الفعل الكلامي: ١٢٥- ١٢٦. وآفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر: ٨١-٨٣.

المصادر والمراجع:

١- آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، محمود احمد نحلة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠١١م.

٢- الاحتجاج، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي (من علماء القرن السادس الهجري)، تعليق وتحقيق: السيد محمد باقر الخرسان، مطابع النعمان النجف الأشرف ط١، ١٩٦٦م.

٣- الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت ٤٥٨هـ) تحقيق: أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط١، ١٤٠١ هـ.

٤- بنية النص وتداخل أساليب الخطاب في الحديث النبوي الشريف، لطيفة محمد الفارسي، دار كنوز المعرفة، عمّان- الأردن، ط١، ١٤٤٣ه- ٢٠٢٢م.

٥- تأويل مختلف الحديث، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ)، المكتب الاسلامي - مؤسسة الإشراق ط٢، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

٦- تفسير غريب القرآن، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ)، تحقيق: أحمد صقر، دار الكتب العلمية، ط١، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م.

٧- تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي (ت ٤٠٣هـ) تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية - لبنان، ط١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٨- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين

القرطبي (ت ٦٧١هـ) تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤ م.

٩- جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (ت ٣١٠هـ) تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة ط١، ١٤٢٠ هـ.

١٠- خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (ت ٣٠٣هـ)، المحقّق: أحمد ميرين البلوشي، مكتبة المعلا - الكويت، ط١٤٠٦،١هـ.

١١- الدّر المنثور في التفسير بالمأثور، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، دار الفكر - بيروت، ١٩٩٣م.

١٢- روضة الواعظين وبصيرة المتعظين، محمد بن الفتال النيسابوري (الشهيد في سنة ٥٠٨ هـ) المقدمة العلامة الجليل السيد محمد مهدى السيد حسن الخرسان منشورات الرضي قم - إيران. د. ط. ت.

١٣- السنّة، أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخَلَّال البغدادي الحنبلي (ت ٣١١هـ) تحقيق: عطية الزهراني، دار الراية - الرياض، ط١، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.

١٤- سنن ابن ماجة، ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، (ت: ٢٧٣هـ) تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، ط.ت.

١٥- سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت ٢٧٩هـ) تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر وآخرين، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر ط٢، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م.

١٦- شواهد التنزيل لقواعد التفضيل، الحافظ الكبير عبيد الله بن أحمد المعروف بالحاكم الحسكاني (ت ٤٨١هـ)، تحقيق وتعليق: محمد باقر المحمودي، مجمع أحياء الثقافة الإسلامية، ط١، ١٤١١ هـ - ١٩٩٠م.

١٧- العثمانية، عمرو بن بحر بن محبوب، أبو عثمان بالجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.

١٨- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد، بدر الدين العينى (ت: ٨٥٥هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د. ط. ت.

١٩- الغريبين في القرآن والحديث، أبو عبيد أحمد بن محمد الهروي (ت ٤٠١ هـ)، تحقيق ودراسة: أحمد فريد المزيدي، قدم له وراجعه: أ. د. فتحي حجازي، مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.

٢٠- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت ١٢٥٠هـ)، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت ط١، ١٤١٤هـ.

٢١- في التداوليّات الاستدلاليّة قراءة تأصيليّة في المفاهيم والسيرورات التأويليّة، ثروت مرسي، دار كنوز المعرفة، عمّان- الأردن، ط١، ١٤٣٩- ٢٠١٨م.

٢٢- فيض القدير شرح الجامع الصغير، زين الدين محمد بن تاج العارفين بن علي بن زين المناوي القاهري (ت ١٠٣١هـ)، المكتبة التجارية الكبرى - مصر ط١، ١٣٥٦هـ.

٢٣- الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت

٥٣٨هـ)، دار الكتاب العربي - بيروت، ط٣، ١٤٠٧ هـ.

٢٤- الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق (ت ٤٢٧هـ) تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢ م.

٢٥- كتاب الأربعين في أصول الدين، محمد بن عمر بن الحسين فخر الدين الرازي (ت:٦٠٤هـ)، تحقيق: أحمد حجازي السقّا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٢٦- كتاب السُّنّة (ومعه ظلال الجنة في تخريج السنة بقلم: محمد ناصر الدين الألباني)، أبو بكر بن أبي عاصم الشيباني (ت ٢٨٧هـ)، المكتب الإسلامي، ط١، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

٢٧- كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت ١٧٠هـ)، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، د. ط. ت.

٢٨- اللغة معناها ومبناها، تمّام حسّان، عالم الكتب الحديث، القاهرة، ط٤، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

٢٩- مدارك التنزيل وحقائق التأويل، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (ت ٧١٠هـ)، حقّقهُ وخرَّجَ أحاديثَه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدّم له: محيي الدين ديب مستو، دار الكلم الطيب، بيروت ط١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.

٣٠- المستدرك على الصحيحينِ، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه النيسابوري (ت: ٤٠٥هـ) تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت،

ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩٠ م.

٣١ - مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت ٢٤١هـ) المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة ط١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.

٣٢- مشكل الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (المتوفى: ٣٢١هـ) تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٥ هـ، ١٤٩٤ م.

٣٣- معاني القرآن للنحاس، أبو جعفر النحاس أحمد بن محمد (ت ٣٣٨هـ) تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى - مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٩هـ.

٣٤- معاني القرآن، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء (ت ٢٠٧هـ) تحقيق: أحمد يوسف النجاتي / محمد علي النجار / عبد الفتاح إسماعيل الشلبي، دار المصرية للتأليف والترجمة - مصر، ط١.

٣٥- المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت ٣٦٠هـ) تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، ط٢، ١٩٨٣.

٣٦- معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري الأندلسي (ت ٤٨٧هـ) عالم الكتب، بيروت ط٣، ١٤٠٣هـ.

٣٧- مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين (ت ٣٩٥هـ) تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، د.ط، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٣٨- منهاج السنة النبويّة في نقض

كلام الشيعة القدرية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، ابن تيمية الحرّاني (ت ٧٢٨هـ) تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة، ط١، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

٣٩- نظريّة الفعل الكلامي، بين علم اللغة الحديث والمباحث اللغوية في التراث العربي والإسلامي، هشام عبد الله الخليفة، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ٢٠٠٧م.

٤٠- النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (ت ٦٠٦هـ) تحقيق: طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلميّة - بيروت، ط١، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٤١- اليقين باختصاص مولانا علي (ع) بإمرة المؤمنين، السيد رضي الدين علي بن الطاووس الحلي (ت٦٦٤ هـ)، تحقيق: الأنصاري، مؤسسة الثقلين لإحياء التراث الإسلامي، مؤسسة دار الكتاب (الجزائري) للطباعة والنشر قم - إيران، ١٤١٣ه.

دور عناصر التَّماسك النَّصي في ربطِ المعنى في مواعظ الإمام علي الهادِي(عليه السلام)

أ. د. كاظم عبد الله عبد النبي

مدرسة الموهوبين- النجف

The Role of Textual cohesive devises in Connecting Meaning in the Preachments of Imam Ali Al-Hadi (P.U.H.)

Prof. Dr. Kadhim Abdallah Abdul-Naby

ملخص البحث

الموعظةُ كلمات مقتضبة تُعطي معانيَ كثيرة، وهذا النوع من النصوص يحتاج إلى صياغة تجعل نصَّ الموعظة متماسكًا يؤدي مبتغاه في عبارات قصيرة... تناول البحث أبرز عناصر هذا التماسك في مواعظِ الإمام الهادي، فجاءت بمستويات متعددة منها: الرابط المعنوي والرابط المعجمي والرابط النحوي والرابط البلاغي ومن هذه الروابط: (الإحالة) ووردت بنوعيها النصية والمقامية فأغنت النصوص بحسن التواصل، وورد (التضاد) ماسكًا المعنى بين متخالفين، وجاء (التكرار) بأنواعه المختلفة(التام، والجزئي، وشبه التكرار) ليسهم هو الآخر بعملية توافق التركيب ويأتي (الحذف) رابطًا نصيًا بين الجمل بإحالة المحذوف على مرجع، ثُمَّ يأتي التماسك بـ(العطفِ) بين الجمل ليربط العناصر النصيّة والقضايا المتعالقة، وبهذه الآليات انطلقَ تأليف المواعظ وبان تأثيرها العميق في نفس المتلقي.

الكلمات المفتاحية: تماسك، النص، الموعظة.

Abstract

Preachments are short words with various significances. This type of texts needs formulation that makes the text cohesive, clarifies its meaning in short phrases.

The current study deals with the most prominent elements of cohesion in the preachments of Imam Ali Al-Hadi (P.U.H.). It comes in different levels such as: the significant correlation, the lexical correlation, the grammatical correlation and the rhetorical correlation. (Reference) is one of these correlations, with its two types: textual and situational, it enriches the texts with the good communication. (Contrast) comes to connect two different and contradictory meanings. (Repetition) with its different types: (full, partial and semi- repetition), also participates in the structure conforming, in addition to (omission) and (conjunction) that help in connecting the sentences significantly and grammatically.

With these elements, the effect of preachments was so deep on the recipient.

Keywords: Cohesion, Text, Preachment.

التمهيد: مفهوم الموعظة

الموعظة لغةً: ورد لفظ (وَعَظَ) في كتابِ العين وهو يدلُّ على: العِظَةِ أو الموعظةِ، مِنْ وَعَظْتُ الرّجلَ أَعِظُهُ عِظَةً وموعظة: واتَّعَظَ: تقبّل العِظَةَ، وهو تذكيرُك إيّاه الخيرَ ونحوَه ممّا يرقُّ له قلبُهُ[1]، والوَعْظُ - في الصحاح- النُصْحُ والتذكيرُ بالعواقب، تقول: وَعَظْتُهُ وَعْظاً وعِظَةً فاتَّعَظَ، أي قبِلَ المَوْعِظَةَ. يقال: " السعيدُ من وُعِظَ بغيره، والشقيُّ من اتعظ به غيرُه "[2]، والوَاعِظُ: النّاصِحُ، والجَمْعُ وُعَّاظ[3] ، والموعظةُ مصدرٌ ميمي، واتَّضح تعريفها اللغوي في المعجم الوسيط، إذ جاء معناها((مَا يُوعظ بِهِ من قَولٍ أَو فعلٍ))[4] وكما جاء في قوله تعالى: ﴿قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعَظْتَ أَمْ لَمْ تَكُن مِّنَ الْوَاعِظِينَ﴾[الشعراء:١٣٦]

والموعظة اصطلاحًا: هي كلامٌ يتوجهُ بهِ حكيمٌ صاحبُ خبرةٍ كأنْ يكونَ نبيًا أو رسولًا أو وصيًّا أو إنسانًا اعتياديًّا فتحَ اللهُ قلبَهُ للحكمةِ والبلاغة لنصحِ الناسِ بترهيبهم أو ترغيبهم لأمرٍ ما ليعملوا بهِ أو يتجنبوه خدمةً للإنسان نفسهِ أو تقويمًا لحالاتٍ سلبيةٍ أو تعديلًا لمسارٍ معوجٍّ أو فعلٍ حرامٍ أو مكروهٍ أو لتجنّبِ الشبهات.

ووردت الموعظة في القرآن الكريم في ستةٍ وعشرينَ موضعًا(٢٦ موضعًا)، منها ما علَّمه الله لنبيه محمد- صلى الله عليه وآله وسلم- من أنْ تكونَ الموعظة بطرائق سهلة لطيفة مستساغة وحسنة ولا سيّما في الحوار، يقول تعالى: ﴿ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[النحل١٢٥]

وعلى صاحب الموعظةِ انتقاء الألفاظ المطابقة لمقتضى الحال، وبثها في الزمان المناسب ودراسة نفوس المتلقين وحضورهم النفسي والقلبي وتقبلهم لاستقبال النصح، ويحصل ذلك مِن ذكاء المرسِل وتأملهِ وقوة

بصيرتهِ للتأثير في الناسِ بلغتهِ وبلاغتهِ وبأسلوبه المؤثر وقوّة حجتهِ وصدقهِ في القولِ والعملِ في هدوءٍ وعناية ولين.

وكانَ النبي وآل بيتهِ – عليهم السلام– السراجَ المنيرَ والمنهجَ الصادقَ فكانوا خيرَ داعيةٍ للخيرِ والتهذيبِ والصلاحِ بخلقهم العالي وصدق دعواهم ولين طباعهم وحسن سيرتهم وقوّة صبرهم وتحملهم الأذى الذي يصلُ –أحيانًا– إلى السبِّ والشتم ووصفهم بالخارجين عن الإسلام؛ لذا ذهبَ كلُّ ما فعلهُ السيّئون وبقيتْ نفوسُهم ومواعظُهم ثابتةً ترنُّ في مسامعِ الناسِ في كلِّ زمانٍ ومكانٍ.

= الروابط النَّصية

المبحث الأول: الإحالة:

من الروابط الدلالية التي تتحقق في النص وتسهم في حيويته واستمراره، فتنتج علاقات لغوية تشترك بعملية التواصل؛ لأنَّ اللغة بطبيعتِها مقترنةٌ((بعملية التواصل؛ فاللغةُ التي لا تتواصل بها ليسَ لها وجود))[٥] في الممارسة التداولية، ويحصل التماسك بالإحالة من خلال إعادة عنصر لغوي على مرجع(مفسر) سابق أو لاحق أو خارج النَّص يساويهِ في الدلالةِ، وبهذا تكون الإحالة كالآتي:

أ– مقامية: تحيل على عنصر(خارج النص)

ب– مقالية (نصيَّة داخل النص) وتقسم على قسمين:

١– قبلية: تحيل على عنصر قبله.

٢– بعديّة: تحيل على عنصر بعدها.

ونستطيع أن نمثّل على ذلك في الآية الكريمة: ﴿قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَّ ذَلُولٌ تُثِيرُ الأَرْضَ وَلاَ تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لاَّ شِيَةَ فِيهَا قَالُواْ الآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة:٧١]

١– (قالَ إنّهُ): مقامية (الهاء) تحيل على مرجع خارج النص(الآية) وهو الله تعالى.

٢- (إنّها بقرةٌ): بعدية(الهاء) تعود على عنصر بعدها وهي البقرة.

٣- (فيها، ذبحوها): قبلية تعود (الهاء) على سابق وهي البقرة.

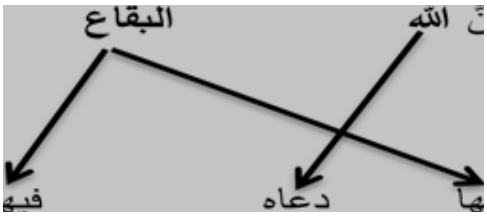
وتتوزع عناصر الإحالة في الكلام على أنواع منها: (الإحالة بالضمائر، الإحالة بأسماء الإشارة، الإحالة بالأسماء الموصولة.

ومن الإحالة النصية قول الإمام الهادي- عليه السلام-:((ألقُوا النّعمَ بحسنِ مجاورتِها والتمسُوا الزيادة فيها بالشّكْرِ عَليهَا واعلمُوا أنَّ النفسَ أقْبَلُ شيءٍ لِما أُعطِيتْ وأمنعُ شيءٍ لِما مُنِعتْ))[٦]، يحيل الضمير(الهاء) في الكلمات(مجاورتها، فيها، عليها) إحالة قبلية على المرجع(النِّعم) لينهض هذا الضمير العائد بمهام تبيين النعم التي يحسنُ الإنسانُ إنفاقَها وتأديتَها وشكرَها حتى تترسخَ ديمومتُها وزيادتُها على المنفقِ، وهذا الأمرُ لا يُحدده زمانٌ أو مكانٌ وهذا الحضورُ بالإحالة يمثل مكوناتٍ لحركاتٍ ثلاثةٍ تنبعُ من تكثيفِ معاني فضلِ النعمِ وتمكنُ المتلقي من إدراك آليات هذا التكثيفِ الذي يستندُ على حركةِ الإنسان وتحثّهُ على مَهمةِ الإعطاء وتوقع نتائجِهِ المثمرة في جذب محبة الناس وميلهم لحسن المعروف، وتحدد العلاقة التي تسيرُ في حيزِ النِّعمِ باتصالها بتحقق (المجاورة، والتماس الزيادة والشكر)

وفي موعظةٍ أخرى يقول: ((إنَّ لله بقاعًا يَحبُّ أن يُدعى فيها، فيستجيبَ لمَنْ دعاهُ والخَيرُ مِنْهَا))[٧]، وينتقل إلى حالةٍ نصيةٍ تتركزُ فيها فاعليةُ المكانِ في ذهن صاحب الموعظة؛ لذا استهلَ النص بالتوكيد بالحرف(إنَّ) وتبدو معرفة الإمام- عليه السلام- بأهم الأماكن التي يُستجاب فيها الدعاء ومنها حرم جده (الحائر الحسيني)،

فأحال بالضمير الهاء في(فيها) و(منها) على (البقاع) وأحال الهاء في(دعاه) على لفظ الجلالة(الله)مرجع الإحالة.

وتعيين الأماكن جزءٌ من دلالة الموعظة الأقوى، فقد أشارَ إلى أماكن مبهمة وخصص حائر الإمام الحسين- عليه السلام- منها لعلمه بفاعلية المكان الشريف وقربه إلى الله وهذا توجيهٌ خفيٌّ بأهمية زيارة قبور الصالحين ولاسيّما مثوى الحسين- عليه السلام- الذي يمثلُ حضورًا قويًّا في قلوب آل البيت-عليهم السلام- ومحبيهم على مرّ العصور والأيام.



ومن الإحالة بالاسم الموصول يقول: ((الشَّاكرُ أسعدُ بالشّكرِ مِنْهُ بالنِّعمةِ التِي أوجبتِ الشكرَ؛ لأنَّ النعمَ متاعٌ والشكرُ نعمٌ وعُقْبَى))[٨] تتحقق الإحالة في الاسم الموصول وتكتسبُ حيويتها باتصالين: الأول: في الاسم الموصول نفسه والثاني: الضمير الواقع في الصلة، كما جاء في هذه الموعظة، إذ يأتي الاسم الموصول(التي) الرابط في النص والمحيل على (النعمة)؛ ليكشفَ تقنياتِ الاتصال وبتناسق فضاء الموعظة الايجابي الذي يضجُّ بعلاقات التعايش الاجتماعية الراقية والأخلاق التي يُرجى تحققها في شكر النعم، وعلى وفق رؤية صاحب الموعظة الماثلة في بيئة التركيب العميقة.

وقدْ يُحيلُ بالضمير المستتر عَلى خارج النصّ بإحالة مقامية كما جاء في قوله: ((اذكرْ مصْرعَكَ بينَ يَدي أَهلِكَ، ولا طبيبَ يَمْنعُكَ، وَلا حبيبَ ينفعُكَ))[٩] حينَ يُحيلُ بعنصرٍ لغويٍّ على خارج النص فإنّه يُريدُ توسيعَ نطاقِ الموعظةِ لتشملَ أَكبرَ مساحةٍ وعظيّة تستطيع الإفادة من تجاربها الايحائية فالضميرُ المستترُ في فعلِ الأمرِ(اذكرْ) يشير إلى مخاطبٍ خارجِ النصِّ ويراكمُ

عليه الإحالات بالضمير(الكاف) في الكلمات(مصرعك، أهلك، يمنعك، ينفعك) وهذا التكثيف في الإحالات يحاول من خلالها ايصال إيحاء الكلمات بجعل الموت دائمًا أمام عينيه خشية الزلل في تذكيره بنهايته، فإذا جاء الموت لا يصدّه أحدٌ(لا طبيب ولا حبيب) وهذه إشارة إلى حتمية الموت الذي لا يقفُ أمامه حائل حتى يقف الإنسان متأملًا في دنيا لا تدوم، وارتباط الإحالات بهذه الكلمات دعوى للتنبيه وأخذ الحذر من الغفلة والنسيان.

وكذلك يرتبطُ النصّ بأسلوب الشرط بين جملةِ الشرطِ وجوابِها الذي يؤدي دورًا في إيصال معانٍ تربوية وأفكارٍ تقويمية عبر إحالات مقامية غير محددة بمرجع معين حتى تبقى الموعظة مفتوحة في كلِّ مكانٍ وزمانٍ تشمل سائر الناس من مثل قوله: ((مَن أَمنَ مكرَ الله وأليمَ أخذِهِ، تكبّر حتّى يحلَّ بِهِ قضاؤُه، ونافذُ أمْرِهِ، ومَن كانَ على بيّنة من ربّه، هانتْ عليهِ مصائبُ الدنيا، ولو قرضَ ونشرَ))[١٠] وقوله أيضًا:((مَن جمَعَ لَكَ ودَّهُ ورأيه، فاجْمعْ لهُ طاعتَك))[١١] وقوله أيضًا:((مَن هانتْ عليهِ نفسه فَلا تأمن شرّه))[١٢] وقوله أيضًا:((مَن رضي عن نفسِهِ كثر الساخطون عليه))[١٣]

ومن إحالاته المقامية قولُهُ للمتوكل العباسي: ((لا تطلبِ الصفاءَ مِمَّن كدَّرتَ عليهِ، ولا الوفاءَ مَمَّن غدرتَ بِه، ولا النصحَ مِمّن صرفتَ سُوءَ ظنِّك إليهِ، فإنّما قلبُ غيرِكَ لكَ كقلبِكَ لهُ))[١٤] الضمير المستتر في الفعل(تطلبُ) يُحيلُ على مرجع خارج النص(المتوكّل العباسي) ليربط النص بالمرجع ويشيرُ إليهِ في ثلاث نصائح نهى الإمام عنْ القيام بها، إذ قابل المنهيات بالمكروهات، وكل معنى مرتبط بضدّهِ بالعلاقة المناسبة في تعالق

مفهومين يكون طلبُ الشيء غير ممكن لوجود المانع، فهو لا يبلغه لفقدانهِ العمل بهِ وهذا الأمر دعا إلى اجتماع ضدّين مختلفين في النصيحة الواحدة الأمر الذي يجعلُ الإفادة من شيء من دون تحقيق الآخر صعبُ المنال، فلا وجود مع الكدر صفاء ولا مع الغدر وفاء ولا النصح إلى من تسيء الظن بهِ؛ لأنَّ في الأمر تنبيهً إلى التأثير النفسي الذي يقومُ على تعامل الناس بالمثلِ،

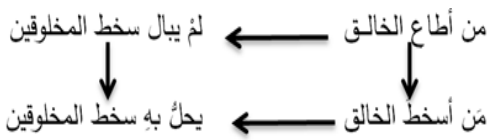
المرجع خارج النص	مواضع النهي	السبب	الحكمة والنتيجة
المتوكل العباسي	لا تطلب الصفاء	كدّرت عليه	قلب غيرك كقلبك إليه
	لا تطلب الوفاء	غدرت به	
	لا تطلب النصح	سوء ظنّك	

وقد تأتي الإحالة على خارج النّص كذلك، كما في قوله: ((مَنْ هَانَتْ عليهِ نفسه فلا تأمن شرّه))[١٥] (مَن) اسم شرط يحيل على عنصر مجهول خارج النص، وهو يصلح لأيِّ إنسان يرضى بالهوان، مستمرٌ عليه ولا يُرتجى منه خير... ويكثر هذا الأسلوب (الشرط) في مواعظ الإمام الهادي-عليه السلام-، ويقول أيضًا: ((مَن أقبلَ معَ أمرٍ ولِي معَ انقضائِهِ))[١٦].

المبحث الثاني: التماسك بالتَّضاد

أسلوبٌ يحاول من خلاله المبدع الإفادة في إحداث التماسك في كلامه؛ لوجود العلاقة بين الشيء وضده، وهو من الوسائل المعجمية التي يستعملها المنشئ لتقوية الربط في كلامه الفني؛ لأنّه ((استعمال كلمة في سياق ما ثُمَّ يُؤتى بأضدادها في جملةٍ تالية))[١٧]، وقد ينضوي تحت هذا المفهوم المصطلحات الآتية: (الطباق، المقاسمة، التكافؤ، المخالفة، التناقض، التقابل) ويرى بعض البلاغيين أنَّ التضاد أكثر فاعلية في هذا النوع من الأسلوب البلاغي؛ لدلالته على الخلاف[١٨]، ولا نعني بالتضاد اللغوي الواقع في كلمة واحدة، وإنّما ذلك الذي يحمل معنيين متضادين كـ(أسود ≠ أبيض، أو طويل ≠ قصير) ومن التضاد الذي جاء في مواعظ الإمام الهادي-عليه السلام-: ((من اتَّقَى اللهَ

يُتَّقَى، ومَنْ أطاعَ اللهَ يُطاعُ، ومَنْ أَطاعَ الخالِقَ لَمْ يبالِ سَخَطَ المخلوقين، ومَنْ أسخطَ الخالقَ فليتيقنْ أنْ يحلَّ بهِ سخطُ المخلوقين))[١٩] الموعظة تتحدث عن إطاعة الله- تعالى- وتقواه وطلب رضاه وتتسلسل تفاصيل الموعظة حتى تصل إلى نهاية المعنى بتوظيف التضاد في الجملتين التي تضمنت (الخالق× المخلوقين) الذي جعل فيه سخط الخالق مقدمة إلى سخط المخلوقين، وهذا يعني ذوبان الفرد في المجتمع الإنساني بعمله الصالح النافع الذي يرضي الله ويرضي عباده، وجاء قريب من هذا المعنى في (صحيح ابن حبان) عن عائشة قالت: قَالَ رَسُولُ اللهَّ -صَلَّى اللهُّ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ-: ((مَنِ الْتَمَسَ رِضَى اللهَّ بِسَخَطِ النَّاسِ رَضِيَ الله تعالى عَنْهُ وَأَرْضَى النَّاسَ عَنْهُ وَمَنِ الْتَمَسَ رِضَا النَّاسِ بِسَخَطِ اللهَّ سَخَطَ اللهُّ عَلَيْهِ وَأَسْخَطَ عليه الناس))[٢٠] وجاء الربط - في الموعظة - كالآتي:



ومن التضاد قوله - عليه السلام-: ((إنَّ اللهَ جعلَ الدُّنيَا دارَ بَلْوَى والآخرةَ دارَ عُقْبَى وَجَعَلَ بَلْوَى الدُّنيَا لثوابِ الآخرةِ سَبَبًا وَثوَابُ الآخرةِ مِن بَلْوَى الدُّنيَا عِوَضًا))[٢١] يقابل الإمام الهادي- عليه السلام- بأسلوب التضاد بين ندَّين اتخذهما منطلقًا لعقد الصلة، إذ جعلَ الدنيا بمواجهة الآخرة ورشّحَ التضاد ليكشفَ ما يصدر عن دار الدنيا من البلاء والاختبار وهو يصور تعويض ذلك البلاء بثوابٍ يمنح في دار الآخرة، وهذا ربطٌ يبعث في النفس التفاؤل في الصبر على غصص الدنيا وتجاوز محنِها، وقد أسس ذلك من خلال تماسك الجملتين المتضادتين برباط معنوي:

الجملة١	التضاد	الجملة٢
جعل الدنيا دار بلوى الترشيح/بلوى الدنيا لثواب الآخرة سببًا	⟷	وجعل الآخرة دار عقبى الترشيح/ثواب الآخرة من بلوى الدنيا عوضا

وفي كلا الحالين المتضادين نجد اللهَ- تعالى- واسعَ الكرم على عبده، وسخيًّا في وعده ولم يتخلَّ عنه، وهي رحمة يتصف بها الباري-عز وجل- من دون غيره. وغالبًا ما تكون مواعظ الإمام الهادي متصلة بجذور من نصوص سابقة لمواعظ أجداده، فقد وردت هذه الموعظة في كتاب (بحار الأنوار) من ضمن حديث للنبي-صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ-عن نافع عن ابن عمر قال: سمعت رسول الله -صلى الله عليه وآله- يقول: ((أيُّها الناسُ هذِهِ دارُ ترحٍ لَا دارَ فَرَحٍ، ودارَ التواءٍ لَا دارَ استواءٍ، فَمَنْ عرفها لم يفرح لرجاء ولم يحزن لشقاء، ألا وإنَّ الله خلق الدنيا دار بلوى والآخرة دار عقبى، فجعل بلوى الدنيا لثواب الآخرة سببا، وثواب الآخرة من بلوى الدنيا عوضا، فيأخذ ليعطي ويُبتلى ليجزي، وإنها لسريعة الذهاب ووشيكة الانقلاب فاحذروا حلاوة رضاعها لمرارة فطامها واهجروا لذيذ عاجلها لكربة آجلها ولا تسعوا في عمارة قد قضى الله خرابها ولا تواصلوها وقد أراد الله منكم اجتنابها فتكونوا لسخطه متعرضين، ولعقوبته مستحقين))[٢٢] وعلى هذا يكون الأخذ من الحديث النبوي هو إعادة لمقولة سامية وإدامة اشتغالها في الوسط الإنساني بحكم تأثيرها الايجابي وعمقها الروحي في النفس الإنسانية، وكذلك بيان مدى تأثر الأمام الهادي- عليه السلام-بآثار أجداده.

وفي توظيف التضاد يقول الإمام الهادي- عليه السلام-: ((الدنيا سوقٌ، رَبِحَ فيها قومٌ وخَسِر آخرون))[٢٣] ويبدو التضاد واضحًا وهو يربط بين الجملتين المتقابلتين(ربح قومٌ)و(خسر آخرون) في لفظتي(ربحَ ≠ خسر) والنصّ يعبر عن العمق في استلهام الأحداث وانتقاء الوقائع واختزالها اختزال مجرّبٍ يكتري الحكمة من واقعه، وتشبيه الدنيا بالسوق ينقل

الذهن إلى صورة تعجُّ بالحركة والأخذ والعطاء، وتبادل الأدوار في النفع والضرر(الربح والخسارة) المتمثلة في اجتماع التضاد المستقى من أحد عناصر البيئة(السوق) المرتبط بحياة الناس، وبهذا فالتضاد ينفتح((على معانٍ عديدة يشترك في تشكيلها المبدع والمتلقي معًا))[٢٤]، فجاء التضاد مكللا بالحكمة الرامية إلى كيفية الخلاص من شرِّ الدنيا والنأي عن مزالقها.

ومن تماسك النص في الموعظة التي يربطها التضاد قوله - عليه السلام-:((الناس في الدنيا بالأموال، وفي الآخرة بالأعمال))[٢٥] يدور المعنى حول تضادين(الدنيا ≠ الآخرة) و (الأموال ≠ الأعمال) في جملتين مرتبطتين بالمعنى بهدف تعميق الفكرة وتأطيرها بتأثير جمالي؛ لأنَّ السّمة الغالبة في التضاد((هي قدرتها على تحقيق قيمة جمالية عن طريق المعاني لا عن طريق الشكل))[٢٦] وبناء النص بهذا الشكل أعطى للمعاني متسعًا لتأثير الكلام وهيمنته في ذهن المتلقي، وجاء البناء ليربط معنيين مع ضديهما وهو ما يسمى بالبلاغة العربية بـ(المقابلة) وبها يكون الربط النصي أقوى لاتصال الجمل بأكثر من تضاد، فكما ينعم الإنسان في الدنيا بماله غير أنّ هذا المال لا يستمرُ فى الآخرة وإنما

الجملة	التضاد	الدلالة
١- الناس في الدنيا بالأموال	الدنيا≠ الأخرة	الدنيا+ المال= زائلة
٢- وفي الأخرة بالأعمال	الأموال≠ الأعمال	الآخرة+ الأعمال= باقية

ويربط الموعظة بأكثر من تضاد في قوله: ((المصيبةُ للصابرِ واحدةٌ، وللجازعِ اثنتان))(٢٧) ، فجاء النص

المصيبةُ للصابرِ واحدةٌ		وللجازعِ اثنتان	
١	٢	١	٢

اختلف العدد بين الجملتين: (واحدة) و(اثنتان) لاختلاف المعاني المرتبطة في قوله: (للصابر) و (للجازع) فمع الصابر تخفف وطأة المصيبة فتصلُ إلى النصف مما يعانيه الجازع، الذي يدفع ثمن جزعه بتراكم المصائب

لبعده عن التحمّل والرضا بما يصيبه، فجاء النص معبَّأً بالتخالفات اللفظية؛ لأنّها ((تنتج المعنى وتخلقه خلقًا جميلًا، وهي دائمًا مرتبطة ومتلاحمة مع السياق الكلي للنص غير منعزلة أو نائية مرتفعة عنه))[٢٨]

وقال- عليه السلام-: ((إنَّ الظالمَ يكادُ أنْ يُعفى على ظلمهِ بحلمهِ، وإنَّ المحقَّ السفيه يكادُ أنْ يُطفئ نورَ حقِّهِ بسفههِ))[٢٩] وهو من التضاد الذي يتم بالأسلوب الخبري، ومن هذا التضاد الممتد على مستوى النص بأكمله، يتجلى التضاد الاسمي الكبير بينَ(الحلم ≠ والسفه)بوصفهِ محور المعنى وتتفرع من هذه الثنائية تضادات تقوّي الدلالة المركزية، وقد أراد الأمام أن يؤكد فضيلة الحلم ومدى فاعليتها على المستوى الاجتماعي والأخلاقي، فجاءت بالأسلوب الخبري(الطلبي) المؤكد بحرف التوكيد (إنّ) بين الجملتين بفعل بنائها الموقعي وترتيبها الأفقي النصي؛ فإنَّ((الكلمات إلى جانب القيمة الموقعية الجدولية في النظام الدلالي قيمة موقعية أفقية أيضًا))[٣٠]، وكأنّه يريد أنْ يثبت هذا الفعل المهذّب في التعامل مع الناس وهي صفة يتسمُ بها آل البيت جميعهم بحيث جعلَ (الظالم) يكاد أن يضحي بحلمهِ على ظلمه بخلاف ضده(المحقّ) الذي يكاد يفقد حقّه بسفههِ وصبّ هذه المعاني في تركيب يتعالق فيه التضاد الأصلي مع الأصلي والتضاد الفرعي مع الفرعي المتعلّق بالتضاد النواة ليتم رسم صورة محببة للحلم عند الناس.

التضاد الأصلي	التضاد الفرعي	نوع التضاد
الظالم ≠ المحقّ	الحالم ≠ السفيه	تضاد اسمي
	بحلمهِ ≠ بسفهه	تضاد اسمي

ومن حكمه في الغضب قال- عليه السلام-: ((الغضبُ على مَن لا تملك عجزٌ، وعلى مَن تملكُ لؤمٌ))[٣١] فالتلازم في بنية النفي(لا تملك) وبنية الإثبات(تملك) في تضاد السلب

حدد نتيجة الغضب الذي لا يجدي في الموضعين، أي مع (العجز واللؤم) وهو استنطاق للغة لتثبيت معانٍ يحملها الباث بوساطة التراكيب اللغوية؛ لأنّ مهمة اللغة((توصيل رسائل من خارج اللغة))[٣٢] فحصل التماسك بين الضدين فضلًا عن الربط الثاني عن طريق التكرار في لفظ (تملك) وهي أساليب لها السلطة في مسك المعنى وتأثيره، وهذا يمكن المنشئ من إيصال تجربته الحياتية بمساعدة عناصر الإمتاع في التركيب السياقي فالمواعظُ خلاصةٌ لتجربةٍ تفيض مِن صاحبِها.

المبحث الثالث: التماسك بالتكرار

يعدُّ التكرار من الأساليب المهمةِ في ربط النص، وهو من المرتكزات التي لها المزية الكبيرة في انطلاق المعنى وترسيخه في المبنى اللغوي وتقوية أواصر النص وعمقه الدلالي، وتوظيف هذا الأسلوب شائع في اللغات، ووردَ قديمًا في الآثار اللغوية والنحوية والبلاغية، استعمله الشعراء والخطباء في عصر ما قبل الإسلام وجاء في القرآن الكريم وهو يرمي إلى مقاصد وغايات مختلفة، يحددها النص وطرائق تركيبه.

ويأتي التكرار أو التكرير في المعجماتِ العربيّةِ وهو يدلُّ على معانٍ لعلَّ أقواها هو (الرجوع) فتكرر الرجلُ في أمرهِ تردد... والكركرة: تصريفُ الرياحِ السحابَ إذا جمعته بعدَ تفرّقٍ[٣٣]، ويرى أبو هلال العسكري(٣٩٥هـ) أنَّ((التكرار يقع على إعادة الشيء مرةً وعلى إعادتهِ مرَّات))[٣٤] وهذا المعنى هو السائد.

ويرد التكرار في استعمالاته الأسلوبية عند القدماء ليدلّ على معانٍ يحددها ابن الأثير(٦٣٧هـ) فيقول: التكرير((دلالة على المعنى مردداً))[٣٥] وعنده أنَّ التكرار يأتي على نوعين ما كان لفائدة أو لغير فائدة، وعمّقَ دراسته فيه وتناولَ آياتٍ من القرآن

الكريم، فيقول عمَّا وردَ في قوله تعالى: ((بِسْمِ اللهَّ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (١) الْحَمْدُ للهَّ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٢) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (٣) مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ))[الفاتحة] يقول: ((فكرر "الرحمن الرحيم" مرتين والفائدة في ذلك أنَّ الأول يتعلق بأمر الدنيا، والثاني بأمر الآخرة، فما يتعلق بأمر الدنيا يرجع إلى خلق العالمين في كونهِ خلق كلًّا منهم على أكمل صفة وأعطاه جميع ما يحتاج إليه حتى البقَّة والذباب، وقد يرجع إلى غير الخلق كإدرار الأرزاق وغيرها، وأمّا ما يتعلق بأمر الآخرة فهو إشارة إلى الرحمة الثانية في يوم القيامة الذي هو يوم الدين))[٣٦] ويعزو هذا التكرار-وبحسب النص- إلى (التعلُّق) أي ما يطلق عليه حديثًا بترابط النص عن طريق ربط المعاني بأمرين: الأول: تعلُّق المعنى بأمور الدنيا وسعة رحمة الله على الإنسان في قضاياه كافةً، وتعلّق الثاني: بما يخصُّ عطاءَه- تعالى- في يوم القيامة، وقد حدث التواصل بينَ المكرر ومرجعهِ في وحدة كبرى وفي نقطة التقاء وإحاطة وهي الرحمة الإلهية.

وضربَ لنا مثلًا آخرَ مِن التّكرار الذي تربطه علاقةٌ في التعبيرِ عن طريقِ المسار اللغوي في قولهِ تعالى: ((كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ (١٠٥) إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ (١٠٦) إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ (١٠٧) فَاتَّقُوا اللهَّ وَأَطِيعُونِ (١٠٨) وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٠٩) فَاتَّقُوا اللهَّ وَأَطِيعُونِ (١١٠))[الشعراء] وفي تكرار هذه الآيات في قوله: (فَاتَّقُوا اللهَّ وَأَطِيعُونِ) يقول: ((ليؤكده عندهم ويقرره في نفوسهم، مع تعليق كل واحد منهما بعلة، فجعل علة الأول كونه أمينا فيما بينهم، وجعل علة الثاني حسم طمعه فيهم، وخلوه من الأغراض فيما يدعوهم إليه))[٣٧]، إذًا فثمّة تعالق بين طرفي التكرار وكلٌّ جاءَ لعلّةٍ تتعلقُ

بالنبي (نوح)- عليه السلام-وتكرر هذا النمط لغاية أسلوبية فسرها (ابن الأثير) بـ(تعالق العلل)، وهذا من التكرار المحض في النص. ومن التأمل في كلام (ابن الأثير) نجد أنَّهُ لم يقتصر على ذكر أسلوب التكرار بوصفه رابطًا للنصوص بل تعاملَ معَهُ بكونه رابطًا للمعاني وهذا ما سار عليه معظم القدماء من البلاغيين والمفسرين[٣٨].

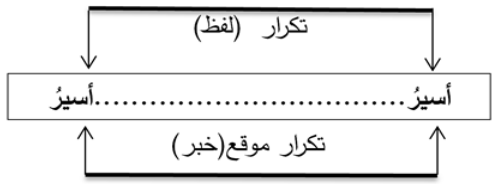
وفي الدراسات النصية الحديثة أدرجَ الباحثون التكرار من ضمن المستوى المعجمي الذي يساعد في تماسك النص، ويحدانه بأنّه((أية حالة تكرير يمكن أنْ تكون الكلمة نفسها أو مرادفًا أو شبه مرادف أو كلمة عامة أو اسمًا عامًا))[٣٩]، ويعدّ - بحسب رأي شارول- ((من الروابط التي تصل بين العلاقات اللسانية))[٤٠] وتوفر لها سبلَ التواصل بين المكونات اللغوية.

أولًا: التكرار التام:

وقد يطلق عليه الخالص أو المحض[٤١] أو المطابق، فهو التكرار الصافي الموافق للمكرر، وعلى الرغم من مهام التكرار وفاعليته الدلالية، فهو يشترك في بناء التواصل في الكلام وربط أجزائهِ سواء كان التكرار جملة أو حرفًا أو كلمةً أو عبارةً، ودراسة ظاهرة التكرار في مواعظ الإمام الهادي- عليه السلام-تمكننا من الوقوف على دقائق المعاني المبثوثة في تلك المواعظ وكشف أسرارها والحكمة من استعمالها.

يقول الإمام الهادي- عليه السلام-: ((راكبُ الحرونِ أَسِيرُ نفْسِهِ، والجاهلُ أَسِيرُ لسانه))[٤٢] يقدّم لنا الأمامُ الموعظة على هيأة الموازنة بينَ معنيين بينهما علاقة تمثلها الإحالة التكرارية فكوّمَ المعنى عن طريق التكرار التام لكلمة(أسير) الذي جاء خبرًا في الجملتين؛ ليرسم لنا لوحة طرفها(راكب الحرون) وهي الدابة التي تقف عندما يُطلب جريها وترفض الانقياد بلزومها المكان، فيكون راكبها

قد قيّدَ نفسَه، كذلك الجاهل وهو انتقال بالمعنى الذي يُسقط بحركتهِ الفرق بين الفعلِ المحسوس(راكب الحرون) والمعنوي(الجاهل)، فجاء التكرار ليظهر دلالات النص بفاعلية الالتحام بين الجملتين فضلا عن العطف الذي دعمَ حركة التكرار الاتصالية، وهذا أسهم في إنتاج كلام معبّرٍ وُظِّفَ توظيفًا فنيّا أظهر العمق في سعة التجربة، وحقق التأثير المناسب في إرسال الحكمة إلى وعي المتلقي في إحكام المبنى اللغوي وأصالة الفكرة وهذا يدلُّ على ((أنَّ العرب إذا أرادت المعنى مكنته واحتاطت له))[٤٣] واعتنت بترتيبهِ.



ويقول - عليه السلام-: ((الغضبُ على مَنْ لا تملك عجزٌ وعلى مَنْ تملكُ لؤمٌ))[٤٤] من الموعظة يستخلص المعنى، ويمارس نشاطه ليصل إلى توجيه سلوك معيّن في البيئة الإنسانية ونبذ الطباع الهجينة من السجية الإنسانية، فالغضب - غالبًا- ما يحوّل الإنسان إلى نمط خارج عن طبيعته لدوافع معقدة ترعاها نواقص في النفس، وهي أمورٌ تتحكم فيها النشأة والثقافة وحسن الخلق، وهذه الموعظة تحدد نتيجتين للغضب(العجز= الضعف) و(اللؤم= شحة النفس ودناءة الأصل) وكلاهما طعن بالفضيلة والخلق الكريم الذي ينشده صاحب الموعظة وآل البيت عامة، ووردَ التكرار بالفعل المضارع صلة الموصول(تملك) في النفي والإثبات(لا تملك+ تملك) وتكرار حرف الجر والاسم الموصول(على+ مَنْ) وهذا يحدد المآل من غضب الإنسان في الحالين التي حددهما الإمام- عليه السلام-وهذا التركيب الاتصالي في النص غرضه إثارة السلوك

الايجابي وترسيخه لدى المتلقي والرغبة في تغيير الواقع بأساليب فنية تهيء له الاستطاعة ((أن يجعل المثيرات قادرة على إحداث الاستجابات المرغوب فيها))[٤٥] وهذه بغية أصحاب المواعظ.

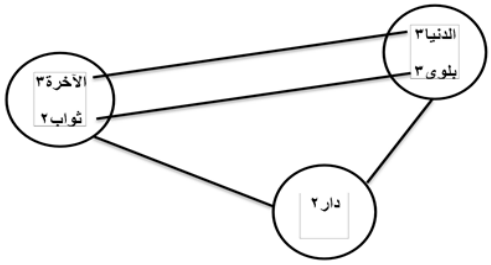
وقال – عليه السلام–: ((المِراءُ يفسدُ الصداقةَ القديمةَ، ويحلّل العقدة الوثيقة، وأقل ما فيه أن تكون المغالبة والمغالبة أسُّ أسباب القطيعة))[٤٦] (المِرَاءُ) في كتب اللغة تعني الشكَّ أو الجدال، أو قد يرد بمعنى الطعن في كلام الناس لغرض تقليل شأن إنسان والحط من قدره[٤٧]، وذم المراء في هذه الموعظة توجيهٌ لمبدأ أخلاقي يستميل النفس إلى طرق الصلاح بالاتساع النصي لتبيين الخطوط المؤدية إلى مساوئ هذه الصفة(يحلّل العقدة الوثيقة، المغالبة) وكلَّل كلامَه باستنطاق الأشياء بصورتها اللغوية وعمقها الدلالي، إذ جعلَ من التكرار التام بكلمة (المغالبة) مثالًا لنبذ فضاءات كلِّ صفة ممقوتة بالتنبيه إلى مخلفات تلك الصفة(المراء) والتي ختم آثارها بالمآل المقفر وهي(القطيعة) التي تمثل آخر المطاف وباستحضار أسلوب التكرار بوصفهِ أداةً ذات صبغة تعبيرية تتشابك بتوظيفها المعاني وتستبطن سمات آثار(المِراء) بإطار دلالي يكون فيه القليل مرًا.

وهذا الغوص في النفس البشرية التي حققتها الموعظة متأتٍ من اتساع تجارب الأمام– عليه السلام– الاجتماعية وخبرته بالأنساق الثقافية التي ترفض كلَّ نقصٍ وانحراف بالعلاقات الإنسانية.

ومن التكرار الخالص الذي ورد في المواعظ قولهُ– عليه السلام–: ((إِنَّ اللهَ جَعَلَ الدُّنيَا دارَ بلْوى والآخرةَ دارَ عقبى، وجعلَ بلوى الدنيا لثواب الآخرة سببًا، وثوابُ الآخرة من بلوى الدنيا عوضًا))[٤٨] في النص موازنة

بين عالمين(عالم الدنيا والآخرة) تدور حولهما المعاني والفاعل المتحكم فيهما هو الله-تعالى- وهذه الموازنة جرت في تراكيب متناسقة تنسجمُ مع مقاصد الموعظة المنبعثة من العلاقات بين الأبنية اللغوية ويطفو التكرار بوصفه واحدًا منها، وقد جاء في النص على وفق الآتي:

الدنيا= (٣مرات) بقدر تكرار الآخرة= (٣مرات) وتكرار دار= (مرتين) واحدة للدنيا والثانية للآخرة، وكرر البلوى=(٣مرات) مقرونة مع الدنيا، بخلاف كلمة ثواب=(مرتين) مع لفظ الآخرة، وهذا يدلُّ على أنَّ الدنيا دار ابتلاء يُجنى ثوابُه في الآخرة، وهذهِ التكرارات جعلت نص الموعظة في وحدة مترابطة تقوِّي من تقارب الدلالات في صياغاتها الايحائية، ولعلَّ ذلك جاءَ من سرِّ توظيف التكرار التام بهذه الصيغة التراكمية.

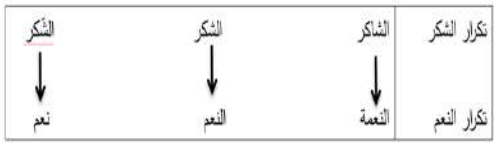


(تكرار اللفظة وتعلقها)

ثانيًا: التكرار الجزئي : وهو أن تكون العناصر اللغوية مختلفة في التركيب ومتحدة في الجذر اللغوي(علم، يعلمُ، معلوم..)[٤٩]، ويحملُ التكرار الجزئي وظيفةَ التواصلِ بين الكلام؛ وذلك لما يحويه من اشتراك بين حروف الكلمات وعودتها إلى الأصل(الجذر اللغوي) . ومن التكرار الجزئي قول الإمام الهادي- عليه السلام-: ((مَن جمعَ لك ودَّه ورأيه، فاجمع له طاعتك)) [٥٠] التكرار الجزئي جاء في تكرار اللفظين(جمع، وأجمع) العائدين إلى جذر الفعل(جمعَ) وهذا الربط ينعم بأسلوب الشرط الذي جاء به المكرر في جواب الشرط(فاجمع)، فكانت التراكيب النصيَّة تتواشج فيما بينها

لتقوم الموعظة بإلقاء مهامها في عملية الترغيب في أيسر الصور الموضحة للصفات البشرية الحميدة، فالإخلاص في الطاعة تكون لمن يظهر الودَّ المشفوع بالرأي وهذا المعنى ينمُ عن تصوَّر كامل لسبر أعنّة اللغة وعصر معانيها لتبيين العلاقة بين الفرد ومن يصاحبه وهو تمحيص وإحاطة بشركاء الحياة.

ومن التكرار الجزئي قوله: ((الشاكر أسعدُ بالشكر منه بالنعمةِ التي أوجبت الشكر؛ لأنَّ النعم متاعٌ والشكرُ نعمٌ وعقبى))[٥١] يعالج النص فضيلة الإحسان بوصفها حسنةً من حسنات الأخلاق، الذي يمثل الشكر على النعم، وبتأمل النص نرى التركيز على الشكر الذي يُعدُّ من السبلِ التي تجلبُ السعادة، وهو أكثر فاعلية من سعادة النعم وقد فاق الشكر- هنا- بمرتبة أعلى من النعم؛ لأنّ له صفتين(النعم، والعقبى) وجاء التكرارُ الجزئي والتام بالكلمات(الشاكر١، الشكر٢) ليرسخ سلوك هذه الظاهرة التي لا تخلو من مكارم الأخلاق، فالشاكر للنعم يشعر بالسعادة أكثر من تمتعه بالنعم نفسها التي وردت(النعم٢، النعمة١) وهذا حثٌّ على تبنِّي الأعمال المحفزة لديمومة العلاقات القائمة في المجتمع.



ويحثُّ- عليه السلام-على طريق الصلاح فيقول:((لو سَلَكَ الناسُ واديًا وشُعَبًا،لسلكتُ وادِيَ رجلٍ عبدَاللهَ وَحْدهُ خالصًا مخلصًا))[٥٢] ترشدُ الموعظةُ إلى تعميق سلوك الطريق الصالح والتركيز على الفضائل الموروثة في مجتمع قائم على الانتماء للدين الإسلامي الحنيف، وهذا النص لا يختص بتصوير الأنا الفردية لدى الإمام- عليه السلام-بلْ هو تحفيز إلى ردم التصدّع الحاصل في سلوك كثيرٍ من البشر في قضية وحدة الله- تعالى- والإخلاص في نبذ هوّة

الشرك والموجات التي كانت تكتنف المجتمع، ولكي يجعل هذا التوجه سائدًا مستساغًا أمعنَ في توظيف التكرار الجزئي مرتين: (سلك- سلكتُ) و(خالصًا- مخْلصًا)

ولعلّه يقصدُ بقولهِ: (رجل عبدَ اللهَ...) جدَّه محمد-صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ- ليؤكد هذا الانتماء الحتمي والطريق الثابت مبتعدًا عن طُرقِ الناس وشعبها وأهوائها، وهذا ليس فخرًا بـ(الأنا)المنفردة؛ ولكنَّه حركة لغوية تُنبئ بحالة الثبات والمبدأ في العقيدة؛ لأنَّ اللغة((تُفجّرُ طاقاتٍ لا حدود لها))[٥٣]، وقد جاء باسم الفاعل(خالصًا) من الفعل الثلاثي(خلصَ) وجاء باسم الفاعل(مخلصًا) من الفعل الرباعي(أخلصَ) والفعلان يعودان إلى جذر لغوي واحد في موقع الحالين المتجاورين والغاية من ذلك تقوية موقفه وثبات قدمه على السبيل الصحيح، وموجهًا لغيره في العمل.

ثالثًا: شبه التكرار: وهو ضربٌ من التكرار لا يقوم على إعادة العنصر المكرر وإحالته على المرجع نفسه، ولكن يعود على عنصرٍ يشابهه في التركيب وهو غالبًا ما يتحقق((في التشكيل الصوتي))[٥٤] وهو في ذلك يشبه الجناس الناقص ويستعمله مؤلّفُ الموعظةِ لربطِ الكلام وتأثيره في نفس المتلقي، يقول- عليه السلام-: ((خيرٌ من الخيرِ فاعِله وأجمل من الجميل قائله وأرجح من العلمِ حامله، وشرٌّ من السوءِ جالبه، وأهول من الهولِ راكبه))[٥٥] تتكرر الألفاظ بين الجمل على وفق الآتي:

١- (خير، أجمل، أرجح، شرَّ، أهول) ..... تكرار صيغة (أفعل التفضيل)

٢- (فاعِله، قائِله، حامله، جالبه، راكبه)..... تكرار (شبه الترادف)

فثمّة تزاحم في التكرار، وتفاضل في الأعمال لوضع اللبنات الأساسية

التي تكون وظيفتها تشجيع الصفات الإنسانية وتنظيم عملها، فيكون فاعل الخير أفضل من الخير نفسه والقائل بالجميل أفضل من الجميل وحامل العلم كذلك، ثمَّ يقابل هذه المعاني بأخرى مضادة فجالب السوء شرٌّ من السوءِ نفسه وكذلك راكب الأهوال وهذا التوزيع في المعاني، وتماسك وحدات النص بتأليف متسق حقق فضاءات واسعة من إدراك المغزى من الموعظة التي فارقت صاحبها وأصبحت نصًا مكتوبًا يستنتجه المتلقي من خلال الكلمات؛ لأنَّ النص((فعل كتابي أو عدّة أفعال كتابية))[٥٦] تؤدي أدوارا توجيهية

فاعل الخير+ قائل الجميل+ حامل العلم= ٣ أفعل خير

جالب السوء+ راكب الهول= ٢ فعلا شرّ

المبحث الرابع: التماسك بالحذف

من الأساليب اللغوية التي يلجأ إليها الباث لغرض الايجاز؛ قطع شيء من النص، أو لغرضٍ فنيٍّ ينشدهُ المتكلم ليضفي على نصّهِ الجمال والتأثير؛ وذلك بمشاركة المتلقي في استكمال المعنى ومِلْءِ فراغ المحذوف؛ إذ ((لا قوامَ للبحث إلّا بالمخاطب وكذا الشأن بالنسبة إلى سائر ما يأتيه المتكلم))[٥٧] لأثارة المخاطب.

وتناول علماء العربية ظاهرة الحذف وأولوها أهمية كبيرة وفصلوا في أنواع الحذف، كحذف حرف أو كلمة أو جملة...وقسموه على أقسام كثيرة حذف(وجوبي وجوازي)، والحذف بوجود قرينة أو عدم وجود قرينة... وتناولوا أسباب الحذف فظهر عندهم ما كان للتعظيم وللتهويل أو العموم والشمول أو لرونق الكلام وبهجته... وتعمّقوا كثيرًا في دراسته وأشادوا بجماله ودقّة أسراره[٥٨]، ولكنهم لم يدرسوه بوصفه يمثل رابطًا نصيًّا بين الجمل أو في أثناء النص كما درسه النَّصيون إلّا في إشارات قليلة[٥٩].

والحذف في الدراسات النصية

الحديثة يُمثلُ نوعًا من الاتصال الذي يحدثُ في تراكيب النص((فمعظم أمثلته تُبين أنَّ العنصر المحذوف موجودٌ في النص السابق مما يعني أنَّ الحذف ينشأ علاقة قبلية))[٦٠] وهو لا يختلف عن الاستبدال كثيرًا غير أنّه استبدال بدرجة الصفر[٦١]، أي(مذكور)+ فراغ(.....) يملأه المتلقي في معنى متصل يأخذ بنظر الاعتبار((القرائن المعنوية والمقالية... لأنّه يُدخل السياق والمقام في أساسيات الحذف))[٦٢]، فالنص محتوى متكامل من المؤثرات اللغوية والمقامية ووحدة السياق الكلية.

ومن الحذف يقول الإمام الهادي-عليه السلام-: ((لا تطلبِ الصفا فيمن كدَّرت عليهِ، ولا النصح فيمن صرفت سوء ظنَّكَ إليهِ فإنَّما قلبُ غيركَ لكَ كقلبكَ لهَ))[٦٣] يستهلُ الموعظة بنسق الطلب(النهي: لا تطلبْ) في مقاربة المعنى الذي يمنحه هذا الأسلوب؛ ليرسم له الانتماء إلى أنْ يتخذ مِن مبدأ التعايش دعامتين رسّخها في هذا الطلب المتكرر فطلب الصفا مرهون بعدم تكديرِ أحدٍ وهو إذ يسير في طلبه إلى طلبٍ آخرَ حذفَ الفعل معه(لا تطلبِ النصحَ) ليتعاضد المعنى مع من سبقه، وهو نهي عن كدر الناسِ وسوء الظنّ بهم في كلِّ الأحوال، وهذه المعاني تفسِّر ما أراده الباث في انصهار الناس في الأخلاق الكريمة والمشاركة في الإنسانية، فجاء الحذف ليربط بين المعنيين المهمين والإفادة من معطيات النهي، وهذان البعدان(لا تطلب الصفا)+ (الحذف) مع النصح) يُوحيان إلى بناء عوالم للعَلاقة بينَ بني البشر تقوم على نقاء القلوب وحسن معاملة الناس.

(لا تطلبِ الصفا) + ولا ..... النصحَ)

وقال أيضًا: ((الحسدُ ماحِقُ الحسنات، والزهوُ جالبُ المقت،

والعجب صارفُ العلم، داعٍ إلى التخبّط في الجهل، والبخلُ أذمُّ الأخلاق، والطمعُ سجيةٌ سيِّئةٌ))[٦٤] تتكرر المفردات الدالة على ذم بعض السجايا التي تخرّب فطرة الإنسانية للكشف عن مساوئ تلك الصفات الذميمة والأمراض النفسية التي تفطن لها الإمام- عليه السلام-وأراد إلقاء الضوء عليها في حدود أبعاد الموعظة التي تحثُّ على بناء الإنسان وتعميق الأخلاق المثالية درءًا لمغادرة نواقص الحياة من وعي الناس وتوصيفًا لنمط مكروه يجب الانفكاك منه.

وبتفكيك النص يظهر أنّه فصّل ووضَّحَ لكل صفة مذكورة ما يؤول منها من أضرار وهي كالآتي:

١- الحسد= ماحق الحسنات

٢- الزهو= جالب المقت

٣- العجب= صارف العلم+ داع إلى التخبط في الجهل

٤- البخل+ أذم الأخلاق

٥- الطمع= سجيّة سيئة

ونلحظ من تعدد الصفات أنّه فصَّلَ في لفظ(العجب) أكثر من غيره، إذ ذكره مرة وأحال عليه بالحذف مرّةً أخرى(داعٍ إلى التخبط) وهذا يُنبئ عن تركيز الإمام على نبذ هذه الصفة التي تدعو إلى الغرور والتكبر والزهو بالنفس، وإخلاء الإنسان من هذه السمة يثبت العلم ويستبعد الجهل..

ومن الحذف في الموعظة قوله: ((إنَّ اللهَ جعلَ الدنيا دارَ بلوى، والآخرة دار عقبى، وجعلَ بلوى الدنيا لثواب الآخرة سببًا، وثواب الآخرةِ من بلوى الدنيا عوضًا))[٦٥] يتوزع الحذف مصحوبًا بالعطف في زوايا الموعظة ليربط المعاني الملقاة في حقل الموازنة بين الدنيا والآخرة في الثواب والعقاب فجاء الفعل (جعلَ) في النص مذكورًا مرتين وحذفه مرتين ليلفَّ النص برباطٍ محكم من المفاهيم والتوظيف النصي الذي عضَّدَ قوّة

الموعظة، فكان التعبير كما يأتي:

جعل الدنيا دار بلوى ← الفعل مذكور

و.....الآخرة دار عقبى ← محذوف

وجعل بلوى الدنيا لثواب الآخرة سببا ← مذكور

و..... ثواب الآخرة من بلوى الدنيا عوضًا ← محذوف

فهناك تعويضٌ لبلاء الدنيا أراد أن يظهره الإمام في تأليف يحمل درجة عالية من الاندماج البنيوي الذي يكتنف رحمة الله في التعويض والإثابة.

المبحث الخامس: التماسك بالعطف

وهو من عناصر التماسك النحوي الذي يربط بين الجمل ويكوّن علاقة بينها تسهم في إدامة عملية التواصل وهذا يُعطي للكلام صفة النصية، وجاءت الجمل المعطوفة لتربط القضايا اللغوية، إذ يقول الإمام- عليه السلام-: ((من اتقى الله يتقى، ومن أطاع الله يُطاع، ومن أطاع الخالق لم يبال سخط المخلوقين، ومن أسخط الخالق فليقنْ أنْ يحلَّ بهِ سخط المخلوقين))[٦٦] فقد عطف ثلاث جمل شرطية على الجملة الشرطية الأولى(من اتقى الله يتّقى) فزادت من ترابط جمل النص، وأدّى إلى ربط المعاني. وكذلك في قوله: ((إنَّ اللهَ جعل الدنيا دار بلوى والآخرة دار عقبى وجعل بلوى الدنيا لثواب الآخرةِ سببًا وثواب الآخرة من بلوى الدنيا عوضا))[٦٧] فتعاون العطف مع التضاد لكشف المعنى.

وفي خاتمة البحث نخلص إلى أنّ عناصر التماسك النصي لها دور في ربط التراكيب والمعاني في مواعظ الإمام علي الهادي-عليه السلام- وكلمة دور تحمل معاني المكان والحركة والإحاطة وهذه المعاني المقرونة بعناصر التماسك أسهمت بفاعلية الربط والتأثير التي استعان بها صاحب المواعظ(الإمام الهادي-عليه السلام)

الهوامش:

١- ظ: كتاب العين: ٢/ ٢٢٨.

٢- ظ: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: ٣/ ١١٨١.

٣- ظ: تاج العروس: ٢٠/ ٢٨٩.

٤- المعجم الوسيط: ٢/ ١٠٣٤.

٥- اللسانيات، المجال، والوظيفة، والمنهج، استيتية: ٦٧٥.

٦- أعلام الدين: ٣١٢.

٧- تحف العقول: ٣٦١. و(الحَيَرُ) مخفف حائر من حار الماء فهو حائر: (ظ: لسان العرب: ٤/ ٢٢٣) والمراد أنّ الحائر الحسيني من هذه البقاع.

٨- تحف العقول: ٣٦٢.

٩- أعلام الدين: ٣١٣.

١٠- تحف العقول: ٣٦١.

١١- تحف العقول: ٣٦٢.

١٢- تحف العقول: ٣٦٢.

١٣- أعلام الدين: ٣١١.

١٤- أعلام الدين: ٣١٢.

١٥- تحف العقول: ٣٦٢.

١٦- أعلام الدين: ٣١١.

١٧- معجم المصطلحات الألسنية، مبارك مبارك: ٢٥.

١٨- ظ: معجم المصطلحات البلاغية: ١٦٧.

١٩- تحف العقول: ٣٦١.

٢٠- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان: ١/ ٥١١.

٢١- تحف العقول: ٣٦٢.

٢٢- بحار الأنوار: ٧٤/ ١٨٧.

٢٣- تحف العقول: ٣٦٢.

٢٤- المؤتمر الاستذكاري للشاعر مصطفى جمال الدين: ١٨٥.

٢٥- أعلام الدين في صفات المؤمنين: ٣١١.

٢٦- النقد التطبيقي، الجمالي واللغوي: ١٧٧.

٢٧- أعلام الدين في صفات المؤمنين: ٣١١.

٢٨- شعر عمر بن الفارض دراسة أسلوبية: ٧٤.

٢٩- موسوعة كلمات الإمام الهادي: ٣١١.

٣٠- المدخل إلى علم اللغة، كارل ديتربونتج: ٣٠٧.

٣١- موسوعة كلمات الإمام الهادي: ٣١٥.

٣٢- مدخل إلى علم اللغة، محمد حسن عبد العزيز: ٢٣٤.

٣٣- ظ: الصحاح: ٢/ ٨٠٤.

٣٤- الفروق اللغوية: ٣٩.

٣٥- المثل السائر: ٢/ ٢٨١.

٣٦- م. ن: ٣/ ٨.

٣٧- م. ن: ٣/ ٨.

٣٨- ظ: لسانيات النّص، محمد خطابي: ٣٩.

٣٩- cohesion in English: ٢٧٦- ٢٧٩. ولسانيات النص: ٢٣٧. وينظر: أثر التماسك النصي في تكوين الصورة البيانية: ٢٩٤.

٤٠- المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب، نعمان بو قرة: ١٠٠.

٤١- ظ: في البلاغة العربية، سعد مصلوح: ٢٣٧-٢٣٨.

٤٢- أعلام الدين: ٣١١. وفرسٌ حرون لا ينقاد إذا اشتدَّ بهِ الجري وقف.

٤٣- الخصائص: ٣/ ١٠١.

٤٤- أعلام الدين: ٣١١.

٤٥- التجربة الابداعية، اسماعيل الملحم: ١٢.

٤٦- إعلام الدين: ٣١١.

٤٧- ظ: تاج العروس: ٣٩-٤٠/ ٥٢٤.

٤٨- تحف العقول: ٣٦٢.

٤٩- ظ:علم لغة النص النظرية والتطبيق: ١٠٦.

٥٠- تحف العقول: ٣٦٢.

٥١- م. ن: ٣٦٢.

٥٢- موسوعة كلام الهادي: ٣١١.

٥٣- علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات: ١٩٠- ١٩١.

٥٤- في البلاغة العربية، سعد مصلوح: ٢٤٤.

٥٥- إعلام الدين: ٣١١.

٥٦- مدخل إلى علم النص، زتسيسلاف: ٤٩.

٥٧- أصول تحليل الخطاب، محمد الشاوش: ١١٣٦.

٥٨- ظ: الحذف والتقدير في الدراسة النحوية: ٥. وما بعدها.

٥٩- ظ: أثر التماسك النصي في تكوين الصورة البيانية: ٢٥٤.

٦٠- المصطلحات الأساسية، نعمان بوقرة: ١٠٦- ١٠٧.

٦١- ظ: لسانيات النص، محمد خطابي: ٢١.

٦٢- نحو النص، أحمد عفيفي: ١٢٥.

٦٣- إعلام الدين في صفات المؤمنين: ٣١٢.، حياة الإمام الهادي، محمد جواد المروجي: ٢٩٠.

٦٤- نزهة الناظر: ١٤٠.

٦٥- تحف العقول: ٣٦٢.

٦٦- تحف العقول: ٣٦١.

٦٧- تحف العقول: ٣٦٢.

المصادر والمراجع:

١- أثر التماسك النصي في تكوين الصورة البيانية ، شعر خالد الكاتب أنموذجاً، د. كاظم عنوز، دار ابن النفيس، الأردن، ط١-٢٠٢١.

٢- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، للبستي (محمد بن حبان بن أحمد ت:٣٥٤هـ)تحقيق:شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٨- ١٩٨٨.

٣- أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية تأسيس(نحو النص)، محمد الشاوش، جامعة منوبة - تونس، ط١ ، ١٤٢١- ٢٠٠١.

٤- أعلام الدين في صفات المؤمنين، للديلمي(الحسن بن أبي الحسن، من أعلام القرن الثامن الهجري) تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم- إيران ، ١٤٠٨هـ.

٥- بحار الأنوار، محمد باقر المجلسي (ت:١١١١هـ)، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٠٣ - ١٩٨٣.

٦- تاج العروس من جوهر القاموس، للزبيدي (محمد مرتضى: ت- ١٢٠٥هـ)، تحقيق: مجموعة محققين، مطبعة حكومة الكويت- الكويت، ط٢ ، ١٤٠٧- ١٩٨٧.

٧- تحف العقول عن آل الرسول، للحراني (أبي محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة، من أعلام القرن الرابع الهجري) قدَّم له محمد صادق بحر العلوم، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٣٨٣- ١٩٦٣.

٨- الحذف والتقدير في الدراسة النحوية، د. عائد كريم الحريزي، مطبعة السراج المنير، النجف، ٢٠٠٩.

٩- حياة الإمام الهادي (عليه السلام)، محمد جواد المروجي الضبي، مؤسسة بوستان، ط٢، قم، ١٤٣٠.

١٠- الخصائص ، لأبي الفتح عثمان بن جني (ت-٣٩٢هـ)، تحقيق : محمد علي النجار، المكتبة العلمية - مصر (د-ت).

١١- شعر عمر بن الفارض- دراسة أسلوبية، رمضان صادق، الهيأة المصرية العامة للكتاب- القاهرة، ١٩٩٨.

١٢- الصحاح ـ تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري (إسماعيل بن حماد:ت-٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفار عطار، دار العلم للملايين - بيروت ، ط٤، ١٩٩٠.

١٣- علم لغة النص- المفاهيم والاتجاهات، سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار - القاهرة، ط٢، ١٤٣١- ٢٠١٠.

١٤- علم لغة النص- النظرية والتطبيق ، د. عزة شبل محمد ، مكتبة الآداب - القاهرة، ط١، ١٤٢٨- ٢٠٠٧.

١٥- الفروق اللغوية، للعسكري (أبي هلال الحسن بن عبد الله بن سهل:ت-٣٩٥هـ)،تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة - القاهرة (د- ت).

١٦- في البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية- آفاق جديدة، د. سعد عبد العزيز مصلوح ، مجلس النشر العلمي - الكويت، ٢٠٠٣.

١٧- كتاب العين، للفراهيدي (الخليل بن أحمد:ت-١٧٠هـ)، تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال- بيروت (د- ت).

١٨- لسان العرب، لأبي الفضل، جمال الدين بن منظور الأنصاري (محمد بن مكرم بن علي، ت: ٧١١هـ)، دار صادر -

١٩- ط ٣، بيروت - ١٤١٤هـ

٢٠- اللسانيات المجال، والوظيفة، والمنهج، د. سمير شريف استيتية، جدار للكتاب العالمي، عمان، الأردن، ط٢، ١٤٢٩- ٢٠٠٨.

٢١- لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، محمد خطابي ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط٢، ٢٠٠٦.

٢٢- المثل السائر في أدب الكاتب

والشاعر(لضياء الدين بن الأثير:ت-٦٣٧هـ)، قدم له وعلق عليه: د. أحمد الحوفي و د. بدوي طبانة ، دار نهضة مصر – القاهرة ، ط٢ ، ١٩٧٣.

٢٣- مدخل إلى علم اللغة، د. محمد حسن عبد العزيز، دار النمر للطباعة – القاهرة ،١٩٩١.

٢٤- المدخل إلى علم اللغة، كارل ديتربونتج، ترجمة وتعليق: د. سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار، القاهرة، ط١، ١٤٣١-٢٠١٠.

٢٥- مدخل إلى علم النص مشكلات بناء النص، زتسيسلاف واورزنياك، ترجمه وعلق عليه: د. سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع – القاهرة ، ط٢، ٢٠١٠.

٢٦- المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب (دراسة معجمية)، د.نعمان بوقرة ، عالم الكتب الحديث – الأردن ، ط١ ، ١٤٢٩-٢٠٠٩.

٢٧- معجم المصطلحات الألسنية، د. مبارك المبارك، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١ -١٩٩٥.

٢٨- معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، د. أحمد مطلوب، مكتبة لبنان ناشرون – بيروت ، ٢٠٠٧.

٢٩- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، دار الدعوة استانبول-تركية.

٣٠- موسوعة كلمات الإمام الهادي، إعداد لجنة الحديث في معهد باقر العلوم منظمة الاعلام الاسلامي، الشركة الدولية للطباعة والنشر مطبعة سبهر، طهران، ط١، ١٤٢٨-٢٠٠٧.

٣١- نحو النص- اتجاه جديد في الدرس النحوي، د. أحمد عفيفي ، مكتبة زهراء الشرق – القاهرة ، ط١، ٢٠٠١.

٣٢- نزهة الناظر وتنبيه الخاطر

للحلواني (الحسين بن محمد بن الحسن بن نصر من أعلام القرن الخامس) مطبعة مهر، قم، ط١، ١٤٠٨.

٣٣- النقد التطبيقي الجمالي واللغوي في القرن الرابع الهجري، د. أحمد بن عثمان رحماني، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط١، ١٤٢٩- ٢٠٠٨.

الأبحاث

١- صياغة الصورة الحسية ودلالاتها في قصيدة بغداد للشاعر مصطفى جمال الدين د. صباح عنوز ضمن كتاب المؤتمر الأدبي الاستذكاري للشاعر مصطفى جمال الدين في ١٥ / ١٢ / ٢٠٠٣ / جامعة الكوفة مركز دراسات الكوفة.

الشبكة العنكبوتية

١- التجربة الإبداعية، دراسة في سيكولوجية الاتصال والإبداع، إسماعيل الملحم، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق - ٢٠٠٣، موقع اتحاد الكتّاب العرب على شبكة الإنترنت http://www.awu-dam.org

البنية النصية الكبرى في روايات كتاب التوحيد للشيخ الصدوق (ت٣٨١هـ)

زينب حمدي محمد الجزائري
أ. د ليث قابل الوائلي
جامعة كربلاء/ كلية العلوم الإنسانية

The Macro Textual Structure in the Narratives of 'Al Tawheed' Book by Sheikh Al Sadouq (D381H)

Zainab Hamdi Mohammed
Prof. Dr. Laith Qabil Ubaid Al Wa'ili
University of Karbala/ College of Humanities

ملخص البحث

لكلِّ نص بنية نصية، تتكون من بنية صغرى ناتجة عن تتابع منتظم بين الجمل، وبنية كُبرى تتكون من مجموعة من الأبنية الصغرى، وتعدّ البنية الكبرى إحدى مباحث معيار الانسجام، التي تعمل على الانسجام الدلالي لمفاهيم النص، وتحقيق صفة الاستمرارية عبر الترابط الكلي لعدد كبير من القضايا والمفاهيم، بصورة أكثر شمولية من مستوى القضايا الفردية؛ وهو الأمر الذي سيتجلى لنا من خلال التطبيق على روايات كتاب التوحيد للشيخ الصدوق؛ بحيث سأتناول أثر الانسجام في تحقيق النصية، ومفهوم البنية الكبرى، ومفاهيم أُخرى مقاربة لها، وكيفية تحديد البنية النصية، وبيان أهميتها، ثم ذكر القواعد الأربع الكبرى (الحذف، والاختيار، والتعميم، والتركيب أو الإدماج) للوصول إلى البنية الكبرى للنص.

Abstract

Each text has a textual structure, which consists of a micro-structure resulting from a regular sequence between adjacent sentences or propositions, and a macro-structure consisting of a group of smaller structures, in which the text is viewed as a single whole. The grand structure is one of the topics of the coherence criterion, which works on the semantic harmony of the concepts of the text, and the achievement of continuity through the total interdependence of a large number of issues and concepts, in a more comprehensive way than the level of individual cases.

مقدمة

ظهر في النصف الثاني من القرن العشرين فرع لساني جديد، هو اللسانيات النصية، يعمل على تجاوز أُطر الجملة الواحدة إلى دراسة النص كوحدة متكاملة شاملة، فهو لا ينصرف عن دراسة الجملة، بل يدرسها بنظرة مغايرة، إذ تتآصر أجزاء النص وتترابط، فلا يغني جزء منه عن الجزء الآخر، بعد أن كانت الجملة هي الوحدة الكبرى للدراسات اللغوية طيلة قرون كثيرة.

وهذا ما سيتجلى لنا من خلال التطبيق على روايات كتاب التوحيد للشيخ الصدوق باعتبارها نصوصا متسقةً نحويًا ومنسجمةً دلاليًا.

مدخل: أثر الانسجام في النصية

إذا كان الاتساق ينتج عن متتاليات من الجمل الخطية المترابطة بوسائل وأدوات لغوية ممتدة على سطح النص، فإن الانسجام يعتمد على الاتساق، وقيودًا أخرى غير خطية [١] إذ تسهل هذه الوسائل على السامع معرفة بناء القاعدة الدلالية وفهمها في النصوص، فالانسجام هو البنية التحتية لأدوات الاتساق التي تربط ظاهر النص.[٢] إلا أنّ أدوات الربط وحدها غير كافية لقياس وحدة النصوص فهناك نصوص تحتوي على أدوات الربط لكنها غير منسجمة دلاليًا، وأخرى منسجمة رغم قلة الأدوات الرابطة فيها، وهذا ما أشارا إليه (هاينه من وفيهفيجر) بقولهما: «فوحدة النصوص لم تعد تقاس فقط من خلال الظواهر السطحية، بل يبحث عنها في أبنية القاعدة الدلالية. مما يتم شرحه بناء على النماذج الأساسية الدلالية مسائل المركبات المعقدة، وتناسق النص، وأيضا ـ مع استثناءات... استقلالية النصوص.»[٣]

أما عن تحقق الاستمرارية في هذا المعيار التي هي صفة النصية، فقد أشار

الدكتور سعد مصلوح إلى اختصاص الاتساق برصد الاستمرارية المتحققة في ظاهر النص، على حين يختص معيار الانسجام بالاستمرارية الدلالية المتحققة في عالم النص، والمتجلية في منظومة المفاهيم والعلاقات الرابطة بينها [٤].

وتأتي مكانة الانسجام لتضمن «الاتساق فيه، أي هو المعيار الرئيس لصيرورة النّص نصا مقبولا، وربما تهيأ للنص معيار الاتساق إلا أنه لا يمكن القول بنصيته لفقدانه الانسجام...» [٥]. كما يُستبعد «اعتماد معيار الاتساق من دون الانسجام؛ لأن الأول لا ينهض وحده في الكشف عن الحقيقة» [٦].

مفهوم البنية الكبرى

تعرف البنية الكبرى بأنها أبنية شمولية في محتوى النص [٧]. تعرّف أيضا بأنها: «كل قضية مستنتجة بواسطة فئة فرعية من متوالية هي بنية كبرى لتلك المتوالية الداخلة تحت اللزوم، وفي مستوى تال يمكن أيضا أن تتوقف القضايا ذات البنيات الكبرى على الاندراج في إطار أوسع أي تستنتج أعم بنية كبرى استنتاجا ملتحما» [٨].

مفاهيم مقاربة:

أولًا: موضوع الخطاب

يعرّف على أنه «الفكرة الأساسية أو الرئيسة في النص التي تتضمن معلومة المحتوى الهامة المحددة للبناء في كامل النص بشكل مركز ومجرد» [٩]. والذي يُعد في رأي فان دايك «ليس شيئًا غير قضية كبرى على مستوى التجريد؛ ولا يجب أن يُذكر في النص صراحة» [١٠].

والبنية الكبرى هي افتراض يحتاج إلى وسيلة ملموسة تبينه وتوضح مفهومه، وهذه الوسيلة هي موضوع الخطاب. على أن الفرق الوحيد بين الاثنين «هو أن تأسيس البنية الكلية يتم عبر عمليات

أساسها الحذف والاختزال، بينما موضوع الخطاب يستخلص عن طريق رصد مجموعة من الجمل التي تخص هذا الموضوع»[١١]. لكن دكتور محمد الخطابي لا يرى فرقًا بينهما إذ يمكن الوصول إلى موضوع الخطاب عبر العمليات نفسها مادام النتيجة التي نصل إليها واحدة[١٢].

ثانيًا: البنية العليا

تعرّف بأنها: «هياكل عرفية تقدم الشكل العام لمحتوى القضية الكبرى للخطاب»[١٣]. وتعد البنية العليا «إحدى الروابط النصية على المستوى الأعلى باعتبارها أداة تنظيمية تحدد النظام الكلي لأجزاء النص، وهي الطريقة التي ترتب بها التفاصيل طبقا لخطة عامة؛ بما يساعد القراء على فهم وتذكر النص مرة أخرى»[١٤].

وقد أشار فان دايك إلى وجود فروق واضحة بين البنية الكبرى والعليا، فالأبنية الكبرى: أبنية دلالية لا يستغنى عنها في الربط الأفقي بين الجمل، وبها تفهم تيمة النص وجوهره، فهي ترتبط بها ارتباطًا وثيقًا، وهي روابط ضرورية معرفية وليست عرفية في حد ذاتها، بينما الأبنية العليا فترتكز على قواعد عرفية شأنها شأن الأبنية النحوية من وجهة النظر هذه، إذن الأبنية الكبرى تتعامل مع المحتوى، والعليا مع الشكل الذي يُنظم أجزاء النص[١٥].

أما الخاصية المشتركة بين البنيتين، فكلتاهما لا تتحددان بالنظر إلى جمل مستقلة، بل إلى النص بوصفه كلًا متكاملًا أو قطعا محددة من النص ومتكاملة[١٦].

تحديد البنية الكبرى

للبنية النصية أبعادٌ مختلفة منها ما يتعلق بالنص، وأخرى بفهم النص وسياقه، فمن الخطأ على حسب قول براون ويول الاقتصار على البنية النظمية والمفردات المستعملة للوصول

إلى فهم رسالة معينة، فمع الاعتماد عليها لا بد من عوامل أخرى أهمها دور المتلقي (القارئ أو السامع) في الوصول إلى المعنى المراد من النص[١٧].

إن هذه البنية «لا يمكن تحصيلها بمجرد جمع الدلالات الجزئية أو القضايا، بل لابد من النظر إلى العلاقات بين كل تلك القضايا أو الوحدات النصية الصغرى»[١٨]. وكذلك مسح النص، والقيام بمؤشرات نصية لكشف البنية الكبرى أهمها: العنوان، الفقرة الأولى والأخيرة من النص، البنية العليا، سياق النص، مناسبة النص، الفهم الخاص للقارئ[١٩].

ولما كان أثر التلقي من أهم العوامل في تحديد البنية الكبرى للنص، بل المحدد الوحيد عند بعض النصيين، كان لابد من تناوله ببعض من الشرح والتفصيل.

فالقارئ لا يتلقى معنى النص وهو خالي الذهن من أي سابقة دلالية، بل يكون مزودًا بالتقاليد والأعراف الثقافية التي يوفرها له مجتمعه، والتي تسهم في إيضاح معنى النص وفهمه، وهكذا يتقابل عنده أفقان: أفق النص، وأفق القارئ، وينصهران ليولّدا عملية القراءة في انسجام النص وفهمه[٢٠].

فطبيعة «البنية النصية الكبرى الدلالية، وتعلقها بمدى التماسك الكلي للنص تجعل من المتلقي محدّداً أساسياً لها، إذ إن مفهوم التماسك يرتبط كثيرا بمجال الفهم والتفسير الذي يضفيه القارئ على النص» [٢١].

ومن الملحوظ أن العناصر التي يختارها القراء تتباين باختلاف معارفهم وآرائهم واهتماماتهم. لكن رغم هذه الاختلافات من شخص إلى آخر، نلحظ توافقًا كبيرًا على مستوى التفسير، وهذا الاختلاف يكون جزئيا في البنى الكبرى، أما المبادئ فتكاد تكون ثابتة، وهذا التوافق هو الذي يسهل عملية الاتصال ونقل المعلومات

بين أفراد المجتمع [٢٢].

أهمية البنية الكبرى

تكمن أهمية البنية الكبرى فيما تؤديه من تماسك كلي وجزئي بين متواليات الجمل إذ لا تصلح سلاسل الجمل أن تكون نصًا مقبولًا ومفهومًا وإن التزمت قيود الربط الخطي دون البنية الكبرى، فبدونها يتساءل المتلقي أو مستعمل اللغة عن الهدف وعما تتحدث هذه المتتاليات الجُملية [٢٣].

فعن طريق مفهوم البنية الكبرى «استطاع علماء النص مقاومة الفكرة الشائعة التي مفادها أنّ التماسك النصي يتحدد على مستوى علاقات الترابط بين المتتاليات والجمل...وتظل البنية الكبرى هي التمثيل الدلالي الكلي الذي يحدد معنى النص باعتباره عملا كليا فريدا» [٢٤].

قواعد بناء الأبنية الكبرى

ذكر (فان دايك) قواعد أربع كبرى تطبق على سلاسل الجمل للوصول إلى البنية الكبرى للنص وهي: الحذف، والاختيار، والتعميم، والتركيب أو الإدماج، وكل بنية كبرى يتم الوصول إليها عبر هذه القواعد يجب أن تتضمن مبدأ الاستلزام الدلالي، أي تكون متضمنة دلاليًا داخل سلسلة الجمل أو القضايا التي تطبق عليها القاعدة [٢٥].

أولًا- قاعدة الحذف:

«مفاد قاعدة الحذف أن كل معلومة غير هامة أو غير جوهرية، أو ثانوية بالنسبة للمعنى، أو زائدة، أو ليست شرطا لتفسير تتابع القضايا بصورة مباشرة أو غير مباشرة - يجب أن تحذف من البنية الكبرى» [٢٦].

ومن مواضع الحذف في كتاب التوحيد ما ورد عن أَمِير الْمُؤْمِنِينَ -عليه السلام- فِي الْقَدَرِ «أَلَا إِنَّ الْقَدَرَ سِرٌّ مِنْ سِرِّ اللهَّ، وَسِتْرٌ مِنْ سِتْرِ اللهَّ، وَحِرْزٌ مِنْ حِرْزِ اللهَّ، مَرْفُوعٌ فِي حِجَابِ اللهَّ، مَطْوِيٌّ عَنْ خَلْقِ اللهَّ، مَخْتُومٌ بِخَاتَمِ

اللهَّ، سَابِقٌ فِي عِلْمِ اللهَّ وَضَعَ اللهُّ الْعِبَادَ عَنْ عِلْمِهِ وَرَفَعَهُ فَوْقَ شَهَادَاتِهِمْ وَمَبْلَغَ عُقُولِهِمْ لِأَنَّهُمْ لَا يَنَالُونَهُ بِحَقِيقَةِ الرَّبَّانِيَّةِ، وَلَا بِقُدْرَةِ الصَّمَدَانِيَّةِ، وَلَا بِعَظَمَةِ النُّورَانِيَّةِ، وَلَا بِعِزَّةِ الْوَحْدَانِيَّةِ لِأَنَّهُ بَحْرٌ زَاخِرٌ خَالِصٌ للهَّ تَعَالَى عُمْقُهُ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ الْأَرْضِ عَرْضُهُ مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ أَسْوَدُ كَاللَّيْلِ الدَّامِسِ كَثِيرُ الْحَيَّاتِ وَالْحِيتَانِ يَعْلُو مَرَّةً وَيَسْفُلُ أُخْرَى فِي قَعْرِهِ شَمْسٌ تُضِيءُ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَطَّلِعَ إِلَيْهَا إِلَّا اللهُّ الْوَاحِدُ الْفَرْدُ فَمَنْ تَطَلَّعَ إِلَيْهَا فَقَدْ ضَادَّ اللهَّ عَزَّ وَجَلَّ فِي حُكْمِهِ وَنَازَعَهُ فِي سُلْطَانِهِ وَكَشَفَ عَنْ سِتْرِهِ وَسِرِّهِ وَ باءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللهَّ وَمَأْواهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ»[٢٧].

والجدول الآتي يبين الجمل المحذوفة في النص ومواضع حذفها والدليل عليها:

موضع الحذف	المحذوف	الدليل
و(...) ستر من ستر الله	ألا إنَّ القدر	الجملة الأُولى: "ألا إنّ القدرسر من سر الله"
و(...) حرز من حرز الله		
(...) مرفوع في حجاب الله		
(...) مطوي عن خلق الله		
(...) مختوم بخاتم الله		
(...) سابق في علم الله		
...) بقدرة الصمدانية)ولا	لا ينالونه	" لا ينالونه بحقيقة الربانية"
ولا (...) بعظمة النورانية		
ولا (...) بعزة الوحدانيّة		
و(...) نازعه سلطانه	فمن تطلع إليها	"فمن تطلع إليها فقد ضاد الله عزَّ وجلّ في حكمه"
و(...) كَشَفَ عَنْ سِتْرِهِ وَسِرِّهِ		
و(...) باء بغضبٍ من الله		
و(...) مأواه جهنم وبئس المصير		

نلحظ في هذا النص تعدد الجمل أو العبارات المحذوفة، وهي معلومات ثانوية غير لازمة، لدلالة ما قبلها عليها بمرجعية قبلية، مُشكِّلة بذلك سلاسل متتالية للحذف. ففي الجمل الست الأولى حذفت عبارة (ألا إنَّ القدر)، ثم الجملة الفعلية (لا ينالونه) في ثلاث جمل. وكلتا الفقرتين جاءتا بعلاقة دلالية هي علاقة الإضافة، وكان حرف الوصل (الواو) رابطا بين جزءٍ منها. ثم تضافرت معها علاقات دلالية أُخر هي علاقة التمثيل، فمثل - عليه السلام - القدر ببحرٍ له عمق السماوات والأرض وعرض المشرق والمغرب، ثم شبّه سواده بالليل المظلم، ومثل نور قعره الذي لا يطلع عليه سوى الله تعالى بالشمس المضيئة، ثم جاءت علاقة الشرط في الفقرة الأخيرة، باستعمال الأداة (مَن)، وقد حذف فعل الشرط والأداة (فمَن تطلع إليها) من الجمل الأربع الأخيرة.

تُسهم هذه العلاقات الدلالية في النص كروابط بين القضايا، فهي علاقات قضوية متداخلة تعمل كعنصر أساسي في بيان الأبنية الصغرى والكبرى للنصوص؛ إذ «نحتاج إلى قواعد لعمل ربط بين أبنية صغرى وأبنية كبرى، فالأمر يتعلق في كلتا الحالين بأبنية دلالية قضوية تتشكل بوصفها سلاسل من القضايا مرتبطة بسلاسل من القضايا»[٢٨].

أما أبنية النص، فقد تكوَّن النص من ثلاث بنيات صغرى، كانت البنية الأولى منها، التي أُفتتح بها النص هي: وصف القدر بالغيب والسر المكنون، والبنية الثانية جاءت لبيان عجز الإنسان عن الإحاطة بالقدر وذلك في الفقرة التي بدأت بعبارة «وَرَفَعَهُ فَوْقَ شَهَادَاتِهِمْ وَمَبْلَغَ عُقُولِهِمْ لِأَنَّهُمْ لَا يَنَالُونَهُ بِحَقِيقَةِ الرَّبَّانِيَّةِ...»

إلى توصيفه بذلك الوصف المعجز عن الإحاطة أو الإدراك. ثم جاءت البنية الثالثة والأخيرة: في التحذير من محاولة الاطلاع على قدر الله المكنون في الحجب، والتوعد بالنار والعذاب لمن يتجرأ على ذلك. لتكون البنية الكبرى للنص هي وصف القدر، لبيان عقيدة أهل البيت - عليهم السلام - في القدر.

ومن أمثلة ذلك أيضا ما روي عن أَمِير الْمُؤْمِنِينَ -عليه السلام- أنه خطب في النَّاسَ فِي مَسْجِدِ الْكُوفَةِ فَقَالَ «الْحَمْدُ للهِ الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَلَا مِنْ شَيْءٍ كَوَّنَ مَا قَدْ كَانَ، مُسْتَشْهِدٌ بِحُدُوثِ الْأَشْيَاءِ عَلَى أَزَلِيَّتِهِ، وَبِمَا وَسَمَهَا بِهِ مِنَ الْعَجْزِ عَلَى قُدْرَتِهِ وَبِمَا اضْطَرَّهَا إِلَيْهِ مِنَ الْفَنَاءِ عَلَى دَوَامِهِ... مُحَرَّمٌ عَلَى بَوَارِعِ ثَاقِبَاتِ الْفِطَنِ تَحْدِيدُهُ وَعَلَى عَوَامِقِ نَاقِبَاتِ الْفِكْرِ تَكْيِيفُهُ وَعَلَى غَوَائِصِ سَابِحَاتِ الْفِطَرِ تَصْوِيرُهُ لَا تَحْوِيهِ الْأَمَاكِنُ لِعَظَمَتِهِ وَلَا تَذْرَعُهُ الْمَقَادِيرُ لِجَلَالِهِ وَلَا تَقْطَعُهُ الْمَقَايِيسُ لِكِبْرِيَائِهِ - مُمْتَنِعٌ عَنِ الْأَوْهَامِ أَنْ تَكْتَنِهَهُ وَعَنِ الْأَفْهَامِ أَنْ تَسْتَغْرِقَهُ وَعَنِ الْأَذْهَانِ أَنْ تُمَثِّلَهُ...وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ الْمُقَرُّ فِي خَيْرِ مُسْتَقَرٍّ الْمُتَنَاسَخُ مِنْ أَكَارِمِ الْأَصْلَابِ وَمُطَهَّرَاتِ الْأَرْحَامِ...صَدَعَ بِمَا أَمَرَهُ رَبُّهُ وَبَلَّغَ مَا حَمَّلَهُ حَتَّى أَفْصَحَ بِالتَّوْحِيدِ دَعْوَتَهُ وَأَظْهَرَ فِي الْخَلْقِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ حَتَّى خَلَصَتْ لَهُ الْوَحْدَانِيَّةُ وَصَفَتْ لَهُ الرُّبُوبِيَّةُ وَأَظْهَرَ اللهُ بِالتَّوْحِيدِ حُجَّتَهُ وَأَعْلَى بِالْإِسْلَامِ دَرَجَتَهُ وَاخْتَارَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ لِنَبِيِّهِ مَا عِنْدَهُ مِنَ الرَّوْحِ وَالدَّرَجَةِ وَالْوَسِيلَةِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ عَدَدَ مَا صَلَّى عَلَى أَنْبِيَائِهِ الْمُرْسَلِينَ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ»[٢٩].

نلحظ وجود قاعدة الحذف في بداية النص، تارة بحذف جملة وأخرى بحذف عبارة أو كلمة، وهي

معلومات ثانوية وغير أساسية، إذ يمكن الاستغناء عنها في تفسير تتابع القضايا اللاحقة لها، وذلك لوجود دليل على العنصر المحذوف، وهو سابق له أغنى عن وجوده، وهو في كلٍّ منها ذو مرجعية قبلية. والعناصر المحذوفة في النص هي:

المحذوف	موضعه	الدليل عليه
الحمد لله الذي	لا من شيء كوّن ما قد كان	الجملة السابقة (الحمد لله الذي لا من شيء كان)
هو	مستشهد بحدوث الأشياء على أزليته	لأنه خبرٌ يحتاج إلى مبتدأ
هو مستشهد	بما وسمها به من العجز على قدرته	الجملة السابقة (مستشهد بحدوث الأشياء على أزليته)
	بما اضطرها إليه من الفناء على دوامه	
محرَّم	على عوامق ناقبات الفكر تفكيره	الجملة السابقة (محرمٌ على بوارع ثاقبات الفطن تحديده)
	على غوائص سابحات الفطر تصويره	
ممتنع	عن الأفهام أن تستغرقه	الجملة السابقة (ممتنع على الأوهام أن تكتنهه)
	عن الأذهان أن تمثّله	

يتكون هذا النص من سلسلة جمل متتابعة أو قضايا صغرى، فالبنية النصية الصغرى الأولى: هي حمد الله تعالى والثناء عليه وذلك في عبارة « الحمد لله الذي لا من شيء كان...»، والبنية الثانية: تنزيه الحق تعالى عن الشبه والنظير بذكر عظيم صفاته التي لا يشركه بها أحد وذلك بعبارات كثيرة أَخذت أغلب النص - وقد حَذفتُ جزءًا كبيرًا منها لطول النص- ابتداءً من قوله - عليه السلام - « مُسْتَشْهِدٌ بِحُدُوثِ الْأَشْيَاءِ عَلَى أَزَلِيَّتِهِ « إلى عبارة

« تعالى عن ضرب الأمثال والصفات علوًّا كبيرًا «.

أما البنية الثالثة: فهي الإقرار بنبوة محمد – صلى الله عليه وآله – بعبارة «وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ»، ثم مدح الرسول في البنية الرابعة فابتدأ بعبارةً (الْمُقَرُّ فِي خَيْرِ مُسْتَقَرٍّ الْمُتَنَاسَخُ مِنْ أَكَارِمِ الْأَصْلَابِ وَمُطَهَّرَاتِ الْأَرْحَامِ) إلى آخر الفقرة. وختم النص بالصلاة على محمد وآل محمد. لتكون البنية الكبرى للنص هي الإقرار بتوحيد الله ونبوة محمد – صلى الله عليه وآله – حيث أن كل «بينة كبرى لمتوالية من الجمل هي تمثل سيمانطيقي لنوع معين أي قضية مستنتجة بواسطة متوالية من القضايا يتضمنها الخطاب أو جزء منه فمن ناحية أولى قد يقتضي هذا الافتراض بأن البنية الكبرى لجمل بسيطة تتفق مع ما تتضمنه بنيتها القضوية» [٣٠]

من أمثلة ذلك أيضا ما روي عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: «أَخْرَجَ أَبُو عَبْدِ اللهَّ]عليه السلام[حُقّاً، فَأَخْرَجَ مِنْهُ وَرَقَةً، فَإِذَا فِيهَا: سُبْحَانَ الْوَاحِدِ الَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرُهُ، الْقَدِيمِ الْمُبْدِئِ الَّذِي لَا بَدْءَ لَهُ، الدَّائِمِ الَّذِي لَا نَفَادَ لَهُ، الْحَيِّ الَّذِي لا يَمُوتُ، الْخَالِقِ مَا يُرَى وَمَا لَا يُرَى، الْعَالِمِ كُلَّ شَيْءٍ بِغَيْرِ تَعْلِيمٍ، ذَلِكَ اللهَّ الَّذِي لَا شَرِيكَ لَهُ»[٣١].

نرى في هذا النص حذف كلمة (سبحان) من خمس جمل، للإيجاز والاختصار مع أن تسبيح الله هو القضية الجوهرية لهذا النص، لكن لفظ (سبحان) في الجملة الأولى أغنى عن ذكره في باقي النص، وأصبح معلومة ثانوية، فلم يعد شرطا لتفسير تتابع القضايا اللاحقة.

فالبنية الكبرى للنص هي توحيد الله ونفي التشبيه عنه تعالى، وذلك عبر قضايا أو بنيات صغرى، وهي تسبيح الله ببعض صفاته التي لا يشركه بها أحد، الواحد، القديم، الحي

الذي لا يموت، الخالق، العالم، ثم تذييل النص بعبارة تبين المعنى الرئيس للنص وهي عبارة «ذَلِكَ اللهُ الَّذِي لَا شَرِيكَ لَهُ».

والمتلقي لا يستطيع أن يربط عند عملية الفهم جميع القضايا ببعضها، مالم تكن هناك معاني دلالية مترابطة ببعضها البعض في التفسير، حينئذ يستطيع المتلقي إعطاء ربط معقول لهذه القضايا أو المتتاليات الجملية [٣٢].

وتؤدي البنية الكبرى إلى انسجام المعاني الدلالية، والتماسك الكلي للنص إذ «نجد أن هذه البنية الكبرى التي نلح على تأكيد ضرورة البحث عنها في التحليل لا تؤدي فحسب إلى التماسك الكلي، بل تؤدي أيضا إلى التماسك الجزئي المحلي في المستوى الكامن تحت متتاليات الجمل»[٣٣]. فأدى هذا الحذف، وكذلك ترابط الأبنية الصغرى وتتابعها إلى ترابط النص وانسجامه، ومعرفة البنية الكبرى للنص.

ثانيًا: قاعدة الاختيار

«هذه القاعدة تتعلق باختيار القضايا الضرورية لتفسير القضايا الأخرى. فبعض القضايا الصغرى تكون هامة بصفة خاصة، أو وثيقة الصلة بالموضوع فتدخل في البنية الكبرى»[٣٤].

ومن أمثلة قاعدة الاختيار ما رويّ عن أمامنا الرِّضَا -عليه السلام- عندما»ذُكِرَ عِنْدَهُ الْجَبْرُ وَالتَّفْوِيضُ فَقَالَ أَلَا أُعْطِيكُمْ فِي هَذَا أَصْلًا لَا تَخْتَلِفُونَ فِيهِ وَلَا تُخَاصِمُونَ عَلَيْهِ أَحَداً إِلَّا كَسَرْتُمُوهُ قُلْنَا إِنْ رَأَيْتَ ذَلِكَ فَقَالَ: إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يُطَعْ بِإِكْرَاهٍ وَلَمْ يُعْصَ بِغَلَبَةٍ وَلَمْ يُهْمِلِ الْعِبَادَ فِي مُلْكِهِ هُوَ الْمَالِكُ لِمَا مَلَّكَهُمْ وَالْقَادِرُ عَلَى مَا أَقْدَرَهُمْ عَلَيْهِ فَإِنِ ائْتَمَرَ الْعِبَادُ بِطَاعَتِهِ لَمْ يَكُنِ اللهُ عَنْهَا صَادّاً وَلَا مِنْهَا مَانِعاً وَإِنِ ائْتَمَرُوا بِمَعْصِيَتِهِ فَشَاءَ أَنْ يَحُولَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ ذَلِكَ فَعَلَ وَإِنْ لَمْ يَحُلْ وَفَعَلُوهُ

فَلَيْسَ هُوَ الَّذِي أَدْخَلَهُمْ فِيهِ ثُمَّ قَالَ [عليه السلام[مَنْ يَضْبِطْ حُدُودَ هَذَا الْكَلَامِ فَقَدْ خَصَمَ مَنْ خَالَفَهُ.» (٣٥).

في هذا النص عدة أبنية صغرى، الأولى منه: هي عرض الإمام – عليه السلام – إعطاء أصل

واضح لا اختلاف فيه، والبنية الثانية: هي وصف الله بصفات تقع في صميم موضوع الجبر والتفويض، ثم جاءت البنية الثالثة: متضمنة علاقة الشرط والجزاء لتوضيح حقيقة هذا الموضوع، فللعباد سبيل الأخذ والترك في الطاعة والمعصية، لكنه تعالى لم يعص غلبة بل له سبيل المنع إذا شاء.

ويمكننا ضمن قاعدة الاختيار حذف جزء كبير من هذا النص والاكتفاء بالفقرة التالية «فَإِنِ ائْتَمَرَ الْعِبَادُ بِطَاعَتِهِ لَمْ يَكُنِ اللهُ عَنْهَا صَادّاً وَلَا مِنْهَا مَانِعاً وَإِنِ ائْتَمَرُوا بِمَعْصِيَتِهِ فَشَاءَ أَنْ يَحُولَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ ذَلِكَ فَعَلَ وَإِنْ لَمْ يَحُلْ وَفَعَلُوهُ فَلَيْسَ هُوَ الَّذِي أَدْخَلَهُمْ فِيهِ» التي توضح المعنى الأساسي للنص، فهي وثيقة الصلة بالبنية الكبرى للنص. وقاعدة الاختيار قاعدة اختزالية «والمعلومات المختزلة في هذا المقام ليست عرضية كما وصفنا سابقا بل جوهرية مقومة لمفهوم أو إطار ما، أعني أنها تخصص عللا متعارفة أو متوقعة كما تخصص أسباب الحوادث ونتائجها، وأسباب الأفعال وآثارها، والأفعال التمهيدية والمساعدة، والوقائع المتشابكة التعقيد والتصرفات أو الأغراض» (٣٦).

فالبنية الكبرى للنص والمرتبطة بقاعدة الاختيار بصورة رئيسة هي الجبر والتفويض، وإيضاح عقيدة أهل البيت – عليه السلام – في هذا الموضوع العقائدي الذي طال الكلام فيه وكثر، فلا جبر ولا تفويض لكن الأمر بين ذلك.

ومن أمثلة ذلك أيضا ما روي عن سؤال رَجُلٌ لِعَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ –عليه

السلام – قال «جَعَلَنِيَ اللهُ فِدَاكَ أَ بِقَدَرٍ يُصِيبُ النَّاسَ مَا أَصَابَهُمْ أَمْ بِعَمَلٍ فَقَالَ]عليه السلام[: إِنَّ الْقَدَرَ وَالْعَمَلَ بِمَنْزِلَةِ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ فَالرُّوحُ بِغَيْرِ جَسَدٍ لَا تُحَسُّ وَالْجَسَدُ بِغَيْرِ رُوحٍ صُورَةٌ لَا حَرَاكَ بِهَا فَإِذَا اجْتَمَعَا قَوِيَا وَصَلُحَا كَذَلِكَ الْعَمَلُ وَالْقَدَرُ فَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْقَدَرُ وَاقِعاً عَلَى الْعَمَلِ لَمْ يُعْرَفِ الْخَالِقُ مِنَ الْمَخْلُوقِ وَكَانَ الْقَدَرُ شَيْئاً لَا يُحَسُّ وَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْعَمَلُ بِمُوَافَقَةٍ مِنَ الْقَدَرِ لَمْ يَمْضِ وَلَمْ يَتِمَّ وَلَكِنَّهُمَا بِاجْتِمَاعِهِمَا قَوِيَا، وَللهِ فِيهِ الْعَوْنُ لِعِبَادِهِ الصَّالِحِينَ»[٣٧].

يمكن القول إن قاعدة الاختيار قد وقعت على عبارة « الْقَدَرَ وَالْعَمَلَ بِمَنْزِلَةِ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ « فهي العبارة التي لا يمكن حذفها أو اختزالها، لاحتوائها على معلومة جوهرية أساسية يقوم عليها النص.

أما أبنية النص؛ فتتمثل البنية الصغرى الأولى في سؤال السائل عن حقيقة ما يصيب الناس، لتكون البنية الثانية هي إجابة الإمام السجاد – عليه السلام – له بتشبيه القدر والعمل، بالروح والجسد، لتلازمهما

واجتماعهما، ثم جاءت البنية الثالثة: في تفصيل هذا التشبيه ابتداءً بعبارة « فَالرُّوحُ بِغَيْرِ جَسَدٍ لَا تُحَسُّ...» إلى آخر الفقرة. ثم تذييل النص بعبارة « ولله فيه العون لعباده الصالحين «. لبيان عون الله تعالى ورحمته لعباده الصالحين فيما يختار لهم من الأقدار. «فكل قضية مستنتجة بواسطة فئة فرعية من متوالية هي بنية كبرى لتلك المتوالية الداخلة تحت اللزوم، وفي مستوى تال يمكن أيضا أن تتوقف القضايا ذات البنيات الكبرى على الاندراج في إطار أوسع أي تستنتج أعم بنية كبرى استنتاجا ملتحما»[٣٨].

وتوزعت المعلومات على طول سلسلة الجمل، المتوالية بصورة منتظمة في النص، لتعطي صورة البنية النصية الكبرى وهي تلازم القدر والعمل فيما

يصيب الإنسان، وهي يمكن أن تدخل تحت عنوان القضاء والقدر.

ومن أمثلة ذلك أيضا ما روي أَنَّ «النَّاسَ أَتَوُا الْحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ بَعْدَ وَفَاةِ عَلِيٍّ]عليه السلام[لِيُبَايِعُوهُ فَقَالَ: الْحَمْدُ للهِ عَلَى مَا قَضَى مِنْ أَمْرٍ، وَخَصَّ مِنْ فَضْلٍ، وَعَمَّ مِنْ أَمْرٍ، وَجَلَّلَ مِنْ عَافِيَةٍ حَمْداً يُتَمِّمُ بِهِ عَلَيْنَا نِعَمَهُ وَنَسْتَوْجِبُ بِهِ رِضْوَانَهُ، إِنَّ الدُّنْيَا دَارُ بَلَاءٍ وَفِتْنَةٍ وَكُلُّ مَا فِيهَا إِلَى زَوَالٍ، وَقَدْ نَبَّأَنَا اللهُ عَنْهَا كَيْمَا نَعْتَبِرَ فَقَدَّمَ إِلَيْنَا بِالْوَعِيدِ كَيْ لَا يَكُونَ لَنَا حُجَّةٌ بَعْدَ الْإِنْذَارِ فَازْهَدُوا فِيمَا يَفْنَى وَارْغَبُوا فِيمَا يَبْقَى وَخَافُوا اللهَ فِي السِّرِّ وَالْعَلَانِيَةِ، إِنَّ عَلِيّاً]عليه السلام[فِي الْمَحْيَا وَالْمَمَاتِ وَالْمَبْعَثِ عَاشَ بِقَدَرٍ وَمَاتَ بِأَجَلٍ وَإِنِّي أُبَايِعُكُمْ عَلَى أَنْ تُسَالِمُوا مَنْ سَالَمْتُ وَتُحَارِبُوا مَنْ حَارَبْتُ فَبَايَعُوهُ عَلَى ذَلِكَ» (٣٩).

وفي هذا النص أربع أبنية صغرى، الأولى منها: في حمد الله تعالى، وهي البنية التي تُفتح بها الخطب عادة، ثم جاءت البنية الثانية في الحضِّ على الزهد، فوصف الدنيا بأنها دار بلاء وفتنة وزوال. والبنية الثالثة في القدر والأجل، والرابعة: في شرط البيعة. لتكون البنية الكبرى للنص هي الوعظ والمُبايعة. و»تكمن الوظيفة الدلالية للأبنية الكبرى والقواعد الكبرى في بناء وحدات من سلاسل القضايا... ويمكن أن نفسر السلسلة بوصفها تابعة بعضها لبعض من خلال القضية الأعم» (٤٠).

وعند تطبيق قاعدة الاختيار على هذه الخطبة، يمكننا حذف أغلب أجزائها والاكتفاء بالفقرة التي تحمل عنوان النص الرئيس وهو المبايعة وذلك في « وَإِنِّي أُبَايِعُكُمْ عَلَى أَنْ تُسَالِمُوا مَنْ سَالَمْتُ وَتُحَارِبُوا مَنْ حَارَبْتُ فَبَايَعُوهُ « إذ لا يمكن حذفها والاستغناء عنها فهي معلومة جوهرية في النص. ونلحظ تطبيق قاعدة الحذف في بداية

النص وهو حذف عبارة « الحمد لله على ما « من ثلاث جمل تالية للجملة الأولى ومعطوفة عليها؛ لدلالتها عليها.

وقد تتابعت بعض العلاقات الدلالية في النص وهي: علاقة التضاد بين عدة مفردات هي: (خصّ – عمّ)، و(يفنى – يبقى)، و(السر – العلانية)، و(المحيا – الممات)، و(عاش – مات)، و(تسالموا- تحاربوا)، وكذلك علاقة الإضافة وعلاقة الشرط في البنية الأخيرة التي عُدت أساس النص، إذ «تستلزم عملية الفهم اكتشاف العلاقات المنطقية في النص والمعلومات المقدمة من خلال تلك العلاقات»[٤١]. فعملت سلاسل الجُمل هذه عبر العلاقات الدلالية، والأبنية النصية الصغرى والكبرى على التحام النص، وانسجام معانيه، وبيان المحتوى القضوي له.

ثالثًا: قاعدة التعميم

«تتعلق هذه القاعد بالإحلال أو الاستبدال؛ حيث تحذف معلومات أساسية لتصور ما وتحل محلها قضية جديدة تتضمن مفهوميًّا القضايا القديمة»[٤٢].

ومن مواضع ذلك في روايات كتاب التوحيد ما روي عن رسول الله – صلى الله عليه واله وسلم – أنه قال «فِي كُلِّ قَضَاءِ اللهَّ خِيَرَةٌ لِلْمُؤْمِنِ»[٤٣].

وفي هذا النص المبارك تعميم بلفظ (القضاء) إذ يدخل تحت هذا المفهوم عبارات كثيرة، منها نوع القضاء، خيرًا كان أم شرًا، عافيةً أم بلاء، منعًا أم عطاء، وهو في حقيقته خيرٌ سواء كان ذلك الخير في العاجل أم في عاقبة الأمر، وما على المؤمن إلا الصبر واحتساب الأجر، وفي قصة الخضر مع السفينة والغلام والجدار، التي يذكرها لنا القرآن الكريم خير دليل.

فقاعدة التعميم هي «كل تتابع قضوى، يرد في التصورات التي

يستوعبها تصور علوي جامع، تحل محله قضية بهذا التصور العلوي» (٤٤).

فجاءت كلمة (القضاء) وهي المحتوى القضوي للنص جامعة تحتها كثيرا من المفاهيم المحذوفة من سطح النص، ومما يُلحظ أن للنص بنية واحدة هي البنية الصغرى والكبرى في ذات الوقت، وموضوع الخطاب هو: خيرة قضاء الله تعالى.

وتقتضي قراءة النصوص «تفاعلا حيويا من القارئ، إنه هو الذي يحيي فعل القراءة وينشطها، حتى يستخرج من النص ما لا يقوله النص، وأن يعيد بجدية ملء الفضاءات الفارغة إن كانت ظاهرة، إنه يتكفل بعملية بناء دلالات موازية للنص الأصلي، فيسهم بذلك في إثراء وإخصاب مضامين النصوص وتوسيع دائرة المعلومات التي تتضمنها» (٤٥).

وجاء الحديث بصيغة التعميم لا التفصيل لأنه يُلقى إلى مجتمع إسلامي سبق لهم الاستماع إلى مثل هذه الأحاديث عن القضاء والقدر، ولديهم معارف سابقة متفاوتة كُلّ حسب علمه ومعرفته العقائدية لهذا الموضوع.

ومن أمثلة ذلك أيضا ما روي عمّن قال «سَمِعْتُ رَسُولَ اللهَّ]صلى الله عليه واله[«يَقُولُ قَدَّرَ اللهُّ الْمَقَادِيرَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» (٤٦).

ففي هذا النص عموم في لفظة (المقادير)، إذ تشتمل على عدة تساؤلات، فما هي هذه المقادير ولمن قدرت؟، وهل هذه المقادير حتمًا لازمًا فتستوجب بطلان السعي والعمل، والثواب والعقاب؟ إن المقصود بها مقادير جميع المخلوقين، وبكل تفاصيلها، وما يصيب الإنسان يكون نتيجة اجتماع القدر والعمل وتلازمهما، من غير الاقتصار على أحدهما دون الآخر. وقد علق السيد نعمة الله الجزائري على النص بقوله: «أي: كتب

مقاديرها وحدّ حدودها في اللوح المحفوظ، إلا أن له فيه البداء بالزيادة والنقصان والمحو والإثبات»[٤٧]. فكل هذه التفاصيل تكمن تحت لفظ المقادير، حيث حُذفت من النص معلومات أساسية، واستبدلت بهذه اللفظة الشاملة.

وعملية فهم هذه القضايا أو الأبنية النصية «عملية بنائية يكون فيها للمعرفة المسبقة دور مهم. وتتجلى هذه المعرفة في وجود مخطط إنتاج يدركه الكاتب ومخطط تفسير يدركه القارئ ومن هنا لا نستطيع النظر إلى النصوص في انعزالها، ولكن بربطها بمعرفة وتوقعات مستخدمي اللغة والتي تمدنا بركائز متخيلة لفهم النص»[٤٨]. فالمتلقي المسلم يمتلك قاعدة معرفية عقائدية عن القدر، وهي مختلفة من شخص إلى آخر، والبنية الصغرى هي تقدير المقادير قبل الخلق، وفي هذا النص بنية نصية واحدة فقط فهي إذن البنية الكبرى في الوقت ذاته.

ومن مواضع ذلك أيضا ما روي عن «عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ قَالَ: قَالَ أَبُو الْحَسَنِ]عليه السلام[: مُرْ أَصْحَابَكَ أَنْ يَكُفُّوا مِنْ أَلْسِنَتِهِمْ وَيَدَعُوا الْخُصُومَةَ فِي الدِّينِ وَيَجْتَهِدُوا فِي عِبَادَةِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ.»[٤٩].

ففي النص أبنية صغرى، كل واحدة منها تدخل تحت قاعدة التعميم، فالبنية الأولى: هي كف الألسن،وهو لفظ عام يدخل تحته كثير من الأمور المنهي عنها: كالنميمة، والغيبة، والكذب والافتراء، والتعرض للناس، والسب وغيره من القبائح التي يقوم بها اللسان.

والبنية الثانية: هي ترك الخصومة في الدين، ولم يحدد النص، نوع الخصومة المنهي عنها، ومعلوم أن المناظرة لدفع الشبهات وتحقيق الحق، وإرشاد الجاهلين بالتي هي أحسن أمر مطلوب، لكن النهي يكون عن جملة من المجادلات منها: الكلام في ذات الله وحقيقة صفاته، أو في قضاء

الله وقدره، أو إظهار الفخر والقدرة والتعصب، أو من لا يحسن المناظرة فيغلب [٥٠].

والبنية الثالثة الصغرى: في الأمر بالاجتهاد في العبادة، والعبادة لفظ عام تدخل تحته مختلف أنواع العبادات المعروفة. لتكون البنية الكبرى للنص: هي الوعظ والإرشاد. والبنية الكبرى للنص لا تختلف عن موضوع الخطاب إذ إنَّ «وصف مفهوم موضوع الخطاب (أو جزء من الخطاب) المعطى أعلاه متطابق مع وصف البنيات الكلية. أي أن بنية كلية ما لمتتالية من الجمل هي تمثيل دلالي من نوع ما»[٥١].

وأبنية النص الثلاثة المختلفة في الدلالة، جمعتها القواعد والبنية الكبرى للنص في سلسلة من القضايا، وفُسرت بوصفها تابعة لبعضها البعض عبر القضية الأعم للنص وهي النصح والإرشاد، فهي تقلل وتنظم معلومات الأبنية الصغرى من وجهة نظر أكثر شمولية، ولذلك تُعد القواعد الكبرى عند النصيين عمليات اختصار للمعلومات الدلالية [٥٢].

رابعًا – قاعدة التركيب (الإدماج)

«في هذه القاعدة يمكن بناء قضية من مجموعة من القضايا، حيث تدمج مجموعة من القضايا فتكون قضية كبرى» [٥٣].

ومن أمثلة هذه القاعدة ما روي عن»عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ قَالَ: قَالَ: أَبُو عَبْدِ اللهَّ]عليه السلام[قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُّ ثَمَنُ الْجَنَّةِ»[٥٤].

في هذا النص إدماج لبعض المفاهيم الرئيسة والضرورية، والاكتفاء ببؤرة النص ونواته وهي « قول لا إله إلا الله «، غير أنّ لهذا القول شروط ذكرتها الأحاديث الأخرى مثل قول رَسُول اللهَّ – صلى الله عليه وآله – «إِنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُّ كَلِمَةٌ عَظِيمَةٌ كَرِيمَةٌ عَلَى اللهَّ عَزَّ وَجَلَّ مَنْ قَالَهَا مُخْلِصاً اسْتَوْجَبَ

الْجَنَّةَ وَمَنْ قَالَهَا كَاذِباً عُصِمَتْ مَالُهُ وَدَمُهُ وَكَانَ مَصِيرُهُ إِلَى النَّارِ»[٥٥]. وكذلك قول الإمام الرضا – عليه السلام – في سلسلة الذهب «بشروطها، وأنا من شروطها». فكلمة مخلصًا أو بشروطها كلمات جوهرية وأساسية، لكن النص اكتفى بذكر الحالة الشاملة ولم يذكر أيًا من تفاصيلها.

ويؤكد العلماء النصيون على ضرورة البحث عن البنية الكبرى والقواعد التي تحكمها في التحليل فبدونها «يمكن أن ننزلق بسهولة إلى تصور التماسك النصي على اعتبار أنه مجرد رابط سطحي وخطي بين الوحدات الجزئية»[٥٦].إذ إن تطبيق قواعد البنية الكبرى، اختصار موجز للنص، يفهم على أنه تشكيل فعلي مباشر للبنية الكبرى، وهذه القواعد تطبق بصورة متباينة تبعًا للمتلقي وموقفه الإدراكي، والسياق [٥٧].

ومن أمثلة ذلك أيضا ما روي»قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ]عليه السلام[نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ الَّذِي لَا يَهْلِكُ»[٥٨].

في هذا النص تركيب وإدماج للبنية النصية، فلم يبين –عليه السلام– المُراد بوجه الله ولم يفصل القول فيه، واكتفى باللفظ المفتاح. ويلاحظ في هذه القاعدة ضرورة وجود «ترابط متلازم بين « التصورات»، ولا يلزم أن يوجد التصور الكلي أو الشمولي حتما في النص، بل يستنتج من عدد من التصورات القائمة في سلسلة القضايا الواردة، أي أنه يستخلص من عناصر النص ذاته، ويشترط حينئذ ألا يفقد النص مضمونه الأصلي أو المعنى الحقيقي الفعلي، أي ما يسمى « تيمة النص» [٥٩].

فالنص احتفظ بأكثر العناصر جوهرية، وهو المعنى الفعلي المراد إيصاله إلى المتلقي لبيان المقصود من وجه الله المنزه عن التشبيه والتجسيم، فجاء قول الإمام – عليه السلام – لنفي التجسيم عن الحق تعالى، فالمُراد بوجه الله أهل بيت – عليهم السلام– وهم

دين الله ووجه الذي يتوجه به العباد إليه على الكناية لا الحقيقة، لأن الوجه من كل شيء أول ما يظهر منه ويتوجه به. وبهذا الإسهام القضوي، تتأسس وحدة النصوص الدلالية، ويعرف بها موضوع النص والمعلومات الأساسية، وتعرف البنية الكبرى للنص[٦٠]. وهي بيان عظيم لمنزلة أهل البيت – عليهم السلام – وهي البنية النصية الوحيدة، فلم يحتو النص على أبنية صغرى.

ومن أمثلة ذلك أيضا ما روي عَنْ فُضَيْلِ بْنِ عُثْمَانَ «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ] عليه السلام [قَالَ : دَخَلَ عَلَيْهِ قَوْمٌ مِنْ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ يَتَكَلَّمُونَ فِي الرُّبُوبِيَّةِ فَقَالَ اتَّقُوا اللهَ وَعَظِّمُوا اللهَ وَلَا تَقُولُوا مَا لَا نَقُولُ فَإِنَّكُمْ إِنْ قُلْتُمْ وَقُلْنَا مِتُّمْ وَمِتْنَا ثُمَّ بَعَثَكُمُ اللهُ وَبَعَثَنَا فَكُنْتُمْ حَيْثُ شَاءَ اللهُ وَكُنَّا»[٦١].

يتكون النص من أبنية صغرى عدة، الأولى منه: في الأمر أو الحضّ على تقوى الله وتعظيمه، والبنية الصغرى الثانية: في النهي عن التقول على أهل البيت – عليهم السلام– والثالثة: في نتيجة ما يكون بعد القول من ممات وبعث وحساب وتفريق بالمقام، وقد استعمل – عليه السلام – في هذه البنية الربط الإضافي والزمني والسببي عبر أدوات العطف (الواو، وثم، والفاء). لتكون البنية الكبرى للنص، هي التحذير من الغلو والتقول في أهل البيت.

وهذه الأبنية تستلزم سلسلة دلالية من القضايا التي تطبق عليها القواعد الكبرى، ففي النص إدماج لبعض المفاهيم الرئيسة المهمة في النص، والاكتفاء بالكلمات المفاتيح؛ فلم يذكر النص ما هو القول الذي يقولونه، وأين يكونون من قالوا ذلك، لكن ذلك لا يعني الغموض والإبهام المذموم، بل هو إدماج وتركيب لدلالة السياق عليه،في عبارة « دَخَلَ عَلَيْهِ قَوْمٌ مِنْ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ يَتَكَلَّمُونَ فِي الرُّبُوبِيَّةِ »، وعليه يكون النهي عن الغلو وادعاء الربوبية لأهل البيت – عليهم السلام

- وتكون نتيجة اختلاف المقام معلومة أيضا.

وحدد النص الكلمات الأكثر جوهرية وهذه هي مهمة القواعد الكبرى حسب قول فان دايك فهي تكمن «في تحديد ما هو أكثر جوهرية في النص ككل من جهة الدلالة والدلالات الأخرى الثانوية المساعدة، وبالتالي تقتصر القواعد الكبرى على المعلومات الجوهرية في النظر. أما التفاصيل فقد تكون مهمة في ذاتها لتحقيق مقاصد معينة، ليس لتشكيل البنية التجريدية المحورية في النص»[٦٢]. فعملت البنية الكبرى على التماسك الكلي الدلالي للنص، وانسجام معانيه.

خاتمة

يمكن تلخيص أهم نتائج البحث في الآتي:

١- تتناسب الأبنية الصغرى والكبرى في روايات كتاب التوحيد للشيخ الصدوق (ت٣٨١هـ)، مع القاعدة المعرفية المسبقة للقارئ، مما يؤدي إلى انسجام النصوص كُليًا وجزئيًا، عبر معرفة الكلمات المفتاح، والمحتوى القضوي للنص.

٢- جاءت الأبنية الكبرى للنصوص إما في توحيد الله تعالى ونفي التشبيه عنه، أو في القضاء والقدر، أو في الجبر والتفويض. وهو ما ينسجم مع مواضيع الخطاب في هذا الكتاب.

٣- تضافرت العلاقات الدلالية في الأبنية الصغرى، والقضايا الفردية في عموم كتاب التوحيد كحلقات اتصال بين المفاهيم، مكونة روابط دلالية منطقية، عَملت على تجانس النصوص وتعالقها، وإضافة صفة الاستمرارية الدلالية للنصوص.

الهوامش:

١- يُنظر: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، مانغونو: ١٨

٢- يُنظر: نظرية علم النص: حُسام أحمد فرج: ١٢٧

٣- مدخل إلى علم اللغة النصي، هاينه من وفيهفيجر:٥٥

٤- يُنظر: نحو آجرومية للنص الشعري (بحث)، سعد مصلوح: ١٥٤

٥- شعر الشريف الرضي في ضوء علم النص (أطروحة)، عباس الغرّاوي: ١٠٩

٦- م. ن: ص. ن.

٧- يُنظر: مدخل إلى علم اللغة النصي، هاينه من وفيهفيجر: ٤٨

٨- النص والسياق، فان دايك:١٩٢

٩- م. ن: ٥٠

١٠- التحليل اللغوي للنص، برينكر:٦٩

١١- لسانيات النص، محمد الخطابي: ٢٧٧

١٢- ينظر: م.ن، ص.ن

١٣- نظرية علم النص، حسام أحمد: ١٥٧

١٤- م.ن، ص.ن

١٥- يُنظر: علم النص مدخل متداخل الاختصاصات، فان دايك: ٢٤٤،٢٤٥

١٦- يُنظر: م.ن :٢١٠

١٧- يُنظر: تحليل الخطاب، بروان ويول:٢٦٧-٢٦٩

١٨- إشكالات النص، جمعان بن عبد الكريم: ٢٣١

١٩- يُنظر: م.ن، ص.ن

٢٠- يُنظر: نظرية التأويل (مقدمة المترجم)، بول ريكو: ١٧

٢١- نحو النص (رسالة)، عثمان أبو زنيد: ٣٩

٢٢- يُنظر: بلاغة الخطاب وعلم النص، صلاح فضل: ٢٣٧

٢٣- يُنظر: علم النص مدخل متداخل الاختصاصات، فان دايك:٧٦

٢٤- بلاغة الخطاب وعلم النص،

صلاح فضل: ٢٤٦
٢٥- يُنظر: علم النص مدخل متداخل الاختصاصات، فان دايك:٨١
٢٦- علم لغة النص، عزة شبل: ١٩٦،١٩٧
٢٧- التوحيد، الشيخ الصدوق: ٣٨٣،٣٨٤
٢٨- علم النص مدخل متداخل الاختصاصات، فان دايك:٧٧
٢٩- التوحيد: ٦٩-٧٢
٣٠- النص والسياق، فان دايك: ١٩١
٣١- يُنظر: علم لغة النص، عزة شبل: ١٩٦،١٩٧
٣٢- يُنظر: مدخل إلى علم اللغة النصي، هاينه من وفيهفيجر: ٤٦
٣٣- بلاغة الخطاب وعلم النص، صلاح فضل: ٢٤٦،٢٤٧
٣٤- علم لغة النص، عزة شبل: ١٩٦،١٩٧
٣٥- التوحيد: ٣٦١
٣٦- النص والسياق، فان دايك، ٢٠١
٣٧- التوحيد: ٣٦٦، ٣٦٧
٣٨- النص والسياق، فان دايك، ١٩٢
٣٩- التوحيد:٣٧٨
٤٠- علم النص مدخل متداخل الاختصاصات، فان دايك:٧٨
٤١- علم لغة النص، عزة شبل: ١٩٥
٤٢- علم لغة النص، عزة شبل: ١٩٦،١٩٧
٤٣- التوحيد: ٣٧١
٤٤-التحليل اللغوي للنص،برينكر:٦٩
٤٥-لسانيات النص، ليندة قياس:١٥٣
٤٦- التوحيد: ٣٦٨
٤٧- نور البراهين، نعمة الله الجزائري: ٣١٩،٣٢٠
٤٨- نظرية علم النص، حُسام أحمد فرج:١٥٧
٤٩- التوحيد: ٤٦٠
٥٠- نور البراهين، نعمة الله الجزائري: ٥٠٩،٥١٠
٥١- لسانيات النص، محمد خطابي: ٤٤
٥٢- علم لغة النص، عزة شبل: ١٩٦
٥٣- علم لغة النص، عزة شبل: ١٩٦،١٩٧

٥٤- التوحيد: ٢١

٥٥- التوحيد: ٢٣

٥٦- بلاغة الخطاب وعلم النص، صلاح فضل: ٢٤٦

٥٧- التحليل اللغوي للنص، برينكر: ٦٩

٥٨- التوحيد: ١٥٠

٥٩- اتجاهات لغوية معاصرة (بحث)، سعيد بحيري: ١٩٣

٦٠- يُنظر: مدخل إلى علم اللغة النصي، هاينه من وفيهفيجر: ٤٩

٦١- التوحيد:

٦٢- اتجاهات لغوية معاصرة (بحث)، سعيد بحيري: ١٨٩

المصادر والمراجع:

أولًا: الكتب

١- إشكالات النص دراسة لسانية نصية، د. جمعان بن عبد الكريم، النادي الأدبي بالرياض، الدار البيضاء- بيروت، ط١، ٢٠٠٩م.

٢- بلاغة الخطاب وعلم النص، د. صلاح فضل، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت عالم المعرفة، ١٩٩٢.

٣- تحليل الخطاب، ج.ب براون، ج يول، ترجمة: د. محمد لطفي الزليطني، د. منير التريكي، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، ١٤١٨ه - ١٩٩٧م.

٤- التحليل اللغوي للنص مدخل إلى المفاهيم الأساسية والمناهج، كلاوس برينكر، ترجمة: أ.د سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار، ط١، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٥م.

٥- التوحيد، الشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي القمي (ت ٣٨١ه)، تح: السيد هاشم الحسيني الطهراني، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم المقدسة، ط١.

٦- علم لغة النص النظرية والتطبيق، د. عزة شبل محمد، تقديم: د. سليمان العطّار، مكتبة الآداب- القاهرة، ط١، ٢٠٠٧م.

٧- علم النص مدخل متداخل الاختصاصات، ثون أ.فان دايك، ترجمة: أ. د سعيد بحيري، دار القاهرة للكتاب، ط١، ٢٠٠١م.

٨- لسانيّات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، د. محمد الخطابي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط٢، ٢٠٠٦م.

٩- لسانيات النص النظرية والتطبيق، مقامات الهمذاني أنموذجًا، الاستاذ ليندة قياس، تقديم أ.د عبد الوهاب، مكتبة الآداب- القاهرة، ط١، ٢٠٠٩.

١٠- مدخل إلى علم اللغة النصي، فولفجانج هاينه من، ديتر فيهفيجر، ترجمة: فالح بن شبيب المعجمي، جامعة

الملك سعود، المملكة العربية السعودية – الرياض، ١٤١٩ هـ.

١١- المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، دومينيك مانغونو، ترجمة: محمد يحياتن، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ١٤٢٨ هـ – ٢٠٠٨م.

١٢- النص والسياق (استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي)، فان دايك، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق – المغرب، ٢٠٠٠م.

١٣- نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، بول ريكور، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، ط٢، ٢٠٠٦م.

١٤- نظرية علم النص رؤية منهجية في بناء النص النثري، د. حسام أحمد فرج، تقديم: سليمان العطار، ومحمود فهمي حجازي، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧م.

١٥- نور البراهين، السيد نعمة الله الجزائري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين- قم، ط١، ١٤١٧ه، ج١

ثانيًا: الرسائل والأطاريح الجامعية

١٦- شعر الشريف الرضي – في ضوء علم اللغة النصي-، عباس إسماعيل سيلان الغرّاوي، أطروحة دكتوراه، جامعة المستنصرية – كلية التربية، ١٤٣٦ هـ، ٢٠١٥م.

١٧- نحو النص (دراسة تطبيقية على خطب عمر بن الخطاب ووصاياه ورسائله للولاة)، عثمان حسين مسلم أبو زنيد، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، ٢٠٠٤م.

ثالثًا: البحوث

١٨- اتجاهات لغوية معاصرة في تحليل النص، أ.د سعيد حسن بحيري، علامات، ج٣٨، م ١٠، ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م.

١٩- نحو أجرومية للنص الشعري: دراسة في قصيدة جاهلية، د. سعد مصلوح، مجلة فصول – مصر، مجلد١٠، العدد٢،١، ١٩٩١م.

المنجز الكلامي عند شعراء كربلاء
مظلومية الزهراء(عليها السلام)
انموذجاً

أ.م. ليلى مناتي محمود

جامعة بغداد ـ كلية اللغات

The Verbal Achievement of the Poets of Karbala: The Oppression of Al-Zahra (peace be upon her) as an example

Assistant Professor: Laila Manati Mahmoud

University of Baghdad - College of Languages

ملخص البحث

نسعى في هذا المقال إلى تقديم دراسة المنجز الكلامي، وذلك من خلال تحليل بعض النماذج الشعرية لشعراء كربلاء وقد استندنا في هذه الدراسة على نظرية الفعل الكلامي عند سيرل، وغرايس؛ والغرض من ذلك إحاطة القارئ بالظروف المقامية التي أُنجزت فيها هذه القصائد والكشف عن المقاصد التي أراد الشعراء إيصالها عن طرق اللغة؛ لبيان مظلومية الزهراء (عليها السلام)، فقد صور هؤلاء الشعراء من خلالها المأساة التي تعرضت لها الزهراء (عليها السلام) بعد وفاة أبيها، وكذلك لتوجيه الناس بغرض النصح والارشاد للالتزام والتمسك بالنهج الفاطمي؛ لأنه مرتبط بمقام العدل الالهي الذي يعطي كل ذي حق حقه. فضلاً عن الانفتاح على سيرة السيدة فاطمة (عليها السلام)، والوقوف على جزء مهم استطاعت من خلاله أن ترسخ الكثير من القيم الاسلامية على المستوى السياسي، وقد اعتمدوا في ذلك على استعمال الافعال التقريرية المباشرة و افعال الكلام الطلبية.

الكلمات المفتاحية :
المنجز الكلامي، نظرية افعال الكلام، القصدية ، القوة الإنجازية ، القصد.

Abstract

In this article, we seek to present a study of the verbal achievement, through analyzing some poetic models of the Karbala poets. In this study, we have relied on Searle's theory of speech acts. The purpose of this is to inform the reader of the contextual circumstances in which these poems were accomplished and to reveal the intentions that the poets wanted to convey through language. To clarify the grievance of Al-Zahraa (peace be upon her), these poets depicted through her the tragedy that Al-Zahraa (PBUH) was subjected to after the death of her father as well as to guide people for the purpose of advising and guiding them to adhere to the Fatimid approach because it is linked to the position of divine justice, which gives everyone his right. In addition to openness to the biography of Lady Fatima (PBUH), and standing on an important part through which she was able to establish many Islamic values at the political level, they relied on the use of direct declarative verbs and demand verbs.

Keywords: Speech achievement, speech act theory, intentionality, performance power, intent

المقدمـــة:

التداولية أتجاه لساني حديث ينظر إلى اللغة على أنها مجموعة من الأفعال الكلامية والقوى الإنجازية التي تحدث تغييراً في الواقع عن طريق الكلمات، لكون الكلام بنوعيه (نثراً أو شعراً)، إنجاز أو حدث لغوي يقوم به المتكلم في مقامات تداولية لتبليغ مقاصد معينة تحقق التواصل بينه وبين الجمهور الكوني، بصورة صريحة تُفهم من المُحتوى الحرفي للكلام، أو بشكل ضمني يُستدل عليه من الظروف المحيطة بالخطاب المُنجز.

وتعود فكرة الإنجاز أو الفعل الكلامي إلى نظرية افعال الكلام التي أرسى قواعدها أوستين وطورها سيرل الذي استغل مصطلح الإنجاز والقوى الإنجازية في دراسة الجانب التفاعلي للغة، متجاوزاً المعنى الدلالي، مما أعطى للنظرية بُعداً إجرائياً يمكن اعتماده في تحليل أنواع الكلام سواء أكان نثراً أم شعراً.

وعليه فإننا نسعى في هذا المقال إلى دراسة تطبيقية لبعض النماذج الشعرية لشعراء كربلاء لبيان مظلومية الزهراء(عليها السلام)، تستمد ادواتها الاجرائية ومفاهيمها من نظرية الفعل الكلامي عند سيرل وغرايس؛ وذلك لمسايرة الدراسات الحديثة، التي تعالج النص الادبي، كونه خطاباً له مرجعية ومقام، رغبة منا في معرفة المقاصد التي يخفيها الشعراء خلف خطابهم، انطلاقاً من تجديد القوى الإنجازية المباشرة وغير المباشرة، وقد درسناها وفق منهج علمي.

١-نظـــرية الفعل الكلامي (أُسسها ومفاهيمها):

إن نظرية الأفعال الكلامية استأثرت باهتمام الباحثين، كونها إحدى النظريات التداولية في مجال الدرس التداولي فهي ترى أن «وظيفة اللغة الاساسية إيصال المعلومات

والتعبير عن الأفكار، إنما هي مؤسسة تتكفل بتحويل الأقوال التي تصدر ضمن معطيات سياقية إلى أفعال ذات صبغة اجتماعية»[١].

وإن «أوستين» هو أول من أسس هذه النظرية حين انتقاد الرأي القائل إن اللغة تهدف بالخصوص إلى وصف الواقع، وأن وصف شيء معين، لا يمكن له أن يخرج عن إطار الخطأ والصواب، وصرح «أن هناك بعضاً من الجمل لا يمكننا الحكم عليها بمعيار الصدق أو الكذب، ولا تصف الحالة الراهنة أو السابقة، وإنما تغيرها أو تسعى إلى تغييرها كجمل الاستفهام والتعجب والأمر»[٢].

وبذلك فقد ميز» أوستين» بين نوعين من المنطوقات التقريرية، ونوع آخر يتشابه مع» النوع الأول تشابهاً ظاهرياً في البنية، غير أنه لا يقوم بالوظيفة التي يقوم بها هذا النوع ويسمي أوستين هذا النوع بالمنطوقات الأدائية»[٣].

وإذا كانت المنطوقات الأولى ـ التقريرية ـ تخضع لمعيار الصدق والكذب، فإن «النوع الثاني من المنطوقات ـ الأدائية ـ لا تخضع لهذا المعيار،؛ لأن هذا النوع من المنطوقات يتيح للمتكلم أو الكاتب إنجاز عمل أكثر من التلفظ بقول فقط[٤].

أما غرايس فقد حرص على ملء الفجوة الحاصلة بين معاني الجمل وقاصد المتكلم، مسترشداً بمجموعة من المبادئ، هي مبادئ رئيسة وفرعية وهذه المبادئ تنظم عملية الاستدلال وتؤكد ينجاحها[٥]

٢- أصناف أفعال الكلام:

بحث سيرل في مفهوم القصدية وعدّها مفهوماً جوهرياً داخل نظرية الفعل الكلامي، لأنّ القصدية عنده تُمثل الطريقة الخاصة التي يتسم بها العقل، أو هي العلاقة التي تربط العقل بالعالم الخارجي، وتتصّف بكونها تمثل

وتُودَّى عن طريق أفعال الكلام[٦]، ما يجعلها شرطاً ضرورياً لصدقية نمط الفعل الكلامي، فاذا وعد المتكلم بفعل(س) مثلاً فهو يعبر عن حالة قصدية وهي القصد والنية في القيام بالفعل(س) يعني أنّ الفعل الكلامي بطابعه اللغوي مشتق من القصدية؛ التي تتجلى عبر صور وحالات متعددة منها القصد والرغبة والاعتقاد وغيرها من الصور التي تفرض غرضاً معيناً، واتجاه ملائمة محدد، يربط الكلمات بوصفها أفعالاً والواقع الخارجي[٧] وسعى من خلال هذا الطرح إلى البحث عن علاقة القصدية بالفعل الكلامي، ثم وضع نظرية عامة تضم مختلف الحالات القصدية المنجزة عن طريق الفعل الكلامي، وذلك بالنظر إلى النقطة التمريرية التي تميزه وهي» الغرض الذي يصير بفضله ذلك الفعل من ذلك النوع»[٨]، ساعيا حصر القوى الإنجازية التي تصب داخلها، وذلك على النحو الآتي[٩]:

٢ـ١. الإخباريـــات (التقريريات):

تمثل تعهد المتكلم بحقيقة الخبر الذي ينقله للمستمع، وتعكس اتجاه ملائمة من الكلمات إلى العالم؛ لأنّ شرط الصدق يمثل الاعتقاد بصحة المحتوى الخبري، تشمل هذه الفئة (الأوصاف، والتقرير، والتصنيف، والتفسير.....).

٢ـ٢. التوجيهيات (الأمريات):

الغرض الإنجازي في هذه الأفعال، هو دفع السامع وتوجيهه للقيام ببعض التصرفات، وتشمل الأوامر والنواهي...، التي تعكس رغبة المتكلم في الاستجابة للتوجيه وجعل العالم مطابقاً للمحتوى الخبري(الفعل).

٢ـ٣. التعبيريات (البوحيات):

هي نفسها الأفعال السلوكية غير أوستين، وتشمل كل التصرفات التي يصدرها المتكلم اتجاه الآخر، ما

يميز هذا النوع هو عدم وجود اتجاه ملائمة، إذ يكتفي بالتسليم بحقيقة المحتوى الخبري مع ضرورة توفر شرط الصدق في التعبير.

٣- مبدأ التعاون:

إن استعمال الإنسان للغُّة يكون بتكامل أمرين: فاعلية عقلية وتعاونية، ولينجح الخطاب التداولي ينبغي أن يتعاون أطرافه فالمتكلم « ليس بإمكانه التلفظ بقول ما، دون التسلم سلفاً بوجود معطىً مشترك بينه وبين مخاطبه، وإلاّ يكون الإخبار غير منسجم مع تلك الخلفية المشتركة«[١٠]، فمن الواجب أن يهتم أطراف الحوار بالعلاقة بين المعنى غير الطبيعي والمعنى الطبيعي[١١]، فالفرد قد يكون قادراً على الوصول إلى المعنى المبسط الذي يقصده المتكلم في مناسبة معينة، لكن ـ من ناحية أخرى ـ قد لا يتأتى للفرد الوصول إلى المعنى المراد، وقد حدد بول غرايس اسس مبدئه بأركان أربعة:

١.٣ . مبدأ الكم:

يعد مبدأ الكم» حداً دلالياً القصد منه الحيلولة دون أن يزيد أو ينقص المتحاورون من مقدار الفائدة المطلوبة، لتكون إفادتك للمخاطب على قدر حاجته، وفي الوقت نفسه لا تجعلها تتجاوز حد المطلوب»[١٢].

٢.٣ .مبدأ الكيف او القيمة:

يحاول المتكلم على وفق هذا المبدأ» منع أدعاء الكذب أو إثبات الباطل، ولهذا يطلب من المتكلم ألا يورد من العبارات سوى التي وقف على دليل يثبت صدقها، أي لا يقل ما لا يعلم خطأه، وما ليس له عليه دليل»[١٣].

٣.٣ . مبدأ الملاءمة أو العلاقة:

إن مبدأ الملاءمة عبارة عن مراعاة المقال للمقام، أي ملاحظة المناسبة بينهما التي هي بمثابة» حد مقصدي، والهدف منها منع المتكلم

من أن ينزلق إلى مقاصد أخرى مخالفة لتلك التي استهدفها الخطاب، أي يراعي علاقة المقال للمقام»[١٤].

٤ـ٣. مبدأ الخبر أو الطريقة:

إن الهدف من صياغة هذه القاعدة هو؛ أن يتجنب المتكلم اللبس، والملل والايجاز المخل في خطابه[١٥]

٤- المنـــجز الكلامـــي مفـهوم مركزي في التحليل التداولـــي:

يستند الفعل الكلامي في تحقيق سمته الأنجازية والتداولية على القوة الإنجازية، لأنّ مجرد التلفظ بها يحقق الغاية في عملية التكلم، فهي تعدّ أهم اجزاء الفعل الكلامي كونها خاصية المنطوق التي تصبغه إنجازية ذات أبعاد تأثيرية؛ هذا لأن قيمة القوة الإنجازية تتجلى في كونها تحيل المستمع على المقصد من الإنجاز سواء داخل الغرض الإنجازي الواحد، كما أن التصريح بها في ثنايا الملفوظ ذاته يُحتم على المتكلم الالتزام الكلي بما أنجزه مثلما هو الحال في الفعل الكلامي الالزامي.

وعليه فإنّ الأهمية التي اتخذتها القوة الإنجازية داخل نظرية أفعال الكلام سواء عند أوستين الذي بأنّ نظريته تهدف إلى ما تتلفظ به قوى أفعال الكلام، أو سيرل الذي أقر بأن بعض الأفعال قد لا تحتاج إلى قضية لتحقق غايتها التواصلية تدفعنا إلى القول بأن الخطاب هو مجموعة من القوى الإنجازية، ومنه فإنّ تحليل أي خطاب تحليلاً تداولياً يستدعي بالدرجة الأولى استخراج ما تضمنه من قوى، وما يؤكد هذا الزعم هو رأي المتوكل الذي اقترح فيه استبدال ثنائية الفعل الكلامي (المباشر وغير المباشر) بثنائية (قوة إنجازية مباشرة وغير مباشرة)[١٦]؛ هذا لأن الفيصل في تحديد نوع الفعل راجع لقوته، فمتى طابقت قوته البنية الظاهرة سُمي الفعل مباشراً ومتى خالفها سُمي غير

مباشر.

٥- المنجز الكلامي في قصائد الشعراء الكربلائيين(دراسة تطبيقية):

سنحاول اِستجلاء مقاصد الشعراء من خلال استخراج القوى الإنجازية المباشرة والمستلزمة مقامياً، حتى يتسنى للمتلقي فهم المعنى التداولي، وإزالة وشاح الغموض عن المعنى العام للخطاب.

١.٤ . الأخباريات (التقريريات):

يؤدي التقرير في اللغة العربية بأسلوب خبري بسيط، وقد يؤدي بأسلوب أنشائي، وتوظيف التقريريات في صيغ التوكيد تفرضه سياقات توصيلية معينة، فضلا عن ذلك فإن الوظيفة الأساسية للخبر هي الحكاية، إذ هي الحكاية، إذ إن الكلام الذي يحكم عليه بموافقة النسبة الكلامية هي الكلام المحكي، وتكون المطابقة فيه من الكلمات إلى العالم، والغرض منها التأثير في المخاطب ليدرك ما حصل وكأنه يراها رأى العين. ومن ذلك قول الشاعر عبد الرزاق العابد الموسوي[١٧]:

ألا يا دهرُ قد ادميْتُ منا
جفوناً إذ هَجمْت على البتولِ
وحرقك دارِها في نارِ حقدِ
وعصرِك فاطماً عند الدخول
لذا قد أسقطت ما في حشاها
حليلةُ حيدر فحلَ الفحولِ

جاءت الأفعال التلفظية (ادميت، هجمت، حرقك، عصرك، اسقطت)، فيها إخباراً ووصفاً، والافعال الإنجازية في الأبيات تأكيدية بدرجة متفاوتة، فيها إتهام موجه للرجال الذين وقفوا بباب السيدة فاطمة الزهراء(عليها السلام)، إذ يؤكد الشاعران الهجوم على البتول باقتحام دارها وعصرها بين الحائط والباب وإسقاط ابنها المحسن، وحرق دارها، كان بداية مآسي أُخرى، فالشاعر هنا أدى فعلاً تمثلت قوته الإنجازية

باتهام اولئك الرجال الذين استباحوا وانتهكوا حرمة وقداسة البيت الذي تسكن فيه فاطمة(عليها السلام)، عند الله ورسوله، الذي لم يزل يظهرها للناس قولاً وفعلاً، فقد حدد النبي محمد (صلى الله عليه واله وسلم)، ما لهذا البيت من الحدود الشرعية وفرضها على الأمة، ففي قوله تعالى:» في بيوت اذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والآصال»[١٨] عن ابن عباس، قال: قلت يا رسول الله ! ما البيوت؟ فقال النبي(صلى الله عليه واله): بيوت الأنبياء. وأومئ بيده إلى منزل فاطمة. وبذلك فان الفعل الكلامي أنجز قوة حرفية أراد الشاعر فيها أن يحرك مشاعر المسلمين، فقد ماتت فاطمة الزهراء(عليها السلام) شهيدة الاضطهاد قتيلة الظلم.

وقد يشكل السياق أكثر من فعل كلامي، وهو الإخبار عن حقيقة تاريخية تدخل ضمن باب المعرفة، وهذا ما ذهب إليه براون بول إلى أن « المعرفة التي نملكها كمستعملين للغة تتعلق بالتفاعل الاجتماعي بوساطة اللغة ليست إلاّ جزءاً من معرفتنا الاجتماعية والثقافية والدينية»[١٩]، ونذكر منها قول الشاعر عبد الرزاق العابد الموسوي[٢٠]:

وقد قال النبي ألا احفظوها
فإني قد دنا عنكم رحيلي
فإن الله يرضى في رضاها
ويغضب إن شكت بنت الرسول

إن الافعال الإنجازية المستعملة في النص الشعري أنفاً، هي الخبر الدال على وصية النبي محمد (صلى الله عليه واله وسلم)، لامته بالحفاظ على بضعة الرسول، فالقوة الإنجازية التي يتضمنها القول، تعد مؤشراً إلى إن حُبّ النبي الاكرم للزهراء (عليها السلام)، كان حباً ممزوجاً بالتعظيم والتقديس والفناء فيها، فلم يحبها حُبّ أبٍ لابنته فقد بلغت

في قلب النبي الأكرم مبلغاً إلى الحد الذي جعله يصرخ مراراً وتكراراً:» فاطمة بضعة مني من اغضبها فقد اغضبني»[٢١]، وقوله (صلى الله عليه واله وسلم):» إن الله يغضب لغضب فاطمة ويرضى لرضاها»[٢٢]، وقد أعدّ الشاعر احاديث الرسول (صلى الله عليه واله وسلم) وثيقة تاريخية أدت فعلاً إنجازياً بأن فاطمة الزهراء(عليها السلام)، هي الوحيدة التي عُرفت بهذه الخصوصية بعد أن ربط بين رضا الزهراء ورضا الله ورسوله، وغضب الزهراء وغضب الله ورسوله، وإن دل الملفوظ على أن الرسول (صلى الله عليه واله وسلم)، كان على علم بما سيجري عليها من بعده، فأراد أن يتم الحجة على الناس ويبين لهم أن الزهراء(عليها السلام) وجود فوق سائر الموجودات، فهي أفضل الخلق بعد النبي الاكرم. وقد عانت فاطمة الزهراء بعد وفاة الرسول(صلى الله عليه واله وسلم)، وهذا ما يفصح عنه قول الشاعر عبد الكريم النايف[٢٣]:

ذابَتْ لفرطِ صَبابَتي احشائي
فلذاكَ طالَ تلهّفي وبُكائي
وتَكادُ بالزفراتِ تخرجُ مُهجتي
مّما بِها يتنفسُ الصعداءِ
يا عاذلي كُفْ الملام وخلّني
دنفاً أُكابدُ مِحنَتي وبلائي
ما هاجني ضعن الأحبة مذ نأى
بعداً عن الأوطان والأحياء
لكنما وجدي لبضعةِ أحمدٍ
ولما جنَتْ منها يَدُ اللؤماءِ
ما أتعبَ المختارُ بعدَ وفاتهِ
غيرَ البتولة فاطمُ الزهراءِ
اوصى جميعَ المسلمين بِحفظِها
إذ إنّها الحَورا وخير نساء
وتبدّلت تلك الوصيةَ بعده
مذ عوضت بالحقد والبغضاء

لقد استهل الشاعر كما هو مبين كلامه بأفعال تقريرية محملة بالآهات والزفرات والحزن على الظلم

والاعتداء الذي طال الزهراء(عليها السلام)، معبراً عنها بقوى إنجازية مباشرة تتسم بكثافة في تقديم الأفعال الادائية الصريحة، فضلاً عن عدة صيغ أخرى منها» الاستثناء، والتوكيد بـ (أن)»، مما ولدّ مضاعفة في الحمولة الاخبارية المقدمة وظيفتها نقل الوقائع التي عاشتها الزهراء الى المتلقي واقعاً عاشته البتول(عليها السلام)، فقد عانت الامرين تارة من حرمانها لإرثها، واغتصابها حقها في فدك على يد الشيخ الاكبر، وتارة باغتصاب حق الخلافة من الامام علي (عليه السلام)، فالقوة الإنجازية التي يتضمنها القول(تبدلت الوصية بالحقد والبغضاء)، إنما تمثل استلاب واغتصاب حق علي(عليه السلام)في خلافة المسلمين، والذي زاد عليها استلابهم لحقوقها في أرث أبيها، وهي قضية ذات خصوصية عالية الحساسية ومفصلية عامة عند المسلمين جميعاً، فلو عُمل بوصية الرسول(صلى الله عليه واله وسلم)

وطُبقت لما وقع خلاف بين المسلمين. وهذا ما التمسناه في مواضع أخرى ايضاً، إذ يقول[٢٤]:

وأُشاطِرُ الزهراءَ في الآمِها
فيهونُ عندي مُؤزمٌ وعَويصُ
لما اختزلْتُ بِها المسارَ ترقرقَتْ
في ادمُعِ الذِّكرى وسَحّ نكوص
هي آهةُ الشجى الذي لا ينطفي
مِنْه الأوار وجمرة المقبوض
حتى إذا غارَتْ لوامعَ نجمةٍ
هاجَتْ بِها ذِكر فبل قميص
ليل الأحبة لسّع وساعاتها
ووساد من ذاق الفراق قروص
ذكرى أبيّها الطهرُ فوقَ جفونها
خَضِل ومِسك لطمهُ مَبصوص
بالأمسِ كانَ على هَواجرِ بَيتها
دَوحاً فصّوح مِنْ ذراها اللعيص
ما كانَ حُزنُكِ يا بتولُ بهيّنٍ
لكنما فرسَ المنونِ قميصُ
فتحملي وكزَ الزمانِ وذبته

فجنِان مِثلُكِ في الخطوبِ رصيص

توحي البنية الشكلية هنا والقوة الإنجازية المباشرة التي دلت عليها الأفعال (أشاطر، يهون)، فضلاً عن أداة الجزم(لما)، بوجود أفعال كلامية تقريرية تعبر عن حالة شعورية تعكس مشاطرة الشاعر للآلام الزهراء(عليها السلام)، وحزنها على مصيبة وفاة أبيها النبي محمد(صلى الله عليه واله وسلم)، وما جعلنا نرجح هذا الغرض ونلتمس مضاعفة في الحمولة الإخبارية المقدمة وظيفتها تأكيد اعتقاد الشاعر وعدم ترك مجال للشك حول الحزن المسيطر على بنت رسول الله (عليهما السلام)، فضلاً عن فقدها حبيبها رسول الله، فإنها كانت تخشى الضيعة بعد وفاته، وتثبيت يقين الشاعر وإيمانه التام بأقدار ربه، ويرمي من وراء إنجاز هذه الأفعال إلى تحقيق غرض تواصلي هو إعلام الجمهور الكوني وتنبيههم إلى حقيقة عاشتها الزهراء(عليها السلام)، بعد وفاة أبيها، فتحملت وكز الزمان وذنبه بعد أن اغتصبوا حقوقها، فصبرت عن إيمان ورضا، ووطنت نفسها وأهل بيتها على العطاء لله من حقها وكرامتها حتى يرضى؛ فإن القوة الإنجازية هي تذكير الناس بالمأساة التي تعرضت لها الزهراء(عليها السلام)، إذ إن ذلك يمثل حالة إثارة مستمرة للناس الطيبين والمؤمنين المخلصين، وهو إدانة لكل ذلك الخط الذي لم يتوقف عن عداء الزهراء واهل بيتها (عليهم السلام). ومنها قوله أيضاً[٢٥]:

فيا نفس أألفي شظف التلظي

على الحرمان وارتكني لرفض

و يا حمم الهواجر جرديني

من الثوب المفضض والمفض

و يا دنيا بلوتك لا ضمين

ذمامك عند محتكم لتقض

مطلت فلا نجائز من وعود

ورضت فلا منادح من مرض

و يا دنيا جبلت على هوان

فيا لك من مرير السوء جرض
نلاحظ فعلاً توجيهياً، ذو قوة إنجازية مباشرة هي النداء(الياء)، صرح فيه الشاعر عن المقصود في خطابه، لعلاج النفس وتربيتها للتخفيف من تطلعها نحو ملذات الدنيا الزائلة والرضا بالميسور والصبر على شظف العيش، فضلاً عن ذلك فإن الشاعر يستمر بإبراز حقيقة الدنيا(انها تغدر فلا ضمين لها)، ويستمر الشاعر فيقول[٢٦]:

أعنَتْ على الفواطمِ زُعنفاتٍ
إلى مُسترخصِ الغبات ركض

فالقوة الإنجازية مثلت مقاماً تبليغياً للمتلقي، تضمن فعلاً كلامياً(أعنت) ؛فإن هذه الدنيا الزائلة، بما تحمله من مكر ودهاء، أعانت أهل الدنيا المتمسكين بملذاتها على ظلم فاطمة وأهل بيتها، ثم يقول[٢٧]:

وما الدُنيا إلى الأطماعِ غايا
وما من ليف من ضر برخصِ
وما الزهراءُ إلاّ مِنْ أبيها
أصالةُ مُحّتد ودبيبَ نَبضِ
هي الطُهُر البَتولُ ومَنْ تربّتْ
على إيفاءِ نافلة وفرضِ
رعَتْ بيتَ الرسالةِ وهي رَضعى
ولن يكُ وِردُ مُرضعها ببرضِ
وحفتها الملائك تصطفيها
تنزّل من سماوات لأرضِ
سلاماً يومَ مولدِها شهاباً
وحُزناً يومَ ما ارتحلَتْ كَومضِ

نلاحظ مبدئياً أن الشاعر في هذه الأبيات المنسقة شكلاً منسجمة دلالياً وتداولياً، يحاول نقل اعتقاد والإخبار عن غاية كان يسعى إلى بلوغها مستقبلاً، ويريد تقريرها على المتلقي وذلك من خلال القوة الإنجازية (الإخبارية) التي دلَّ عليها النفي والاستثناء، مضافة إلى القوة الإنجازية الواصفة والمقررة، فأنجز الفعل الكلامي المتضمن في القول والثناء والمدح للسيدة فاطمة

الزهراء(عليها السلام)، فقد كانت تدافع عن أبيها، وهي صغيرة السن، حين رأت أبا جهل يضع بعض الاحشاء على ظهر النبي محمد(صلى الله عليه واله وسلم)، أسرعت لإزالتها وهي تبكي حرقة على أبيها، وكانت تقول له دائماً « (أنا أنصرك يا أبتاه)، وهي فتاة ضعيفة صغيرة السن لا تقوى على ذلك، وإنما لتخفف عن أبيها وتسانده»[٢٨]، ولإظهار الصيغة الداعمة للقوة الإنجازية في (الواو العاطفة)، وهذا من باب إبراز المنزلة العالية التي حصلت عليها فاطمة الزهراء (عليها السلام)؛ لأن الملائكة كانت تهبط من السماء عليها فتناديها كما تنادي مريم بنت عمران، فتقول: يا فاطمة (إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين، يا فاطمة اقنتي لربك واسجدي واركعي مع الراكعين)[٢٩]، فالشاعر أفاد من جميع المنازل الثابتة لفاطمة(عليها السلام)،وعكسها في نصه الشعري. فالقوة الإنجازية المستلزمة مقامياً، أنجزت أفعالاً متضمنة في القول هي المنزلة، والثناء والمدح، فأصبحت ابياته صورة ناطقة قائمة فضلاً عن اكتساب الطاقة الإقناعية بالحسب المنتهي إلى خاتم المرسلين.

٤ـ٢. التوجيهيات (الطلبيات):

وهي تلك الافعال الكلامية التي يقوم فيها المخاطب بطلب القيام بشيء معين من قبل المتلقي، ويتحدد فعلها الإنجازي في التوجيه، بمعنى توجيه المتلقي إلى القيام بالفعل وغايتها الإنجازية محاولة المتكلم توجيه المخاطب إلى أن يفعل شيء ما، واتجاه المطابقة فيها من العالم إلى الكلمات، وشرط اخلاصها يتمثل في الرغبة الصادقة و الإدارة، وإن المحتوى القضوي فيها دائماً يكون فعل السامع شيئاً في المستقبل.

ووجدنا الكثير من أفعال

الكلام الطلبية التي اختلفت اغراضها باختلاف سياقاتها ومناسباتها؛ فتنوعت التوجيهيات بين (الأمر، والاستفهام) بغرض النصح والارشاد، ومنها قول الحائري[٣٠]:

هنا في ساحة الزهراءِ يحلو
طِرادُكَ فالتمسْ جُنح البراقِ
وحِثَّ خيارَ شِعركَ في هَواها
بمِضمارين مُختزم وباق
ترَ الدنيا مُوقفة عراها
وآل البيت خيرُ عِرى وِثاق
ومن وآتى البتول ولاذ منها
إلى أفق الفضيلة والوفاق
أُثيبُ لِحنتينِ على هواها
رضاء الله والذكر البواقي

يستعمل الشاعر الفعل الإنجازي المعروض بقوة الأمر؛ لتوجيه الناس إلى إنجاز فعل وهو الالتزام التمسك بالنهج الفاطمي ـ كخشبة خلاص ـ مظهراً قيمة فاطمة (عليها السلام) كإنسان قبل أن تكون بضعة الرسول (صلى الله عليه واله وسلم)، فإن منهجها مرتبط بمقام العدل الالهي الذي يُعطي كل ذي حق حقه؛ لأنه يمثل نهج الإسلام المحمدي الاصيل، وقد أدى إلى فعل تأثيري هو التأكيد على الفوز برضا الله ومن ثم الإثابة بالجنة. ونذكر منها قول الحائري[٣١]:

فلُجّي بالهوى قوافيَّ فَلجاً
هُنّ لولاك قد تونلدت خُدجا
مركبي للشعرِ يمتطي المَوجَ رهواً
بشراعٍ مِن آل ياسين مَزجا

تجدر الاشارة إلى أن البيت الأول من القصيدة فيه فعل كلامي مباشر ينتمي إلى التوجيهيات قوته الإنجازية هي الأمر دل عليها المؤشر اللغوي (لجي)، فضلاً عن التعبير الاستعاري، إذ جعل للشعر مركباً محصن بشراع آل ياسين[٣٢]، وتتشكل الدلالة الإيحائية من استلزام منطقي؛ ليستفيدوا من عطاءاتهم الثرية،

ولينهلوا من معينهم، فالقوة الإنجازية المستلزمة ممثلة بالركوب في سفينة النجاة والرجوع إلى أهل البيت(عليهم السلام)، فإنهم أمان الامة وهو ما قرره رسول الله(صلى الله عليه واله وسلم): « إنما مثل أهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق»[٣٣]، فهذه المنزلة العالية لأهل البيت، إنما تمثل درجة إيمانية في الذات المؤمنة، فيقول[٣٤]:

هم سِراجي إذا تعسفَتْ الأُحلاك
يطيفن في الغياباتِ سَرجا
وهم الحافلون ضرعي من الدرّ
إذا بكىءّ الرجاء ولجا
وهم المالئون هذا الخِواءُ
المرّ في غربتي ولا ثمَّ مَنجا
يا سهادَ الغريبِ علّقَ بالنجـ
ـمِ جفوناً وحَطَّ بالظنِ سرجا

وتتضح الدلالة أكثر في الأبيات التي تليها، المتضمنة معنى القول ؛ لتشكل قوة إنجازية مستلزمة بتعداد مناقب أهل البيت، فإظهار صفات الفواطم تمثل حجة مقنعة ودليلاً بارزاً؛ لأنها مستنبطة من الحقائق الاخبارية التاريخية. وبذا افاد الفعل الكلامي قوة إنجازية بوساطة المعاني (هم سراجي، وهم الحافلون ضرعي، وهم المالئون...)، وهذه المعاني شكلت إقناعاً ناجعاً لا يمكن مغالطته، فالنفس إذ تعيش في ظلام دامس من الجهل وتغرق في لجج من الفوضى والاضطراب والقلق، لا علاج لها إذا ارادت النجاة إلاّ بالاستضاءة بأنوار هؤلاء الأطهار وركوب سفينتهم، فيغن باب النجاة ميسر لها عندما تسلك منهج الفواطم.

ثم يصل إلى القضية المحورية التي اراد التعبير عنها في هذه الأبيات وهي الانفتاح على سيرة الزهراء(عليها السلام)، فيقول[٣٥]:

إنَّ دهراً الوى بهُن لدهرِ
شيبِ ورد الأحرارُ فيه ومُجا

وزمانا ساوى مع القمم الوهـ
ـــدَ زماناً ما أن به النصف يُرجى
(بنتُ مَن أُمّ من حليلةُ من)
هل مُدان لهم عُلواً وبرجاً
يا هوانَ الذي تجاهل منها
شرفاً باذخاً وحُسناً وملجا
هم قلاعُ الإيمانِ والدوحةُ الفر
عاء مُذّ الزمان تأرجاً أرجا
بهمُ أهل الرسول وعنهم
ذهب الرجس طاهرين وهجّا
للبلى ثورة النفوس مآلٌ
فغدا ما انطفى اللظى رجن دُرجا

تحوي هذه الابيات قوة إنجازية مباشرة تنعكس في البنية الشكلية في العبارة، من خلال استراتيجية الاستفهام الذي دلت عليه علامة الاستفهام(؟) (بنت من أُمّ من حليلة من)[٣٦]، مما يؤكد قوة إنجازية مستلزمة، فالشاعر في هذا البيت لا يقصد السؤال عن أصل الزهراء(عليها السلام)، بقدر ما يريد أن يفخر ويتباهى بشرف ومكانة الزهراء، فهي بنت الرسول الاعظم(صلى الله عليه واله وسلم)، وحبيبته التي خصها الله عز وجل بخصائص فريدة، فبلغت مقاماً رفيعاً، أُمّ أبيها، أُمّ الحسنين، أُمّ الائمة النجباء، وزوج أمير المؤمنين علي بن ابي طالب(عليه السلام)، وهذه الصورة الاخبارية تحتمل وجهين الأول: تقريري، إذ يراد به أقناع المتلقي وتقريره بالنسب الذي يحمل العلو والرفعة من المنزلة التي تنتمي إليها سيدة نساء العالمين، واتصالها بالنبي محمد(صلى الله عليه واله وسلم).

والآخر تأكيدي: اقترانها بأمير المؤمنين، وهذا الانتساب الطاهر شكل فعلاً متضمناً في القول هو التقرير على امتداد الخط الرسالي السماوي المؤسس بالعصمة المختصة في اكمال النشر للدين الاسلامي على يدّ ابناء الزهراء(عليهم السلام). وهذا ما اكده الشاعر بقوله (بهمُ بأهل الرسول وعنهم....)،

فالقوة الإنجازية مثلت مقاماً تبليغياً للجمهور الكوني بأسلوب تداولي تنبيهي، لا يمكن الطعن في مضمونه، فضلاً عن اكتساب الطاقة الإقناعية بالحسب المنتهي إلى خاتم المرسلين.

وفي قوله[٣٧]:

أفاطمُ إنّ جمرَ الرزءِ يكوي
صليبَ النقيِ من عظمِ المشاشي
أفاطمُ هل جُبلتِ على رهان
مع الآلام والنوب الغواشي
أمثلك بضعة تجفى ولما
يخفَ الروض من تلك الرشاشِ
أمثلك حرة تُزوى وتُمنى
رُبوعَ الوحيِ بالزمرِ الغشاشِ؟

يركز الشاعر في هذه القصيدة على تقنية الاستفهام، كفعل لغوي من طرفه لإحداث غاياته التأثيرية عند المتلقي، بحيث الاستفهام هنا لا يراد لذاته؛ إنما قصد تحقيق مرامي تداولية في الخطاب الشعري، قوته الانجازية في إفادة معنى التعجب، حتى يتمكن من النفاذ إلى الافئدة، ويلامس مشاعرها، وهو يصف حالة شعورية يغمرها الأسى والحزن، فقد شاءت الحكمة الالهية للسيدة الزهراء(عليها السلام)، أن تكون حياتها مشفوعة بالآلام وممزوجة بالمكاره والمآسي منذ صغر سنها، فإنها فتحت عينيها في وجه الحياة، ووهي ترى والدها مُحاربٌ من قِبل الاقربون والبعيدون، فالشاعر هنا يجابه قوّة داخلية تنأى عن الركود أو السكوت على ما مرّ بالزهراء(عليها السلام)، فقد سجّل التاريخ، الاعمال البشعة التي قام بها بعض المسلمين اتجاه بضعة النبي (صلى الله عليه واله وسلم)، من تجاسر وتطاول على مقامها الرفيع، وفي قوله[٣٨]:

وأين وصاةُ من ارباكِ ثقلاً
ولا ثقلُ يؤولُ إلى تلاشِ؟

نلاحظ وجود فعل كلامي قوته إنجازية مباشرة، وهي الاستفهام بـ(أين)، فأين وصية الرسول(صلى

الله عليه واله وسلم)،في أهل بيته، بقوله(صلى الله عليه واله وسلم): « يا أيّها الناس إنّي تركت فيكم ما إن اخذتم به لن تضلوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي»[٣٩]، فكيف لها أن تعيش وهي تُعامل بوحشية لا أساس لها في قانون الحياة الطبيعية؛ فإن ما جرى على فاطمة الزهراء(عليها السلام)، وما واجهته من بلايا لم يكن يستهدف شخصيتها كفرد بقدر ما كان يستهدف القفز فوق ثوابت إسلامية لحصولهم على ما لا يحق لهم الحصول عليه؛ ذلك أن الزهراء(عليها السلام)، كانت ـ في واقع الامر ـ ذلك السد القوي المنيع الذي يعترض تحقيق طموحات غير مبررة أو مشروعة.

فإن الفعلين الكلاميين قوتهما (الاستفهام)، الاول غير مباشر، قوته مستلزمة مقامياً، وهي التعجب، والثاني مباشر قوته الاستفهام بـ(أين) ليشكلا محطة تنبيهية هامة تكسر حالة الصمت في قضية الاضطهاد الممارس على الزهراء(عليها السلام)، ويحل الكلام محلها أو الفعل التأثيري المنتظر عند المتلقي؛ إذ أن الاستفهام يتم الانتقال بوساطته من حالة السكون إلى حالة الحركة، وهذا الانتقال يهيئ المتلقي إلى اتخاذ قرار معين، يحثه على الانفتاح على سيرة الزهراء(عليها السلام) والوقوف على جزء مهم استطاعت من خلاله أن ترسخ الكثير من القيم الإسلامية على المستوى السياسي، فيما قدمته من تأصيل لحق الإنسان في المعارضة ضد النظام السياسي.

٤ـ٣. الاستلزام الحواري:

إن ظاهرة الاستلزام الحواري تتم عندما « يقوم المتكلم بخرق مبدأ أو أكثر من مبادئ التعاون، وهذا الخرق يؤدي إلى انتقال دلالة اللفظ من معناه الظاهر إلى معنى غير صريح»[٤٠]، وهذا انتهاك لمبدأ التعاون يؤدي بالمتلقي البحث عن المعنى المطلوب

في القول المطروح، ومع هذا الخرق يبقى المتكلم والمخاطب مخلصين للمبدأ السابق، إذ أن المتكلم في هذه الحالة حريص على إبلاغ المخاطب معنى محدد والمخاطب بدوره يبذل قصارى جهده من أجل الوصول إلى المعنى الذي يقصده المتكلم من دون أن يضل أحدهما الآخر[٤١]، فيؤدي مبدأ التعاون الذي «يعد جزء لا يتجزأ من الاستلزام الحواري، كما أن العملية التواصلية لا تستقيم إلا بتوفرهما»[٤٢]، فيؤدي ذلك إلى خلق دلالة استلزامية أو قصد ليس موجوداً عند التلفظ، كما في قول الشاعر علي بن محمد[٤٣]:

وأين وأين فاطمُ فاسنعيني
بصبركِ فالدنى خول المعاشِ
ولولا جمرةُ الأيمانِ أبدتْ
نواجذها خراطيم الرقاشِ
ولولا أن حبلكِ ذا حمّدٌ
إلى القيم المؤصلة المناشي
لذُرَّ الرمل في أحداق راءٍ
وبان الطبع من خلل الرتاشِ
كتابُ الله كم أهواكَ درءٌ
لمن سلكَ المحجةَ وهو خاشِ

لم يخرق الشاعر ركن « الكم» بلا فائدة يتطلبها موضوع الخطاب التداولي، فقد أجاب عن السؤال(وأين وأين فاطم فاسنعيني بصبرك.....)، وذلك لتفعيل آليات الوعي الأخلاقي المكمل لدور العقل لاستعادة الثقة بالقيم الأصيلة، كقوة الإيمان والصبر، لتقييم مجمل قضايا وأمور الفساد والغش وقضايا الحق والباطل، ومبدأ العدل والظلم الذي أصبح نمطاً عالمياً مجتمعياً مقبولاً ومطلوباً، وقد عبر عن ذلك بجملة شرطية ؛ لأجل إثبات إيمان الزهراء(عليها السلام)، فقد صبرت صبراً فاعلاً إيجابياً شهدته الساحة الإسلامية، ولم تنزو في بيتها، لأنها لاحظت بداية الانحراف في مسار الدين الإسلامي وأيقنت إنه إذا ما تُرك سيزداد اتساعاً بمرور الزمن

لا محالة. فبادرت إلى تقومه معرضة نفسها وحياتها إلى الخطر، وبذلك فقد تمثلت بؤرة البعد التداولي في السياق التواصلي الحواري عبر قوة الفعل الإنجازي لتنبيه المتلقي إلى أهمية الصبر وتذوق حلاوته.

ويتضح الاستلزام الحواري في مقام آخر تولد من مقامات خطابية كما في قول عباس الحسيني[٤٤]:

ملكت في الخلودِ عرشاً تخالُ العرشَ
لمحاً من صرحِها النوارِ
يا جزاءَ الصلاةِ يا كوثر القر
آنِ يامن حويت كُلَ فخارِ
أنتِ رمزَ العُلى فدتــكِ السجايا
ضميرَ العصورِ فخرُ نزارِ
هي روح الوجودِ والجوهرِ الفر
دِ الذي شعَ في الخيالِ الساري

إن القصدية المبثوثة في النص موجهة من المتكلم إلى المتلقي على نحوٍ واضح، وتمثل ذلك بتعدد الانتقالات الإيضاحية المُمثلة بتعدد الأمثلة، وهذا يعني الانتقال من المعنى الحرفي(القضوي) إلى المعنى المحوري الذي هو «تعددي وتأملي، فالدلالة الملتمسة منه تتعدد ويضد بعضها بعضاً، بسبب ارتباط استخراجها بظروف وملابسات العملية التخاطبية»[٤٥]، فالتعضيد الدلالي الوارد هنا حصل بسبب خرق مبدأ الكيف، لأنه لم يخبرهم بمكانة الزهراء (عليها السلام)، عند الله سبحانه وتعالى بهدف إقامة الحجة عليهم، بل يريد أن ينتزع منهم الإقرار بأن الزهراء هي روح الوجود وهي التي تربتّ في حجر سيّد الخلق، فقد كانت تمثل الخير الكثير(الكوثر)[٤٦]، لأن نسل الرسول(صلى الله عليه واله وسلم)، انتشر في العالم بوساطة هذه المرأة الروحانية الملكوتية، وأن ذرية الرسول من فاطمة الزهراء (عليها السلام) لم يكونوا امتداداً جسمياً للرسول(صلى الله عليه واله وسلم) فحسب، بل

كانوا امتداداً رسالياً صانوا الإسلام وضحوا من أجل المحافظة عليه[٤٧]، فجاء الخرق خادماً لتلك الغاية.

الخـاتمـة:

بعد عرض بعض النماذج الشعرية وتحليلها تداولياً، خلصنا إلى جملة من النتائج أهمها:

١- يعود سبب كثرة الافعال التقريرية المباشرة في قصائد الشعراء إلى رغبة الشعراء في تحقيق غرض تواصلي، هو إعلام الجمهور الكوني وتذكيرهم بالمأساة التي تعرضت لها الزهراء (عليها السلام)، بعد وفاة أبيها، إذ إن ذلك يمثل حالة إثارة مستمرة للناس الطيبين والمؤمنين المخلصين، وهو إدانة لكل ذلك الخط الذي لم يتوقف عن عداء الزهراء وأهل بيتها(عليهم السلام).

٢- وجدنا الكثير من أفعال الكلام الطلبية التي اختلفت اغراضها باختلاف سياقاتها ومناسباتها، فتنوعت التوجيهيات بين (الأمر، والاستفهام) بغرض النصح والارشاد؛ لتوجيه الناس إلى إنجاز فعل وهو الالتزام والتمسك بالنهج الفاطمي؛ لأنه مرتبط بمقام العدل الالهي الذي يعطي كل ذي حق حقه.

٣- اكثر شعراء كربلاء من اسلوب الاستفهام، إذ إن الاستفهام يتم بوساطته من حالة السكون إلى حالة الحركة، وهذا الانتقال يهيئ المتلقي إلى اتخاذ قرار معين، يحثه على الانفتاح على سيرة الزهراء(عليها السلام)، والوقوف على جزء مهم استطاعت من خلاله أن ترسخ الكثير من القيم الإسلامية على المستوى السياسي، بما قدمته من تأصيل لحق الإنسان في المعارضة ضد النظام السياسي.

٤- صرح الشعراء عن مقاصدهم الحقيقة في بعض المواضع، إذ صرحوا بالقوة الإنجازية وغرضهم الكلامي مباشر؛ ليفرغوا شحنة الغضب التي

يشعرون بها، وكان الاتهام موجه للرجال الذين استباحوا وانتهكوا حرمة وقداسة البيت الذي تسكن فيه فاطمة(عليها السلام)، فقد حدد الرسول (صلى الله عليه واله وسلم)،ما لهذا البيت من الحدود الشرعية وفرضها على الامة.

٥- وجدنا أن أغلب المعاني الضمنية في موضوع الاستلزام الحواري تسير في اتجاهات متشابهة يجمعها الخطاب التبليغي، وهو أن ذرية الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) من الزهراء(عليها السلام)، لم يكونوا امتداداً جسمياً للنبي الأعظم فحسب، بل كانوا امتداداً رسالياً صانوا الإسلام وضحوا من أجل المحافظة عليه.

الهوامش:

١- عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، منشورات الاختلاق، الجزائر، ط١،٢٠٠٣،ص١٥٥.

٢- عبد القادر عبد الجليل، المعجم الوظيفي لمقاييس الأدوات النحوية والصرفية، دار صفاء، عمان، الاردن، ط١، ٢٠٠٦، ص١٩٣.

٣- صلاح اسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة اكسفورد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٣، ص١٣٧.

٤- آن روبول، جاك موشلار، التاويلية اليوم علم جديد في التواصل، ترجمة سيف الدين دغفوش، ومحمد الشيباني، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٣،ص٣١-٣٢.

٥- ندى مرعشلي هواري، الحمل على المعنى(توهم أم اسلوب؟)، دار النهضة العربي،ط١، بيروت، ٢٠١٨، ص٥٢.

٦- ينظر: جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع والفلسفة في العالم الواقعي، ترجمة: سعيد الغانمي، دار العربية للعلوم، ط١، بيروت، ٢٠٠٦،ص١٥.

٧- ينظر: جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع، ص١٤٩، ص١٥١.

٨- ينظر: جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع، ص٢١٥.

٩- ينظر: جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع، ص٢١٧، ص٢١٨، ص٢١٩، ص٢٢٠.

١٠- ريم الهيامي، الاقتضاء وانسجام الخطاب، بيروت، دار الكتاب الجديد، المتحدة، ٢٠١٣، ص٣٩.

١١- ينظر: فيليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى فوجمان، ترجمة صابر الحباشة، دمشق، دار الحوار، ٢٠٠٧، ص٨٤.

١٢- العياشي دراوي، الاستلزام الحواري في التداول اللساني من الوعي الخصوصيات النوعية للظاهرة

إلى وضع القوانين الضابطة، ط١، منشورات الاختلاف، دار الامان، الرباط، ٢٠١١م، ص٩٩.

١٣- العياشي دراوي، الاستلزام الحواري في التداول اللساني من الوعي الخصوصيات النوعية للظاهرة إلى وضع القوانين الضابطة، ط١، منشورات الاختلاف، دار الامان، الرباط، ٢٠١١م، ص٩٩.

١٤- العياشي دراوي، الاستلزام الحواري في التداول اللساني من الوعي الخصوصيات النوعية للظاهرة إلى وضع القوانين الضابطة، ط١، منشورات الاختلاف، دار الامان، الرباط، ٢٠١١م، ص٩٩.

١٥- العياشي دراوي، الاستلزام الحواري في التداول اللساني من الوعي الخصوصيات النوعية للظاهرة إلى وضع القوانين الضابطة، ط١، منشورات الاختلاف، دار الامان، الرباط، ٢٠١١م، ص٩٩.

١٦- ينظر: احمد المتوكل، الخطاب وخصائص اللغة العربية (دراسة في الوظيفة والبنية والنمط)، الدار العربية للعلوم، ط١، بيروت، ٢٠١٠، ص٦١.

١٧- سلمان هادي آل طعمة، شعراء كربلاء، مركز كربلاء للدراسات والبحوث، العراق، كربلاء، ط١، ج٣ ص١٣.

١٨- سورة النور، (٣٦).

١٩- جون براون، ج بول، تحليل الخطاب، ترجمة وتعليق: محمد لطفي الزليطي، منير التريكي، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية(د.ت)، ١٩٩٧، ص٣٢.

٢٠- سلمان هادي آل طعمة، شعراء كربلاء، مركز كربلاء للدراسات والبحوث، العراق، كربلاء، ط١، ج٣، ص١٣.

٢١- محمد بن اسماعيل بن المغيرة البخاري،، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط١،

٢٠٠٢،الصفحة او الرقم٣٧٦٧.

٢٢- علي بن ابي بكر بن سلمان الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، دار الكتاب العربي، القاهرة، ج٩ ص٢٠٣.

٢٣- سلمان هادي آل طعمة، شعراء كربلاء، مركز كربلاء للدراسات والبحوث، العراق، كربلاء، ط١، ج٣، ص٩٤.

٢٤- سلمان هادي آل طعمة، شعراء كربلاء، مركز كربلاء للدراسات والبحوث، العراق، كربلاء، ط١، ج٣،ص٢٣٤.

٢٥- سلمان هادي آل طعمة، شعراء كربلاء، مركز كربلاء للدراسات والبحوث، العراق، كربلاء، ط١، ج٣، ص٢٣٢.

٢٦- سلمان هادي آل طعمة، شعراء كربلاء، مركز كربلاء للدراسات والبحوث، العراق، كربلاء، ط١، ج٣، ص٢٣٢.

٢٧- سلمان هادي آل طعمة، شعراء كربلاء، مركز كربلاء للدراسات والبحوث، العراق، كربلاء، ط١، ج٣، ص٢٣٣.

٢٨- محمد بن اسماعيل بن المغيرة البخاري،، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط١، ٢٠٠٢، الصفحة او الرقم ٣٧١٤.

٢٩- محمد بن علي بن الحسين(الشيخ الصدوق)، علل الشرائع، قدم له: العلامة الكبير السيد محمد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها في النجف،١٩٦٣، ج١ ص١٨٢.

٣٠- سلمان هادي آل طعمة، شعراء كربلاء، مركز كربلاء للدراسات والبحوث، العراق، كربلاء، ط١، ج٣، ص٢٣٦.

٣١- سلمان هادي آل طعمة، شعراء كربلاء، مركز كربلاء للدراسات

والبحوث، العراق، كربلاء، ط١، ج٣، ص٢٣٠.

٣٢- سلمان بن احمد بن ايوب الطبراني، المعجم الكبير(معجم الطبراني الكبير)، تح: حمدي عبد المجيد، مكتبة ابن تيمية، ٢٠٠٨، عن موسى بن عمير بسنده عن ابن عباس: سلام على آل ياسين، قال: نحن آل محمد(صلى الله عليه واله)، وذكره عنه الهيثمي في مجمع زوائده ج٥ ص١٧٤).

٣٣- علي بن ابي بكر بن سلمان الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، دار الكتاب العربي، القاهرة، ج٩ص١٦٧.

٣٤- سلمان هادي آل طعمة، شعراء كربلاء، مركز كربلاء للدراسات والبحوث، العراق، كربلاء، ط١، ج٣، ص٢٣٠.

٣٥- سلمان هادي آل طعمة، شعراء كربلاء، مركز كربلاء للدراسات والبحوث، العراق، كربلاء، ط١، ج٣، ص٢٣١.

٣٦- صدر هذا البيت مأخوذ من قصيدة للشريف قتادة بن ادريس بن مطاعن المكي(نسب هذا البيت في المجالس السنية في مصائب العترة النبوية، محسن عبد الكريم الحسيني العاملي، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٧٤، المجلد٢، ص١٣٧، وكتاب هدي الملة إلى أن فدك نحلة، السيد محمد حسن الموسوي الحائري، تح وتعليق: مصطفى الاسكندري، فدك لإحياء التراث ص٢٣ ـ ص١٨٠.

٣٧-سلمان هادي آل طعمة، شعراء كربلاء، مركز كربلاء للدراسات والبحوث، العراق، كربلاء، ط١، ج٣، ص٢٠٨.

٣٨-سلمان هادي آل طعمة، شعراء كربلاء، مركز كربلاء للدراسات والبحوث، العراق، كربلاء، ط١، ج٣، ص٢٠٨.

٣٩-محمد ناصر الدين الالباني صحيح وضعيف سنن الترمذي، تح: بشار عواد معروف، دار الاحياء، التراث العربي، بيروت،ج٥ ص٦٦٢، الرقم ٣٧٠٨٦.

٤٠- طه عبد الرحمن، السان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط١، ص٢٣٩.

٤١-ينظر: محمود احمد نحلة،آفاق جديد في البحث اللغوي، دار المعرفة الجديدة، مصر، (د.ت)، ٢٠٠٢،ص٣٧.

٤٢- حدادي صباح وبوعنداس، أفعال الكلام في سورة مريم ـ دراسة تداولية ـ رسالة ماجستير، جامعة عبد الرحمن ميرة، بجاية، كلية الادآب واللغات، ٢٠١٧،ص٣٧.

٤٣- سلمان هادي آل طعمة، شعراء كربلاء، مركز كربلاء للدراسات والبحوث، العراق، كربلاء، ط١، ٢٠١٧، ص٢٠٨.

٤٤- سلمان هادي آل طعمة، شعراء كربلاء، مركز كربلاء للدراسات والبحوث، العراق، كربلاء، ط١، ٢٠١٧، ص٢٠٨، ص٢٤٦.

٤٥- د. بشرى البستاني،، التداولية في البحث اللغوي والنقدي، مؤسسة السياب، لندن، ط١، ٢٠١٢، ص٢٦٧. وينظر: د. مسعود صحراوي، الافعال المتضمنة في القول بين الفكر المعاصر والتراث العربي، اطروحة دكتوراه، جامعة باتنة، ٢٠٠٣. ص٨٤.

٤٦- أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، تفسير جوامع الجامع، مؤسسة النشر الاسلامي، ط١، ١٤١٨م، ج٣ ص٨٥٦.

٤٧- ابو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ،ج٣٢ ص١٢٤.

المصادر والمراجع:

١- القران الكريم.

٢- ابو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ.

٣- أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، تفسير جوامع الجامع، مؤسسة النشر الاسلامي، ط١، ١٤١٨م.

٤- احمد المتوكل، الخطاب وخصائص اللغة العربية (دراسة في الوظيفة والبنية والنمط)، الدار العربية للعلوم، ط١، بيروت، ٢٠١٠.

٥- آن روبول، جاك موشلار، التاويلية اليوم علم جديد في التواصل، ترجمة سيف الدين دغفوش، ومحمد الشيباني، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٣.

٦- بشرى البستاني،، التداولية في البحث اللغوي والنقدي، مؤسسة السياب، لندن، ط١، ٢٠١٢.

٧- جون براون، ج بول، تحليل الخطاب، ترجمة وتعليق: محمد لطفي الزليطي، منير التريكي، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية (د.ت)، ١٩٩٧.

٨- جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع والفلسفة في العالم الواقعي، ترجمة: سعيد الغانمي، دار العربية للعلوم، ط١، بيروت، ٢٠٠٦ جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع والفلسفة في العالم الواقعي، ترجمة: سعيد الغانمي، دار العربية للعلوم، ط١، بيروت، ٢٠٠٦.

٩- حدادي صباح وبوعنداس، أفعال الكلام في سورة مريم ـ دراسة تداولية ـ رسالة ماجستير، جامعة عبد الرحمن ميرة، بجاية، كلية الادآب واللغات، ٢٠١٧.

١٠- ريم الهيامي، الاقتضاء وانسجام الخطاب، بيروت، دار الكتاب الجديد، المتحدة، ٢٠١٣.

١١- سلمان بن احمد بن ايوب الطبراني، المعجم الكبير (معجم الطبراني الكبير)، تح: حمدي عبد المجيد، مكتبة ابن تيمية، ٢٠٠٨.

١٢- سلمان هادي آل طعمة، شعراء كربلاء، مركز كربلاء للدراسات والبحوث، العراق، كربلاء، ط١، ٢٠١٧.

١٣- صلاح اسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة اكسفورد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٣.

١٤- طه عبد الرحمن، السان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط١.

١٥- عبد القادر عبد الجليل، المعجم الوظيفي لمقاييس الأدوات النحوية والصرفية، دار صفاء، عمان، الاردن، ط١، ٢٠٠٦.

١٦- علي بن ابي بكر بن سلمان الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، دار الكتاب العربي، القاهرة.

١٧- عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، منشورات الاختلاق، الجزائر، ط ١،٢٠٠٣.

١٨- العياشي دراوي، الاستلزام الحواري في التداول اللساني من الوعي الخصوصيات النوعية للظاهرة إلى وضع القوانين الضابطة، ط١، منشورات الاختلاف، دار الامان، الرباط، ٢٠١١م.

١٩- فيليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى فوجمان، ترجمة صابر الحباشة، دمشق، دار الحوار، ٢٠٠٧.

٢٠- محسن عبد الكريم الحسيني العاملي،المجالس السنية في مصائب العترة النبوية،، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٧٤.

٢١- محمد بن اسماعيل بن المغيرة البخاري،، صحيح البخاري، دار ابن

كثير، دمشق، بيروت، ط١، ٢٠٠٢.

٢٢- محمد بن علي بن الحسين(الشيخ الصدوق)، علل الشرائع، قدم له: العلامة الكبير السيد محمد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها في النجف،١٩٦٣.

٢٣- السيد محمد حسن الموسوي الحائري، كتاب هدي الملة إلى أن فدك نحلة،، تح وتعليق: مصطفى الاسكندري، فدك لإحياء التراث.

٢٤- محمد ناصر الدين الالباني صحيح وضعيف سنن الترمذي، تح: بشار عواد معروف، دار الاحياء، التراث.

٢٥- محمود احمد نحلة، آفاق جديد في البحث اللغوي، دار المعرفة الجديدة، مصر، (د.ت)، ٢٠٠٢.

٢٦- مسعود صحراوي، الافعال المتضمنة في القول بين الفكر المعاصر والتراث العربي، اطروحة دكتوراه، جامعة باتنة، ٢٠٠٣.

تقانات التشكيل البياني
في السحاب الأحمر للرافعي

أ.م.د حيدر أحمد حسين

كلية العلوم الإسلامية / جامعة ديالى

Techniques of Graphic Formation in the ‘Red Clouds’ by Al-Rafei

Assistant Professor: Haider Ahmed Hussein

College of Islamic Sciences University of Diyala

ملخص البحث

إنَّ كتاب السحاب الأحمر للرافعي خليط متشعب الأفكار ، يجمع مابين التأمّلات والخواطر والتجارب الاجتماعية وتصوير المرأة في حبّها ولؤمها بلغة مشحونة بالفلسفة والجمال والشعرية ، يعبق العطر البلاغي في كلماته وعباراته عبقاً فوّاحاً ، يُلامس فكر المتلقي ومشاعره ، ومن يُنعم النظر في فضاء هذا الكتاب يرى أن التقانات البلاغية ولاسيّما البيانية منها شكّلت السمة الأبرز لبنيته النصيّة ، لذا جاءت هذه الدراسة موضّحة المفاهيم الدلالية التي شكّلتها التقانات البيانية والتي جعلت النص لوحة فنية ناطقة تنبض بالحياة ، وتعج بالشعرية النثرية المتناغمة في سياقها التصويري.

الكلمات المفتاحية (تقانات – التشكيل – السحاب الأحمر – الرافعي)

Abstract

The book of 'Red Clouds' by Al-Rafei is a complex mixture of ideas, combining between meditations, thoughts, social experiences, and depictions of women in their love and meanness in a language charged by philosophy, beauty, and poetry. The rhetorical fragrance is exuded in its words and expressions. It touches the mind and feelings of the recipient, and whoever enjoys looking into this book sees that rhetorical techniques, especially the graphic ones, which form the most prominent feature of the textual structure .This study clarifies the semantic concepts formed by the graphic techniques that made the text as an artistic painting and full of harmonious prose poetry in its pictorial context.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة السلام على أشرف الخلق والمرسلين، أبي القاسم محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين، وصحبه الغرّ الميامين

أمّا بعد..

فلا زالت المؤلفات الأدبية قديمها وحديثها تحوي العديد من الكنوز الثمينة والنوادر النفيسة التي لم تُكتشف بعد، ومن يُنعم النظر يرى أن هناك كثير من المؤلفات لم تحظَ بالدراسات البلاغية والنقدية، وبعد سبر أغوار تلك المؤلفات يظهر كتاب السحاب الأحمر بوصفه مؤلَفاً بليغ اللغة وجمالي الأُسلوب، يجمع ما بين شعرية التصوير وفلسفة التعبير؛ لما يمتلكه مؤلفه الرافعي من خزين معرفي وفكري، وكأنّه يكوّر المعنى على اللغة عبر أفكاره وقلمه؛ ليُنتج نصّاً مكتظاً بالطاقات التعبيرية، والدلالات الإيحائية التي تترك قارئها متأمّلاً ذهنياً وشعورياً؛ لجمالية تلك النصوص المصوّر للقضايا المجتمعية المعاصرة في وقته، والتي قدّمها بأبهى حلّة.

وهذا الأُسلوب المتميّز للرافعي في سحابه جعل منه ميداناً رحباً للدراسات الأدبية، ولاسيّما البلاغية منها، إذ تعجّ لغة السحاب بصور تستحّق الوقوف عليها، والبحث في معانيها المخبوءة تحت السطور، فلا يكاد يتخلّى أيّ نص من نصوصه عن الصور البلاغية المتعالقة والفاعلة فيه، وأخصّ منها التشكيلات البيانية التي ألقت بظلالها على النصوص بعداً جمالياً ذات طابع فلسفي الدلالة، وهذا ما يُميّز لغة السحاب الأحمر، إذ امتلأت بالتشبيه، والاستعارة، والكناية، والمجاز إلى جانب الفنون البديعية والتركيبية، مشكّلة هذه الألوان البلاغية بمجملها لوحة شعرية يستمتع المتلقي بتذوقها.

لذا جاءت الدراسة بعنوان

(تقانات التشكيل البياني في السحاب الأحمر للرافعي) إذ مثّلت هذه التقانات الميدان الأبرز للبحث والدراسة، فافتُتحت الدراسة بتوطئة عنوانها (سحاب الرافعي والتشكيل البياني) وبنيت الدراسة على أربعة محاور، كان المحورالأول في (تقانة التشكيل التشبيهي)، وجاء المحور الثاني عن (تقانة التشكيل الاستعاري)، وبحث المحور الثالث في (تقانة التشكيل الكنائي)، ودرس المحور الرابع (تقانة التشكيل المجازي)، وخُتمت الدراسة بجملة من النتائج التي توصلت إليها، وقائمة بالمصادر والمراجع.

توطئة: سحاب الرافعي والتشكيل البياني

- مصطفى صادق الرافعي حياته وأدبه

ولد الأديب أبو سامي مصطفى صادق الرافعي الطرابلسي في (بهتيم) عام ١٨٨١م وتوفي ١٩٣٧م، فهو مصري المولد، إسلامي الوطن والأرض، من أصل سوري[١] عُرف بأنه ((صاحب الحسن المجنون، وأديب الشرق المفتون، ونابغة البيان، وزهرة شعراء العربية وإمام الأدب، وحجّة العرب))[٢]، ونشأ الرافعي نشأة ثقافية دينية وأدبية فالقرآن الكريم هو المادة الأولى التي تسير أسرته على منهاجها، فكان مستمعاً لتعاليم الدين وحافظاً لشيء من القرآن الكريم، لكنّه لم يستطع إكمال تعليمه، فكانت الشهادة الابتدائية هي كلّ ما نال من شهادات؛ بسبب المرض الذي أفقده سمعه ثم نطقه، فصار أصمّاً عند بلوغه الثلاثين من العمر[٣]، وعلى الرغم من ذلك تغلب شغف الرافعي بالأدب على صمّه، فنحت قلمه السيال أروع الكلمات والجمل في دواوينه ومؤلفاته الأدبية، إذ ترك آثاراً تعجّ بالشعرية والتصوير الخيالي منها ديوان شعر في ثلاثة أجزاء، و(تاريخ آداب العرب)، و(تحت راية القرآن)، و(وحي القلم)،

و(السحاب الأحمر) و(أوراق الورد)، و(رسائل الأحزان) وغيرها[٤].

- السحاب الأحمر في فلسفة الحبّ والجمال

يُعد السحاب الأحمر رائعة من روائع الرافعي في طرحه لكثير من القضايا الفكرية والاجتماعية، وظهر الحب بطلاً لرسائله ولتضاعيف فلسفته المتمازجة مع الجمال، فراح مغامراً في خياله لنسج سحابه، إذ قال: ((وقد استوحيته من أرواح، فيها الحبيب والبغيض والصديق والمظلوم والظالم لنفسه، ومن عقلُه قلبُه، ومن حبُّه منفعته، وفيها أضعف ما عرفتُ من العقول وأقواها؛ فمن هذه السماء توكَّفتُ السحاب))[٥]، إذ تظهر العاطفة وأثرها الفاعل في حياة الإنسان جلية في متون رسائله، فقال عنه محمد سعيد العريان: ((إنّ الرافعي بكبريائه وخلقه ودينيه واعتداده بنفسه لم يُخلق للحب، ولكنّه أحب، فمن ذلك كان حبّه سلسة من الآلام، وصراعاً دائماً بين طبيعته التي هو بها هو، وفطرته التي هو بها إنسان، وإنّك لتلمح هذا الصراع الدائم في كل فصل من فصول السحاب الأحمر))[٦] فبرُز الحبّ متربّعاً على عرش كلماته، إذ أخذت المرأة حيّزاً مميّزاً في كلّ محطّة من محطات رسائله، بتنوع أشكالها.

- التشكيل البياني - المفهوم والإجراء

التشكيل لغةً:

ورد في معاجم العربية معنى شكل: الشِبْه والمِثْل، ودلَّ على التنوع اللوني والبصري، وتشكّل بمعنى تصوّر[٧].

التشكيل اصطلاحاً:

يتمحور المعنى الاصطلاحي للتشكيل في أُطر معرفية متنوعة، تأخذ تنوعها من الميدان الذي تنتمي إليه، فالتشكيل ضمن الرسم والفنون له رؤياه المستنبطة من فنّية الألوان وتشاكلها، والتشكيل في النص الأدبي

يولد من عبقرية الأديب في محاولة نقل المتلقي إلى مستوى التأمّل الذهني / البصري، فـ((التشكيل في الفنون التشكيلية حسي، في حين أنه في الفنون التعبيرية ما وراء الحسي))[٨]، فكلاهما يحدثان تأثيراً في نفس المتلقي مع وجود اختلاف في درجة التأثير ونوعها، فهما ((يتفقان في طبيعة المحاكاة، وطريقتها في التشكيل، وتأثيرها في النفس))[٩] فالتشكيل يعتمد على قدرة المبدع في نسج مكوناته وشحنه بالطاقات الإبداعية التي لها إمكانية مخاطبة الوجدان، فـ((القوّة التشكيلية التصويرية التي تتصف بها روائع الفن إنّما هي وليدة ذلك التكامل الجمالي الذي يجعل من العمل الفنّي وحدة منسقة يدرك مضمونها في شكلها، وليست وحدة العمل الفنّي وحدة حسية، بل هي وحدة وجدانية فكرية عقلية أيضاً))[١٠]، وبذلك تتميّز إمكانية الأديب في نسج رؤياه ومكنوناته وتشكيلها بنسقية تعبيرية لها وقعها التأثيري والجمالي عند متلقيها.

فالتشكيل البياني يطلق العنان لاكتناه الطاقات التعبيرية الكامنة جراء الفنون البيانية من تشبيه، واستعارة، وكناية، ومجاز؛ لغرس معان مختزنة في ذهن الأديب، وهي مرحلة تحوّل هذه المعاني الذهنية إلى عوالم تشكيلية تلامس وجدان متلقيها وتثير أفكارهم، فتصبح أشبه بلوحات حسية ناطقة عبر الخيال الابداعي المغامر، والمبتكر مشحونةً بالانزياح البياني ((فالبيان من حيث هو فنّ وعي جمالي تضمره الذات المبدعة، ومن حيث هو دلالة فهو طريقة في التعبير والإفهام والإقناع والتأثير في المتلقي، ومن حيث هو وسيلة أو طريقة أو كيفية فهو فنّ أيضاً))[١١]، فجاءت أدوات البيان العربي في رسائل السحاب الأحمر مكتظة بالدلالات الإيحائية التشكيلية، التي ألقت بظلالها على المتلقي ليبحر في

عالم الرافعي المليء بالخيال.

- المحور الأول: تقانة التشكيل التشبيهي

تتميّز لغة الأديب بشعريتها وبلاغتها عبر قدرته على مزج الأشياء وصبّها في جسد دلالي موحّد، إذ تجمع ما بين المحسوس والعقلي بعبارات زئبقية المعاني تحاكي متذوقها، وتترأى دينامية صورها المتكوّنة في مخيلته، فـ((إنّ هذا التمثيل للمدركات الحسيّة، هو الذي ينقل الدلالة المعنوية من إطار ضيق إلى عالم رحب تنهض من خلاله الاحساسات المحتدمة في وجدان الشاعر))[١٢]، وهذا ما نلمحه في التشكيل التشبيهي الفني في اللغة الأدبية عند الرافعي، ومردّه ((أنّك إذا مثّلت الشيء بالشيء فإنّما تقصد به إثبات الخيال في النفس بصورة المشبّه به، أو بمعناه))[١٣]، وهذا التشاكل يُمثّل عملية خلق داخل اللغة، يمحي الحدود الفاصلة بين المشبّه والمشبّه به؛ لتوليد تشكيل جديد في السياق النصي من اعتماده على ((قوّة التركيز ونفاذ البصيرة التي تدرك ما لم يسبق لنا أن أدركناه، أو نادراً ما أدركناه، ومن هنا تكون الهزَّة المفاجئة التي تضعها الصورة))[١٤]، فيقف المتلقي متأمّلاً في جمالية المعنى المشكّل، ورابطاً للعلاقة التشبيهيه بين طرفي التشبيه بمعاني تفرزها الصورة المنتجة في النص.

وفي السحاب الأحمر برز التشبيه بوصفه أداة تعبيرية جمالية وظّفها الرافعي في مواطن متنوعة؛ لقدرتها على تحريك دينامية النص، ومن تلك التشكيلات استذكاره لحبيبته بقوله: ((رأيتُ وجهَ فتاةٍ عرفتُها قديماً في رَبْوةٍ من لُبنان، ينتهي الوصفُ إلى جمالها ثم يقف؛ كنتُ أرى الشمسَ كأنّما تجري في شعرها ذهباً، وتتوقَّدُ في خدِّها ياقوتاً، وتسطعُ في ثغرِها لؤلؤةً، وكنتُ أرى الوردَ الذي يزرعه الناسُ في رياضهم، فإذا تأملْتُ شفتيها رأيتُ ورقتين

من الورد الذي يزرعه اللهُ في جنَّته؛ وكانت لها حيناً خِفَّةُ العُصفورِ، وحيناً كبرياءُ الطاووسِ، ودائماً وداعةُ الحمامةِ المستأنسة، وكانت روحُها عَطِرةً، تنْفحُ نَفْحَ المسْكِ إذا تشامَّتِ الأرواحُ الغَزِلةُ بالحاسَّة الشعريةِ التي فيها!))[١٥].

يغامر المتلقي مع الرافعي في رحلة الخيال التي يرسم معالمها وقت لقائه بتلك الفتاة في لبنان، مستثمراً جمالية التشكيل التشبيهي لنحت صورتها التي تتراءى تحت تلك البنى التشبيهية، التي تزاحمت وتوالت ممتدة في مخيلة المتلقي، فافتتح نصّه بستذكار وجه الفتاة التي عرفها، وبوصف مبالغ في انتهاء الوصف، وباستعارة توقّف الجمال عندها؛ ليُشعر المتلقي بالجمال التي تمتلكه تلك الفتاة، ثم أضاف للشمس أشكالاً تشبيهية تتسم بالحركة والديمومة من سطوعها وإشراقتها، فظهرت تجري في شعرها ذهباً، وتوقّدت في خدّها ياقوتاً، وسطعت في ثغرها لؤلؤة، فجمع ما بين الحركة، والاشتعال، والإضاءة، (الجري/ حركة) و(التوقّد/ اشتعال) و(السطوع/ إضاءة)، وقد شكّل هذه التشبيهات مجتمعة فيها، فالحركة رُفدت للشعر مع اللون الذهبي، والاشتعال الياقوتي في الخدّ؛ دلالة على شدّة الحُمرة، والسطوع اللؤلؤي في الثغر؛ دلالة على بريقها وندرتها، ثم عقد الرافعي مقارنة مفعمة بالجمال ما بين الورد المتعارف عليه عند بني البشر، وما بين التشكيل التشبيهي الذي رسمه لشفتيها، إذ شبّههما بالورقتين من الورد، ثم اتكأ على المجاز المرسل؛ لإحداث الدهشة عند القارئ في بيان ذلك الورد الذي يزرعه الله في جنته، والله (عزّوجل) يخلق لا يزرع، وهنا تكمن جمالية المقارنة التي عقدها الرافعي.

ثم ينقل المتلقي إلى البعد الروحي لتلك الفتاة بوساطة التشكيل

التشبيهي الضارب في جذور الوجدان، إذ يشبّهها بخفّة العُصفور حيناً، وكبرياء الطاووس حيناً، ووداعة الحمامة دائماً، ونلحظ هذا النسق التشبيهي المتوازن، من محاكاة كلّ طير من هذه الطيور بما يميّزه، ويتفرّد به، وبنى هذا التشاكل التشبيهي وفقاً لشخصيتها؛ لذا دلّت خفّة العُصفور على عفويتها، وكبرياء الطاووس على عنفوانها، ووداعة الحمامة على طيبتها، ثم تشبيه روحها بما يطيبه العطر فيكون عطراً، له نفحة المسك وقت تشامّ الأرواح الغزلة بالحاسة الشعرية، ونلحظ إبداع الرافعي في تشاكل التشبيه التمثيلي مع الاستعارة المكنية في (تشامّ الأرواح) إذ فتح الصورة على أبعاد دلالية متراكمة ومكثّفة، من عطر روحها النافح بالمسك وقت شم الأرواح المتغازلة كل منهما الآخر، فأجاد الرافعي في تجسيد المعنى بوساطة التشكيل التشبيهي الضاج بالشعرية والجمال.

ويظهر إبداع الرافعي مرةً أخرى في حديثه عن طائفة من الخواطر في طائفة من النساء في فصل النجمة الهاوية مشكّلاً البنية التشبيهية من معانٍ تنضح جمالاً وإحساساً، وذلك في قوله: ((وترَقْرَقَ السَّحابُ فإذا هو كنَضْج الدَّم، وإذا هو يَفور فوْرَهُ؛ فَبَانَ كأنّما يتدفَّقُ من طعْنةٍ أرى دمَها، ولا أرى موضعَها؛ لأنّ هذا الشَّلالَ الأحمرَ يتفجَّر منها.

ورأيتُها هي طالعةً كالشمس حين تغرُبُ محمرَّةً، يتغالبُ طَرفا الليلِ والنهارِ عليها؛ ففيها أواخرُ النورِ، وأوائلُ الظُّلمة، وسوادُها يمشي في بياضها))[١٦].

بنى الرافعي نصّه بحرفية متقنة ورؤية حاذقة لما يجول في خاطره وكونه الوجودي، جاعلاً من التشبيه التخييلي لوحة متجاوزة الحدود التعبيرية المألوفة، فحينما يطء القارئ عتبة هذا الفصل يشعر بالألم المُخيّم في قلب

أديبنا، فالتورية في لفظة (السحاب) تأخذ المتلقي إلى السحاب في وقت الغروب وهو مُحمر- والذي يستثمره الأديب في الصورة التشبيهية اللاحقة- وإلى عنوان الكتاب (السحاب الأحمر)، فالسحاب المُترقرق يُشبّهه بـ(نضج الدم وهو يفور) حيث يكون أحمراً قانياً يسيح على الجلد كما تسير السحاب في السماء وقت الغروب، ثمّ يوضّح ذلك بتشبيه تمثيلي أكثر عمقاً دلالياً بتدفّق الدم من طعنة غطّى ملامحها، حتى بات موضعها مجهولاً، ويتوغّل في المعنى المنسوج إلى تصوير شدّة تدفّق الدم بالشلال المتفجّر، ناقلاً كتلة مليئة ومعبّأة بالوجع لجرح ينزف من دون توقف ماحياً آثار الجُرح، بتصوير دينامي مشبّع بالغايات الدلالية.

وبعد هذا الألم ينقل المتلقي لتشكيل تشبيهي آخر تغلب عليه الحُمرة أيضاً، في تصوير المرأة التي أحبّها طالعة كالشمس محمرة وقت الغروب، مع تقانات إيحاءات لحياكة خيوط الصورة، بلمسة انزياحية بليغة؛ لأنّ التشبيه ((يفيد الغيرية ولا يفيد العينية ويوقع الائتلاف بين المختلفات ولا يوقع الاتحاد))[١٧]، فجعل الليل والنهار يتغالبان عليها؛ لأنّ الغروب بداية الليل ونهاية النهار، وهو النقطة الزمنية الفاصلة بينهما، ووقته قصير، إذ سرعان ما يتغلب سواد الليل على بياض النهار، والتشاكل الضدّي في هذه الصورة مع التشبيه أثمر الدلالة، وأعلن عن الحالة الشعورية المتعالية في النص التي وظّفها الرافعي؛ فهي الشمس الغاربة والهاربة لتترك ليله بلا نور، فسوادها المتغلب على بياضها هي روحها الهاجرة له، وبنى هذا التعالق المتواصل داخل لُعبة النص بريشة رسّام عارف لأسرار الألوان وخباياه الدلالية.

ومن تقانات التشكيل التشبيهي التي صوّرها الرافعي بأبهى حلّة في

فصل السجين قائلاً: ((وجاءوا به والناسُ مُتقصِّفون عليه من ازدحامهم، ينثني بعضُهم على بعضٍ لينظروا إلى الرَّجلِ الكاملِ، بل الذي نقصَ حين كمُلَ، وهو مُطِلٌّ عليهم... كأنه عبارةٌ مُبهمةٌ في صحيفةٍ! وكأنّهم من حوله شروحٌ وتفاسيرُ رُقِّمتْ على حاشيتها بخطٍّ دقيقٍ. وقف كالشيء الغامضِ يَرُوعُهم بغموضِهِ أضعافَ ما يعجبهم بروعته ! وكانوا كالشُّعاع: خيطاً يظهرُ من خيطٍ؛ وكان كالظُّلمةِ: نسيجاً من قطعةٍ واحدةٍ؛ وأحسبه لو صاح بهم صيحةَ البأسِ لسقطتْ قلوبُهم من علائقها سقوطَ أوراقِ الشجرِ في قاصِفِ الريح. وكأنَّ ما بينهم وبينه في الرَّوعةِ والقوَّةِ كالذي تقيسُهُ بين ألفِ مترٍ انخسفت تحت الأرض وألفِ مترٍ انبثقت فوقها فالبعد بين طرفيهما مضاعَفُ كلٍّ منهما))[١٨].

يحاول الرافعي في نصّه الإتكاء على تقانات التشكيل الفني ما بين المشهد والتشبيه والمزاوجة ما بينهما؛ لخلق نسق تصويري للحظة لقاء الناس بشخصية السجين التي عرضها الرافعي في سحابه، بقعد مقارنات تشبيهية بين السجين والناس؛ لفتح حقول تتسع لأبعاد المعاني المزروعة في كوامن النص، فحينما ((تكون جذور الموضوع الموصوف في عالم، وجذور الصورة الواصفة في عالم آخر يضمحّل الحاجز الذهني الذي يفصل المحسوس عن المجرّد؛ ليخلي السبيل إلى عالم واحد موحّد يتحرّك فيه الإنسان بكل حرّية))[١٩]، فالسجين شُبّه بالعبارة المبهمة في صحيفة، في حين شُبّه الناس بشروح، وتفاسير مدوّنة على حاشية تلك الصحيفة، فهو المليء بالشفرات، وهم أدوات لفكّ تلك الشفرات عبر التأويل والتحليل، وهو كشيء غامض مروع، وهم كالشعاع الذي يتسلل ليصل إلى أعمق نقطة، وهو كالظلمة الحالكة، ثمّ يشبه

صيحته الحبيسة التي تسقط القلوب رعباً بسقوط أوراق الشجر؛ من شدّة قوّة الريح القاصفة، ويُكمل المقارنة بينهم بتشبيه يشحن النص بتوتر دلالي فتلك الروعة والقوة التي بين الناس والسجين كالذي يقيس بين ألف متر في باطن الأرض المخسوفة، وألف متر فوق تلك الخسفة؛ لشدّة التباعد بينهما، فالنص مليء بالدينامية التدفّقية التي تثري الدلالات فيه، وتعطي تصوراً وجودياً ونفسياً للقارئ، لشخصية السجين الغامضة، والباعث للرعب، والتي تستوطنها الأسرار والكوامن، ولحال الناس وهم يحاولون فهم هذه الشخصية واستنطاق كوامنها، وتسارع عمليات التحليل والتفسير لكل شيء، مع شدّة البعد بينهم، والذي جعل النص متلاحماً بشكل أعمق تمازج التشكيل التشبيهي بالضدّية، في كونه عبارة مبهمة/ وهم شروح وتفاسير، وهو ظلمة/ وهم شعاع، والبعد بينهم ألف متر منخسف/ ومنبثق أعلى، إذ مدّ التضاد أواصر الجمال بين خيوط النص، وخلق توتّراً منحه درجة شعرية ساهمت في بلورة المعنى وتميّزه.

- المحور الثاني: تقانة التشكيل الاستعاري

إنَّ اللغة هي منفذ الروح الإنسانية للبوح عمّا يجول في خواطرها، أخذت تتشكّل في قوالب وبنيات مختلفة عبر أساليب الأُدباء والشعراء، وللتشكيل الاستعاري إمكانية الخلق الابداعي والمراوغة بالمعاني للهروب من الواقع إلى الخيال، ((فهي أحد أعمدة الكلام وعليها المعوّل في التوسّع والتصرّف، وبها يُتوصَّل إلى تزيين اللفظ وتحسين النظم والنثر))[٢٠]؛ لما تحتاجه من ذكاء وفطنة لتشكيل صور خفية العلاقات، إذ تُبنى على التأويل وولادة معان جديدة بعيدة عن القوالب الجامدة، بإدعاء دخول المشبه في جنس المشبّه به، عن طريق ذكر أحد طرفي التشبيه

وإرادة الآخر[٢١]، حتّى قيل ((ظلت الاستعارة محكاً للشاعرية من حيث قدرتها على اكتشاف علاقات جديدة بين الأشياء المتباينة؛ أي على اكتشاف الفجوة القائمة بين الأشياء))[٢٢]، ممّا يولّد توتراً في بنية التشكيل الصوري في النص.

وبين الاستحالة والإمكان يشكّل الرافعي استعاراته قائلاً: ((من المستحيل أن تُسْكِرَ النارُ، وإن كان شررُها ينطفئ كحبَبِ الكأسِ، ومن المستحيل أن تَلْذَعَ الخمرُ، وإن كان حَبَبُها يموجُ موجَ الشَّرر، ولكنْ من الممكن أن تجدَ في امرأةٍ واحدةٍ لذْعَ النارِ، وإسكارَ الخمرِ معاً، وهي شيطانةُ النِّساء، يجتمع ممكنُها من مستحيلين!))[٢٣].

إنّ النص يتحرك في فضاء جدلية المستحيل والممكن، وما لهذه الجدلية الثنائية من أبعاد جوهرية تتفجّر في البنية العمقية الجامعة مابين العجائبي والواقعي؛ لتقديم فكرة تمور بالدلالات والإيحاءات المنبثقة من شخصية المرأة وجبروتها، ويغرس الرافعي فكرته مستثمراً تقانة الاستعارة وطاقتها الدلالية في (تسكر النار) وتكتمل الصورة بتشبيه شرارة النار بفقاقيع وجه الماء، والاستحالة الثانية في الاستعارة المكنية الأُخرى (تلذع الخمر) ويكملها بتشبيه فقاقيعها بتموج الشرر – التي هي استعارة مكنية أيضاً– فنلحظ هذه الدوامة الإدهاشية التي صنعها في النص، بإنعكاس الصورتين الاستعاريتن، بأخذ السكر من الخمر ورفده للنار، وأخذ اللذع من النار ورفده للخمر، وحتّى التشبيه المتولّد من التشكيل الاستعاري جاء متناظراً فالشرارة تشبيه الفقاقيع والعكس صحيح، إذ ((تتآزر مجموعة العلاقات اللغوية في بناء تشكيل جديد يتخلّق أثناء الطريق، وفي أثناء عبورنا النظري أو السمعي عليه))[٢٤]، وهذا ما يجعل النص إلهامي الدلالة، عن

طريق التلاعب اللفظي المحفّز لبناء الصورتين، ثم يقارن هذه الصور الاستعارية المستحيلة بما هو ممكن، وهو أن للمرأة التي يصفها بـ(شيطانة النساء) فيها لذع النار وإسكار الخمر – صورة (إسكار الخمر) مجاز مرسل علاقته المسبّبة- والتي يتجمع فيها هذان الممكنان مع المستحيلين السابقين، فظهر النص بحلّة ملؤها الهاجس المتخوف، الذي يفسح المجال للمتلقي لتأطير شخصية تلك المرأة المتمرّدة والمتجبّرة، المحاطة بالمستحيل والممكن، وزادت من تقانة الصورة استعماله للون البديعي اللف والنشر بجمع الاستحالة والممكن (لذع النار – اسكار الخمر) في كينونة المرأة، فزاد النص روعة وبهاءً.

ومن تقانة التشكيل الاستعاري الابداعي قول الرافعي في تصوير الفراق: ((ما الفراق إلّا أن تَشعرَ الأرواحُ المفارِقةُ أحِبَّتَها بمسِّ الفناء؛ لأنَّ أرواحاً أُخرى فارقتها، ففي الموت يُمسُّ وجودُنا ليتحطَّم، وفي الفراق يُمسَّ ليلتوي، وكأنّه الذي يقبض الروحَ في كفِّه حين موتها، هو الذي يلمسها عند الفراق بأطراف أصابعه))[٢٥].

نبرات الألم تتعالى في هذا النص، وتستمّد معطياتها من واقعية الحياة والوجود الإنساني، إذ تترامى دلالات الوجع في فراق الأحبّة ما بين جانبي (الموت والابتعاد)، لكنّ لكلّ منهما ضربة وجدانية مغايرة تتغلغل في عمق النفس المفارِقة، وكوّن الرافعي من هذه الثنائية شكلاً استعارياً استنطق المعاني المخبوءة في كلّ نفس، فعزّز شعور الأرواح المفارقة باستعارة مكنية في (مسّ الفناء)، وكأنّ الهلاك، أو الفناء هو مسّ سحري، أو شيطاني يصيب الإنسان، فيفقده وعيه واتزانه، ويسيطر عليه، ثمّ يطرح ثنائية الموت والابتعاد، مع وجود التشكيل الاستعاري للمسّ، فالمسّ لوجود الإنسان يكون محطّماً

في الموت، ولاوياً في الفراق، ويلحظ القارئ هنا شدّة الألم الذي يُصب على الروح إذا فارقت روحاً أحبّتها، مع فارق شعوري ودلالي لكلّ مسّ منهما، ولفظ (المسّ) هنا غمر البعد الاستعاري بصراع ثوري مابين سيطرة المسّ الفانية والمحطِّمة والملتوية وبين وديمومة الحياة، وبمرارات ضاجّة وصاخبة يعلو صداها على الكلمات والجُمل، ثم يمتد هذا الألم اللامتناهي إلى تعضيد الصورة بتشبيه قابض الروح حين موتها بملامسته للروح في الفراق بأطراف أصابعه عبر مساحات الخيال اللامتناهية، إذ((ليس بوسع الفنّ أنّ يتخلّى عن الخيال؛ ذلك أن الخيال هو روح الفنّ وجوهره، وميزته الرئيسة))[٢٦]، وهنا مع التشكيل الاستعاري تتكوّر بؤرة الوجع، وحبكة صعوبة الفراق الذي ينزّ أنيناً في داخل النفس الإنسانية، لدرجة تصوير قابض الروح بالملامس وقت الفراق، حيث يضع النص متلقيه متعايشاً لحالة الأديب الشعورية، وغارقاً في تلابيب تلك القضايا الحياتية، التي تستنفر طاقاتها الوجودية لاستمرارها.

ومن الأحزان الموسقة على وتر الكلمات المتشابكة في النص قوله: ((كانت المرأة غريقةً في يأسها، وكان شاطيءُ الأملِ يفرُّ أمامَ عينيها فِراراً؛ لأنّ بينها وبينه موجةَ دمعها.

وقد صَدع الحبُّ في قلبها صَدْعاً ليغرزَ فيه الشوكةَ المُسْتَجِدَّةَ من ألم الفراق لمن تحبُّه؛ تلك الشوكةُ التي ما نفذتْ قلباً فاسقرَّتْ فيه إلّا جعلت الحياة كلَّها معاني شائكةً، حتّى تُحْطمَ أو تُنْتَزَع))[٢٧].

يصف الرافعي في نصّه إمرأة رجل سجين بعدما سُجن زوجها، ويطرح همومها المتراقصة على قلبها، وتأرجح الفكر بين الألم والحياة، إذ صوّر المرأة غارقة في يأسها، فالاستعارة التصريحية في (اليأس) منحت المعنى أقصى درجات الألم، فالغريق في

الماء يحتاج للمساعدة كي ينجو، في حين هي غرقت في اليأس، الذي هو أمر محتوم لفاقد الأمل، ثمّ تتشابك استعارتان مكنيتان واحدة تلو أُخرى في (شاطئ الأمل) و(فرار شاطئ الأمل) مؤسستان لضجيج ملؤه الوجع، فيغزو الأذهان تلك المأساة القابضة على روح المرأة، وتتظافر الدلالات مع تشكيل استعاري آخر لبعث جوٍّ متوتر بشكل أكبر في موجة هذا الشاطئ، وهي (موجة دمعها)، فنلحظ أن الرافعي استنفذ أقصى إمكانيات الخزين اللغوي والتشكيل الدلالي من حركية الألفاظ (غرق، شاطئ، موجة) والذي يربطها نسق علائقي متشاكل؛ لبث معانٍ تنثّ ألماً ووجعاً على المتلقي، ثمّ استعار الصدع للحب في القلب، وغَرس شوكة الفراق فيه، فتناثرت في النص ألفاظ لم تكن جذورها موجعة، ولكنّ النص غيّر قوالبها اللغوية التي تعارف عليها الإنسان، وألبسها قوالب دلالية مغايرة، تسيدها الألم؛ لنقل المتلقي إلى مسرح مشاهدة تلك المرأة وبيان الحالة الشعورية التي وصلت إليها.

- المحور الثالث: تقانة التشكيل الكنائي

تتمحور جمالية الأُسلوب في السياقات المبنية على عنصر المفاجئة؛ لأنّ إدهاش المتلقي يثير ذهنه للاستمتاع بعملية اللعبة التأويلية بحثاً عن الدلالة، فهي ((وسيلة قويّة من وسائل التأثير والاقناع، ولها أثر كبير في تحسين الأُسلوب، وتزيين الفكرة))[٢٨]، عبر تحريك مخيّلة القارئ، إذ تأتي جمالية الكناية من توسّطها بين الحقيقة والمجاز، فهي ((ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمه؛ لينتقل من المذكور إلى المتروك))[٢٩]، وهذا ما يجعلها أداة بلاغية ذات تأثير فاعل في النص، ذات ((قيمة تعبيرية مزدوجة الدلالة))[٣٠]، تطرح غايتها الدلالي

المخبوءة تحت الدلالة الظاهرية محدثة ملمحاً إيهامياً ((لكنّه ليس ملغزاً، إنّما هو إيهام مفتاحه معه))[٣١]، والسياق هو المحدّد لهذا المفتاح الدلالي، ممّا يجعل النصّ شبكة علائقية مترابطة الوحدات؛ للكشف عن المعاني.

ووصف الرافعي محمد عبده في سحابه قائلاً: ((خُلق فصيحاً مُبين اللَّهجة؛ لأنَّ لسانه أُعِدَّ لتفسير معجزةِ الدُّنيا في هذه اللغة، فكان لسانه –ولا غَرْوَ– معجزةً في الألسنة، وكان له بيانٌ ينبَثُّ من طبعه المصقولِ كالشُّعاعِ الذي تُوامِضُك به المرأةُ إذا انقدحت جمرةُ الفلكِ عليها))[٣٢].

شكّل الرافعي نصّه عبر تزاحم الدلالات الجمالية المتعالقة، التي جعلت منه نصّا محبوك الأطراف، فهو اعطى شخصية محمد عبدة بعداً ثقافياً وفكرياً بجمل مختزلة لمعانٍ ذات تدفّق رؤيوي بعيد المدى، واحتلّت تقانة التشكيل الكنائي حيّزاً مثمراً لرسم تلك المعاني، إذ دلّ على فصاحته من تفسيره للقرآن الكريم الذي كنّى عنه بـ(معجزة الدنيا)، ممّا وهب الكلام ثراءً دلالياً وإيحاءً رونقياً يأخذ القارئ لعوالم التأمّل، التي رسمت معالم التفتّح العقلي والعلمي عند محمد عبّده، الذي دخل معترك التفسير القرآني المصوّر بمعجزة الدنيا، ولسانه المصوّر بمعجزة في الألسنة عبر التشبيه، فيحلظ المتلقي هذا التواشج الترابطي بين معجزة الدنيا ومعجزة اللسان، ثمّ يُحلّق في فضاء مكتظٍ بالتناسق اللفظي المُلبّد بإيحاءات التشكيل البياني، إذ يُبيّن إنسيابية لسانه وسلاسة التشكيل الكلامي لديه من تشبيه هذا الكلام بالشعاع الذي يأتي من بريق المرأة إذا انقدحت –وهي هنا استعارة مكنية– جمرة الفلك عليها، التي هي كناية عن الشمس، فتجاورت التشكيلات البيانية المتلاحقة الوامضة لرصد الإمكانية الفذّة التي تمتّع بها محمد عبده من فصاحة اللسان المطبوع

بالبيان، وكان للمرأة حضور ملموس لتجاذب الشفرات الدلالية ما بين تلك الشكيلات البيانية، فجعلت النص نابضاً بالشفافية والحضور الجمالي لجمالها، ممّا يبعث فيه روحاً تفتق دهاليز ذهن المتلقي.

وصوّر الرافعي حال الأديب السكير الذي شاهده وقت جلوسه مع أصحابه الأُدباء بقوله: ((وكان إلى جانبي أديبٌ سِكّير، نسميه ((دِمْياط الحانة))... لأنَّ فرعاً من نهر الخمر ينصبُّ فيه كما ينصبُّ فرعُ النيل عند (دمياط)! وقد عوَّدتْه الكأسُ أن يتَّخذَ الليلَ نهاراً والنهار ليلاً، فما ينصرفُ إلى بيته إلّا في فروع الصُّبح، ولا ينام إلّا والعالم كلُّه متيقِّظٌ؛ ويزعم أنه لا يهتدي إلى عقله إلّا إذا أضاعه ساعةً أو ساعتين، ولا يُحسن تصفيةَ الكلامِ وترقيقِ المعاني إلّا إذا نضج جوفُه بماء الشعر))[٣٣].

يتشاكل في النص التداخل الدلالي للمعاني بين الواقع والتخيّل، في لحظة استذكارية لحال الأديب السكير الذي كنّى عنه بـ(دمياط الحانة)؛ بياناً لشدّة السكر حتّى أنّه أصبح مصبّاً للخمر فيعطي المتلقي تصوّراً عن حاله المتهالكة، وهو مغمور في حنايا الحانة بالسكر، حتّى صار السكر جزءاً من شخصيته وكُنية يُعرف بها، وهذا يؤسس لرؤى تشوبها الإرهاصات الاجتماعية والصراعات النفسية المكوّنة لشخصية الأديب، وتتعمّق الفكرة بشكل أكبر وأكثر حدّة في جمالية الاستعارة (عودته الكأس) إذ رفدت النص بإيحاءات تأمّلية المتأتية من سلطوية الخمر وكأسها على الأديب، لدرجة التلاعب بهيكلية اليوم من ليل ونهار، ثمّ تتصاعد نبرة النص ويشدو عمّا يفور في داخله من مداليل بتوالي التشكيل الكنائي المُخبر عن التلازم الخمري للأديب، بصفتها النواة الفاعلة والمحرّكة لما يجول فيه،

إذ جاءت إضاعة العقل لساعة أو ساعتين كناية عن السكر الذي يسلب العقل، وترتيب المعاني والكلام لا يكون إلّا بنضج ماء الشعر في جوفه كناية الخمرة التي تأخذ مأخذها في عقله وروحه بعد تسللها إلى داخله، فـ((القيمة البلاغية لهذا الفن تعتمد على النسج الداخلي الذي يربط بين المعنيين الأصلي والمقصود))[٣٤]، ويلحظ المتلقي اتساع آفاق الدلالات المتناسلة في النص، وتعالقها المحبوك المركّز والمكثّف، وانسيابية اللغة في يدي الرافعي، حيث نُسجت الصورة المعبّرة عن حال الأديب ببوح جمالي عن الأبعاد النفسية والاجتماعية التي تملّكت منه، حتّى صار سكّيراً منتمياً للحانة، بعد أن تصدّع داخله، وأخذ الانكسار حيّزاً في روحه.

ومن تقانة التشكيل الكنائي كلامه عن جمال المرأة: ((وإذا أنت بقيتِ للجمال فهل الجمالُ سيبقى لكِ؛ وإذا كانت لكِ مدةٌ في الحبِّ فهل هو خالدٌ عليك؟... ألا ترين أنك تزرعين في أيام الحُبِّ بذورَ الحسرةِ، وأنك متى كبرتِ عن سنِّ المرآة... فستنتهين لا محالةَ إلى أمدٍ من العمر يخيِّم عليكِ في مظلِمةٍ كالقبر لا نهارَ ولا ليل؟))[٣٥].

تتزاحم الأساليب البلاغية المتشكّلة في هذا النصّ لاستنطاق كينونة الجمال في المرأة، فظهر الاستفهام منطوياً على شمولية الجمل المكوّنه له، وتحت هذا الاستفهامات وكواليسها دلالات خصبة تتكئ على الطبيعة الإنسانية للبشر، فالتقدم بالعمر يرافقه تغييرات لها أثرها في ذوبان الملامح شيئاً فشيئاً، لذا طرح الرافعي تساؤلاته للمرأة المخاطَبة عن الجمال وخلوده في النص، حتّى ينقل دفّة الكلام للتشكيل الكنائي؛ لنحت صورة تعالج فكرة تنازل المرأة عن عرشها – الجمال- بـ(متى كبرت عن سنّ المرآة) وهي كناية زمن الجمال، وهنا يُباغت

المتلقي لسبر أغوار النص، والكشف عن شفراته، فقد عُرفت المرآة على مرّ العصور بأنّها الأداة التي ترى فيها النساء جمالهن، والمرأة دائمة النظر في مرآتها، فالمرآة تعدّ بوتقة الجمال، وكلّما كبرت في السنّ قَلَّ نظرها فيها، وبذلك اعطت المرآة رمزية ملتصقةً بالاقتران الزماني للجمال، عن طريق معادلة معقّدة في الحياة، فنهاية المرأة تقترن بنهاية جمالها، بل يتوغّل المعنى أكثر في دوران عجلة الزمن فتصل إلى حدّ يكون فيه العمر كالقبر المظلم الذي لا نهار له ولا ليل؛ ليدلّ على انطفاء الجمال وبريقه في المرأة، تعبيراً عن انتصار العمر، ويلحظ المتلقي أن النص غُمر بالمؤثرات المستفزّة من طرح العلاقة التلازمية ما بين المرأة والمرآة والجمال، والزمن الهادم والمُفكك لتلك العلاقة، فنسج الرافعي عالمه النصي بلمسة دافئة يشوبها الطعن؛ لتصبح حارقة.

- المحور الرابع: تقانة التشكيل المجازي

تتشكّل العلاقات الفاعلة بين أجراء النص بوساطة التشكيلات الجمالية ذات الابعاد الدلالية التي يوظّفها الأديب؛ تعبيراً عن مكنوناته وخلجاته وخواطره، وإن تقانة المجاز المرسل لها أثرها الجمالي في تشكيلها التصويري، وهذا نابع من إجرائية المجاز في ((أنّ للفظ أصلاً مبدوءاً به في الوضع ومقصوداً، وأنّ جريه على الثاني إنّما هو على سبيل الحُكْم يتأدَّى إلى الشيء من غيره، وكما يعبق الشيء برائحة ما يجاوره، وينصبغ بلون ما يدانيه))[٣٦]، فتكمن جماليته من تكوين علاقاته المتعدّدة التي يفتّش المتلقي عن المعاني في خبايا العبارات، فهو يقوم على علاقة غير المشابهة بين ما وضع له وما استعمل فيه[٣٧]، فالتشكيل المجازي يكوّر الصورة عبر التلازم العلائقي مابين المعنى المجازي الفاعل

في النصّ، والمعنى المعجمي المتخفّي وراء النصّ، وبتحرير اللغة من أسرها المقيد إلى الإنفلات في فضاء التأويل، بوساطة العلاقات التي تجمع ما بين المعنيين.

فيترأى الرافعي مغامراً في عوالم الخيال مستنداً إلى المجاز في قوله: ((قيلَ لحيَّةٍ سامّةٍ: أكان يَسُرُّكِ لو خُلقتِ امرأةً ؟ قالت: فأنا امرأةٌ غير أنَّ سمِّي في النّابِ وسمّها في لسانها!))[٣٨].

إنّ الجمع بين الأشياء المختلفة وعقد المقارنات بينها يثير المتلقي؛ للبحث عن الخيوط الواصلة لتلك المختلفات، فلابدّ من وجود حلقات وصل تختفي أو تضيء في أعماق النص، والمقارنة المعقودة هنا بين الحيّة والمرأة على الرغم من اختلاف جنسيهما، لكنّ الرافعي غرس العلاقة الرابطة بينهما بتشكيل مجازي، استند إلى مسرح الخيال لإبراز الأدوار المخبوءة لوقت الدفاع عن النفس حين يقترب الخطر، فالنص يسبح حول الحيّة وما يمكن أن تحمله المرأة من صفاتها، انطلاقاً من تكوين الصورة الأولية عن الحيّة بوصفها بـ(الحيّة السامّة)، ومروراً بتوجيه الخطاب إليها وسؤالها عن سرورها لو خلقت امرأة، فكانت إجابتها أنها امرأة وانتهاءً بأن سمّها في الناب، والمرأة سمّها في اللسان، وهنا تكمن ضربة المجاز الجمالية، التي تُحدث دهشة عند المتلقي؛ للبحث عن التشكيل المتأتّي من وجود السمّ في اللسان، وهذا يأتي من إجرائية الصورة المجازية التي ((غالباً ما تغرق في الابتعاد عن المدرك، أو الواضح والسهل، وينتفي فيها الترابط العقلاني))[٣٩]، إذ تتمحور الدلالات في كواليس هذا التشكيل المجازي مولّدة معانٍ تُستنطق من سمّ الحيّة الحقيقي، فالحيّة تستعمل سمّها للقتل سواء أكان للانقضاض على الفريسة أم للدفاع عن النفس، فدلالة السمّ هي القتل، والمرأة لسانها وكلامها –

وهو أكثر أدوات المرأة تأثيراً- يؤثر في قلب الرجل المحبّ، وغالباً ما يستلم لإرادتها، أو يجرح من يحبّها ويقتل مشاعره، أو استعماله في الكذب فيؤدي إلى قتل اشخاص بسببه، لذلك جاء التشكيل المجازي معبّأ بوفرة الدلالة الكامنة في بنيته العميقة، والتي يغرف المتلقي منها ما أملاه عليه ذهنه وتأمّله.

ومن المقارنات المؤتلفة التي عقدها الرافعي للمرأة نفسها قائلاً: ((من المرأة حُلوٌ لذيذٌ يُؤكَل منه بلا شِبَع، ومن المرأة مُرٌّ كَريهٌ يُشبَع منه بلا أكل!))[٤٠].

كوّن الرافعي مقارنة معقّدة تثير الجدل في كينونة المرأة، وشكّل نصّه بناءً على التشكيل المجازي الذي عُضِّد بالمقابلة، ممّا أدى إلى تعميق المعنى، وتحريك الذهن عن القارئ، ليجد نفسه أمام كائن تتلاطم المتضادات في بنيته التكوينية، إذ تنقسم إلى (حلو لذيذ ومرّ كريه)، والعكس والتبديل في (يؤكل منه بلا شبع، ويشبع منه بلا أكل)، وجاءت هذه المضادات متكأة على المجاز المرسل لتتمازج فيما بينها؛ انتاجاً لتصوير يحتاج إلى إعمال الذهن وتشغيل الفكر، فالحلاوة اللذيذة تدلّ عن جمالها وطيبها وصفاتها الحسنة، والتي تجمع مابين الجمال الظاهري والروحي، الذي يؤكل منه بلا شبع مجازاً، والمرّ الكريه يدلّ على القبح الظاهري والروحي، فهو يشبع من دون الأكل مجازاً، وهذا التراتب اللفظي والتناسق الدلالي أعطى النصّ بعداً جمالياً وتشكيلاً خيالياً مثمراً، جراء تحريك الألفاظ (أكل وشبع) بتقانة بلاغية مجازية ضدّية لذة الحلاة وكراهية المرارة، وأعطى تصوّراً جوهرياً لشخصية المرأة في جمالها وقبحها معاً.

ورسم الرافعي لقارئ السحاب الأحمر صورةً يشوبها الألم والرفق، في حديثه عن ذوي السجين

قائلاً: ((وحَسِب الرضيعُ أنَّ هذه الحركةَ هَدْهَدةٌ من أمّه لينام، فنام هنيئاً على صدرها، وأدفأهُ غليانُ هذا الصدر فضاعف لذّةَ أحلامه! وإنّما هو طفلٌ سماويٌّ لا يزال مَسُّ يدِ اللهِ على جلده الرَّطبِ))[٤١].

تتجلى الإمكانية الابداعية لدى الأديب في قدرة على الخلق الدلالي داخل النص، وبثّ أحوال الواقع باللغة السابحة في فضاء الخيال، ملتمساً من خزانته الفكرية واللغوية معانٍ تتحلّى بالشعرية التأثرية، فيكون وقعاً على المتلقي فاعلاً، وهذا ما فعله الرافعي في نصّه هذا، إذ يتصوّر المتلقي حال الطفل وجدّته التي فقدت ولدها، وهي تضمّ رضيع ولدها إلى صدرها، بملمح جمالي يعجّ بالحنين والأنين، فالرضيع ظنّ أن من يضعه على الصدر هي أمّه فنام من شدّة التعب، ومن جمالية المفارقة أدفأه غليان صدرها، فالغليان لا يدفء بل يُحرق؛ كي يوصل المتلقي إلى الوجع الذي تعانيه هذه المرأة، وممّا جمّل الصورة أكثر، وزيّنها بشكل أعمق المجاز المرسل في (مسّ يد الله) وقصد هنا العلاقة السببية لبيان قدرة الله (عزّ وجل) ولطائفه على هذا الرضيع، الذي صوّره بين تشكيلين بيانيين التشبيه؛ لبراءته في (طفل سماوي) والكناية عن ترافته في (جلده الرطب)، فتوسّط المجاز بين هاتين الصورتين ممّا غمر النص بالدلالات المفعمة بالإيمان، واللطائف الإلهية لهذا الرضيع المنهك والنائم على صدر جدّته لا يعرف ما يدور حوله؛ ليستدل المتلقي على أن الرعاية الإلهية تحيط به، وأن الله (عز وجل) رحمته وسعت كلّ شيء، فتناسقت التشكيلات البيانية على هذا النحو الذي جاء محمّلاً بالمشاعر الفياضة والتأثيرات المعنوية الفاعلة، التي يمكن الإحساس بها عند قراءة النص، وتخيّل الصورة المشكّلة أمام عين القارئ.

الخاتمة

توصّلت الدراسة إلى جملة من النتائج:

١- لا نبالغ إذا قلنا أنَّ التشكيل البياني في السحاب الأحمر أسهم في إثراء النص، وحول صوره من النبض الفكري إلى النبض الجمالي بوساطة نثر حروف الألفاظ عبر تقانات فنية، ووحدات بنائية على وفق منظور حداثوي أسهم في تعميق المعنى المراد إيصاله للمتلقي.

٢- إنَّ التشكيل البياني في السحاب الأحمر قدَّم نصوصاً تلامس روح المتلقي وفكره، ومحفِّزاً لمخيلته بوساطة لغة تحمل في مدلولها فضاءً شعرياً لايمكن تجاوزه أو تجاهله.

٣- كان للمرأة حضور مميّز بكل أشكالها وتنوعاتها على المستويين الروحي والجمالي، إذ اتكأ الرافعي في إبراز تلك المعاني على تقانات التشكيل البياني، التي وهبت صوره رونقاً جمالياً يثير كوامن المتلقي عند القراءة.

٤- أخذ التشبيه حيزّاً متميّزاً إذ استند نصوص السحاب الأحمر إلى هذه التقانة؛ لما تمتلكه من مقاربات تجمع ما بين الخيال والواقع، حيث مثّل التشبيه بؤرة ارتكازية لكثير من القضايا المتنوعة التي صوّرها الرافعي.

٥- كوّن التشكيل الاستعاري صوراً غُمرت بالفلسفة الجمالية، والتي جعلت المعنى ينهض بشعرية ألقت بظلالها على القارئ لسبر غورها، وكشف الخبايا النص ومكنوناته، والولوج إلى الأبعاد النفسية والفكرية للرافعي، فجعلت من القارئ يدرك تمكّن الأديب من اللغة، وتحويلها إلى ترجمان للمشاعر المخبوءة.

٦- ظهرت تقانة الكناية مفتاحاً لفتح مغاليق النص، فجاءت مكثّفة ومختزلة للدلالات، إذ تحمل في طياتها فيضاً معنوياً يثير الدهشة عند المتلقي، وكان الرافعي دقيقاً في تشكيلها وزجّها في السياق الكلامي.

٧- تفنّن الرافعي في نقش نصوص السحاب الأحمر بلاغياً، فكان للمجاز حظ وفير في بناء تلك النصوص، إذ جاءت تشكيلاته في منتهى الروعة تصويراً وتعالقاً مع بنية النص الكلية والتشكيلات البلاغية الأُخر.

٨- تتميّز تشكيلات نصوص السحاب الأحمر البيانية بانسيابيتها وزئبقيتها من ناحية الجمال الذي يثير إحساس المتلقي، وفلسفتها الممزوجة برقي التعبير من ناحية تحريك ذهن المتلقي بحثاً عن الدلالة، فنصوصه على الرغم من روعتها تحتاج إلى قراءة بلاغية دقيقة لكشف المعاني الكامنة تحتها.

الهوامش:

١- ينظر: حياة الرافعي: ٢٣، وينظر: معجم الأدباء من العصر الجاهلي حتى ٢٠٠٢: ٦/ ٢٣٣.

٢- الإمام مصطفى صادق الرافعي: ٢٠٩.

٣- ينظر: حياة الرافعي: ٢٨-٣٠.

٤- ينظر: معجم الأدباء من العصر الجاهلي حتى ٢٠٠٢: ٦/ ٢٣٣.

٥- السحاب الأحمر: ٩.

٦- حياة الرافعي: ١٣٨.

٧- ينظر: معجم العين: مادة (جمل)، لسان العرب: مادة (جمل).

٨- التفسير النفسي للأدب: ٤٩.

٩- الصورة الفنية في التراث جابر عصفور: ٢٨٤.

١٠- النقد الفني: ٦٦.

١١- نظرية البيان العربي: ٣١.

١٢- رماد الشعر: ٢٢٥.

١٣- المثل السائر: ٢ / ١٢٣.

١٤- الصورة والبناء الشعري: ٣٣.

١٥- السحاب الأحمر: ١٦.

١٦- السحب الأحمر: ٢١.

١٧- الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب: ١٧٥.

١٨- السحاب الأحمر: ٢٨.

١٩- خصائص الأسلوب في الشوقيات: ٢٠١.

٢٠- الوساطة بين المتنبي وخصومه: ٤٢٨.

٢١- ينظر: مفتاح العلوم: ٤٧٧، عروس الأفراح:٢/ ١٤٧.

٢٢- في الشعرية: ١٢٢.

٢٣- السحاب الأحمر: ٢٥.

٢٤- فلسفة البلاغة: ٢٣٧.

٢٥- السحاب الأحمر: ٣٦.

٢٦- الصورة الفنّية، ميخائيل اوفسيانيكوف: ٤٨.

٢٧- السحاب الأحمر: ٣٥.

٢٨- الأسلوب الكنائي: ٨٧.

٢٩- مفتاح العلوم: ٥١٢.

٣٠- جدلية الإفراد والتركيب: ٢٩٦.

٣١- الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية: ٢٣٠.

٣٢- السحاب الأحمر: ٩٥.

٣٣- السحاب الأحمر: ٦٤.

٣٤- الكناية وأساليبها ومواقعها في الشعر الجاهلي: ١١٣.

٣٥- السحاب الأحمر: ٤٩،٥٠.

٣٦- أسرار البلاغة: ٣٩٦.

٣٧- ينظر: الإيضاح: ٢٧٧.

٣٨- السحاب الأحمر: ٢٤.

٣٩- دير الملاك: ٣٤٦.

٤٠- السحاب الأحمر ٢٠.

٤١- السحاب الأحمر: ٣١.

المصادر والمراجع:

١- أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، قراءة وتعليق، محمود محمد شاكر، ط١، دار المدني، جدة، ١٩٩١م.

٢- الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية، مجيد عبد الحميد ناجي، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط١، ١٩٨٤م.

٣- الأُسلوب الكنائي، نشأته - تطوّره - بلاغته، د.محمود السيد شيخون، ط١، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٧٨م.

٤- الإمام مصطفى صادق الرافعي، مصطفى نعمان حسين البدري، مطبعة دار البصري، بغداد، ١٩٦٨م.

٥- الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع، الخطيب القزويني، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

٦- التفسير النفسي للأدب، د.عز الدين اسماعيل، ط٤، دار غريب للطباعة، القاهرة، د.ت.

٧- جدلية الأفراد والتركيب في النقد العربي القديم، د. محمد عبد المطلب، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان، ط١، ١٩٩٥م.

٨- حياة الرافعي، محمد سعيد العريان، ط٣، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٩٥٥م.

٩- خصائص الأسلوب في الشوقيات، محمد الهادي الطرابلسي، منشورات الجامعة التونسية، تونس، ١٩٨١م.

١٠- دير الملاك دراسة نقدية للظواهر الفنية في الشعر العراقي المعاصر، د.محسن اطيمش، دار الرشيد، العراق، ١٩٨٢م.

١١- رماد الشعر دراسة في البنية الموضوعية والفنية للشعر الوجداني الحديث في العراق، د.عبد الكريم راضي جعفر، ط١، دار الشؤون الثقافية العامّة، بغداد، ١٩٩٨م.

١٢- السحاب الأحمر، مصطفى صادق الرافعي، مراجعة:د.درويش

الجويدي، ط١، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٠م.
١٣- الصورة الفنّية، ميخائيل اوفسيانيكوف، تر: د.علي عبد الأمير صالح، مجلة آفاق عربية، حزيران، السنة التاسعة عشرة، ١٩٩٤م.
١٤- الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، د.جابر عصفور، ط٣، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٢م.
١٥- الصورة والبناء الشعري، د. محمد حسن عبد الله، دار المعارف، مكتبة الدراسات الأدبية، القاهرة، ١٩٨١.
١٦- عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، بهاء الدين السبكي، تح: عبد الحميد هنداوي، ط١، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، الدار النموذجية، المطبعة العصرية، بيروت، ٢٠٠٣م.
١٧- فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور، د.رجاء عيد، ط٢، منشأة المعارف، الاسكندرية، د.ت.
١٨- في الشعرية، د. كمال أبو ديب، ط١، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٧٩م.
١٩- الكناية وأساليبها ومواقعها في الشعر الجاهلي، محمد الحسن علي الأمين أحمد، المكتبة الفصلية، بيروت، ١٩٨٥م.
٢٠- لسان العرب، ابن منظور، ط٣، دار صادر، بيروت، ٢٠١١م.
٢١- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الأثير، تقديم وتعليق: د.أحمد الحوفي، ود.بدوي طبانة، ط٢، دار نهضة مصر، القاهرة، د.ت.
٢٢- معجم الأدباء من العصر الجاهلي حتى سنة ٢٠٠٢م، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣م.
٢٣- معجم العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، ط١، تح: د.مهدي المخزومي، د.إبراهيم السامرائي، دار

ومكتبة الهلال، ١٩٨٨م.تأكيد

٢٤- مفتاح العلوم، أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي السكاكي، تح: عبد الحميد هنداوي، ط١، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م.

٢٥- نظرية البيان العربي خصائص النشأة ومعطيات النزوع التعليمي، تنظير وتطبيق، د.رحمن غركان، ط١، دار الرائي، دمشق، ٢٠٠٨م.

٢٦- النقد الفني، نبيل راغب، دار مصر للطباعة، الإسكندرية، د.ت.

٢٧- الوساطة بين المتنبي وخصومه، القاضي الجرجاني، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، دار القلم، بيروت، د.ت.

الإشاريّات التداولية ومقاصدها في شعر الجواهريّ

أ. م. د. عماد فاضل عبد

كلية العلوم الإسلامية – جامعة بابل

Pragmatic connotations and their purposes in Al-Jawahiri's poetry

Asst. Prof. Dr. Imad Fadel Abd

College of Islamic Sciences - University of Babylon

ملخص البحث

تُعنى هذه الدراسة بتتبع الإشاريّات التداولية في مدونة الجواهري الشعرية، وتصنيفها في ضوء ما وضعه العلماء من تقسيمات لها، ومن ثمّ محاولة الوقوف على مرجعيّاتها الخطابية للكشف عن المقاصد التي من أجلها استعملها الشاعر في خطاباته الشعرية، مع بيان قيمها التداولية، على وفق المنهجين الوصفي والتحليلي المستندين إلى معطيات الدرس التداولي.

الكلمات المفتاحية: الإشاريّات، التداولية، الجواهري، المتكلّم، المتلقي، التواصل

Abstract

This study is concerned with tracing the pragmatic connotations in Al-Jawahiri's poetic blog, and classifying them in the light of the divisions that scholars have established for them. Then it tries to stand on their rhetorical references to reveal the purposes for which the poet used them in his poetic discourses, with an indication of their pragmatic values, according to the descriptive analytical approach, based on the data of the pragmatic lesson.

Keywords: The deliberative, signs, Al-Jawahiri, talker, receiver, communication

المقدمة

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّد الخلق أجمعين محمد وآله الطيّبين الطاهرين. وبعد..

تُعد الإشاريّات من مباحث الدرس التداولي الذي يُعنى بأنظمة التواصل بين مستعملي اللغة. وتعالج التداولية – كما هو معلوم– العديد من الظواهر اللغوية، وتعمل على حلّ أسرار العملية التواصلية؛ للكشف عن قصدية المتكلّم في ضوء السّياق التداولي الذي انتظمت فيه عناصر الكلام.

تسهم الإشاريّات في تكوين الخطاب وربط عناصره اللغوية بمرجعيّاتها السّياقية، وهذا من شأنه أن يزيد من تفاعل العملية التواصلية بين المتكلّم والمخاطب، وتجعلها حيّة ضمن شروط التلقي المختلفة

من هنا وقع الاختيار على دراسة هذه العناصر ومحاولة فكّ شفراتها.

أمّا الدافع وراء اختار مدونة الجواهري الشعرية فيرجع إلى أكثر من سبب لعلّ أهمّها مكانة الشاعر نفسه، والقيمة الأدبية والفنية لخطابه الشعري وغزارته، ما يمثل مادة يمكن أن تستوف عناصر البحث، وتعطي صورة متكاملة عن القيمة التداولية للإشاريّات في الخطاب الشعري.

وفي ضوء ما تقدّم جاء هذا البحث الذي وسم بـ (الإشاريّات التداولية ومقاصدها في شعر الجواهري). ولغرض الوقوف على تجلّيات البحث ومقاصده فقد قسم على تمهيد وخمسة مطالب ثم خاتمة اشتملت على أهم ما وقف عليه البحث من نتائج.

التمهيد: مفهوم الإشاريّات وأنواعها

أولًا: مفهوم الإشاريّات

١ – الإشارة لغة

الإشارة مصدر للأصل المعجمي (شور)، قال ابن فارس (ت٣٩٥هـ): ((الشين والواو والراء

أصلان مطّردان، الأول منهما: إبداء شيء وإظهاره وعرضه، والآخر: أخذ الشيء))[١].

وقال ابن منظور (ت٧١١ه): ((أشار عليه بأمر كذا: أمره به... وأشار الرجل يشير إشارة إذا أومأ بيديه، ويقال: شَوَّرْتَ إليه بيدي وأَشَرْتُ إليه، أي: لوّحت إليه وألحت أيضًا، وأشار إليه باليد: أومأ، وأشار عليه بالرأيِ. وأشارَ يُشِيرُ إذا ما وجّه الرأي))[٢].

٢- الإشارة اصطلاحًا

مرادنا من الاصطلاح هنا هو اصطلاح المنظّرين في مجال الدراسات التداولية، كون الإشاريّات تمثّل أحد الأركان التي قامت عليها التداولية.

فالإشاريّات عند هؤلاء تعني علامات لغوية لا يتحدد مرجعها إلّا في سياق الخطاب التداولي؛ لأنّها خالية من أي معنى في ذاتها، فبالرغم من ارتباطها بمرجع إلّا أنّ مرجعها غير ثابت[٣]. أو هي كلمات أو تعبيرات تعتمد في بيان مدلولاتها على السّياق الذي تستعمل فيه، ولا يمكن انتاجها أو تفسيرها بمعزل عنه[٤]، أي أنّ دلالاتها متغيّرة والسّياق التواصلي هو الكاشف عن تلك الدلالات، من هنا أطلق عليها بعض الباحثين: المعيّنات أو المتحولات[٥]،

وذهب آخرون إلى أنّها ((فعل يستعمل فيه متكلّم أو كاتب صيغًا لغوية؛ لتمكين مستمع أو قارئ تحديد شيء ما))[٦]، وبهذا تظهر وظيفتها التداولية إذ تمكّن المتلقي من الوقوف على مراد المتكلّم عند تحديد مرجعيّاتها.

وفصّل بعضهم القول في تعريفها، فهي عنده تعني: ((كلّ العناصر اللغوية التي تحيل مباشرة إلى المقام من حيث وجود الذات المتكلّمة أو الزمن أو المكان حيث ينجز الملفوظ والذي يرتبط به معناه))[٧]، فهي إشارات تحيل إلى مكوّنات السّياق

الاتصالي وهو المتكلّم والسامع وزمن المنطوق ومكانه ونحو ذلك، أي أنّها تعبيرات غير مستقلة عن سياقها[٨].

وعلى هذا فالإشاريّات عند هؤلاء ((مصطلح يشير إلى موقع وهوية الأشخاص والأشياء والأحداث والعمليات والأنشطة التي تحدّث عنها))[٩]. على أنّ هذا الدور للإشاريّات لا يقتصر على الظاهر منها، بل يتجاوز إلى ما هو مستقرّ في البنية العميقة للخطاب التداولي[١٠].

وتعدّ الإشاريّات من أهم العوامل في بناء الخطاب اتساقًا وانسجامًا، فلا يخلو الكلام منها؛ لدورها النحوي ووظائفها الدلالية والتداولية[١١]، وهي مع هذا تعدّ نمطًا من أنماط الاقتصاد اللغوي؛ لما تختزله – بإحالاتها– من معان تكون كاشفة عن دلالات الخطاب، وقد ألمح إلى ذلك قدامة بن جعفر (ت٣٣٧هـ) بقوله: ((الإشارة: وهو أن يكون اللفظ القليل مشتملًا على معان كثيرة بإيماء إليها أو لمحة تدل عليه))[١٢].

وفي ضوء ما تقدّم يمكن أن نخلص – بصورة عامّة – إلى أنّ الإشاريّات تعني ألفاظًا مبهمة لا تظهر لها دلالة إلّا في ضوء سياق النصّ التواصلي الذي تنتج فيه، فضلًا عن كونها جزءًا رئيسيًّا في صناعة المعنى في ظلّ التفاعل السياقي.

ولابدّ من القول: إنّ هذه الإشاريّات تتنوّع وتتلوّن في خطاب المتكلّم المبدع المثقّف في حقول معرفية بينية، ممّا تمنح المتلقّي شَكْلًا من الخبرات والأفكار والأحداث فضلًا عن هُويّات الأشخاص.

ثانيًا: أنواع الإشاريّات

ذهب أغلب الباحثين إلى أنّ الإشاريّات على خمسة أنواع، إشاريّات شخصية وإشاريّات زمانية وإشاريّات مكانية وإشاريّات اجتماعية وإشاريّات خطابية أو نصية، فيما اقتصر بعضهم

على الثلاثة الأولى، وآخرون على أربع منها مستثنين الخطابية[١٣].

١- الإشاريّات الشخصية

المقصود بها - بشكل عام- الإشاريّات الدالة على المتكلّم أو المخاطب أو الغائب، أي الضمائر الدالّة - بصورة عامة - على هذه الذوات، ذلك أنّ الذات المتلفظة تدلّ على المرسِل في السّياق، فقد تصدر خطابات الذات متعددة عن شخص واحد، فذاته المتلفظة تتغيّر بتغيّر السّياق الذي تُلفظ فيه، وهذه الذات هي محور التلفظ في الخطاب تداوليًّا[١٤]، على أنّنا يجب أن نلحظ أنّ هذه الضمائر هي ألفاظ مبهمة، وإنّما تحدد دلالاتها في ضوء الأسماء التي تعود تلك الضمائر عليها وتستعمل بديلًا عنها[١٥].

ويمكن القول إن المقصد من الإشاريّات الشخصية هو العمل على ربط الشخصيّات المتولّدة منها بالمجتمع بوصفها (الشخصيّات) عناصر متفاعلة مع المجتمع وحاضرة ومندمجة فيه.

وتُعدّ ضمائر الحاضر من أوضح العناصر الإشارية الشخصية؛ لأنّ مرجعها يعتمد اعتمادًا تامًّا على السّياق الذي تستعمل فيه، بخلاف ضمائر الغائب فإنّها لا تدخل ضمن الإشاريّات إلّا إذا تعذّر معرفة مرجعها من السّياق اللغوي، وعندئذ يتكفّل السّياق التداولي بمعرفة إشارة هذه الضمائر إلى مرجعها[١٦].

والمقصود بضمائر الحاضر هي الضمائر الدالّة على المتكلّم وحده مثل: (أنا) أو المتكلّم ومعه غيره مثل: (نحن)، وكذا الضمائر الدالة على المخاطب مفردًا كان أو مثنى أو جمعًا، ومذكّرًا كان أو مثنى[١٧]. وبين الـ (أنا) والـ (أنت) يتشكّل الخطاب التواصلي وتتحقق الفاعلية في اللغة واستعمالاتها، وعلى هذا الأساس عُدّ الضمير محورًا مهمًّا وفاعلًا أساسيًّا في

الخطاب التواصلي[١٨].

وممّا يدخل ضمن الإشاريّات الشخصية النداء؛ ذلك أنّه لا يُفهم إلّا إذا اتضح المرجع الذي يشير إليه، فهو ضميمة اسمية تشير إلى مخاطب؛ لتنبيهه أو توجيهه أو استدعائه، لا يتصل بما بعده من كلام، بل ينفصل عنه بتنغيم معيّن[١٩].

٢- الإشاريّات الزمانية

هي عناصر أو تعبيرات تدلّ على الزمان الذي يحدّد بالقياس إلى زمان التكلّم، أي أنّ زمان التكلّم (زمان انتاج الخطاب) يعدّ مركز تحديد الإشارة الزمانية، فما لم يُعْرف ذلك الزمان لا يمكن تحديد مرجع الإشارة الزمانية وقد يلتبس الأمر على المتلقي[٢٠].

وممّا ينبغي الإشارة له أنّ الزمن في هذه العناصر (الإشارية) يكون على نوعين: الزمن الكوني، ونعني به المدد الزمنية المحددة كالسنوات والأشهر والأيّام ونحوها، وكذا الظروف مثل: الآن، اليوم، الغد، أمس...، والزمن النحوي، أي زمن الجملة (الماضي والحال والاستقبال)[٢١]، وقد يتطابق هذان الزمانان في سياق الكلام أو يختلفان، فتستعمل صيغة الحال - مثلًا- للدلالة على الماضي، أو الماضي للدلالة على الاستقبال فينشأ بينهما صراع لا يُحَلّ إلّا بالرجوع إلى سياق الكلام ومرجع الإشارة فيه[٢٢].

ولتحديد العناصر الإشارية المبهمة تبعًا لأزمنتها اقترحت (أوركيوني) التصنيف الآتي[٢٣]:

أولًا: المبهمات التزامنية: التي يكون استعمالها ودلالتها مقترنًا بالحاضر.

ثانيًا: المبهمات القبلية: التي يكون زمانها انقضى وفات.

ثالثًا: المبهمات البعدية: التي يكون زمانها لم ينقض بعد.

رابعًا: المبهمات الحيادية: وهذه زمانها غير محدد.

وتتجلّى مقاصد الإشاريّات الزمانية المؤدّاة بما ذكرناه من قبل في دقّة تصوير الزمن والأمانة في ذكره ونقل واقعه الحقيقي، زد على ذلك إعمال الخيال في ما حدث من أحداث وظروف في تلكم الأزمان.

٣- الإشاريّات المكانية

يمثل المكان بعدًا أساسيًّا يحسّ به الإنسان ويؤثر في وجوده وكينونته، وإنّ إحساسه بالمكان يكون أسبق من إحساسه بالزمان بأبعاد ذهنية شعورية[٢٤]، ولا ينفك الحدث اللغوي عن التعامل مع المكان، بل ذهب بعضهم إلى ما هو أبعد من ذلك حين قال: ((فليس الكلام متعامِلًا فحسب مع عناصر المكان، وإنّما حبيس في سياجه))[٢٥].

وتتجلّى مقصديّة الإشاريّات المكانية بوصفها عناصر يعتمد استعمالها وتفسيرها على معرفة مكان المتكلّم، أو مكان آخر معروف للمتلقي يمثّل مركز الإشارة المكانية[٢٦]. وهي تمثّل مجموعة من الأمكنة والبنايات والمواقع والنُّصب التذكارية وغيرها، تستدعي من المتكلّم أن يستعرضها ويكتفي بها ويمنحها حضورًا، من أجل المتلقي. وتحدد هذه الإشاريّات بطريقتين، الأولى: بالتسمية أو الوصف من جهة، والثانية: بتحديد أماكنها من جهة أخرى[٢٧].

وتشمل الإشاريّات المكانية أسماء الإشارة مثل: هذا، ذاك ونحوها، والظروف مثل: هنا، هناك، فوق، تحت ونحوها.

ويدخل في الإشاريّات المكانية ما يسمونه بالمسافة العاطفية أو الوجدانية، والمراد منه البعد أو القرب المكاني المعنوي من مركز الحدث؛ لتحقيق فائدة التعظيم أو التحقير كما يرى علماء البلاغة ويمثلون للأوّل بقوله تعالى: ﴿الم ذَلِكَ الكِتَابُ﴾ [سورة البقرة: ١-٢]، وللثاني بقوله

تعالى: ﴿أَهَٰذَا الَّذِي يَذْكُرُ آلِهَتَكُمْ﴾ [سورة الأنبياء من الآية: ٣٦][٢٨].

٤- الإشاريّات الخطابية

هي الإشاريّات التي لا تحيل إلى المرجع ذاته كما في الإشاريّات الشخصية[٢٩]، بل تحاول إيجاد أو خلق مرجع جديد للتعبير الإشاري، فلو كان المتكلّم - مثلًا - يروي قصة ثمّ انتقل إلى قصة أخرى، فالإشارة التي يذكرها بعد ذلك تكون مرجعيّتها القصة الأخرى لا الأولى[٣٠]. وتتفق هذه الإشاريّات مع الإشاريّات الشخصية وغيرها في اعتمادها التام على السّياق بوصفه كاشفًا ومفسّرًا لها.

وثمّة إشاريّات يمكن أن تُعدّ من خواصّ الخطاب تتمثل في بعض العبارات التي تُذكر في النصّ والتي تشير إلى موقف خاصّ بالمتكلّم، كتحيّره في ترجيح رأي من الآراء فيلجأ إلى القول: ومهما يكن من أمر، أو احتياجه إلى الاستدراك في الكلام فيستعمل (لكن) أو (بل)، أو أراد الإضافة إلى ما قيل شيء آخر فيقول: فضلًا عن، أو تضعيف رأي بكلمة (قيل)، أو ترتيب أمر ما على آخر بقوله: ومن ثمّ، ونحو ذلك[٣١].

وقد يعمد المتكلّم إلى استعارة بعض إشاريّات الزمان أو المكان؛ ليوظفها في خطابه لتكون إشارات نصية، فيقول - مثلًا - الفصل الماضي من الكتاب، أو الرأي السابق، أو يقول: تلك القصة إشارة إلى قصة سابقة مرّ الكلام عليها[٣٢].

٥- الإشاريّات الاجتماعية

هي ألفاظ وتراكيب تشير إلى نوع العلاقة الاجتماعية بين المتكلّم والمخاطب من جهة كونها رسمية أو وديّة، وتكون عِبرَ روابط عاطفية وعملية. فيدخل في العلاقة الرسمية صيغ التعظيم والتبجيل في مخاطبة مَن هو أكبر من المتكلّم في السّنّ أو المقام، كاستعمال الضمير (نحن) للمتكلّم

المفرد و(أنتم) للفرد المخاطب؛ لغرض التعظيم، وكذا استعمال بعض الألقاب كالسيد والسيدة أو حضرتك وسيادتك وسعادتك وجنابك، أو صاحب المعالي أو السمو ونحو ذلك[٣٣].

أمّا الاستعمالات غير الرسمية، فلها أيضًا ألفاظ وصيغ عدّة تشترك في كونها بعيدة عن القيود والتكلّف، ومشعرة بالقرب والحميمية[٣٤].

وفي ضوء ما تقدّم سنحاول تتبع الإشاريّات ومرجعيّاتها في شعر الجواهري على النحو الآتي:

المطلب الأول: الإشاريّات الشخصية

بيّنّا فيما تقدّم أنّ الإشاريّات الشخصية – بشكل عام – تشمل الإشاريّات الدالة على متكلم أو مخاطب أو غائب، وتأتي الضمائر في مقدّمة تلك الإشاريّات، كونها ترتبط بالذات ارتباطًا وثيقًا.

وتُعد الضمائر علامات يتوسّل بها المتكلّم لإضفاء بعدٍ تداوليٍّ على خطابه[٣٥]، من هنا قالوا إنّ السبب في تسميتها بـ (الضمائر) هو أنّ المتكلّم يضمر الاسم الذي سبق ذكره، أو لأنّه يضمر اسمه أو اسم المخاطب، ويجعل هذه الكلمات (الضمائر) كناية عمّا أضمره[٣٦]؛ ليحيل المتلقي إلى سياق الخطاب في الوقوف على المراد منه، وقد استعمل الجواهري الضمائر بأنواعها كلّها تقريبًا، ما دلّ على (متكلّم ومخاطب وغائب)، المتصل منها والمنفصل، وقد ظهر لنا ذلك من خلال تتبع مجموعة من قصائده وعلى النحو الآتي:

١ – ضمائر المتكلّم

وردت ضمائر المتكلّم في شعر الجواهري بكلّ أنواعها، فممّا ورد فيه ضمير المتكلّم ظاهرًا منفصلًا ما جاء في قصيدة (وردة بين أشواك) إذ قال:

أنا هذا أنا ما كنتُ يومًا
ثمّ إنّي أجلُّ من أن أُماشي
أنا أهوى ما أشتهيه ومن لا

أنا مذ كُنتُ كُنتُ ما بين نفسي
في شُعوري ونزعتي بملاكِ
في مَذاقي جماعةً وأُحاكي
يَرتضيني قامت عليه البواكي
والسخافات هذهِ في عِراكي[٣٧]

حاول الجواهري عن طريق تكراره للضمير(أنا) أن يثبت حريته في اختيار ما يصدر عنه من أفعال من دون خضوع أو تقليد لأحد في ذلك، على الرغم من كونه – كما يقول- ليس ملاكًا، وهذا التلاحق للضمير المنفصل يمكن أن يعطي إشارة للمتلقي من أنّ المتكلّم واثق بنفسه، معتدّ بها كثيرًا. فضلًا عن ذلك يريد إيصال رسالة للمناوئين – إن وجدوا- أنّه متلبّس بهذه الصفات. وتمثّل الـ (أنا) وحدة تركيبية ذات مرجعية موحدة هي المتكلّم، وبذلك تتحقق العملية التواصلية التي تمنح المعنى المراد، على أنّنا نلحظ – زيادة على ضمير الـ (أنا) البارز – حضورًا لـ (أنا) المستتر في أكثر من لفظ في هذا المقطع.

ومن الإشارات الشخصية المتعلقة بالمتكلّم التي نلمحها في شعر الجواهري:(تاء المتكلّم)، إذ استعملها في غير موضع من ديوانه، منها في قصيدة (سبيل الجماهير) إذ يقول:

لَوْ أنّ مَقاليدَ الجماهيرِ في يدي
إذنْ عَلِمَتْ أنْ لا حياةَ لأُمَّةٍ
لَو الأمرُ في كَفِّي لَجَهّزْتُ قُوَّةً
لَو الأمرُ في كَفّي لأعْلَنتُ ثَورةً
سَلكتُ بأوطاني سبيلَ التّمرُّد
تحاولُ أن تحيا بغيرِ التّجدُّد
تُعوِّدُ هذا الشَّعْبُ ما لَمْ يُعَوَّد
على كُلِّ هَدّامٍ بِألفِ مُشيِّد[٣٨]

نلحظ – في هذا المقطع – هيمنة الذات من خلال توظيف الشاعر لضمير المتكلّم (تُ)، إذ منحه فضاءً واسعًا من التمني باستعماله لـ (لَوْ) محاولًا إيجاد الحلول – بحسب رؤيته- لما تعانيه الجماهير من مشكلات، ممثّلًا ذلك في الألفاظ (سلكتُ، جهّزتُ،

أعلنتُ)، وبهذه الرؤية الباصرة للحلول التي افترضها الجواهري يكون قد أنجز مع المخاطب (المطلق) العملية التواصلية؛ رغبة منه في خلق جوٍّ من التفاعل من المحيط الخارجي (المتلقين).

وثمّة ملمح إشاري يمكن أن نلحظه في قصيدة (عتاب مع النفس) متمثلًا في ضمير المتكلّم (الياء)، إذ يقول فيها:

وإنّي على أنّ هذا المزاج
ورَفّتْ ظِلالٌ تُشيعُ القُنُوطَ
رماني بالمُرْهِقِ المُنْصِبِ
على صَفحتي وجْهيَ المُتْعَب[٣٩]

فالشاعر في هذا المقطع يشير إلى ذاته في ضوء استعماله المتلاحق لضمير المتكلّم (الياء) أربع مرّات، الذي يعدّ مركز المقام الإشاري[٤٠]، مبيّنًا من خلال ذلك ما يعانيه من وجع ويأس قد ظهرت معالمه على وجهه، وبهذا الوصف يكون الشاعر قد تجاوز الدلالات الشكلية إلى القواعد التداولية في الخطاب.

ومن المواضع التي رصدناها من استعمال الجواهري لضمير المتكلّم (نا) ولكنّه كان مستترًا ما جاء في قصيدة (عتاب مع النفس):

وكنتُ على رغم عقم الخليّ
أهوى حياة خليّ غبيّ[٤١]

فالضمير المستتر في (أهوى) يشير إلى ذات المتكلّم الذي يبث شكواه في عملية تواصلية مع مخاطب مفترض، من أجل إفهام المتلقي وترسيخ ما يعانيه من شعور.

واستعمل ضمير المتكلّم المنفصل الدال على الجمع (نحن) في قصيدة (دفاتر الغربة) قائلًا:

نحن من نطفة سوى نطفة النا
نحن في غرة الليالي رُواء
تتعب الشارحين منّا حياة
نحن ممّن لا يسترقّهم العمـ
نحن لا نزدهي ببارقة العيـ

بحقوق من نجمه مسترد
نحن صرعى الهموم في كلّ واد
نحن من سبيلهم أبرم السو
نحن نحن الذين نستبق الغيـ
س وطين من غير ذاك الطين
من شباب الناس مثل الغصون
نحن في سفرها نصوص متون
ر بحلو المنى ومرّ المنون
ش ولا نعمة من المنجنون
وعطاء من شمسه ممنون
وضحايا الجلاّد في كل حين
ط وشيّدت لهم جباب السجون
ب بعقبى غدٍ محيضٍ جنين[٤٢]

نلحظ هذا التعاقب لضمير المتكلّم (نحن) الذي تكرر في هذا المقطع تسع مرّات، مشيرًا به إلى مقام التفاخر من جهة، بوصفه ينتمي إلى قوم انمازوا على الناس في الخَلْقِ والخُلُقِ، ومُلمحًا من جهة أخرى إلى شدّة التعب والمعاناة من استهداف الآخرين وعدائهم لهم، ويبدو أنّ هذا التكرار للضمير (نحن) قد أخرجه إلى فضاء أوسع من دلالته الشكلية، أعني به فضاء التداولية الرحب. وقد مارس الجواهري بلحاظ هذا التلاحق عملية التأثير والتطويع في هذا النصّ بوصفه منتجًا للخطاب الإعلامي والإشاري، وهو خطاب حجاجي (الدّعاية) التي من شأنها إقرار الفكرة في أذهان المتلقين.

واستعمل ضمير المتكلّم (نا) متصلًا في قصيدة (آه على تلكم السنين) قائلًا:

جِراحُنا لَسْنَ بالمَواضي
وكلّ آهاتِنا الخَوافي
وحِقْدُنا ليسَ بالدَّفينِ
تَسْحَقُها الكَأْسُ بالرّنين[٤٣]

إذ نلحظ تلاحق الضمير (نا) في هذين البيتين ثلاث مرات، ولا يخفى ما في ذلك من إشارة إلى مشاركته للمخاطبين فيما ساقه من أوصاف الحزن واللوعة المتمثلة في الألفاظ

(جراحنا، حقدنا، آهاتنا)؛ كونه يعيش واقعهم ويعاني معاناتهم، من هنا فإنّ الضمير (نا) عمل على ربط الخطاب الشعري للجواهري بمقامه الخارجي فأنتج خطابًا تداوليًّا يمنح الخبرة والفكرة والخيال في مفردات الحاضر والمستقبل.

واستعمل الضمير (نا) أيضًا مشيرًا به إلى الجمع في قصيدة (ذكرى عبد الناصر):

إنّا رئاتٌ في حنايا أُمّةٍ
لم تأتِ بِدعًا في البيانِ وإنّما
لسنا ملائكةً ولكن حَسبُنا
نُلفي بما وهبت لنا من وحيها
لا هُمّ عفوك إنّنا من قلّةٍ
راحتْ بنا تتنفّسُ الصُّعداءَ
كُنّا لما حَلَمَتْ به أصداءَ
إغراؤها لِنقاومَ الإغراءَ
عن كلّ ما تهبُ الحياةُ عَزاءَ
خُلقتْ لتُعطي حَقّها الأشياءَ(٤٤)

والملاحظ في هذا المقطع من القصيدة كثرة استعمال الشاعر لضمير المتكلّم المتّصل الدال على الجمع (نا)، إذ ورد سبع مرّات متّصلًا بالألفاظ: (إنّا، بنا، كنّا، لسنا، حسبنا، لنا، إنّنا)، وغير خاف ما يكتنزه هذا الاستعمال من إشارة إلى أنّ الشاعر يشارك الحالمين، مركّزا على مسألة التوظيف الإعلامي الحيوي، في ظلّ انتقاء أحداث مهمة؛ من أجل اشراك المتلقين بما يعانيه من معاناة وآلام، وما يعيشونه من أحلام مرادة ورؤى مستقبلية. غاية هذا التوظيف للضمير البعد التواصلي وتقرير التماسك الخطابي لعملية الخطاب، فهو جزء منهم يعيش معاناتهم وآلامهم، كما يعيش أحلامهم وتطلّعاتهم، ليحقق بهذا التوظيف للضمير البعد التواصلي لعملية الخطاب.

٢- ضمائر المخاطب

عمد الجواهري في خطاباته الشعرية إلى استعمال ضمير المخاطب

– بوصفة متلقيًا لتلك الخطابات– استعمالًا إشاريًّا تحقيقًا للتواصل التداولي، وقد تنوع ضمير المخاطب المستعمل في هاته العملية بين المنفصل والمتّصل، فمن استعماله للضمير المنفصل (أنت) ما ورد في قصيدة (الأصيل في لبنان) إذ قال:

أَأَنتَ رأيت الشمس إذ حُمَّ يومُها
وما بَدتْ من زُرقةِ البحرِ أَلهبتْ
أَأَنتَ رأيتَ الغيم يلتَمُّ فوقها
أَأَنتَ سألت الكون عن أي باعث
وهيمن روحٌ من حِمام ورقةٍ
تَحَدَّرُ في مهوًى سحيق لتغرُبا
بحُمرَتها آذيَّهُ فتَلَهَّبا
يُجاذبُ متنَيْها رداءً مُذهّبا
بدا في غروب الشمس جذلان معجبا
على الشاطئين استيقظا فتوثَّبا[٤٥]

يوجه الجواهري خطابه الشعري في هذا المقطع إلى ساحل لبنان حين وقف عليه، مستثمرًا ما يدلّ عليه الضمير المنفصل (أنت) من إشارة متعلّقة بذات المخاطب، ليقوم ببث أحاسيسه وما يختلج في نفسه من صور جميلة لذلك الساحل في قالب استفهامي متخيل مانحًا بذلك هذا الضمير فضاءً واسعًا وبعدًا تداوليًّا الغرض منه تقرير تلك الصور، إذ يحاول الجواهري في إطار التعاقب المتواصل للضمير المنفصل (أنت) في تقرير الأحداث المختلفة والصّور؛ من أجل أن ترتقي إلى الصورة المادّية الخالدة.

وجاء ضمير المخاطب (أنت) مستترًا كما في قصيدة (أبو العلاء المعري) التي يقول فيها:

قفْ بِالمَعَرَّةِ وامْسَحْ خَدَّها التَّرِبا
واستوحِ مَن طبّب الدنيا بحكمته
وسائِلِ الحُفْرَةَ المَرْمُوقِ جانِبُها
واستوحِ مَن طوّق الدنيا بما وهبا
ومَن على جُرحِها مِن رُوحهِ سَكبا
هل تَبتَغي مَطْمَعًا أو تَرتَجي طَلَبا؟[٤٦]

فقد استطاع الشاعر – من

خلال استعماله لضمير المخاطب المستتر (أنتَ)- أن يوجد خطابًا تواصليّا مع متلقٍ مفترض للحديث عن مكانة الشاعر أبي العلاء المعري. يتمثّل ذلك في الأسلوب الأمري المؤدّى بفعل الأمر الصريح الذي تكرر ضمن خمس مرّات (قفْ، امسحْ، استوحِ، سائلْ)، إذ يطالب المتلقي - أيًّا كان- أن يعود بذاكرته إلى (المَعَرَّةِ) - موطن أبي العلاء- ويسائلها عن أبي العلاء في ظل زجّ المتلقي في فعّاليّات الاستذكار والاحتفاء ومسح غبار الزمن عن شاعر حاز مكانة سامية في تراث الأدب العربي، وهو ضرب من ضروب التواصل الخطابي والتفاعل التداولي مع المتلقي، كلّ ذلك مقدّم ليبيّن بعده مكانة هذا الشاعر الكبير.

ولغرض تحقيق الخطاب التواصلي بين المتكلّم والمتلقي عمد الجواهري إلى استعمال ضمير المخاطب التاء في قصيدة (إلى الرصافي) في قوله:

تمرّستَ بالأولى فكنتَ المغامرا
وفضلتَ عيشًا بين تلك وهذه
وفكرتَ بالأخرى فكنتَ المجاهرا
به كنتَ بل لولاه ما كنتَ شاعرا[٤٧]

إذ يبيّن - في ضوء استعماله لهذا الضمير الذي تلاحق سبع مرّات - مكانة الرصافي وما عاناه من آلام وعزلة بسبب مواقفه السياسية دفاعًا عن شعبه، وأنّه لولا تلك المواقف لما وصل الرصافي إلى هذه المكانة، وبهذا يكون الشاعر قد وظّف ضمير المخاطب توظيفًا دلاليًّا من أجل صياغة ذاكرة معجبة وهويّة باصرة للمتلقين إن حاضرًا وإن مستقبلًا.

وكان لهذا الخطاب التواصل الذي بدأه الجواهري أن خرج الرصافي من عزلته وكتب أبياتًا في مدح الجواهري.

وعلى النحو المتقدّم ذاته من الخطاب التواصلي المتخيّل استعمل الشاعر ضمير المخاطبة (الياء) في

قصيدة (سلمى على المسرح)، إذ قال:

العَبي فالهَوى لَعِبْ
وابْعَثي هِزَّةَ الطَّرَب
مثّلي دَورَكِ الجميـ
ـلَ على شِرعَةِ الأدب
أحسني نُقلَة وإن
تعبتِ هذه الرُّكَب
فعلى وقْع خطوِها
يتنزّى حشى وجب
روِّحي هذه النفو
س فقد شَفّها التّعب
إجذبيها إلى الرضا
إدفعيها عن الغضب
لا تغرّنَّك أوجهٌ
كطلاء من الذَّهب
وثُغور تَضاحكت
كانعكاسةِ اللّهب
فتشي عن دخائلٍ
غُيِّبَت تشهدي العَجب[٤٨]

وجّه الشاعر ذلك الخطاب الشعري إلى امرأة – يبدو أنّها معلومة لديه- وهي ترقص على المسرح، وقد خاطبها بنبرة الملتمس، طالبًا منها ترويح نفوس الحاضرين واسعادها، فنلحظ توظيف الشاعر لضمير ياء المتكلّم في قوله: (العبي، ابعثي، مثّلي، أحسني، روّحي، إجذبيها، ادفعيها، فتّشي، تشهدي)، فهذا التكرار للضمير من شأنه أن يمتّن عملية الخطاب التواصلي، إذ تتجلّى قدرة المخيال الاجتماعي في صياغة الواقع التداولي، في ضوء التمثيل الشكلي الذي مارسه الجواهري من خلال الصور التي رمز لها في التتابع الفعلي الذي انطوى على ضمير ياء المتكلّم.

ويمكن أن نفهم من هذا الخطاب تلميحًا لمعاناته، وأنّ ظاهره الذي قد يبدو سعيدًا هو خلاف باطنه الحزين، هذا ما يمكن أن يفهم من قوله: (فتّشي، تشهدي).

ومن ضمائر المخاطب التي استعملها الجواهري في خطابه الشعري استعمالًا إشاريًّا الكاف، وذلك في قصيدة (ذكرى وعد بلفور) إذ يقول:

أأُم القُدْسِ والتأريخُ دامٍ

ويومُكِ مثلُ أمسكِ في الكفاح
ومهدُكِ وهو مهبطُ كُلِّ وَحْيٍ
كنعشُكِ وهو مُشْتَجِرُ الرِّماح[٤٩]

إذ يوجه الشاعر في هذين البيتين خطابه الشعري إلى القدس المحتلة في ذكرى وعد بلفور المشؤوم، مختصرًا الزمن في صورة شعرية رائعة، مبيّنًا فيها حال القدس بين أمسها ويومها فهي في كفاح مستمر، مثلما أنّ مهدها يشبه نعشها فكلاهما متشابك الرماح. فيحاول الجواهري في ظلّ تلكم الإشاريّات المؤدّاة بالضمير (الكاف) إلى بناء ذاكرة تداولية توظّف التاريخ لخدمتها حفظًا ونقلًا.

ومن المقاطع الشعرية الجميلة التي نبصر فيها تشابكًا في استعمال الضمائر وتلاحقًا في أكثر من نوع من أنواع الضمائر المتعلّقة بالمخاطب ما نجده في قصيدة (جناية الأماني) التي يقول فيها:

أنا حمّلتُكَ يا طير الأسى
أنا حتّى عدتَ منه ألكنا
تلك أثقالُ المُنى شاطَرْتَني
حَمْلها أنتَ فأسْديكَ الثّنا
أنتَ مثلي شاعر معتزل
فتغنى كي تميل الغصنا
أنتَ لا تطلب ما لا ينبغي
فدع الألقاب عني والكنى
غنّني باسم عراقي تشجُني
واتركِ الشّام وخلّ اليَنا[٥٠]

فالخطاب موجه إلى الطير، وهي عادة عرفها الشعر العربي منذ نشأته، إذ يعمد الشعراء إلى البوح بأحزانهم وآلامهم جاعلين الطير متلقيهم، وهو نوع من المناجاة تفرضها حالة الشاعر النفسية.

وقد أورد الشاعر الضمير البارز المنفصل (أنت) إلى جانب إيراده له مستترًا ممثلًا في قوله: (فتغنّى، فدع، وغنّني).

واستعمل الكاف في قوله: (حمّلتُكَ، أسْديكَ)، وكذا استعمل

تاء المخاطب في قوله: (عُدّتَ، وشاطرتَني)، وبهذا فأنّ الشاعر استطاع توظيف هذه الضمائر - بوصفها ألفاظًا إشاريّة- تمظهرت متنوّعة داخل الخطاب؛ من أجل تشكيل فضاء تداولي محكي، فضلًا عن بثّ مناجاته في خطاب واقعيّ ملموس.

٣- النداء

وهو من العناصر الإشارية المتعلّقة بالمخاطب والدالّة على حضوره، سواء أكان المنادى نكرة أو معرفة، مضافًا أو شبيهًا بالمضاف[٥١]، الغرض منه تنبيه ذلك المخاطب أو توجيهه أو استدعائه، وقد وظّف الجواهري في خطاباته الشعرية المنادى في مدّ جسور العلاقة التواصلية، وممّا جاء على هذا النحو قوله في قصيدة (الشاعر المقبور):

فيا طيرّ لا تسجع ويا ريح سكّني
هبوبًا على جسمي ليسكن ثائره
ويا منزل الأجداث رحمة مشفق
عليه ففيك اليوم قرت نواظره
ويا بدر من سامرته وجدك انقض
فمن لك بعد اليوم جلٌّ تسامره
عساك إذا ضاقت بصدرك فرجةٌ
تطالعه في رمسه فتذاكره
ويا خلّة الباكي عليه تصنعًا
ألم تك قبل اليوم ممّن يغايره[٥٢]

ورد أسلوب النداء في هذا المقطع خمس مرّات، مع لحاظ اختلاف المنادى في كلّ مرة، ففي الأولى: (الطير)، وفي الثانية: (الريح)، وفي الثالثة: (منزل الأجداث)، وفي الرابعة: (البدر)، وفي الخامسة: (الخلّة)، وبهذا يكون الشاعر قد حقق خطابًا تداوليًّا موجهًا لأكثر من متلق، فضلًا عن أنّ هذا التلاحق المدمج يشكل بنى قوية متحاورة مع المتلقي.

٤- ضمائر الغائب

هي الضمائر التي تستعمل للإشارة إلى مجهول، لأنّ صاحبها يكون غير حاضر، من هنا احتاجت

إلى ما يفسرها[٥٣]، وهي - كما بيّنا فيما تقدّم - لا تدخل في الإشاريّات إلّا إذا كان تفسيرها في السّياق التداولي لا اللغوي. وقد عمد الجواهري في خطاباته الشعرية إلى استعمال هذا النوع من الإشاريّات المبهمة ليحيلها إلى معيّنة معتمدًا في تفسيرها على فهم المتلقي، من ذلك ما جاء في قصيدة (عبد الحميد كرامي) إذ قال:

كُنّا نُقيمُ الكونَ حينَ يَمَسّنا
ضرٌّ وحينَ يُهدِّنا إعصار
والآن نحن إذا اشتكينا غاصبًا
قالوا: أولاءِ بنوكم الأخيار[٥٤]

فنجد الشاعر قد استعمل ضمير الجمع الواو في قوله: (قالوا) مشيرًا به إلى غائب مجهول، والظاهر أنّه يحيله به إلى أولئك الذي يعملون مع الغاصب فيزيّنون أفعاله، ويخادعون الناس ويثبطونهم عن القيام بوجهه. وهذه الإحالة وقعت خارج السّياق اللغوي، وإنّما تبيّنت لنا من خلال السّياق التداولي الذي يُتيح للمتلقي تعرّفه والكشف عن وجوده وموقعه واستعمل الضمير الغائب في غير موضع في قصيدة (على الرصيف)، منها ما ذكره في هذا المقطع بقوله:

لمْ يَهْدُ عامين وكانت له
من ثقةٍ بالنفس أعوام
يمشي الهوَينى يستشفّ الرؤى
كما أتى المرسم رسّام
على (الرصيف) لمْ يَعُقْ سيره
خلفٌ ولمْ يزحمه قدّام[٥٥]

إذ كرر الشاعر ضمير الغائب، لكن في صور متعددة، فجاء ظاهرًا متصلًا في قوله (له)، وجاء مستترًا في قوله: (يهد، يمشي، يستشف)، وليست من إحالة في السّياق اللغوي تكشف لنا هوية هذا الغائب، إلّا أنّ السياق التداولي – بلحاظ القصيدة كلّها- تبيّن أن الشاعر كان يحيل ضمير الغائب إلى شخص كان قد التقاه متحققًا من هويّته وهو يصلُ (الرصيف) متجاوزًا

الخطوط الحمراء بحسب تعبيره.

المطلب الثاني: الإشاريّات الزمانية

شغل الزمن حيزًا كبيرًا من شعر الجواهري، لكونه (الزمن) يشكل في لغة الشعر سياقًا يعمل على تقوية عملية التواصل مع المتلقي بما يستدعي من ذكريات وصور أحداث معينة[٥٦]، والإشارة الزمانية قد تمثل مدة زمنية محدد (يوم، شهر، سنة،...)، وقد تتسع لتستوعب حقبة زمنية أوسع من ذلك ليصل إلى عصر بأكمله مثلًا.

وقد تنوعت الإحالات في العناصر الزمانية الواردة في شعر الجواهري، فمنها ما جاء مشيرًا إلى زمن محدد بعينه كما في قوله في قصيدة (تحية العيد):

شوالُ جئْتِ وأنتَ أكرمُ وافدٍ
بالعيدِ تُسعِد كعبةَ الوُفّاد
أمّا العراقُ فلستَ من أعياده
وعليه للأرزاء ثوبُ حداد[٥٧]

فالمؤشر الزماني (شوال) يحيل إلى زمن محدد معروف هو عيد الفطر الذي يكون في أوله، وهو يوم فرح وسرور للمسلمين، إلّا أنّه يتبع ذلك بوصفه حال العراق وما يعانيه من الآلام قد ألبسه ثوبًا من الحداد، وعليه فلا يفرح ولا يكون هذا اليوم من أعياده، وبهذا يكون الشاعر قد وظّف هذا المؤشر توظيفًا تداوليًّا باعتماده على ما يكتنزه هذا اللفظ من بعد تداولي.

ومن المواضع التي خرج فيها العنصر الإشاري عن مدته المحدد قول الشاعر في قصيدة (علموها):

إنَّكُمْ باحتقاركُم للنساء اليومَ
أوسعتُمُ الرّجالَ احتقارا[٥٨]

فالشاعر لا يقصد بلفظ (اليوم) – ها هنا – الزمن الكوني أو المدّة الزمنية المقدّرة بالأربع والعشرين ساعة، بل أراد به الإشارة إلى العصر الذي يعيشه الشاعر كلّه حيث كانت نظرة المجتمع للمرأة نظرة متدنية، أو كما ذكر الشاعر نفسه أنّها كانت محتقرة،

والذي حدّد الإحالة في هذا العنصر الإشارة هو السّياق التداولي الذي وردت فيه اللفظة.

ومثلها ما جاء في قصيدة (أمان الله) حيث يقول:

فهَا هيَ بينَ تأميلٍ ويأسِ
تصبرُ ساعةً وتجيشُ ساعة[٥٩]

فمن الواضح أنّ لفظة (الساعة) الوارد في البيت لم يقصد منه الشاعر المدّة الزمنية الكونية المعروفة للساعة، بل ما قصده هو توصيف حاله المتذبذب بين الأمل واليأس، فمرة يغمره الأمل، وأخرى يسيطر عليه اليأس، والاتساع في دلالة (اليوم) هو الذي منح الخطاب بعده التداولي.

ومن الألفاظ الزمانية التي جاءت مشيرة إلى معنى غير مرتبط بزمنها الكوني لفظي (الليل والصبح) في قصيدة (طال ليلي) في قوله:

طال ليلي أما لصبح طروقُ
فيولي أما لشمس شروقُ [٦٠]

فالسّياق الذي ورد فيه هذان اللفظان يأبى أن تكون الإحالة الإشارية لهما المد الزمنية المحدد بجزء من اليوم الكوني، بل وظّفهما الشاعر تداوليًّا؛ للإشارة إلى حالين متضادّين، فـ (الليل) يشير إلى حال المعاناة والألم الذي يعيشه الشاعر، و(الصبح) يشير إلى ما يأمله من شروقٍ لشمس الخلاص من ذلك.

ومن ظروف الزمان التي أخرجها الجواهري عن معناها الحرفي لفظ (الآن) الوارد في قصيدة (يا بدر داجية الخطوب)، التي نظمها في رثاء صديقه الشيخ جواد، إذ يقول في أحد مقاطع هذه القصيدة:

فالآنَ تصدقُ دمعةُ الباكي إذا
نزلتْ عليكَ وأنّهُ الموجوع
والآنَ ينزلُ كلُّ طالبِ حاجةٍ
في قفرةٍ ليستْ بذاتِ زُروع
والآن تفقدُ البلادَ مُحنّكًا
يُحتاجُ في التنفيذ والتشريع

والآنَ تلتمسُ العيونُ فلا ترى

أثرًا لوجهٍ رائع ومُريع(٦١)

فمن المعلوم أنّ المعنى الحرفي لهذا الظرف هو الوقت الآني للحدث، إلّا أنّ الشاعر وظّفه هنا ليشير إلى عصر بأكمله سوف تعيشه البلاد يبدأ بموت صديقه ويستمر، وقد كرر استعماله لهذا الظرف في رسم صور من الألحان الشجية.

وقد يأتي لفظ الزمان مبهمًا كلفظ الـ (حين) الوارد في قصيدة (أخا وِدّي)، حيث يقول:

وإنّي حين أبتعث القوافي

تُشيد بفضل مكرمة تُشاد(٦٢)

إذ لا يدل هذا اللفظ هنا على زمن محدد، بل لجأ الشاعر إلى إبهامه ليدلّ على العموم، ومن ثمّ لا يمكن الجواب عن سؤال مفترض هو: متى كان ذلك؟ وبذلك يكون السّياق التداولي قد حوّل دلالة هذا اللفظ من الحين إلى الإبهام.

المطلب الثالث: الإشاريّات المكانية

إنّ ما قيل في الإشاريّات الزمانية ينطبق على الإشاريّات المكانية، ولأنّها لا تحمل دلالاتها في ذاتها يتكفّل السّياق التواصلي كشف تلك الدلالات(٦٣).

ويمثل المكان بعدًا أساسيًّا يحسّ به الإنسان ويؤثر في وجوده وكينونته، والإحساس بالمكان أسبق من الإحساس بالزمان، ذلك أنّ إدراك المكان عادة ما يتعلّق بأمور حسّية مادية، أمّا إدراك الزمان فمتعلّق بأمور ذهنية شعورية(٦٤).

ولأنّ المكان لا يكاد يفارق الخطاب الشعري منذ وجد، وهو من الأمور التي تساعد على تمكين الخطاب التداولي ومن ثمّ تأويله تأويلًا صحيحًا، وفهم المعنى وبلوغ قصد المتكلّم(٦٥).

من هنا نجد أنّ الجواهري قد نوّع في استعماله للعناصر الإشارية المكانية، وجعلها مفاتيح لفهم

المقصود، في ضوء الصور التداولية التي رسمها في مدونته الشعرية، ومنها ما ورد في قصيدة (طيف تحدّر)،

ناغيتُ أعشاش النسور كأنّها
فوق القباب نماذج لقباب
وعلوتُ أسنمةَ الجبالِ وخلتُني
منهنَّ ممتطيًا مُتونَ سحاب(٦٦)

وظّف الشاعر في هذا النص العناصر الدالة على المكان (أعشاش النسور، فوق، أسنمة الجبال) مشيرًا بها إلى أبعاد موقعية مرتفعة، ما يجعل المتلقي محلقًا في فكره ليقف على مدلولاتها من علوّ الشأن والرفعة والمقام العالي، وبذلك يكون النصّ قد حقق قيمة تداولية.

وجمع بين المدلول اللغوي والتداولي لمجموعة من العناصر الإشارية في مقطع من قصيدة (فتى الفتيان)، إذ وظّف مجموعة من العناصر اللغوية الدالة على المكان (شرق، غرب، فويق، تحت) توظيفًا دلاليًّا بقوله:

وطارَ بِهِنَّ في شرقٍ وغربٍ
كأنّ لهُنَّ في قصبٍ رِهانا
فُويقَ الشمسِ كُنَّ لهُ مدارا
وتحتَ الشمسِ كُنَّ لهُ مكانا(٦٧)

إنّ المداليل التي قصدها الشاعر لهذه الألفاظ لا يمكن أن تُعرف إلّا في ضوء السّياق التداولي الذي وردت فيه، والذي يظهر من النص أنّ الشاعر أراد بها بيان قيمة ومكانة قصائد المتنبي، فالعنصرين (شرق، غرب) كان الغرض من إيرادهما – على ما يبدو- هو الإشارة إلى انتشار هذه القصائد في أرجاء المعمورة (شرقها وغربها)، وأمّا العنصرين (فويق، تحت) فكان قصد الشاعر منهما الإشارة إلى قيمة تلك القصائد.

واستعمل في مقطع من قصيدة (يا فرحة العيد) - التي أهداها لشقيقته- العنصر الإشاري (هذي) قائلًا:

حسبي وحسبك عن بعد وعن كثب
أنّي أناجيك في هذي الدواوين[٦٨]

وقد أراد بهذا العنصر بعدًا مكانيًّا محددًا هو (الدواوين)، مريدًا بها ما يكتبه من قصائد، فهي البديل – كما يقول- عن اللقاء والرسائل، وبهذا يكون قد حقق مع المتلقي تواصلًا تداوليّا جاعلًا من دواوينه جسرًا لذلك.

واستعمل اسم الإشارة (هنا) في قصيدة (هنا يرقدان)

هنا يرقدان وخضرُ الجبالِ
تَبُلُّ الينابيعَ أردانها
هنا يرقدان بحيث السما
ء تصبغُ بالورد ألوانها[٦٩]

لم يحدد مدلول العنصر المكاني (هنا)، بل تركه الشاعر مبهما ليعمل المتلقي ذهنه في الوقوف على دلالته مستعينًا بالسّياق، وبهذا يكون الشاعر قد خلق حالة خطابية تداولية.

المطلب الرابع: الإشاريّات الخطابية

بيّنا فيما سبق أنّه توجد في بعض الألفاظ الإشارية التي تعدّ من خواص الخطاب، وقد وردت مجموعة منها في مدونة الجواهري الشعرية، منها: حرف الاستدراك (لكن) الذي ورد في قصيدة (شكوى وآمال) في قوله:

وإنّي وإن كُنتُ القليلَ حماقةً
فلي مبدأ عنه أُحامي وأَدفع
ولو أنّني أعجلت خِيفَتْ بَوادري
ولكنَّ صبرَ الحُرِّ لِلحُرِّ أَنفع[٧٠]

فالعنصر الإشاري (لكن) في هذا المقطع يشير إلى موقف خاص متعلّق بالمتكلّم (الشاعر) الذي يريد لفت انتباه المتلقي إلى أمور جديدة غير تلك التي ذكرها قبل حرف الاستدراك، فبعد أن عرض معاناته من خلٍّ أساء الظنّ به ومن زمان قسى عليه حتى لقد تمنى الموت، بيّن أنّه لو أراد التعجّل في الانتقام لفعل ولأخافَ بما يفعل، ثمّ يستدرك على ذلك ليعبر

عن حالة أخرى جديدة يُراد للمتلقي أن يعيها، وهي أنّ الصبر على تلك المعاناة يكون أنفع من تعجيل الانتقام، وبهذا الحرف (لكن) استطاع أن يقوّي أواصر الخطاب التداولي في عرض الأمرين، القدرة على الانتقام والصبر على البلاء، مع الإلماح إلى ترجيحه الأمر الثاني.

ومن الحروف التي تستعمل عنصرًا إشاريًّا خطابيًّا للاستدراك أيضًا: (بل)، إذ وردت بهذا المعنى في الخطاب الشعري للجواهري، كما في قصيدة (على ذكرى الربيع) بقوله:

وليست الريحُ يُهدي الله نفحتَها
لنا بل الرُّوحُ يُوحيها لأجساد[٧١]

إذ لجأ الشاعر إلى استعمال هذا العنصر لينتقل من حالة إلى أخرى، فقد بيّن أولًا بأسلوب النفي من أنّ الله تبارك وتعالى لا يهدِ لهم نفحات الريح في هذا الشهر (الربيع)، عاد ثانيًا فاستدرك جذبًا لانتباه المتلقي إلى أنّه تبارك وتعالى كأنّما يوحي أرواحهم في أجسادهم بها، وهو نوع من المبالغة لبيان أثر فصل الربيع عليهم. والذي يبدو أنّ الغاية من ذلك تمكين أواصر العملية التواصلية بينه وبين المتلقي.

المطلب الخامس: الإشاريّات الاجتماعية

لم يخلُ خطاب الجواهري الشعري من تنوع في توظيف العناصر الإشارية الاجتماعية، الرسمية، فمن توظيفه العنصر الرسمي ما ورد في قصيدة (تحية العيد) حيث قال:

وعلى المواكب من جلالك هيبة
غصَّ الصّعيدُ بها وماج الوادي
مَلِكَ العراق هناك مُلكُكَ إنّه
وقفٌ على سبطِ النبيّ الهادي[٧٢]

أحضر الشاعر عنصرين اجتماعيين في هذا المقطع من القصيدة هما: (جلالك، ملك العراق)، ليشير بهما إلى نوع العلاقة الاجتماعية بينه وبين من يخاطب (يمدح)، ولا شك أنّها تستدعي تعظيمًا وتبجيلًا، والذي

بيّن نوع هذه العلاقة هو السّياق التداولي لهذين اللفظين.

ومثله ما جاء في قصيدة (إلى القوتلي) حين قال:

سيدي أنت أيّها الحرم الآمن
يُلجأ لمثله ويُعاج
سيدي أنت والتفضّلُ أحواجٌ
وفيضٌ من الندى أحراج
سيدي لا يسؤْكَ ضيقي بما أوليتَ
ولا يرمك انزعاج
سيدي أنت سوف يلمع النصر
ويوفى نذرٌ ويقضي حاج[٧٣]

إذ استعمل الشاعر في هذه الأبيات لفظ (سيدي) استعمالًا تداوليًّا، وكرره أربع مرات، وهو من العناصر الإشارية الاجتماعية التي تشير علاقة بين مختلفين في الرتبة، لجأ إليه الشاعر هنا إظهارًا للاحترام والتبجيل للمخاطب وهو (شكري القوتلي) رئيس الجمهورية السورية في حينها.

ومن العناصر التركيبية التي يمكن أن توظّف كعنصرٍ إشاريٍّ اجتماعيٍّ (زعيم الدين) الوارد في قصيدة (على الخالصي) في قوله:

سمعًا زعيم الدين من نادب
عزّ عليه اليوم أن تُندبا
اليوم يرثيك وفي أمسه
كان يغنيك لكي تطربا[٧٤]

حيث نعت الشاعر في نعيه الشيخ مهدي الخالصي بـ (زعيم الدين)، ومن ثمّ يمكن أن يكون هذا التوظيف للمركب الإضافي – في ضوء السّياق التداولي الذي ورد فيه- كاشفًا ومشيرًا إلى نوع العلاقة الاجتماعية التي ترتبط الشاعر بالمخاطب، أو لنقل رتبة المتكلّم بالنسبة للمتلقي.

ومن العناصر الإشارية الكاشفة عن الطبقة الاجتماعية ما جاء في قصيدة (يا فرحة العيد) حين قال:

سلمتْ أُختي إذ لم يبقِ لي زمني
أخًا سواها ولا أُختًا تناغيني[٧٥]

حيث لجأ الشاعر إلى إيراد لفظ (أختي) الذي يشير إلى نوع العلاقة التي تربطه بالمتلقي، ولا يخفى ما في هذا اللفظ من تمتين لآصرة الخطاب التداولي.

ومثلها ما ذكره في قصيدة (يا غريب الدار) بقوله:

يا أخا الفطرة مجـ

ـبولًا على الخير انفطارا

يا أخا البسمةِ ضاهتِ

بسمة الفجر افترارا[٧٦]

فقد وظّف الجواهري لفظ (أخا) في هذا المقطع توظيفًا تداوليًّا بعيدًا تمامًا – كما يبدو- عن المعنى اللغوي لها، إذ كشف السّياق العام أنّ الجواهري يخاطب في هذه اللفظة ذاته التي عانت من الأوضاع في بلده (العراق) ما اضطرته إلى الابتعاد عنه، فصار (غريب الدار) التي يسكنها، وبهذا الاستعمال تمكّن من نقل ذهن المتلقي إلى فضاء أوسع أشارت له لفظة (أخا).

نتائج البحث

توصل الباحث في ضوء ما تقدّم من تتبع للعناصر الإشارية في شعر الجواهري إلى نتائج عدّة، يمكن بيانها على النحو الآتي:

١- إنّ الخطاب الشعري – بوصفه خطابًا فنيًّا- لا يختلف عن الخطاب النثري في توسله لإقناع المتلقي بوسائل التخاطب المتاحة، ومنها الإشاريّات التداولية، فقد مثلت جزءًا مهمًّا من هذا الخطاب.

٢- حضور الإشاريّات التداولية بأنواعها الخمسة (الشخصية، الزمانية، المكانية، الخطابية، الاجتماعية) في مدونة الجواهري الشعرية، والتي أسهمت في مد الأواصر التواصلية بين المتكلّم والمتلقي وتمتينها، ممّا أعان الشاعر على بيان مقاصده المختلفة بدقة.

٣- حضور أوسع للإشاريّات الشخصية بصورة عامة في خطاب

الجواهري الشعري، إذ استعملها الشاعر بكثرة، وقد مثّلت هذه الضمائر بأنواعها المختلفة (الحاضرة والمضمرة، والمنفصلة والمتصلة) القسم الأكبر من الإشاريات التداولية.

٤- حضور بارز لضمير المتكلّم.

٥- معظم السّياقات التي وردت فيها الإشاريّات التداولية كانت وصفية، عمل الشاعر على شحنها بهمومه ومعاناته وآلامه.

٦- وسّع الشاعر في دلالة بعض أنواع الإشاريات عند استعماله لها، مبتعدًا عن دلالاتها اللغوية.

٧- على الرغم من أنّ الإشاريات الخطابية والاجتماعية وردت بكثرة في الخطاب الشعري للجواهري إلّا أنّ العيّنات المدروسة كانت الأقل من بين الإشاريّات الأخرى؛ وذلك بسبب التكرار ولا سيما في (لكن).

٨- إنّ الإشاريّات في خطاب الجواهري جاءت مشيرة إلى مقاصد يتغيّاها، من نحو الاقتصاد اللغوي والتحقّق من هويّة المشار إليه، واستشراف بنى مدمجة قوية، زد على ذلك خلق صور ملموسة يأنس بها المتلقي وتسكن نفسه إليها.

الهوامش:

١- معجم مقاييس اللغة: ٣/ ٢٦٢ (شور).

٢- لسان العرب: ٤/ ٤٣٧ (شور).

٣- ينظر: استراتيجيّات الخطاب: ٨٠.

٤- ينظر: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر: ١٥-١٦.

٥- تلوين الخطاب، إميل بنفست، فصول مختارة من اللسانيات والعلوم الدلالية والتداولية والحجاج: ١٥٠.

٦- التداولية، جورج يول: ٣٩.

٧- نسيج النصّ: ١١٦.

٨- ينظر: علم النصّ: ١٣٥-١٣٦.

٩- معالم التداولية في كتاب النظرات للمنفلوطي: ٣٢٨.

١٠- ينظر: استراتيجيّات الخطاب: ٨١.

١١- ينظر: الوظائف التداولية للخطاب السياسي وأبعادها الحجاجية: ٢٠٣.

١٢- نقد الشعر: ٥٦.

١٣- ينظر: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر: ١٧.

١٤- ينظر: استراتيجيّات الخطاب: ٨١.

١٥- ينظر: الإشاريّات التداولية في المقال الصحفي الإسرائيلي (بحث): ١٢.

١٦- ينظر: آفاق جديدة في البحث اللغوي: ١٦-١٧.

١٧- ينظر: آفاق جديدة في البحث اللغوي: ١٧-١٨.

١٨- ينظر: البعد التداولي للإشاريّات في سورة التوبة (بحث): ٣٧٠.

١٩- ينظر: آفاق جديدة في البحث اللغوي: ١٩.

٢٠- ينظر: م. ن: ٢٠.

٢١- ينظر: النظرية البراجماتية اللسانية: ٩٤.

٢٢- ينظر: آفاق جديدة في البحث اللغوي: ٢٠.

٢٣- ينظر: النظرية البراجماتية

اللسانية: ١١٧-١١٨.

٢٤- ينظر: النظرية البراجماتية اللسانية: ٩٤.

٢٥- التفكير اللساني في الحضارة العربية: ٢٤٨.

٢٦- ينظر: آفاق جديدة في البحث اللغوي: ٢١.

٢٧- ينظر: استراتيجيّات الخطاب: ٨٤.

٢٨- ينظر: آفاق جديدة في البحث اللغوي: ٢٣.

٢٩- ينظر: المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب - دراسة معجمية: ٨٧.

٣٠- ينظر: آفاق جديدة في البحث اللغوي: ٢٤.

٣١- ينظر: م. ن: ٢٤.

٣٢- ينظر: م. ن: ٤٢.

٣٣- ينظر: م. ن: ٢٦.

٣٤- ينظر: م. ن: ٢٦.

٣٥- ينظر: بلاغة الخطاب وعلم النص، سلسلة عالم المعرفة: ١٦٤، أغسطس، ١٩٩٢م.

٣٦- ينظر: الواضح في النحو: ٤٣.

٣٧- الديوان: ٢/ ١٠٣.

٣٨- الديوان: ٢/ ١٣.

٣٩- م. ن: ٢/ ٣٠.

٤٠- ينظر: اللسانيات الخطابية في قصص الأنبياء (آدم وإبراهيم وعيسى) عليهم السلام في القرآن الكريم: ١١.

٤١- الديوان: ٢/ ٣٠.

٤٢- الديوان: ٥/ ١٩١.

٤٣- م. ن: ٧/ ٥٨.

٤٤- الديوان: ٦/ ٥٧-٥٨.

٤٥- م. ن: ٣/ ٧٨-٧٩.

٤٦- الديوان: ٣/ ٨٢.

٤٧- م. ن: ٣/ ٧٥.

٤٨- الديوان: ٢/ ١٩.

٤٩- م. ن: ٣/ ١٣٢.

٥٠- الديوان: ١/ ١٣٢.

٥١- ينظر: الإشاريّات ومرجعيّاتها الخطابية: ٢٢٠.

٥٢- الديوان: ١/ ١١٠.

٥٣- ينظر: النحو الوافي: ٢٥٥.

٥٤- الديوان: ٤/ ٤٩.

٥٥- م. ن: ٦/ ١٣٧.

٥٦- ينظر: الإشاريّات التداولية في شعر أحمد مطر: ٤٤٤.

٥٧- الديوان: ١/ ١٤٩.

٥٨- م. ن: ١/ ٤٦٣.

٥٩- م. ن: ١/ ٤٥٧.

٦٠- الديوان: ٧/ ١٢.

٦١- م. ن: ٢/ ٣٠١.

٦٢- م. ن: ٤/ ١٣٦.

٦٣- ينظر: التداولية أصولها واتجاهاتها: ٨١.

٦٤- ينظر: النظرية البراجماتية اللسانية: ٨٥.

٦٥- ينظر: الإشاريّات في شعر أحمد مطر: ٤٤٨.

٦٦- الديوان: ٦/ ١٨.

٦٧- م. ن: ٧/ ١٠٢.

٦٨- الديوان: ٧/ ٨٧.

٦٩- م. ن: ٣/ ٢٨-٢٩.

٧٠- م. ن: ١/ ١١٢.

٧١- الديوان: ١/ ٢٩٧.

٧٢- م. ن: ١/ ١٤٩.

٧٣- م. ن: ٤/ ٢٩٣-٢٩٤.

٧٤- الديوان: ١/ ٢٨٢.

٧٥- م. ن:٧/ ٨٧.

٧٦- م. ن: ٥/ ١٩٦.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

١- استراتيجيّات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، عبد الهادي بن ظافر الشهري، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي - ليبيا، الطبعة الأولى.

٢- الإشاريّات التداولية في شعر أحمد مطر، طالب الدكتوراه: عبد الغفار فتاح حسن، أ. د. لخوش جار الله دزه بي، مجلة: كوفارى توزه ر/ زماره ٢/ به هارى ٢٠٢٠.

٣- الإشاريّات التداولية في المقال الصحفي الإسرائيلي، عزة علي إسماعيل، مجلة بحوث كلية الآداب - جامعة المنوفية، المجلد: ٣٢، العدد: ١٤٢، يناير ٢٠٢١.

٤- الإشاريّات ومرجعيّاتها الخطابية (أطروحة دكتوراه)، هناء جيبايكي إشراف: أ. د. الربعي بن سلامة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، الجزائر.

٥- آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، محمود أحمد نحلة، دار المعرفة الجامعية، مصر، ٢٠٠٢.

٦- البعد التداولي للإشاريّات في سورة التوبة، سامية شوادر، مجلة المخبر، قسم اللغة العربية، كلية الآداب واللغات، جامعة محمد خيضر - بكسيرة، الجزائر، العدد الثاني عشر، ٢٠١٦.

٧- بلاغة الخطاب وعلم النص، سلسلة عالم المعرفة: ١٦٤، أغسطس، ١٩٩٢م.

٨- التداولية، جورج يول، ترجمة: قصي العتابي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى.

٩- التداولية أصولها واتجاهاتها، جواد ختام، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى.

١٠- التفكير اللساني في الحضارة العربية، عبد السلام المسدّي، الدار العربية للكتاب، تونس، الطبعة الثانية، ١٩٨٦.

١١- تلوين الخطاب، إميل بنفست، فصول مختارة من اللسانيات والعلوم الدلالية والتداولية والحجاج، صابر الحباشة، الدار المتوسطة للنشر، تونس، ٢٠٠٧.

١٢- ديوان الجواهري، محمد مهدي الجواهري، جمعه وحققه وأشرف على

طبعه: د. إبراهيم السامرائي، د. مهدي المخزومي، د. علي جواد الطاهر، رشيد بكتاش، مطبعة الآداب البغدادية، ١٩٧٣.

١٣- علم النصّ، فان داك، ترجمة: سعيد حسن بحيري، دار القاهرة للكتاب، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.

١٤- لسان العرب، أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت٧١١ه)، دار صادر - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤ه.

١٥- اللسانيات الخطابية في قصص الأنبياء (آدم وإبراهيم وعيسى) عليهم السلام في القرآن الكريم: ١١.

١٦- المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب - دراسة معجمية، نعمان بوقرة، جدار للكتاب العالمي، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩.

١٧- معالم التداولية في كتاب النظرات للمنفلوطي، عبد العزيز إبراهيم العزيزي، مؤسسة حورس الدولية للنشر والتوزيع، مصر، ٢٠١٧.

١٨- معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين، أحمد بن زكرياء القزويني الرازي (ت٣٩٥ه)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٣٩٩ه - ١٩٧٩م.

١٩- نسيج النصّ - بحث فيما يكون به الملفوظ نصًّا، الأزهر الزناد، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى.

٢٠- نقد الشعر، أبو الفرج قدامة بن جعفر بن قدامة بن زياد البغدادي (ت٣٣٧هـ)، مطبعة الجوائب - قسطنطينية، الطبعة الأولى، ١٣٠٢ه.

٢١- النحو الوافي، عباس حسن، دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة.

٢٢- النظرية البراجماتية اللسانية (التداولية) دراسة المفاهيم والنشأة والمبادئ، محمود عكاشة، مكتبة الآداب، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠١٣.

٢٣- الواضح في النحو، محمد خيري الحلواني، دار المأمون للتراث، بيروت الطبعة السادسة، ١٤٢١ه - ٢٠٠٠م.

٢٤- الوظائف التداولية للخطاب السياسي وأبعادها الحجاجية، نور الدين أجعيط، عالم الكتب الحديث، إربد، ٢٠١٦، الطبعة الأولى.

جدليّة الحضور والغياب
في ديوان مكابدات الحافي لعبد الأمير خليل مراد

أ.د عيسى سلمان درويش
جامعة بابل/ كليّة العلوم الإسلامية

The dialectic of Presence and Absence In the Collection of "Makabadat Al-Hafi" by Abd al-Amir Khalil Murad

Prof. Dr. Issa Salman Darwish
University of Babylon/College of Islamic Sciences

ملخص البحث

تناولت هذه الدّراسة جدليّة الحضور والغياب التي وسمت الشعر عامة، على مر الحقب الزمنيّة، والتي كشف فيها الشاعر آلية تعامله مع وجوده الموضوعي، ففي (مكابدات الحافي) للشاعر عبد الأمير خليل مراد، كان اعتماده مجموعة آليات منها الرمز الديني بوصفه ذاتا والرموز التي كانت انعكاساً لتجاربه المريرة، بطريقة فنيّة عمادها الرؤية والتعبير عن مجمل الهموم والانتكاسات الشخصيّة التي يتعاضد الواقع بكلّ مجرياته على خلقها، لتترسب في ذاكرته همّا وجوديا يطفح على شكل عبارات مشوبة بالغموض الذي يخضع النص لعمليّة إعادة إنتاج بطريقة تفصح عن أنساق مضمرة كانت هي السبب والمثير؛ فقدّمت ـ بدايةً ـ عرضاً بسيطا عكست من خلاله رؤية عامة لجدلية الحضور والغياب التي وجد عبد الأمير مراد نفسه فيها منذ تشكُّل بنيته الفكرية وما نتج عن ذلك من تحوّلات كان أثرها واسعا وبصماتها حيّة على مكانة شاعرنا. وحلّلت الدّراسة- من ثمّ - مجموعة من النصوص؛ لكشف جدل العلاقة المخبوء، محاولة استكناه الدّلالات المضمرة التي ظلّ ينطوي عليها خطابه الشّعريّ وعلاقته الملتبسة مع إشكاليات هذه الثنائيّة على امتداد تجاربه.

الكلمات المفتاحية: جدل، الحضور، الغياب، عبد الأمير، مراد، مكابدات. الحافي.

Abstract

This study dealt with the dialectic of presence and absence that characterized poetry in general and throughout the time periods, in which the poet revealed his mechanism in dealing with his objective existence. In 'Makabadat Al-Hafi' by Abdel Amir Khalil Murad, the poet relied on a set of mechanisms, including the religious symbol as a self or person and the symbols that were a reflection of his bitter experiences in an artistic way. The basis he relied on is the vision and expression of all personal concerns and setbacks that reality, with all its events, cooperates to create. These all deposit in his memory an existential concern that overflows in the form of phrases tinged with ambiguity, making the text subjected to a process of reproduction in a way that reveals hidden patterns that were the cause and the trigger. I presented - at the beginning - a simple presentation in which I reflected a general vision of the dialectic of presence and absence in which Abd al-Amir Murad found himself since the formation of his intellectual structure and the resulting transformations whose impact was widespread and whose imprints are vivid on the stature of our poet. The study then analyzed a group of texts. To reveal the hidden controversy of the relationship, an attempt to conceal the implicit connotations that continued to be implied in his poetic discourse and his ambiguous relationship with the problems of this duality throughout his experiences.

Keywords: dialectic, presence, absence, Abdel Amir Murad, struggles, Makabadat Al-Hafi.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على صاحب اللسان العربي المبين، سيدنا محمد الأمين، وعلى آله الغرّ المنتجبين؛ وبعد: للنصوص الأدبية عموما، ولاسيما الشعرية منها استغراق في بث معطيات الوجود وتمثلاتها حتى ليغدو النّص ساحة للصراع بين مكونات التجربة الأدبيّة مهما بلغت من الخصوصيّة؛ والأفكار التي تتبناها باختلاف أشكال الوعي متمثلة في حضور الآخر، ذاتاً كان، أو أيّ شيء آخر، فتفسير التجربة الأدبيّة، ومراعاة تطورها، لا يقوم على مكون أحادي القطبية، فطبيعة الوجود إنما تقوم على ثنائيّة متضادّة، تثير إحدى هاتين الثنائيتين الأخرى، وتحرك فيها مكوناتها إما إثباتا لوجودها، أو، أنها تدخل معها في صراع اصطفائي، تقرر الغلبةَ فيه مدى أحقية أحدهما في التعالي على الأخرى؛ بغض النظر عمّا يعتمر هذه الرؤية أو تلك من معطيات قيميّة متعالية حينا، وحينا هابطة، وزيادة على ذلك ما للقيمة الفنية لهذه النصوص من أثر في نهود هذه الثنائيات، وتقديمها بحرفيّة تثير دهشتنا. ومن تلك القضايا التي تثار حول الشعر قديمه وحديثه، قضية الحضور والغياب وما يتآزر من متعاليات نصّية لتحققها، هذه القضية التي تقوم على حتمية مفادها أن الشعر يقوم على ثنائية، كثنائية اللفظ والمعنى أو السكون والحركة، أو الحضور والغياب. فالأولى بحسب تودوروف، هي العلاقات الشكلية، والثانية هي علاقات المعنى والترميز. ومن هنا جاءت هذه الدراسة تحت عنوان (الثراء والتحول على مستوى الرؤية والتشكيل قراءة في جدليّة الحضور والغياب في) مكابدات الحافي) للشاعر عبد الأمير خليل) مراد محاولين تقديم قراءة لبعض نصوصه رصداً لملامح هذه الثنائيّة في منجزه

الشعري هذا، باعتماد المنهج التحليلي لعدد من نصوصه في هذه المجموعة، وقد اقتضت منهجيّة البحث أن يتكون البحث من مقدمة، وإضاءة، وثلاثة مطالب كشفت التباس هاتين الثنائيتين (الحضور، والغياب) في نصوصه، محاولةً في الكشف عن مدى التحوّل في الرؤية، والتشكيل، في ضوء ثراء النصوص التّي اختزنت حمولات فكريّة جمّة، تنازعتها هاتان الثنائيتان، ثمّ انتهى البحث بخاتمة لما تمّ التوصل إليه من نتائج، وكان ثبت المصادر نهاية للمطاف.... والحمد لله أولا وآخراً والصلاة على صفيه وخيرة خلقه محمد الأمين وآله الطاهرين.

إضاءة:

يبدو لي أن الوقوف على مفهوم عام لما أطلق عليه (جدليّة الحضور والغياب) يعطي مساحة راسخة للتركيز على مدى حضورها وثبات قيمتها الفنيّة في النّص المدروس على وفق المتحقق حضوراً وغياباً. إذ تنطوي هذه الظاهرة على «مرجعين أساسين: الأول معدوم، والثاني موجود واقترابها من الأول يعني ابتعادها عن الثاني، كما أن ابتعادها عن الثاني يقرّ من الأول.»[١] فالدال يمثل حضوراً ماديّاً والمدلول يمثل غيابا ماديّاً ولكنّ حضوره معنوي، بحسب سوسير[٢]. على ان المساحة بين الحضور والغياب لا يمكن اقتصارها فقط على الدال والمدلول وإنما تتأرجح بين هذين القطبين بصور وانفعالات وأصوات وايديولوجيات، وشخوص وفضاءات[٣].

فالناظر بعين الفاحص لتجربة عبد الأمير خليل مراد يرى أن ما في هذه الثنائيّة، هو من قبيل، أن الذّات الإنسانيّة تحاول أن تعبّر برؤيتها عن النّقص الّذي يكتنف وجودها، محققة كمالها عن طريق الكلام، بحسب ما يرى لاكان عالم النفس البنيوي[٤]. (على

أنّ ذلك التعبير لابدّ أن يكون داخلا ضمن دائرة الوعي؛ حتى أننا نستطيع فهم ملابساته، وكأننا عبر بوابة الوعي نتمكن ـــ على أقل تقدير ـــ من تحقيق رؤية منسجمة تشتمل على يقينيات أصوليّة تعكس ذلك التنافر والتجاذب الّذي تخلقه المعطيات اللغوية للنّص، مهما تعددت مفهوماته، ومعانيه. وعلى أيّة حال فالعلاقات الجوهريّة التي تتضمن مجموعة من المتعاليات النّصيّة: كالدينيّ بوصفه ذاتا، والشخصيّات الّتي تتخذ طابعا رمزياً، ومعطيات الثقافة المعاصرة، التي يُلجأ فيها إلى التأويل، أحياناً، إنما هي من قبيل ائتمان الذات في الكشف عن رغباتها، معنصرة رؤيتها في تحقيق فكرة وحدة الوجود عبر النظر إلى مفهوم الحداثة بتجلياتها في التجربة الشعريّة المعاصرة، التي ترى « أنّ الشاعر كائن أثيري مقدّسٌ، ذو جناحين، لا يمكن أنْ يبتكرَ قبل أنْ يُلهم، ويفقد عقلَهُ»[٥]

فهو إزاءَ اختبار حقيقيٍّ، ليثبتَ أنّهُ روحٌ يتهلل، وينتفضَ ملءَ عنفوانه، محققاً التصاقه بالوجودِ ذاتاً، وآخرين، حضوراً، وغيابا.

المطلب الأول

الديني ذاتاً/ واقعيّة الغياب وحتميّة الحضور

للديني في « مكابدات الحافي» حضور مائز، وكما يقول يوسف زيدان إنّ المتدين بحاجة دائمة إلى ما يربطه بالله، تنشيطا لتلك العلاقة التي يقيمها مع الذّات المطلقة، ليس فقط عن طريق العبادة المتعارف عليها فقط، بل هناك ما يمكن أن يتفوق على ذلك؛ على اعتبار أن شكلانية هذا النوع من العلاقة لا يفضي إلى تصوّر بيّنٍ عن نوعها، ناهيك عن أنها علاقة عامة، أما جانب الخصوصيّة فإنما ينظر إليه من خلال عكس تلك العلاقة على شكل سلوك، يتوجه به الإنسان إلى ما يحيط به من موجودات متخذا سبل

كشف حقيقيّة من خلال الاتصال بكلّ ما يصل به إلى معرفة ذاته، وكشف حقيقتها، وهذا غير كائن من دون مزج روحانيّ مع كلّ العلامات الدّالة على التقرب، سواءٌ أكانت عبادية بالطقوس، أم بمجموعة قيم ومثلٍ عليا تبناها أشخاص نذروا أنفسهم من أجل إظهار الحقيقة بعيدا عن زيف المراوغة؛ لأنّ الكون بمجموعه إبداع الله، ولا يُكتَشف المبدع إلاّ من خلال ذلك الإبداع بكليته، وعلى هذا النحو انبرى أشخاص اصطفاهم الله تعالى، لتوثيق صلة المخلوق بالخالق، متبنين التضحية على حساب العيش الرغيد، فأصبحوا رموزاً مقدسة يَستحضر، فعلها المتأخرون توثيقا للصّلة (الزمكانية) للتجربة الإنسانيّة الحيّة التي تحاول إضفاء البعد الأخلاقي على سلوكية الإنسان، وعلى هذا النحو نجد في نصّ (تهجدات في حضرة الذبيح) الّذي شكل منطلقاً يتوجّه به الشاعر، للوصول إلى نقطة شروعٍ مثلى تكشف أولى محطات مكابداته، إذ تحيل العنونة إلى نزوع حقيقي يجري التّطرق إليه من خلال افتراض علاقة حضورٍ، تكون أشبه بمفتاح نفسي، شديد الشّبه بحالة الاطمئنان التي تنشأ عن التمثل الحقيقي الذي يعدُّ موطئاً آمناً لبوح يبعث على الرهبة الّتي لم تزل عامل غنىً لتلك الذّات الغائبة الحاضرة/ الشاعر، في مجاهيل الوجود المادي، والتي تحاول أن تعلل ارتباطها بتلك الذّات المتعالية بوصفها عنصراً بنائياً في معادلة الوجود الإنساني، يمكن الإفادة منه ـ بدرجة قصوى ـ من خلال فك شفرة إبداعه، لتكون غائيّة استحضاره علامة فارقة، في تحطيم بنية العلاقات السائدة، وإحلاله كبنية، محلّ الحضور الفعلي؛ وذلك إنّما يتمّ باستنهاض الخاصيّة الدينيّة، وما يتفرع عنها من رؤىً بناءة، تحرص على الإمساك بمشروعيّة طروحاتها، مما يُكسبُ

الشاعر لغته، ورؤيته جدلا لا ينتهي إلّا بتعميد النّص بتلك الثنائيّة التي جعلت منه أن يستمدّ منه ـ وبحرص ـ نوعا من الاستباق الزّمني، لطرح فكرة المخلص؛ بوصفه قوّة موجهة، فراح يستحضره بقوله:(٦)

لمْ أسألْ عن هذا القلْبِ المَجْروحِ
عن سبطٍ يمشي مذبوحًا
في يَدِهِ كونٌ أبيضُ وحمامةُ
بوحٍ وسلامْ
تتبرّجُ في هذا العالمِ
وهي تُضوّي راياتٍ للعشْقِ
وأخرى تَتْويجًا لبَني الإنسانْ.

نجح الشاعر في إيجاد مدخل وصفي لتلك الذّات المقدسة إخبارا عن صفاتها، ومقاربة صورتها برسم خطوط حوار مفترض يفهم من خلاله العلاقة الجدلية القائمة بين ثنائية الحضور والغياب في جسد القصيدة، بوصف الحضور سمة مرئية، والغياب معميّ غائر،يُستهدف إثباته بالكشف عنه من خلال إيجاد علاقة من نوع ما عن طريق الانتقال بين الأضداد؛ للوصول إلى جوهر النّص عن طريق الحدْس، والرؤيا، لا عن طريق الإيهام، متمثلا في تلك الإشارة إلى ذلك الغياب الذي يخترق بنية النّص، بمعنىً آخر إنّ اكتشاف القيمة التعبيريّة يسمح لنا بالتسلل إلى إشكاليات ترسُّمِ فضاء الحضور والغياب، فكان لتلك الذّات التي أُشّرت ملامح حضورها ـ بجعلها متعالقة جدليّاً مع الواقع ـ فعلٌ تقويضيٌّ باستدعاء قيمها التي تؤمن بها، إزاء تلك القيم التي لا تعرف لها قياساً، ولا شريعة، إلاّ قياس وشريعة تلك الجهة التي أزهقت حلم وتطلعات، ما هو جوهري، مرتبط أساساً بالمطلق، أو أيّ شكل آخر من أشكال الحضور، والحال إنّ ذلك الوعي الّذي يستيقظ فينا، وانعكاساته المباشرة ـ بطريقة فعالة ـ تمكننا أيضاً من أنْ نبلغ أهمّية ذلك الحضور الّذي يخضع النفس

طوعا إلى أن ترفل بأشكال تعبيريّة عدّة، مع إقامة مقترح تجتمع فيه ثيمات مختلفة « فقد توجد حالات وعي داخل حالات معيشة محض فرديّة »[٧].

إنّ استعادة القيم العليا وإثبات حضورها من خلال الدخول في هذا الحديث؛ يبدو في كلّ أحواله إفضاءً عن هموم داخليّة عكسها الواقع المعيش للشاعر، فانبرى يستجلب شخصيّة الامام الحسين (ع) من عمقها التأريخي، بقيمها كافّة، باحثا من خلاله عن منقذ حقيقيّ يحمل ذلك الإقدام، وسمو المبادئ، ووضوح الرؤية والهدف (عن سبطٍ يمشي مذبوحًا / في يَدِهِ كونٌ أبيضُ وحمامةُ بوحٍ وسلامْ)؛ من أجل إعادة ما غاب من قيم الحق والعدالة، التي غيّب الشاعر واقعها ولم يجعل له حضوراً مائزا، فالّذي يستشعره الشاعر يعطينا طاقة للتأمّل، فعندما يُواجَه الحاضر بالتاريخ، واقعا، وسلوكا، يستطيع المرء أن يحوز الأفكار الايجابيّة ويتوجه بها؛ شريطة إيمانه بها، إنها عمليّة بعث للقيم الغائرة، وإنْ كان يُلجأ إليها أحيانا كافتراضات، لكن على الرغم من ذلك لا بدّ أن يشار إليها، متمثلة في شخوص حقيقيين، أبدى الشاعر إعجابه بهم؛ لكي يبسط لنا بالتأمل في أوصافهم، ما يجعلنا نهذب سلوكنا بالانفتاح على الحياة بطريقة يرسمها التأمل والاقتناع، فتؤهلهم الحالة التي هم عليها إلى أن يتحوّلوا إلى رموز متجاوزين المعنى الظاهري إلى معنى منيع، وكما يقول غوته بأنّ « الرمزية تحوّل الظاهرة إلى فكرة والتي تتحوّل بدورها إلى صورة بشكل تبقى معه الفكرة ناشطة دائما داخل الصورة، ومنيعة وحيّة إلى ما لا نهاية»[٨]، لتبقى حالة الحضور متحققة على الرغم من الغياب الموضوعي لتلك الشخصيات.

إنّ الحضور والغياب ملتبسان في حدّ ذاتهما، يراوح أحدهما مكان الآخر، ينغلقان على بعضهما وينفتحان

بشكل عجيب، مع ما يتناسب مع ذوقنا أحيانا، مستندين في ذلك إلى عمق المزاولة، فحينما ننظر بعمق يلزمنا تحديد ماهيّة الحضور، وإذا ما نطالع هذا النّص نكتشف أنَّ تغيير العلاقات» ينفصل في كثير من الأحيان عن الواقع كلّه، ليكون حلما ميتافيزيقيّاً، مثاليا خالصاً، حلماً كونيّا مجرداً، ويبتعد عن كونه حلما تأريخيّاً، مرتبطاً بواقع عينيّ..»[٩]، فتوجيه نشاط دوال الحضور والغياب، يشتمل على تغليب فكرة إثبات وجود الذّات؛ لغرض فتح أفق المشهد الشعري في ظلّ هيمنة الأبعاد الإنسانيّة المطلقة التي تحلّت بها الذات الفاعلة في مستوى حضورها.

فلننظر معا في قوله:[١٠]

هذي أيامٌ حُبلى بالأسرارِ المَهْجُورةِ
بالخوفِ
وشَقْشقةِ الغُرُفاتِ السّريّة
هذي أجيالٌ تتأوّدُ بينَ شآبيبِ الكَوثرِ
ومضاميرِ الهيجاءِ الأزليّةِ
وتنوشُ بأيديها تِيجانَ الأسماءِ الحُسنى
وتخاصِرُ بالكفينِ أخاديدَ
الأرضينَ السُّفلى
فكفُوفُكَ يا ابنَ ضميرِ الكوكبِ مِسْبَحةٌ
تتهجّدُ في فضواتِ الرّحمن
دهورًا
وتزاحمُ بالإصبعِ ذيّاكَ الهاطلَ
من سِدرةِ آدمَ، أو مُقَلِ الأنوارِ النّبويّة.

إنّ رؤية من هذا النوع تنشّط في المشهد المرسوم فاعليّة الزمان بمداليله، لما تنطوي عليه من دور في إعطاء تلك الذّات صفة الرمز المطلق الذي يتعدى أبعاده الزمانية، فحين تتآزر منظومة الزمن، وتكرس حضورها يتحقق الانتماء، عبر سرد مداليل الحضور و الغياب هذا الانتماء المهيمين بين الزمنين(الحاضر، والماضي) له القدرة على منح المعاني المتوافقة طابعا نفسيّا بما تنطوي عليه من إغراءات كاشفة لفعل الزمن، ومن الأهميّة بمكان إنّ تفعيل المعنى التأويلي لا يعني هنا تطابق المعنى

مع الفكرة التي يحاول الشاعر تبنيها، فما يمكن فهمه أنّ الشاعر يحاول إزالة الصدأ عن قيم الخير، والحبّ، والجمال، في سياق يتبنّى أن يكون المخاطب الغائب حاضراً، بدليل أنّ فعل الشخصيّة المستحضرة يجعل حالة التلائم من عدمه واضحة في لحظة ولادة النّص، إذ إنّ «العنصر البنيوي الأساسي لوقائع الوعي هذه، هو درجة ملاءمتها، وكذلك اللازمة المقابلة لها، أي درجة اللاتلائم مع الواقع»[١١] بحسب غولدمان، فعبد الأمير مراد ما فتيء يكابد السقوط في عالم الواقع، بوصفه عالما ترديا؛ واستجابة لمعطيات ذلك الواقع تستقطب الذاكرة هذا الأمر الذي يُدخلُ الحادثة الشعرية زمنا منفتحا، هنا، أيُّ مفردة، تحاولُ أن تبسطَ نفسها؛ من أجل أن يكون الانتقال بين الزمنين ـ باستحضار الذّات الغائبة ـ مبرراً، بما ينطوي عليه من تداخل يتجاوز الأبعاد النفسيّة للشاعر، وتنوعِ تأثيرها، باعتبار أنّ العمل الإبداعي يعتمد آليات « التّذكر والتجربة والحلم»[١٢]، فاستحضار الماضي بالتّذكر إنّما يجري في محور الاغتراب، بوصف أزمة الشاعر ما هي إلّا حالات من التوتر الذّهني، تطلق العنان للأحاسيس المدفونة في وعيه إلى التشبث بما هو حلمي، أو ديني، فالحضور والغياب مرتبطان بالزمن، لذلك يكون الفعلي المهيمن لهذه الجدلية مرهونا بحكم الزمن بمداليله، في منظومة النّص؛ إذْ ينفتح من الدّاخل، وينغلق بمشهد ربّما ينطوي على فاعلية شعريّة عالية محققا مجموعة من المعاني المصاحبة الّتي تدفع ــ أحياناً ــ إلى منطقة الخفاء والظلِّ، أو التّجلي، وكأنها هي التي أتاحت للمنشئ حرية التصرف بها، فـ(هذي) التي كررها الشاعر لمرتين دليل حضور مرتبط بـ (الآن)، ففعاليتها الحضورية، مؤسسة على معادل غيابيّ يبرز من خلال لفظتي

(كفوفك/ الإصبع) للذات المخاطَبة/ الغائبة / الحاضرة، بوصفها الأنموذج الأكمل، الّذي يؤدي دوره على امتداد الزمن، متمظهرا فكراً وسلوكا.

إنّ إنزال الغياب بوصفه (ذاتا) في حضرة الحضور، يقدم تفسيراً يتناسب مع ما يستحضره الشاعر من معنى ذهني يقيّضه الواقع المعيش، لدرجة يبدو فيها الواقع ملتبسا بالماضي، من خلال مجموعة من العلامات الدّالة التي يقرّها فهمنا للنّص فعبارة(هذي أيامٌ حُبلى)، هي إحساس فعليّ بالحاضر من شأنّه انّ يكون له الماضي/ الغائب، رديفا، يقدّم تداخلات حيّة ترى في ذلك الرمز الديني تمايزاً حتميّا يقرّ بأنّ العلاقة السببيّة بين الغياب والحضور، والحضور والغياب علاقة تواشج:[١٣]

كيفَ تراني وأراك ؟
كيفَ أقطّرُ روحي في نَجواك ؟
كيفَ سأمحو بسؤالي مَنْ عاداك؟.
كيف أصلّي في محرابِكَ مفتونًا؟
وأرى فَلَكي دوّارًا
يتهجّى ملكوتَ السّاعةِ في ضجرٍ

ينبي الاستفهام بـ (كيف) عن عمق الصلة التي اعتمد الشاعر على تشكيلها عبر تخوم الاستعارة (أقطّرُ روحي) و(سأمحو بسؤالي) و(وأرى فَلَكي دوّارًا يتهجّى ملكوتَ السّاعةِ) التي شكلت عبر هذا المتعدد رمزا ينماز بالفرادة، بين الآن/ الحاضر، والـ(كان) / الغائب، فالمفتتح الزمني للذّات التي يُتحدث عنها ينبئ أنها حاضرة/ فعلا، وقولا، متسقة في وجودها؛ لا ترتبط إلّا بجذر الحضور، وبلذّة العاشق الصّوفي، راح يتهجّى آيات عشقه بأن يطرحها بصيغة الاستفهام، الّذي يدلّ بوضوح على امتزاج العبارة اللفظيّة بأبعادها الدلاليّة، وإلّا لم أطلق على عنوان نصّه (تهجدات.....).

وفي (مرآة السندس)، يعود الشاعر ثانية، موجهاً القارئ؛ لاستجماع عواطفه، بمخاطبة صاحب

الطّف، مستعملا (يا) النداء، في (١٨) موضعا، ولما للنداء من أهميّة في استحضار الذّات الغائبة، وقدرة فائقة على إقامة حوار يسقط عن الذّات المستحضَرة الغموض؛ بجعلها منفتحة في استثارة سياق الكلام باعتبار وجودها الذي يسهم بجديّة في إبرازه لجوانب الحضور و الغياب باستثارته الكامن من المعاني، التي حققت حضوره الشكلي، ففي قوله:[١٤]

أنت في قلبي افتنانٌ
يملأُ الأفقَ سمُوّاً
كيفَ لا آتيكَ زحفاً
وقدْ ارتجّت سمائي
وتبدّى بوحها ما بينَ نوحٍ
وانهضام
يا أبي...يا سيّدي...يا عالمي
أين يلقاكَ محبٌّ
ذو حنين وخطايا

فافتتاح هذا المقطع بلقطة مؤثرة، يُستدلّ بها عن عمق العلاقة بينه وبين الذّات الغائبة، التي يميل الشاعر إلى استحضارها عبر بنية الوصف المشحون بطاقة عاطفيّة، تكفي لإكساب الشخصيّة بعدا سيميائيّاً، استنادا إلى ما يمكن أن نستدلّ من خلاله على ذلك (يا أبي...يا سيّدي... يا عالمي) بوصفه يقدم تفسيراً للدوافع النفسيّة التي يدور الشاعر في دوامتها، وكأنّه يقيّض لنفسه المضطربة أن تتابع مسيرتها لتعبّر عن مكنوناتها (أنت في قلبي افتنانٌ) هذا الحضور المعنوي المطلق/ يقابله غياب من نوع ما (كيفَ لا آتيكَ زحفاً؟!)، و(أين يلقاكَ محبٌّ؟) هذا الجدل: حضوراً/ غياباً، يحقق مفاجأة إبلاغيّة؛ لأنّ النّص الّذي يحفل بالثنائيّات ـ بوصفها تكوينا أوليّاً لخطاب معمّق ـ يشتمل أحيانا على إشارات مشبعة بالتّناغم الدلالي فيما بينها، وإن كان متضادّاً أحيانا، فمن غير الممكن أنْ يكون هذا التناغم هو التقاط أنفاس لمعنىً مغيّبٍ، لا حاجة

بنا إلى أنْ نتوقف عنده.

فاستحضار الغائب، وتغييب الحاضر ـ فنيّا ـ تسليم بالتناقض الحاصل في التمييز بين النمطي والجمالي؛ لأنّ الصورة المبنيّة على وفق هذا النمط من التشكيل، فيها وعي فنّي، وتكثيف شعوري، ناتج» عن تلاشي الأبعاد والقيود الزّمنيّة الّتي تفصل بين الأشياء»[١٥].

المطلب الثاني

الآخر احتمالية الحضور وتبرير الغياب.

إنّ ما تأتي به نصوص الشاعر عبد الأمير مراد لبثّ رؤيتها من الرمزي والتاريخي وإشباعه بالأثر الذّاتي والشعوري مستعينا بالانفعالي، يأتي من قبيل تمكين الذات/ الرمز الحلولَ في الزمن المعاصر، لإحداث» نوع من تدمير الخط التعاقبي للتاريخ، وبذلك لا تحصل فقط مضاعفة الزّمن، بل هناك مضاعفة للكينونة»[١٦]، ففي نصّه « من أحوال الحافي وأماليه» [١٧]، استحضار لشخصيّة لها رؤاها، وكيف انها انسلخت من واقعها، وصار لها حضور رمزيّ، ألقت ببصيرة متّقدة كلّ ملابسات الزّيغ والانحراف إلى أعماقٍ سحيقة؛ وذلك باكتشاف ذاتها، فإذا به مفلتر، منقّى، تتجلّى فيه عافية الإيمان، وبنزعة صوفيّة راح ينظر في ذات العالم فيه، وذاته في العالم. فالتخفّي وراء الرمز، والتمظهر من خلاله يكشف أحياناً الإمكانات الخفيّة للمعنى الشعري، المطروح؛ لأنّ اللغةَ تتمكّن من التحرر من عبوديّة التصنّع، والمخادعة، لتدخل في ميدان الصراع الحقيقي؛ ولأنّ الرمز إذا ما كان دينيّاً، فإنّه يعطي انفعالات عاطفية توقظ الحواس، والنفس ومداركها، بوصفه انعكاساً، أو ظلا للواقع العلوي بحسب مارتن لنجز[١٨]. فعبد الأمير خليل مراد الّذي كشف مكابداته ـ وكأنه صوفيّ محترف

ـ من خلال شخصيّة بشر الحافي كان من قبيل القراءة الجديدة للواقع، بعين التراث، والعكس يصحّ أيضا، وعلى ما يحمله الوعي من اختلاف بين عصرين مختلفين، هنا تظهر الهجرة الحقيقيّة إلى جوهر الذات الإنساني، عبر تجسيد رؤية الذات/ الشاعر(الغائبة) تغييباً قسريّا، وحلول الذات/ الغائبة/ الرمز، ليقرأ الواقع قراءة تستنطق ظواهر الحياة، «قراءة طفوليّة، إحيائيّة، أرواحيّة، ابنة وقتها أيضا»[١٩]؛ كذلك، ليستثير مساحة التخييل الخصبة دعما للصورة الشعرية، بمزيدٍ من الرؤى والاحتمالات؛ ليوخز مفردات تجربته مولّدا نوعاً من الإثارة الوجدانيّة، والعاطفيّة، والإنسانيّة، لذلك نراه وقد أجهد نفسه في كشف أحاسيسه من خلال شخصيّة (بشر الحافي) مكررا(أنا بشر الحافي) مرات ومرات، وكأنه جعلها أشبه باللازمة، إمّا قصدا في الإثارة، أو إمعانا في تبيان أحوال ذاته تارة بقوّة بنية الكلمة، وتارة أخرى بما توحي به من حضور رمزي، وبهذا لا تكون قيمة الغياب إلّا بالاشتغال الضدّي، مشكلة ثيّمة للتمرد والرفض: [٢٠]

(١)

أَنَا بِشْرُ الحَافِي

الحُزْنُ ضَمِيري وَلِحَافِي،وَالدُّنيَا كَم رَسَمَت

في عَينِيَّ شَقَاءً

حَتَّى أَضحَى مِن سُحنَةِ أَوصَافي

(٢)

أَنَا بِشْرُ الحَافِي

أَضمَتْني الدُّنيَا وَسَقَتني

صُررًا مِن شُوبٍ مُر

وَرَمَتْني في دَوحَةِ أَطيَاف

أَتَشَظَّى عُصفُوراً مَذبُوحاً

بَينَ هَدِيرِ القَسطلِ أَو زَفَرَاتِ / الأَسيَاف...

إنّه يحلينا إلى محاكاة تنهض على استثمار الجدل الملتبس في رؤية الحضور

والغياب، وكأنّ الراوي يستمدّ معطيات تجربته من واقعين: واقع الذّات الغائبة الحاضرة/ بشر الحافي، وواقع آنيّ، مأزوم ألزم الشاعر نفسه في تغييبه، متخلياً عن كلّ ممكناته؛ ليفرد للذات المستحضَرة إمكانيات تأثيرها، وليعطي للمزاج الشعري اقتراحات، واحتمالات مضاعفة، تأخذ بلطف النظر، الدلالات المنبثقة عن تأزيم التعبير، وما ينتج عنه من مضمر، وغائب. ومن هنا، فإنّ ما ينطق به/ بشر الحافي/ الشاعر نفسه، إنّما ينمّ عن شعور حاد بتواتر، أو تجدد المعايير التي شكّلت ما ينوء بحمله، لذلك راح يزيد بمكابداته،(أَضمَتْني الدُّنيَا وَسَقَتني) و(أَتَشَظَّى عُصفُوراً مَذبُوحاً) في هذه العبارات، التي ترنّ في قرارة أعماقنا، والتي ألزمتنا بالوقوف عليها؛ لتكون أشبه بالرياضة في استنطاق إمكانات اللغة، وقدرتها المخبوءة، لأنّ النصّ بمقطوعاته يعمل معا على « تفجير مسار القول وأفقه»[٢١]، وهذا ـ بطبيعته ـ يمثل رؤية واضحة المعالم، ونقداً لاذعا للسلطة.

وعلى هذا النحو يطول حديث بشر الحافي/ الشاعر في كشف أحواله، انطلاقا منه في استظهار ما لايمكن التصريح به؛ لأنّ الأمر يبدو تحجباً، لا يعبأ الشاعر فيه من إبداء ما يستحيل المجاهرة به واقعاً، أو الانحناء أمامه، بل هو أمر جوهري لابدّ من الكشف عنه بأية طريقة؛ فما شعر به الشاعر في قلبه كان بمثابة الشيء العظيم، لذلك آثر المكاشفة به على الصمت فاستعان بالماضي متمثلا بشخصيّة بشر الحافي، فجهر به:[٢٢]

جوعُ وأشتات وأرصفة
وصبابةٌ.. عشقٌ بلا أمدِ
وبلابل ما شئت في وطن
نفثاته قتلى بلا عدد
فوضى وفوضى ليس آخرها
إلا نواح الأمّ والولد

ويبدو أن الأمر لا يعدو ما سلف الحديثُ عنه حينما يستحضر في نصّه « من تجليات الشابي الأخيرة» شخصيّة الشاعر التونسي الشَّابي، وبتداخل بيّن بين تجربة حيّة توقظ الماضي لبث شجوها متحررة من قيود المؤاخذة، نحو أفق واسع من الاحتمالات التي يعززها العنصر التراكمي للمعاني المطروحة في سواد النّص، وبين تجربة غائبة؛ يشرع وبرواية متقنة تتخللها الوجدانيّة، وما يضفيه على الشخصيّة المستحضرة من رؤية أسطورية، بتوجيه زمكانيّة التجربتين إلى التداخل، فيتحقق الحضور والغياب، والغياب والحضور الذي يمكِّن من استقدام الشخصيّة، وتغييب ذاته، وفرش أفق المشهد الشعري بالسّرد، حتّى يكون حضور التعالق النّصي بالقدر الّذي يكشف عن احتماليّة مناسبة الحضور إزاء الغياب:[٢٣]

كطائرٍ يفلتُ من حرائِقِ الشّفَقِ
هذا أبي يُنيخُ كلكلَ العقيقِ
في وَضينِهِ
وَيوسِمُ الألفة بالبهاء كنجمة تنشرُ
اليقين من بلاغةِ
الخنساء
ويدفع السّطوة باليدين والحجولِ
والغمامة
لكنني أعثُر بالعلامة
تصيح يا شقيّ
(ومن يتهيّب صعود الجبالِ
يعش أبدَ الدّهر بين الحفر)

ولعلّ مدى استحضار الشاعر للشاعر الآخر يتمخض معناه في هذا التعالق تحديداً، بوصفه نقطة مركزيّة يغيّب فيها الشاعر ذاته، لسعة الدلالة التي يتضمنها البيت، على اعتبار الاحتماليّة والتأويل؛ لأنّه إنما يتجاوز الصورة التي تمظهرت فيها ردة الفعل الأولى لا ليعكسها، وإنّما يحاول أن يشحنها، بالتعدد والتنوع والانفتاح، وهذا ما مهّد له منذ بداية نصّه، وبرؤية

ذهنيّة تنعقد الصلة بين التجربتين، ليكون الاستحضار الناتج تعزيزياً.

وفي» طرفة يغادر دائرة الاحتمال»[٢٤] تنطوي بنيّة العنوان على مجموعة من الاحتمالات، تستمدّ صيرورتها من الحشد التعبيري الّذي يحتفل به النص؛ فالمستوى الحضوري للذات الغائبة هو أشبه ما يكون بمستوى حضور الذّوات السابقة، كذلك ماغيّبه الشاعر من واقع، وذات. فعلى صعيد اعتماد(الراوي) السّرد عالي الحكائيّة، مثيراً مجموعة من البنيات المهمة الّتي تكشف عمق الصّلة التي تؤدي وظيفتين، في آنٍ معا، وظيفة الغياب التي يستغرق الشاعر فيها من خلال ترك المجال على وسعه للذات المستحضرة/ طرفة بن العبد، وللتمثلات التي يوردها من واقع، تدلّ علية المفردات التي شكلت بنية النّص، ووظيفة ما اقترحه الشاعر من حجم الحضور إزاء الغياب جاء متشاكلا، بإحداثه نوعا من الالتباس؛ فبنية الإخفاق التي عاشها الطرفان اقترحت عليهما الاستدلال عليها بالتصريح بالمتوتر من العلاقة مع الواقع، فاستويا حضوراً وغياباً: [٢٥]

لخولةَ أطلالها الباقيات
على حجر الزمن الطحلبي
ولي طلل من دخان المواجع... يا صاحبي
يستنفر معي حاطب الذكريات
يوزعني في دفوف الحداثة...آه الحداثة والثرثرات
« تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد»

وفي نصّ « أَنْبِؤني يا بنَاةَ العالَمِ» راح عبد الأمير خليل مراد ينسج رؤيته ـ على المنوال نفسه ـ التي هي أشبه ما يكون بالحلم المفتوح على مشاهد من عمق ما تختزنه ذاكرته، في سبيل إنتاج مضمون يتمثل فيه خلاص الذّات الإنسانيّة المغيّبة في ذاته، فيلجأ إلى استحضار مجموعة فذّة

من الشخصيّات التي أقامت معادلة حضور نوعيّ تمثل في تقديم أنموذج ثوريّ ضد زيف وملابسات السلطة مما تركوا لنا رؤية تتحرك على مشهد الحياة لنختزل منها ما يتوافق مع واقعنا: [٢٦]

أَنْبِئْني يا سقراطُ عن المَقْتُولينَ بِسُمِّ
الدّقَائِقِ السِّرّيةِ في هزائِمِ الزّنْجِ والبُلْقانْ
أَنْبِئني يا همنغواي عن الغَرْقى في أَقْبِيةِ
البَحْرِ المَلآنِ
بِالأَحَاجي والألغازْ
أَنْبِئْني يا غسان كنفاني عن المَغْدُورينَ
في المُدُنِ اللامَرْئِيّةْ
أَنْبِئْني يا بوشكين عن الرائِحينَ حَتْفَ
أُنُوفِهم قُبَيْلَ
انْبِلاجِ غُبَارِ المُحَاكَمَةْ
أَنْبِئْني يا بدرُ عن الصَّرْعى بِسِلاحِ
الخَدِيْعةِ والنُّكْرانْ
أَنْبِئْني يا طاغورُ كيفَ أَرْتَشِفُ الأَناشِيْدَ
الصُّوفيةَ، وأَمُوتُ في صَوْمَعَةِ النِّسْيانْ
أَنْبِئْني يا هرمسُ متى أَقْطُفُ ثَمرةَ
الشَّهْوةِ
وأَلْتَقِطُ حَبَّةَ النَّدَامةِ
أَنْبِئْني يا غاندي وجيفارا وكاسترو ويا
أبا عمّار متى أرى
الحريةَ الحمراءَ تَتَبَرَّجُ في ساحاتِ
الإعْدامْ
وَتَتَفَجَّرُ في ضَمَائِرِنا
كأزاهيرِ النِّيْلِ والفُرَاتْ
أَنْبِؤني يا طُغَاةَ العالَمِ ومُرِيْديهِ كيفَ أنامُ
وأَصْحُو
وأرى بَنَادِقَنا غَافِيةً في مَشَاجِبِها
بِلا رَصَاصَةٍ أَوْ زِنَادٍ أَهْوَجْ

فهذا النوع من الوعي يلزم الشاعر النظر إلى أنّ» تجذر التصورات الثقافيّة، والأخلاقيّة، والدّينيّة، والجماليّة، في نسيج الحياة الجماعيّة يحتّم علينا أن نُبرز بصرامة الفروق القائمة بين مواطن انتساب هذه التّجذرات إلى لحمة الحياة الحقيقيّة»[٢٧]، فالذّوات المستحضرة باختلافها عرقياً، وثقافيّاً، وروحيّاً، تقودها معرفة فاهمة للواقع، ورؤية تعززها القوّة المتخيلة التي

ترتبط بجذورها الإنسانيّة، لتصرح ـ بقوة إرادة تلك الشخصيّات ـ بفساد الأنظمة، الّتي تعدّ نفسها قوّة مركزيّة تتسيّد العالم بعنجهيتها.

المطلب الثالث

الذاتي جداً حضوراً وغيابا: ثيمة البوح والاعتراف.

لنا وقفة أخيرة في خضم جدليّة الحضور والغياب، عند الشاعر عبد الأمير خليل مراد، لا سيما في نصّيه الأكثر ذاتية « أبوّة» و « مرثيّة»، اللذين عبّر فيهما بعفويّة متناهية، تضاءلت أمامها صرامة اللغة، ليتحوّل النصّان إلى اعتراف حقيقيّ، جعل منه يتمنّى اللحقاق بمن غيبهم عنه الموت:[٢٨]

لماذا تزدريني هذه الأكفان
لماذا كلّ أحلامي
تناهبها هتاف الموت
وانطفأت كقشّ يختفي
برماده في تلويحةِ
النيران
هنا غيّبت بعضي....بل
وكلّي صار مدفونا
مليكي (مالك) وخمائلي في رِقدة
التربان

نكتفي بهذه الأسطر من نص» مرثيّة» الّذي حمل دلالات الفقد والغياب لأحبة غيبهم الموت، مشيراً إلى ذلك بصراحة، بإنجاز لغويّ مباشر إلى ارتكاز (الغياب)، وإنْ اعتمد على التشبيه بصورة جزئيّة لحالة الفقد والإخفاق، ومن خلال العلاقات التي ينتجها المبنى اللغوي للنصّ فإنه لا يحلينا إلى تعدديّة القراءة، باعتبار الوضوح، لكن تبقى إشكاليّة الغياب والحضور على ارتباكها فالشاعر، يستحضر من فقدهم لبث شجوه، بوساطة الخطاب اليومي البسيط، المفعم بالانكسار، ويريد في الوقت ذاته تغييب ذاته، فصوته حاضر، و ما يريده، أو يتمناه، متلبس بالغياب، لكنّه ينتهي في آخر المطاف إلى:[٢٩]

ليهنك إنّ لي قلباً
تعشعش في توجسه
سماوات بلا بشرى

وأجيال ينمذج يومها الحرمان.

فهو مستأنس بما احتل منه مساحة واسعة من الهموم التي لا تغادره بحضورها، نافذا من خلال ذلك إلى عظم حالة الفقد التي يعانيها، ليعمّد نصّه بالألم الراهن، والخيبة والانكسار، فجاءت جدليّة الحضور والغياب، عبارة عن عاطفة رقراقة، لتغذي النّص بجدل مضاف يختزل الحضور الحلمي للغائبين، وأمنية الغياب التي توصله إليهم.

خاتمة:

بعد أن عقلنا مطيّة البحث في سواد نصوص (مكابدات الحافي) للشاعر عبد الأمير خليل مراد، وبعد رحلة ماتعة بين رياض نصوصه، متوخين أن نجد ما قد سعينا من أجله؛ كان لنا هذا القطاف الّذي نجمله بالآتي:

١- إنّ جدليّة الغياب والحضور، كانت عقد صلح بين مداليل الزمن، والّذات، وكلّ ما كان غائباً فحضر، وما كان حاضراً فغاب، لحلّ عقدة تبنّى الشاعرُ الكشف عن مداخلاتها، لا ليقدم حلاً لنا، بل أراد أنْ يضع أمامنا رؤيته لنستأنس بها تارة، وتارة أخرى نتخذ منها دليلا لما هو مشترك؛ بغية النفاذ في عمق المعنى، وتفجير طاقات اللغة، والاستراحة لهذا الحضور، وذلك الغياب، وضوحا، والتباساً.

٢- إن الركون إلى الدّيني بوصفه ذاتا، واستحضاره بقيمه، وتغييب الذّات (الشاعر)، وواقعه؛ إنّما كان بدافع استنهاض الهمّة، ودفع الاستلاب، واشتراك الرؤية، وبسط نفوذ ما يمكن أن يسود من قيم، لكن بالمواربة، وبطرح المثالي (المقدس) ذاتا، وواقعا، ووجيز القول في هذا إنّ السياق العام يتوخى اكساب الواقع نهجا مغايراً، وإكساؤه

بما هو قدسي بحثا عن الخلاص، وهذا ما تمت قراءته في: (تهجدات في حضرة الذّبيح) و (مرآة السندس).

٣- إنّ تكرار الرؤية، واستحضار نماذج أخرى لها حضورها بحسب زمنها، تشي باحتمال الوصول الى اقتراحات جديدة، تنحو منحى جدليّا ينهي حساسية التساؤل، بأخذ التشكيل الزمني الموافق للذوات الغائبة/ الحاضرة، حتى يؤمن إحباط الجديد، الذي ينبثق عن الماضي ولا يتنازل عنه، بوصفه امتدادا قيميّا له، وهذا ما تم الكشف عنه في: (من أحوال الحافي وأماليه) و (من تجليات الشّابي) و (طرفة يغادر دائرة الاحتمال) و(أَنْبِؤني يا بنَاةَ العالَمِ).

٤- أما حينما يكون الهمّ ذاتياً خالصا، يكون حضور الّذوات الأخرى، الأكثر التصاقاً، أو حلولا في ذات الشاعر، ليحلينا إلى شجن تتمظهر فيه حقيقة الشاعر، وانسانيته، وعمق فقده لمن أحب، لذلك وسم نصيه بـ (أبوّة) و الآخر بـ (مرثية)، ليبقى قلقه، وحنينه، وشوقه إلى الغياب وصولا إلى الحضور في حضرة الغياب.

الهوامش:

١- صباح، صب بن عيشة و هاجر، لغريب الحضور والغياب في رواية رمل الماية واسيني الأعرج «أنموذجاً" دراسة تحليلية:١١

٢- حسين خمري،٢٠٠١، الظاهرة الشعرية الحضور والغياب، اتحاد كتاب العرب، دمشق، سوريا:١٥ـ ١٤

٣- ينظر: صباح، صب بن عيشة و هاجر، لغريب، ٢٠١٧، الحضور والغياب في رواية رمل الماية واسيني الأعرج «أنموذجاً، جامعة حمه لخضر، الجزائر،:١١.

٤- ينظر: بومسهولي، عبدالعزيز، ١٩٩٨، الشعر والتأويل- دار النشر- أفريقيا الشرق: ٨٧.

٥- أسعد، يوسف، ميخائيل، العبقريّة والجنون، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة،ط١: ٤٠.

٦- خليل، عبد الأمير ، ٢٠٢١، مكابدات الحافي، منشورات الاتحاد العام للأدباء والكتاب في العراق،ط١:٧.

٧- غولدمان، لويس، ١٩٨٦، الوعي القائم والوعي الممكن، ترجمة: محمد برادة، مؤسسة الأبحاث العربيّة، بيروت، لبنان،ط٢: ٣٤.

٨- . مسلان، ميشيل، علم الأديان ـ مساهمة في التأسيس ـ ترجمة: عز الدين عناية، هيئة أبو ظبي للتراث،ط١، ٢٠٠٩: ٢٨٤.

٩- قاسم، عدنان، الايقاع ومصادره الثقافية عند أدونيس،، الدار العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط:١٨٦.

١٠- خليل، عبد الأمير ، مكابدات الحافي:٨.

١١- غولدمان، لويس، الوعي القائم والوعي الممكن، ترجمة: محمد برادة، مؤسسة الأبحاث العربيّة، بيروت، لبنان،ط٢.: ٣٦.

١٢- بنيس، محمد، ١٩٨٥، حداثة السؤال، المركز الثقافي العربي،

ط٢٠:١.
١٣- خليل، عبد الأمير، مكابدات الحافي:٩.
١٤- خليل، عبد الأمير، مكابدات الحافي: ٣٩-٤٠.
١٥- إسماعيل، عز الدين، التفسير النفسي للأدب، دار العودة، بيروت: ٧٣.
١٦- بومسهولي، عبدالعزيز،، ١٩٩٨ الشعر والتأويل، دار النشر، أفريقيا الشرق،ط ١ :١١٣.
١٧- خليل، عبد الأمير، مكابدات الحافي:٥٨.
١٨- لينجز، مارتن، الرمز والنموذج الأصلي- دراسة عن معنى الوجود، نيويورك، د.ط، ١٩٩١: ١.
١٩- زدادقة، سفيان ٢٠٠٨، الحقيقة والسراب، قراءة في البعد الصوفي عند ادونيس مرجعا وممارسة، الدار العربية للعلوم،ط١: ٣٠٥.
٢٠- خليل، عبد الأمير، مكابدات الحافي:٥٨.
٢١- أدونيس، ١٩٨٥، سياسة الشعر، دار الآداب، بيروت، : ١٣٢.
٢٢- خليل، عبد الأمير، مكابدات الحافي:١٠٤.
٢٣- خليل، عبد الأمير، مكابدات الحافي:١١١-١١٢.
٢٤- خليل، عبد الأمير، مكابدات الحافي:١٢٤.
٢٥- خليل، عبد الأمير، مكابدات الحافي:١٢٤.
٢٦- خليل، عبد الأمير، مكابدات الحافي:٢٩ـ٣٠.
٢٧- دوفينيو، جان، ١٩٨٦، غولدمان (رؤية العالم)، ترجمة: حسن المنيعي، مؤسسة الأبحاث العربيّ، بيروت، لبنان، ط٢:٩٧.
٢٨- خليل، عبد الأمير، مكابدات الحافي:١٢٨.
٢٩- خليل، عبد الأمير، مكابدات الحافي:١٣٠-١٣١.

المصادر والمراجع:

١- أدونيس، ١٩٨٥، سياسة الشعر، دار الآداب، بيروت، د.ط.

٢- أسعد، يوسف، ميخائيل،، د.ت، العبقريّة والجنون، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة،ط١.

٣- إسماعيل، عز الدين، د.ت، التفسير النفسي للأدب، دار العودة، بيروت.

٤- بنيس، محمد، ١٩٨٥، حداثة السؤال، المركز الثقافي العربي، ط١.

٥- بومسهولي، عبدالعزيز،، ١٩٩٨الشعر والتأويل، دار النشر، أفريقيا الشرق،ط١.

٦- خليل، عبد الأمير ، ٢٠٢١، مكابدات الحافي، منشورات الاتحاد العام للأدباء والكتاب في العراق،ط١.

٧- حسين خمري،٢٠٠١، الظاهرة الشعرية الحضور والغياب، اتحاد كتاب العرب، دمشق، سوريا.

٨- دوفينيو، جان، ١٩٨٦، غولدمان (رؤية العالم)، ترجمة: حسن المنيعي، مؤسسة الأبحاث العربيّة، بيروت، لبنان، ط٢.

٩- زدادقة، سفيان ٢٠٠٨، الحقيقة والسراب، قراءة في البعد الصوفي عند ادونيس مرجعا وممارسة، الدار العربية للعلوم،ط١.

١٠- صباح، صب بن عيشة و هاجر، لغريب،٢٠١٧، الحضور والغياب في رواية رمل الماية واسيني الأعرج "أنموذجاً " دراسة تحليلية، رسالة ماجستير، جامعة الشهيد حمه لخضر، الجزائر.

١١- غولدمان، لويس، ١٩٨٦، الوعي القائم والوعي الممكن، ترجمة: محمد برادة، مؤسسة الأبحاث العربيّة، بيروت، لبنان،ط٢.

١٢- قاسم، عدنان، حسين،٢٠٠٠،

الابداع ومصادره الثقافية عند أدونيس، الدار العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط.

١٣- لينجز، مارتن، الرمز والنموذج الأصلي- دراسة عن معنى الوجود، نيويورك، د.ط، ١٩٩١.

١٤- مسلان، ميشيل، علم الأديان ـ مساهمة في التأسيس ـ ترجمة: عز الدين عناية، هيئة أبو ظبي للتراث،ط١، ٢٠٠٩.

فلسفة الموت
في شعر أديب كمال الدين

أ.د. علي هاشم طلاب الزيرجاوي
جامعة المثنى / كلية التربية للعلوم الإنسانية

The Philosophy of Death in the Poetry of the Writer Kamal al-Din

Prof. Dr Ali Hashem Al-Zirjawi students
Al-Muthanna University / College of Education for Human Sciences

ملخص البحث

يمكن القول أن الشاعر أديب كمال الدين خاض في موضوع ميتافيزيقي يصعب الخوض به في مجال الشعر، فححق مبتغاه ومبتغى القارئ، إذ استطاع أن يتمثل الموت بصور عدة، مرة تكون زمنية يراها البحث أنها كانت بايلوجية بالأساس تعتمد على موت خلايا الجسم وولادتها، وهذا أمر يتساوى فيه المبدعون، فتتبعنا ذلك في مرحلتين زمنيتين مختلفتين. ومرة ببيان تأثير الغربة عليه فكانت معادلاً موضوعياً للموت، فهي موت حقيقي عند الشاعر لا تختلف كثيراً عن المرأة الوجود الحقيقي التي ظهرت بصورة أخرى تبناها على الحياة، عندما تغيب تموت الذات بل يموت الوجود بأكمله، وآخر التمثلات الصورية ظهرت بشكل مختلف فالموت هو السعادة، وهو الوجود، وهذا على خلاف مجهوليته.

الكلمات المفاتيح: الموت، الزمن، الغربة، المرأة، السعادة

Abstract

It can be said that the poet Adeeb Kamal al-Din delved into a metaphysical topic that is difficult to delve into in the field of poetry. So, he fulfilled his desire and the desire of the reader as he was able to represent death in several forms once it was temporal, which the researcher believes that it was basically biological, depending on the death and birth of the body's cells. This is something that innovators are equal to. Hence, we traced that in two different periods. Once again, by explaining the effect of alienation on him, it was an objective equivalent to death. It is a real death for the poet, not much different from the woman's real existence, which appeared in another form that he adopted as life. When you are absent, the self dies, and indeed the entire existence dies, and the last formal representations appear in a different form. Death is happiness, and existence, and this view contrasts its unknown reality.

Keywords: death, time, alienation, women, happiness

توطئة: الفكر الفلسفي للموت:

يعلم الجميع أن للموت فلسفةً خاصةً تنبؤ بالقلق والخوف والهلع المرتبط بسيكولوجية الذوات مهما اختلفت مراتبهم ، وهذا الأمرُ قار في الفكر البشري كان مدعاة حزنها السرمدي في مواقف عدة، فهو الفراق الأبدي، والابتعاد عن الوجود وملذاته، ولا يختلف اثنان على ذلك منذ أنْ خُلق الكائن البشري الذي أعيته الأفكار والفلسفات في التفكير بمجهوليته ولم يجد حلاً، وكلما ازداد تعلقه بالوجود، ازداد قلقه وخوفه من المجهول [١].

ولربما تكون الفكرة البدائية المترسخة في الفكر الغربي القديم التي تجد جذورها في مدوناتهم الشعرية والمعرفية، فهو نتاج عمل عدائي أو تصرف شرير، فالإنسان قد تقبل أو جعل السحر داءً ضالاً يحل به، وقد ارتبط هذا الفكر بأصل أسطورة ناما عند شعوب الهوتنتوب وهم شعب يعيش في جنوب إفريقيا ويشبهون البوشمن في اللغة والملامح الجسمية[٢]، مما جعل الموت فكراً أسطورياً مرعباً يلاحق الإنسان أينما حل وينتظره على أنه الخلاص الحاصل لا محالة مهما تقدم الزمن ولاسيما أن طبيعة الحياة البدائية كانت مخاضاً لهذا الفكر الذي لازم سكانه .

وهذا الفكر الأسطوري نجد جذوره في المدونة السومرية إذ تعد الأسطورة السومرية (أنيل وننليل) من أقدم الأساطير التي قدمت تصوراً للعالم الآخر بعد الحكم على أنليل الذي صدر من مجمع الآلهة بالهبوط إلى العالم السفلي بعد اغتصابه ننليل وتبدأ رحلته المعروفة والاتصال بالموتى الذي استمر لمدة زمنية معينة،[٣]، وكذلك في ملحمة جلجامش والبحث عن عشبة الخلود التي جاءت تأكيدا لمبدأ الوجود وعدم مفارقة الحياة، فما عشبة الخلود التي بحث عنها إلا بسبب الخوف من الفناء بعد حزنه على صديقه انكيدو،

مما جعله يبحث عن سر للبقاء وعدم الفناء، في محاولة منه للتمرد على قوانين الوجود الأسطورية التي تؤمن بفناء حاصل مهما بلغت مكانة الحكام أو الآلهة [٤].

بدأت تتغير النظرة إلى الموت مع الديانات السماوية ولاسيما الدين الإسلامي بتغير نظرته الفلسفية وبعث الأمل في مجهوليته، فإذا كان في العهود البدائية والأسطورية انتظار النهاية المأساوية والفناء الأبدي ، أصبح مع نزول القران تغير واضح بالنظر إليه بوصفه صورة من صور الجهاد مع بقاء عامل الخوف والفزع، إذ بشر الله البشرية بحياة أخرى تعتمد على العمل الصالح ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلاَّ بِإِذْنِ الله كِتَاباً مُّؤَجَّلاً وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ الآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ﴾ [٥] على الرغم من حتمية حصوله لا محالة فالبشرى موجودة للشاكرين العابدين، إن هذه المسائلة على الرغم من اختلاف صورها إذ ارتبط الموت بالجهاد في سبيل الله ﴿وَلَئِن قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللّهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [٦]، فيرجون رحمته بعد الموت وقد بشرهم الله بذلك ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَاجَرُواْ وَجَاهَدُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ أُوْلَـئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللّهِ وَاللّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [٧] مما يعني أن صورة استقبال الموت قد تغيرت بفعل القران الكريم، لكنها تبقى حاملة قلق الذات وفزعها مهما كانت النتيجة والسبب فهو مرعب مخيف، إلا الذين حملوه على أنه طريق الحرية للناس أجمعين، وهذه الصور على قلتها لكنها حضرت في المدونة العربية والإسلامية.

الموت الزمني:

الأمر القار في الفكر والوجود وجود الخوف والهلع من الموت، وهذا العارض كما يرى الرازي لا يمكن دفعه عن النفس والخلاص منه إلا أن تكون بعده المرء في حال أحسن مما كنت فيه، وهذا الرأي يقتصر على

مجموعة خاصة وليس عامة الناس، فحسن الظن بما بعده يعتمد على تتابع إيماني وزمني طويل لا يحمله إلا القليل من الناس[٨] والواقع إن الخوف منه « عنصر مهم من مقومات الذات البشرية، فنحن نخشى المستقبل، ونخشى الزمان والحياة، كما أننا نخشى الموت، كل هذه المظاهر ليست إلا تعبيراً عما في وجودنا من تناه، وعرضية رقابية مستمرة للتصدع»[٩] تستمر مع وجودنا ومتابعتنا لهذه الظاهرة الكونية الحاصلة، التي نشعر بحصولها يومياً بمعنى محاولة إمساك الكون النهائي الذي وصل نهايته في الفهم البشري يدرك قراره من حافة الهاوية التي تحدق بقلق من خلال مناظيرنا إلى ضباب المجهول، بل أن هذا الرصد يكون تتابعي نشعر به على مستوى خلايا الجسم التي تجعلنا في هاوية يَعْمُرُها الضباب، الذي يفصل الظاهرة التي ندعوها الحياة عن الوجود المادي البارد واللامبالي، فيحدق فينا بقلق إلى منظار الموت[١٠] وكأنه دائرة متكاملة في الوجود وهذه الرؤية تنوعت عند الشعراء فنظروا إلى الموت على أنه ظاهرة يمكن قراءتها في ضوء فهم الذات لها في لحظة ما، فنلحظ تنوع تلك الظواهر بتنوع تعلقها الوجودي المرتبط بالذات الشاعر.

ويبدو أن فكرة الموت التدريجي التي أشرنا لها تمثل حقيقة الشعور وفلسفة حضور الموت في لحظة ما:

« لم تبدأْ بعد «. الشاعرٌ قالْ.
فأتاه الحزنٌ الأبيضُ والخوفٌ البارد
وأتته الريحٌ الغبراءْ.
«لم تبدأْ بعد». الشاعرٌ قالْ.
فأتاه الجوعٌ الأصفرٌ والثلجٌ القاسي
وأتاه الليلٌ يمزّقٌ ثوباً أسْوَد.
«لم تبدأْ بعد». الشاعرٌ قالْ.
فأتته العاصفةٌ،السيلٌ، الأحجار.
«لم تبدأ بعد». الشاعرٌ قالْ.
فأتاه الموتْ![١١]

يبدأ النظر إلى الموت من زوايا عدة، وهذه الزوايا هي زوايا النظر

إلى الجسد وهو يوهن بفعل الحضور اللافت لتبدل الخلايا وموتها وهذا الشعور الداخلي ما هو إلا فلسفة داخلية لشعور ينتقل من مكامن الذات إلى ما يحيط بها، بمعنى أن هناك ظواهر داخلية بدأت بالتحول في جسد الشاعر فيحاول تمثلها بمعطيات وجودية ترتبط بقدوم الموت الحاصل، لكنه كان تدريجيا منذ أن شعر به في اللحظة الأولى (فالحزن الأبيض) علامة سيميائية دال على بداية هم الذات وألمها، لأنه يرتبط بالصبر على ما يحصل أو ما يلازم ذلك من مدلولات عدة، فالحزن الأبيض يرتبط بالصبر، وهو الحزن الذي يدفع المرء على مواجهة الحياة بإخراج كوامن النفس للوصول بها إلى مرحلة أخرى تقوم على مواجهة الوجود، لكنه بالوقت نفسه نذير شؤم على تحولات الذات الداخلية التي بدأت تظهر رويداً رويداً، وهذا ما جسده بفعل التتابع الزمني في داخل النص وتطور دواله فـ (الريح الغبراء) و (الجوع الأصفر) و (الثلج القاسي) مقدمات تتسم بالحزن والجزع الوجودي حتى يصل إلى مرحلة التحول الحقيقي من الحزن الأبيض إلى الحزن الأسود الذي يرتبط بالعاصفة وليس الربح، مما يعني الموت حقاً.

إن الفكرة الرئيسية التي أود عرضها أن الشعور بالموت هو شعور داخلي سواء أكان بموت خلايا الجسم التي ترتبط بالزمن فتوهج شعرا حزينا يصف الذات وما آلت إليه أم بموت الأشياء الجميلة التي تحملها وهو موت لايقل عن موت الخلايا إذا لم يكن أكثر وطأت منه:

مثل حصاة تُرمى في البحر
حتّى تصل القعر،
تمضي مرثيّةُ عمري.
تمضي، تمضي وأنا أرقبُها
فرحاً مغروراً مقتولاً
في أوّل طلقة،
فرحاً مُرتعداً مُنتشياً
بالموتِ وبالخُذلانْ.[١٢]

يرثي الشاعر نفسه، لأن الموت حاصل عنده بفعل الفقد الذي يعيشه ولهذا بدأ به قبل أن يصل إلى الموت الحقيقي، وفي هذا النص يجمع الأمرين، فالإنسان مع تقدم العمر يبدأ بفقدان مرحلة مهمة من مراحل حياته، وهذا الشعور يتولد كثيرا مع تقدم العمر وهو أشبه بفكرة موت خلايا الجسم التي تتناسب مع موت الذات وميلها إلى الحزن، فرثاء النفس هو رثاء سيكولوجي لربما سببه الأول هو موت خلايا الجسم، فيقل الإنسان نشاطه وشبابه، فيميل إلى الحزن والموت وكأنه استقبال حقيقي للموت النهائي أو انتهاء مرحلة الشباب، وهذا الشعور يكون عند الإنسان بشكل عام والمبدع بشكل خاص، فتسارع الزمن هو رسالة حزينة تكبر مع كل تقدمه زمنياً، والأمر الثاني الأحداث الحزينة التي تنعكس سلبيا إذ تتعاضد الظروف والتجارب التي يمر بها الشاعر لتظهر على شكل رثاء له، حتى قبل أن يصل إلى هذه المرحلة، فالاغتراب والغربة عاملان رئيسان ليجعلا من الشاعر يرثي نفسه بهذا النظم الحزين، وليشبه رحلته المجهولة مثل رحلة الحصاة إلى قعر البحر، فالمستقر النهائي هو اللاعودة أو بعبارة أخرى الموت النهائي الذي جاء بعد رحلة زمنية طويلة تعاضدت الأشياء التي ذُكرت لتكون بهذه الصورة، بدلالة الفعل المضارع (تمضي) وتكراره مع ارتباطه بعملية الترقب وهو يلاحظ موت النفس بسبب هذين العاملين: التقدم في الزمن وانكساراته الذاتية مما يجعلها في حالة انتظار الموت الذي ارتبط بالزمن وما وصلت إليه الذات، لان الموت « كائن حي ما هو من حيث الأساس موت خلاياه المفردة » [١٣] مما ينعكس حتى في إبداعه:

كلّ شيء اكتملَ يا حبيبتي
لم يبقَ سوى موسيقى الموت! [١٤]

أي اكتمال يبحث عنه الباحث؟ وأي انتظار يبحث عنه؟ لقد وصل إلى مرحلة الموت الحقيقة بعد أن فقد كل

شيء هذا الفقد الذي ارتبط بالوطن والمرأة والذات حتى اكتمل كل شيء وبقي الإعلان الرسمي الذي توفرت مقوماته وهو بانتظار حصوله المرتبط حتما بالطبيعة الفانية لجميع الأشياء التي أبانت عن نفسها بفعل التتابع الزمني بثلاث مراحل، الأولى أين كل أولئك الذين ملسوا العالم بمجدهم، والثانية أين الجمال الإنساني وهو يذوي مع كل تقدم زمني والثالثة رقصة الموت أو موسيقى الموت، أي الموت وهو يسوق عنوة البشر من جميع العصور والأوضاع [١٤] مما يجعله ينتظر؛ لأنه الباقي الوحيد الذي ينتظره، والسبب ما يعانيه من انكسار.

هذا التتابع الزمني نلحظه عند الشاعر، كأنما يكون موت الإنسان بموت الأشياء الأخرى، وهذا لا يختلف عن فكرة موت الخلايا، أي أن التتابع الزمني للموت حاضراً من الذات وشعورها به أم من الآخر:

الموتُ على الأبواب.

الموتُ هو الصديقُ الوحيدُ الذي يتذكّرني بعمق
ولا يكفُّ عن إرسالِ أزهاره السُود إليّ بالبريدِ المُسجّل.[١٥]

تسبق مرحلة الوصول إلى الباب مراحل أخرى عاشها الشاعر بفعل التتابع الزمني، فهذه المرحلة هي المرحلة الأخيرة التي سبقتها موت الخلايا واندثارها مثلما سبقتها احتراق المراحل الايجابية في الوجود ولم يتبق إلا هاجس الموت على الرغم مما يحمله من مجهول لكن احتراق هذه المراحل جعله صديقاً يرومه ويبعث له رسائله التي تبوح بنهايته، لكنه الوجود الجديد والمكان الحقيقي للوجود المكاني، وهذا الشعور لم ليكون لولا القلق الدائم من الزمن الذي يتكرر عنه كثيراً، فالخوف من الزن هو الذي أوصله إلى هذا التفكير الذي يتجه نحو الزمن الحاضر بانتظار المستقبل، ليفصح عن مكنوناته الغريبة وما هذا الإفصاح إلاّ إفصاح الذات عن المجهول وعن قلته

من الزمن [١٦] وعن موته البطيء الذي يظهر عليه في خطابه للذات:

متى تهبط؟

أخبرني: متى تهبط؟

أم أنّه كُتِبَ عليّ أنْ أرى جسدي

يموت أمامي عضواً عضواً؟[١٧]

تتجسد فكرة موت الخلايا أو موت الأعضاء قبل موت الجسد بشكل كامل في نص الشاعر فهو يستفسرعن سر البقاء حتى اللحظة وهو يفقد كل عضوٍ، ويقينا أن الفقد لم يكن للأعضاء الخارجية الظاهرة وإنما كان فقدا بايولوجيا بفعل الزمن وأثره عليه، فالوظيفة الرمزية لفقد الأعضاء تكمن في الصراع القائم بين وجود الشاعر وعالمه الداخلي في ضمن حركة فعل درامي يومئ بحالات موت الأعضاء التي يقصدها في وعي تام، سعيا منه لبيان وجوده الحالي، بالتحرر من قبضة عالمه الداخلي الذي يربطه بالعالم الثاني[١٨]، عالم الهرب من الواقع المؤلم إلى عالم يراه أكثر حضورا له من واقعه المعيش، فيحاول أن يعيش لحظات الانتظار للخلاص النهائي، وهذا الأمر لا نلحظه في مقتبل العمر لأن خلايا الفقد في حالة بناءٍ مما يوفر للذوات اللامبالاة وعدم الاهتمام:

الموتُ سرٌّ أعظم.

ولأنّكَ في مُقتبلِ العمرِ

فلا طاقةَ لكَ

بتحمّلِ سرِّ الموت الآن. [١٩].

يبدو أن الفعل البايلوجي يوحي بالفرق مابين الرؤية للموت في مقتبل العمر ومرحلة الهدم، فالصورة واضحة من نبتيه للحالتين.

الغربة معادلاً موضوعياً:

تمثل الغربة هاجس الذات المؤلم الذي يشعرها بالحزن والموت، وهي لا تقل ألما عن انتظار الموت فهما يحملان الملامح ذاتها حتى يتساوقا في الفعل والنتيجة، فالغربة المكانية خوف من المجهول وما يحمله من اضطراب ذاتي:

أراكَ، إنّي أراك

في حيرتِكَ تتردّد

وفي سؤالِكَ تنهار
وفي غربتِكَ تتشظّى
وفي يومكَ المرّ
تغربُ ثُمَّ تشرق
ثُمَّ تحترقُ ثُمَّ تغرق
ثُمَّ تزّلزلُ ثُمَّ تنجو
ثُمَّ تطفو ثُمَّ تنام
ثُمَّ تموتُ ثُمَّ تحيا[٢٠]

ظهر التشظي والخوف واضحاً في النص الذي أباح عنه بمنولوج داخلي من أجل إظهار معاناته وما وصل إليه في غربته، فكان خطاباً ذاتياً يحاكي واقعه وموقفه الوجودي وفلسفته في الكشف عن حقيقة وجوده ورؤيته الباطنية في التعامل مع أسرار الكون المتمثلة في موضوع الغربة وعلاقتها بالموت[٢١]، فهي الطريق الحقيقي للوصول إليه برموز لغوية باطنية في صورة قلق رومانتيكي، وإحساس عارم بالوحشة والضياع، ونزعة سوداوية تترقب الموت، إذ لم يكن يتمناه ويرى فيه خلاصه الذي يعادل حقيقة وجوده[٢٢]، وكأنها نظرة رومانتيكية ترى الوجود مثقلا بالأحداث المأساوية التي تجعل منه أسيرا لهذا التفكير الذي لا يفلت من أسره على مستوى التفكير بالواقع المادي الذي يألفه، فالرؤية التي عاشها تمحورت حول (الحيرة، والانهيار، والتشظي، والاحتراق، والغرق، والزلزال) إلى أن يصل الموت الذي يعيشه في كل يوم وكأنه يعيش دورة الحياة الطبيعية في غربته، فمثلت الغربة هاجساً مخيفاً عند الشاعر وأفقدته الجمال الإنساني في حيرة واضطراب يتكرران معا من دون انقطاع:

بيدٍ واحدةٍ توّجتُكِ
ملكةً للنفي وللمنفى.
وتوّجتُ نَفْسي،
في احتفالٍ سرّيّ مُقدَّس،
ملكاً للموتِ وللموتى
ثُمَّ لبستُ عباءةَ السِّحرِ الحمراءَ إلى الأبد
بيدٍ واحدة.[٢٣]

يضع الشاعر موت الغربة في الصورة الأولى عندما يتحدث عن أثره عليه، فهو يدرك تماما أن الغربة وتمثلاتها موت سواء أكانت الغربة حقيقية أم تأملية سواء ارتبطت به أو في الآخر، فإذا كانت ملكة النفي والمنفى فهو ملك الموت الذي يرتبط به بسبب هذه الغربة، وكلما ازداد التفكير بها أدرك نهايته الحتمية، وهنا يظهر الأثر الحقيقي لها الذي يمثل حقيقة الذات مع المحيط الوجودي لها[٢٤] فأخرج الموت من دائرة الإظهار المباشر إلى الإظهار القصدي عندما جعله يقترن به، بل جعله المشهد الأول يقترن بالمشهد الثاني لبيان أثر الأول في الثاني فلولا النفي لما أراد أن يكون ملكاً للموت بل هو يتناص معه.

ولسببٍ غير واضحٍ أو مفهوم،
أكتبُ عن الموت.
ربّما لأنّ الموت هو نديمي الوحيد
أو صاحبي الذي يحسنُ الرقصَ قربي
حينَ أنهارُ وسطَ الطريق.[٢٥]

يرى الشاعر في مكونات العالم الوجودي مصدراً للقلق والتوتر والتلاشي، ونفياً للانسجام معه، ويرى بالعالم الآخر وجوده، فالكتابة عن الموت هو نفي للوجود الذي يعاني من غربته واغترابه، فالشاعر في منفاه لا يجد إلا الموت نديماً له، وكأن الشاعر تنازعه قوتان: الأولى التعلق الوجودي الواهن الذي ينعدم الأمان والاستقرار والطمأنينة، أي انفصال عن الوجود بسبب غربته ، والثانية: التعلق بالموت الذي يراها معادلاً حقيقياً للغربة؛ لأنهما بمنزلة واحدة.

لقد مثلت الغربة معادلاً حقيقياً للموت عند الشاعر وهذا الأمر نلحظه بشكل واضح حتى أصبحت هذه الصورة تلازم الشاعر، لا تنفصل عنه وعن تفكيره، فهي صورة تلازمه:

ثمّة بحر
أحملهُ بيدي اليمنى
وثمّة موت
أحملهُ بيدي اليسرى.

وحينَ أتعب
أضعُ البحرَ في يدي اليسرى
والموتَ في يدي اليمنى.
وحينَ أنام
ينامُ البحرُ بجانبي على السَّريرِ مُطمئناً
لكنّ الموت يتظاهرُ بالنوم
ويبقى يعدُّ عليَّ أنفاسي،
يبقى ينظرُ إليَّ بارتيابٍ وشكٍّ
مضطجعاً بجانبي، كذلك، على السَّرير! (٢٦)

يمثل النص حالة متوازنة بين أمرين كلاهما أمرّ من الآخر، فالبحر تعبير عن وجوده الحالي ويرمز إلى غربته ومعاناته، إذ عاش غريباً عن وطنه يعاني الوحدة والألم، والموت هو الفراق الأبدي عنده، لكن الملاحظ هنا رفقتهما معاً، بل جعلهما في مكانة واحدة عندما يتبادلان الأدوار بين يديه، ليضع المتلقي أمام صورة التوازن بينهما؛ لأنهما بكفة واحدة، فلو وضع الغربة في اليمنى فقط لكانت لها الأولوية وكذلك لو فعل مع الموت؛ لأن صدارة الأشياء لمن كان في اليد اليمنى، وهذه الصورة أوضحت بما لا يقبل الشك رؤية الشاعر الوجودية المتمثلة برؤية الغربة على أنها موت حقيقي.

المرأة وجود الذات :

تمثل المرأة المنطلق الحقيقي عند الشاعر للوجود وبغيابها سوف ينعدم ويتلاشى، فلا وجود من دونها، فهي الحياة التي يروم البقاء فيها:

أعرفُ شيئاً ما
أعرفُ أنّكِ سبب موتي
وأنّ الموتَ أحاطَ بي
كما يحيطُ الجنودُ بمجنونٍ أعزل. (٢٧)

يظهر الباث مشاعر الأسى في الحب عندما جعل المرأة سبباً لموته، فالبعد عنها جعل الموت يحاصره ويطبق عليه، وأنه حاصل لا محالة عندما شبه نفسه بمجنون محاصر وأعزل، فيربط حياته وخلوده بوجودها وليس بشيء آخر، لأن الحب « نتاج علاقة محدودة بين الرجل والمرأة، بل هو العالم الذي

يفتح أمام الشاعر أبواب شهوة الحياة، بمعانيها الواسعة، والتي تحرك في داخله شهوة القول، وتستمد شهوة القول حياتها من النكد الذي تصر الأنا الشاعرة أن يكون السياق الحياتي لها «[٢٨]، فالفلسفة الحقيقة من هذه الرؤيا أن الحب سبب الهلاك، وكأنه يستمد جذوره من الفكر العربي القار عندما نظر إلى الحب على أنه الموت، بل وصل الأمر إلى أن المرأة هي الوجود الكامل:

حينَ ماتت المرأة،
ماتتْ، على الفورِ، المرآة.
ثُمَّ ماتَ الطفل
ثُمَّ النهر
ثُمَّ البناية
ثُمَّ الشَّجرةُ الكبيرة
ثُمَّ الشَّارعُ المزدحم. [٢٩]

اقترن وجود الحياة جميعاً بوجود المرأة؛ لأنها الوجود الحقيقي فهي (الجمال، والأم، والغيث، والفضاء المكاني)، بعبارة أدق وجود الذات في الوجود، فموت كل هذه الأشياء يعني موت الوجود بأكمله، مما يعني موت الذات؛ لأنها جزءاً من هذا الكون الذي صنعه بقصدية تامة، فالشعر وجود مثلما هو سلوك ذاتي مثلما هو موقف من الحياة، مثلما هو رؤية ذاتية وتشكيل جديد للحياة تقوم على ثنائيتي الوجود واللاوجود هذه الثنائية الفلسفية التي هي أساس كل شيء، فمنها تنبثق الثنائيات الأخرى مثل العقل والذات[٣٠] فهو يدرك أهمية وجودهما، مثلما يدرك وجوده على أساس النظر إلى الوجود نظرة شمولية ترى الوحدة بالتعدد والجوهر بالإعراض[٣١]، وهذا ما جعله يعرض عن الوجود على أنه زائل بزوال المرأة.

وجود الذات وسعادتها:

ويمكن أن يمثل الموت الوجود الحقيقي على الرغم من جبروته وقسوته المتمثلة بتوقع النسيان والانمحاء من الذاكرة واستشعار الغياب الأبدي عن قلوب الناس[٣٢]، فهو دال الغياب الذي تبثق عنه المدلولات التي ذُكرت

وغيرها لكنه الملاذ الآمن والسعادة المنشودة على الرغم مما يحمله:

تعبتُ من هذي الرحلة حدّ الإعياء.
كنتُ أريدُ الموتَ لأنجو
لكنّي لم أنل الموتَ كما خطّطتُ لنفْسي[٣٣]

البحث عن الموت على أنه البديل الحقيقي للوجود يبن حالة الذات وسأمها، ففي الموت سعادتها وفي الحياة ألمها، وكأن الوجود يتمثل في دار أخرى تتسم بالضيق والنفور لكنه أرحم بكثير مما يشعر به، فتظهر ملامح الانكسار والقبول بالآخر مهما كانت نتائجه، ويبدو أن ارتباط الذات بالموت أصبح هدفاً منشوداً تسعى إليه بقوة «وبطبيعة الحال قد يكون مردّ ذلك لطبيعة فهم الذات للوجود في اللحظة الآنية،الذي يعتمد على فعاليات الفكر وعلاقتها مع المكان والظاهرة بشكل عام، والمنظومة الثقافية المعرفية التي ترتبط بموضوعة الفهم والتأويل بشكل خاص، فتظهر قدرة الذات على المواءمة بين هذه العناصر المتداخلة»[٣٤]، التي تظل بضلالها عليه مما تجعله في صراع دائم بين أمرين الحياة بسقم أو الموت بسعادة للخلاص من الوجود:

النقطةُ سعال
والحرفُ شيخ.
فما أسعدني أنا الذي سيموتُ بالسلّ
عمّا قريبٍ في غرفته المُظلمة.[٣٥]

يصل الذات الشاعرة إلى ذروة التصريح بسعادتها على الرغم من أن المبتغى هو الموت، لكنه أخف وطأة في ضوء قراءة الظاهرة الوجودية، فأستقبله «بفرح كبير يصف ما آلت إليه حالها، فعندما تهرم الحروف وتتوقف عن النبض يصبح الموت أمراً حاصلاً لا محالة، لقد اختارت توقف الحياة بدلاً عن توقف الشعر، لأن الشعر هو الوجود الحقيقي والفعال للحياة غير الزمنية، بينما الموت انقضاء الحياة بوصفه الموجود الزمني «[٣٦] مما جعلها تبحث عن سعادتها في مكان آخر.

تكرر هذا الأمر كثيراً عند الشاعر حتي بدأ تفضيل الموت على أنه غايته التي يرومها، وهذا نتيجة وطأة الحياة وقسوتها:

حين جاء الشرطيّ في المرة الثانية
وطرق الباب بهدوء،
قلت له: ماذا تريد؟
قال: روحك.
قلتُ: حسناً.
وخرجتُ إلى الشارع
أقفزُ من الفرح.
أخيراً
سأقابلُ الموتَ الذي سيضعُ حدّاً
لهذه المهزلة التي اسمها: الحياة
التي اسمها، بالضبط (حياتي)![٣٧]

يعقد النص مقابلة ثنائية بين الحياة والموت، وبتعبير أدق بين حياته وموته فيكون التفضيل للموت، بل تفضيل يرتقي إلى مستوى السعادة الأبدية وظهر ذلك بوساطة حواسه الحركية الدالة على الفرح (القفز)،وهذا التفضيل هو تفضيل نفسي يمثل مقت الوجود ومعطياته الذي انعكس عليها على الرغم من انفتاحه إلى أماكن عدة، فالوجود يمثل الثنائيتين وصورهما معا، فصورة ملك الموت كانت الصورة المنتظرة لديها والباحثة عنها بأسلوب يقترب من صور الحياة وتطبيق النظام للخارجين عنه أو صورة أخرى مغايرة لما ذُكر، رسخت في المخيلة الجمعية العراقية لما تمثله من قلق وخوف والمقترنة بالفزع والهلع[٣٨]، لكنه مصدر السعادة الذاتية التي يبحث عنها.

الخاتمة:

بعد هذه القراءة المكثفة لفلسفة الموت عفي شعر أديب كمال الدين كان لابد من وجود نتائج يمكن أن نلخصها بإيجاز مكثف:

١ـ ظهرت فلسفة الموت واضحة ولاسيما في الجانب البايلوجي الذي يذهب إلى تقسيم حياة الذوات إلى قسمين زمنيين الأول: الأول يكون في مرحلة الولادة الحقيقة لخلايا الفرد

ونموها، وهنا يمقت الموت ويبتعد عن القول به، أما الثاني فترتبط بموت الخلايا الذي ينعكس سلباً على الذوات وتفكيرهم وحزنهم مما يجعل الموت يرتبط بالموت وهذه العلاقة علاقة زمنية بمرحلتين مختلفتين من حياتهم والشعراء بطبيعة الحال يمثلون هذه الفلسفة الزمنية .

٢ ـ توضحت علاقة الموت بغربة الشاعر بشكل كبير وظهر أثرها واضحاً، فمال إلى تفضيله بدلاً عن الحياة التي أتعبته فكانت معادلاً موضوعياً لغربته.

٣ ـ مثلت المرأة عن الشاعر الوجود وبغيابها تغيب الحياة فتكون المرأة الوجود وغيابها الموت.

٤ ـ بحث عن السعادة في الموت وهي رؤية فلسفية تقترب من الفكر المتصوف الذي يرى في الموت سعادة وفي الوجود بؤس

الهوامش:

١- ينظر: فلسفة الموت والحياة في فكر الراغب الأصفهاني، سعيد المختاري، شبكة الألوكة الالكترونية: ٢.

٢- ينظر: الموت في الفكر الغربي، تأليف: جاك شورون، ترجمة: كامل يوسف، مراجعة: د. إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٤: ١٦

٣- ينظر: الأسطورة والمعنى، دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، فراس السواح، دار علاء الدين، دمشق – سوريا، ط٢، ٢٠٠١م: ٤٠

٤- ينظر: جلجامش ملحمة الرافدين الخالدة، فراس السواح، منشورات دار علاء، سوريا ـ دمشق، ط١، ٢٠٠٢م: ٦٥

٥- سورة آل عمران: ١٤٥.

٦- سورة آل عمران: ١٥٧.

٧- سورة البقرة: ٢١٨.

٨- ينظر: رسائل فلسفية، أبو بكر الرازي، نشر بول كراوس، مصر ـ القاهرة، (د ـ ت)، ١٩٣٩م:٩٣.

٩- ينظر: فلسفة الموت، دراسة تحليلية، د. أمل مبروك، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ٢٠١١م: ٦٦

١٠- ينظر: الجنس ومنابع الموت، د. وليَم. ر. كلارك، دار الكلمة للنشر والتوزيع، سورية ـ دمشق،ط١، ٢٠٠٠م: ٧

١١- الأعمال الشعرية الكاملة، أديب كمال الدين، المجلد الأول: ٣٠٨.

١٢- المصدر نفسه: ٢٨٩.

١٣- ينظر: الجنس ومنابع الموت: ٧٥

١٤- ينظر: الموت في الفكر الغربي: ١٠٦ للاستزادة حول موضوع رقصة الموت وما يتعلق بها، ينظر: رقصة الموت، ستاملر، ميونخ ـ هانسر، ١٩٨٤م

١٥- الأعمال الشعرية الكاملة، أديب كمال الدين، المجلد الثاني، منشورات ضفاف، بيروت ـ لبنان، ط١،١٤٣٧هـ ـ ٢٠١٦م: ٥٥ـ٥٦.

١٦- ينظر: الشعر عند أديب كمال الدين قراءة تأويلية، هيفاء جواد محمد كاظم السهلاني، رسالة ماجستير، كلية الآداب ـ جامعة ذي قار، ١٤٤٣هـ ـ ٢٠٢١م: ١٢٣

١٧- الأعمال الشعرية الكاملة، أديب كمال الدين، المجلد الثاني: ٨٥

١٨ ـ ينظر: الاتجاه النفسي في نقد الشعر العربي، د. عبد القادر فيدوح، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان ـ الأردن، ط١، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م: ٤٢٠ ـ ٤٢١.

١٩- الأعمال الشعرية الكاملة، أديب كمال الدين، المجلد الخامس: ١٩٧.

٢٠- الأعمال الشعرية الكاملة، أديب كمال الدين، المجلد الرابع: ٣٢.

٢١- ينظر: خطاب الآخر في الشعر العراقي السبعيني،التلقي والتأويل، د. علي هاشم طلاب، دار صادر، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٣٦هـ ـ ٢٠١٥م: ٢٢٠.

٢٢- الحداثة الشعرية الأصول والتجليات، د. محمد فتوح أحمد، دار الغريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧م: ٢١٨

٢٣- الأعمال الشعرية الكاملة، أديب كمال الدين، المجلد الثالث: ١١٥.

٢٤- ينظر: الأدب والتحليل النفسي، رث باركن ـ غونيلاس، ترجمة: حنا عبود، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق ـ سوريا، ط١، ٢٠٠٦م:٢١٣.

٢٥- الأعمال الشعرية الكاملة، أديب كمال الدين، المجلد الثالث: ١٣٨ ـ ١٣٩.

٢٦- المصدر نفسه: ١٤٢.

٢٧- المصدر نفسه: ١٥٣.

٢٨- منزلات الرؤيا الشاعر العربي المعاصر وعالمه، د. إبراهيم أحمد ملحم، عالم الكتب الحديث، إربد ـ الأردن، ط١، ١٤٣١ هـ ـ ٢٠١٠م: ٧٣.

٢٩- الأعمال الشعرية الكاملة، أديب كمال الدين، المجلد الرابع: ١٩٢.

٣٠- ينظر: الشعرية والحداثة بين أفق

النقد الأدبي وأفق النظرية الشعرية، تأليف: بشير تاوريريت، دار رسلا للطباعة والنشر، دمشق ـ سوريا، ط١، ٢٠٠٨م: ١٥٧.

٣١- ينظر: الحداثة الشعرية الأصول والتجليات: ١٥٢.

٣٢- ينظر: النقد الثقافي من النسق الثقافي إلى الرؤيا الثقافية، عبد الرزاق المصباحي، مؤسسة الرحاب الحديثة، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠١٤ ـ ٢٠١٥م: ١٣٦.

٣٣- الأعمال الشعرية الكاملة، أديب كمال الدين، المجلد الخامس: ١٩٩.

٣٤- المكان الضيق في ضوء التأويل الظاهراتي، أديب كمال الدين اختيارا، د. علي هاشم طلاب، مجلة جامعة ذي قار، المجلد ١٤، العدد ١، آذار، ٢٠١٩: ١١٧.

٣٥- الأعمال الشعرية الكاملة، أديب كمال الدين، المجلد الثاني: ١٤٠.

٣٦- المكان الضيق في ضوء التأويل الظاهراتي، أديب كمال الدين اختيارا: ١١٩.

٣٧- الأعمال الشعرية الكاملة، أديب كمال الدين، المجلد الثاني: ١٧٢ ـ ١٧٣.

٣٨- ينظر: الشعر عند أديب كمال الدين قراءة تأويلية: ٤٩.

المصادر والمراجع:

١- القرآن الكريم.

٢- الاتجاه النفسي في نقد الشعر العربي، د. عبد القادر فيدوح، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان ـ الأردن، ط١، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م

٣- الأدب والتحليل النفسي، رث باركن ـ غونيلاس، ترجمة: حنا عبود، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق ـ سوريا، ط١، ٢٠٠٦م.

٤- الأسطورة والمعنى، دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، فراس السواح، دار علاء الدين، دمشق – سوريا، ط٢، ٢٠٠١م فلسفة الموت، دراسة تحليلية، د. أمل مبروك، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ٢٠١١م.

٥- الأعمال الشعرية الكاملة، أديب كمال الدين، المجلد الأول، منشورات ضفاف، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٣٩هـ ـ ٢٠١٨م.

٦- الأعمال الشعرية الكاملة، أديب كمال الدين، المجلد الثالث، منشورات ضفاف، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٣٩هـ ـ ٢٠١٨م.

٧- الأعمال الشعرية الكاملة، أديب كمال الدين، المجلد الثاني، منشورات ضفاف، بيروت ـ لبنان، ط١٤٣٧،١هـ ـ ٢٠١٦م

٨- الأعمال الشعرية الكاملة، أديب كمال الدين، المجلد الخامس، منشورات ضفاف، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٤٠هـ ـ ٢٠١٩م.

٩- الأعمال الشعرية الكاملة، أديب كمال الدين، المجلد الرابع، منشورات ضفاف، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٣٩هـ ـ ٢٠١٨م.

١٠- جلجامش ملحمة الرافدين

الخالدة، فراس السواح، منشورات دار علاء، سوريا ـ دمشق، ط١، ٢٠٠٢م

١١- الجنس ومنابع الموت، د. وليَم. ر. كلارك، دار الكلمة للنشر والتوزيع، سورية ـ دمشق،ط١، ٢٠٠٠م.

١٢- الجنس ومنابع الموت، د. وليَم. ر. كلارك، دار الكلمة للنشر والتوزيع، سورية ـ دمشق،ط١، ٢٠٠٠م

١٣- الحداثة الشعرية الأصول والتجليات، د. محمد فتوح أحمد، دار الغريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧م

١٤- خطاب الآخر في الشعر العراقي السبعيني،التلقي والتأويل، د. علي هاشم طلاب، دار صادر، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٣٦هـ ـ ٢٠١٥م

١٥- رسائل فلسفية، أبو بكر الرازي، نشر بول كراوس، القاهرة ـ مصر، ١٩٣٩م.

١٦- رقصة الموت، ستاملر، ميونخ ـ هانسر، ١٩٨٤م

١٧- الشعر عند أديب كمال الدين قراءة تأويلية، هيفاء جواد محمد كاظم السهلاني، رسالة ماجستير، كلية الآداب ـ جامعة ذي قار، ١٤٤٣هـ ـ ٢٠٢١م.

١٨- الشعرية والحداثة بين أفق النقد الأدبي وأفق النظرية الشعرية، تأليف: بشير تاوريريت، دار رسلا للطباعة والنشر، دمشق ـ سوريا، ط١، ٢٠٠٨م.

١٩- فلسفة الموت والحياة في فكر الراغب الأصفهاني، سعيد المختاري، شبكة الألوكة الالكترونية.

٢٠- المكان الضيق في ضوء التأويل الظاهراتي، أديب كمال الدين اختيارا، د. علي هاشم طلاب، مجلة جامعة ذي قار، المجلد ١٤، العدد ١، آذار،

٢٠١٩.

٢١- منزلات الرؤيا الشاعر العربي المعاصر وعالمه، د. إبراهيم أحمد ملحم، عالم الكتب الحديث، إربد ـ الأردن، ط١، ١٤٣١ هـ ـ ٢٠١٠م.

٢٢- الموت في الفكر الغربي، تأليف: جاك شورون، ترجمة: كامل يوسف، مراجعة: د. إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٤.

٢٣- النقد الثقافي من النسق الثقافي إلى الرؤيا الثقافية، عبد الرزاق المصباحي، مؤسسة الرحاب الحديثة، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠١٤ ـ ٢٠١٥م.

طرائق تقديم الشخصية
في نتاج علاء شاكر

نور صباح كاظم الحمود
أ.د.حسين عبود حميد الهلالي
جامعة البصرة – كلية التربية القرنة

Methods of Presenting the Character in the Production of Alaa Shaker

Nour Sabah Kazem Al-Hamoud
Prof. Dr Hussein Aboud Hamid Al-Hilali
University of Basra/College of Education Qurna

ملخص البحث

لما كانت الشخصية المحور الأساسي في أي نص سردي اخذ الكتاب على عاتقهم الاهتمام بهذا العنصر الحيوي منذ انبلاج فكرة خلقها في مخيلتهم الى حد ولادتها على فضاء الورقة ووصولها الى أحضان راحتي المتلقي؛ بمعنى انهم ركزوا على بناء الشخصية وطريقة رسمها وكيفية إعطائها صفات تميزها وكذلك طريقة عرضها في النص بطريقة فنية و بهارمونية عالية لان الشخصية هي البريد الذي يطلق المؤلف من خلاله الرسائل الى المتلقي.

في بحثنا تناولنا طرائق عرض الشخصية ما بين طريقة الاخبار وطريقة الكشف متوخين في ذلك عرض خصائص كل طريقة منها متخذين من نتاج الكاتب البصري علاء شاكر مادة تطبيقية مشيرين الى كيفية استخدامه لهاتين الطريقتين.

الكلمات المفتاحية: الشخصية؛ الاخبار؛ الكشف.

Abstract

Since the character is the main focus in any narrative text, the writers took the responsibility of dealing with this vital element from the emergence of the idea of creating it in their imagination to the point of its birth on the paper till its arrival in the arms of the recipient's palm. It means that they focused on building the character and the way to draw it and how to give it characteristics that distinguish it as well as the way it is presented on the text in a highly artistic and harmonious way. This is because the character is the mail through which the author releases messages to the recipient.

In this research, we dealt with the methods of displaying the personality between the method of news and the method of detection, aiming to present the characteristics of each method. The subject of analysis is the visual writer Alaa Shaker as an applied material, pointing to how he used these two methods.

Keywords: personality, news, disclosure.

المقدمة

ان كل عمل سردي لابد ان يتكون من عدة عناصر يعمل الكاتب على بنائها وترتيبها وفق الرؤية التي يؤمن بها وتماشيا مع الهدف الذي من اجله عمل على انتاج هذا العمل سواء كان قصة او رواية او مسرحية..الخ، وتعد الشخصية من بين اهم العناصر التي لها دور فعال في احياء النص السردي وفي خدمة الهدف المنشود[١]، بذلك تكون المرتكز الأساسي الذي يقوم عليه أي نص سردي[٢].

ولا بد من الإشارة الى ان الشخصية في ميدان الادب والنقد قد مرت بعدة انعطافات واخذت بالتطور شيئا فشيئا منتقلة من ثيمة الإهمال الى قمة الاهتمام حتى عدت، جوهر الرواية[٣]. فأصبح كل ما يرتبط بالشخصية محط اهتمام النقاد ولعل طرائق بناء الشخصية كان لها النصيب الاوفر من هذا الاهتمام.

طرائق بناء الشخصية:

ان أولى الخطوات التي ينصب اهتمام الكاتب عليها في عمله السردي هي الشخصية فهو يعمل جاهدا على رسم شخصياته بدقة وبحرفية تامة و مميزة يطغى عليها طابع الابداع و يوشحها بوشاح من الجمال و الكاتب لكي يصل الى ذلك ويحقق الهدف المنشود يتعايش مع شخصياته مدة من الزمن يسعى من خلالها الى ان يعرف كل التفاصيل عنها حتى تلك التفاصيل الصغيرة و يتوغل الى عمق الشخصية و يتغلغل في عقلها و يعرف افكارها وطبائعها وميولها ويعرف ما تملك من قدرات و افكار ورؤى و يعلم ما هي طموحاتها واهدافها ويعرف كذلك صفات هذه الشخصية هل هي ضعيفة ام قويه او شخصية ذات وجود مؤثر وحتى شكل الشخصية فمن خلال مدة المعايشة يعمل الكاتب على ان يحاور الشخصية وتحاوره يسألها فتجيبه

مرة تلو الاخرى حتى يصل الكاتب الى صورة كاملة عن الشخصية التي قضى معها ردحا من الزمن في فضاء خياله و مخيلته.

فبعد هذا الجهد في رسم الشخصية المادي (الخارجي) والنفسي (الداخلي) والاجتماعي عليه ايجاد طريقة لتقديمها في مبناه السردي فالطريقة التي يقدم بها الشخصيات تبرز براعة الكاتب الفنية و لهذا نجد ان تقديم الشخصية مسألة حيوية يعتمد عليها نجاح العمل السردي، ويبين اثير عادل ان العلاقة بين الشخصية وطرائق تقديمها علاقة عضوية وذلك لان التقديم يعمل على تسهيل انتباه القارئ لهذه الشخصيات[٤].

ولعل تساؤلا يجول في اذهاننا مفاده كيف يختار الكاتب الطريقة التي يقدم فيها شخصياته هل توجد قوالب جاهزة لذلك؟ في حقيقة الامر ان لكل راو او قاص طريقته الخاصة سواء في رسم شخصياته او في طريقة تقديمها فمنهم من يعمد الى ذكر كافة التفاصيل والمعلومات التي تخص الشخصية و منهم من يكتفي بذكر اسم الشخصية، ولعل من اكثر التقسيمات التي لاقت استحسان واتفاق اغلب النقاد هي طريقة الاخبار و طريقة الكشف، ويعود الفضل في التمييز بين هاتين الطريقتين الى بيرسي لوبوك[٥] وفيما يلي سنفصل القول فيهما.

١-طريقة الاخبار:

هي من اقدم طرائق تقديم الشخصية وهي الطريقة التقليدية التي استخدمها الكتاب قديما وحتى الوقت الحاضر ظل لها حضور في النتاجات السردية، وقد تعددت تسمياتها بين (التقريرية، التحليلية، التفسيرية، وطريقة الاخبار والطريقة المباشرة) الا ان التسمية الأشهر والتي اخذت صدى واسعا في ميدان النقد هي طريقة الاخبار.

في هذه الطريقة يكون زمام عرض الشخصيات بيد القاص اذ تقدم صفات الشخصيات بصورة مباشرة عن طريق الراوي العليم غير الممسرح،دون ان يتكلف القارئ عناء الاستقصاء والبحث والاستنتاج للتعرف على الشخصيات اذ يبدأ بإعطاء موجز حول البعد الخارجي للشخصية ((الذي يشمل المظهر العام للشخصية والسلوك الظاهري لها))[٦] ونعني بالمظهر العام للشخصية ((اسم الشخصية،و عمرها، ومهنتها، وعلاقاتها الاجتماعية))[٧] وقد اكد اغلب النقاد على ارفاق الشخصية باسم على اعتبار، ان هذا الاسم يميزها ويمنحها بعدا دلاليا[٨] وهذا الامر يتوافق مع رأي البنيويين.

ولعل الغاية من ذكر المظهر العام للشخصية ليس التعريف بالشخصية فحسب بل ان هذه الصفات يكون لها ارتباط، واثر في سلوك الشخصية او بمعنى اخر ان وجود هذه الصفات تعمل على تبرير سلوك الشخصية[٩].

هل هناك اكتفاء بذكر الجانب الخارجي للشخصية؟ في حقيقة الامر ان الكاتب لا يجد في ذكر البعد الخارجي اكتفاء لتقديم الشخصية بدقة اذ ان صورة الشخصية ستكون قاصرة عن امداد القارئ بالمعلومات التي تزيل كل غموض يكتنفها ولأجل تكوين صورة كاملة ومتكاملة حول الشخصية عمد الكاتب الى ابراز جانب اخر وهو الجانب الداخلي او بشكل ادق البعد النفسي والفكري لذلك نجد الكاتب يتوغل توغلا عميقا في نفسها، فيكشف هواجسها بشكل مباشر واجود الوصف هو الذي((يستطيع ان يحكي الموصوف حتى يكاد يمثله للسامع، ولذلك قال بعض النقاد:ابلغ الوصف ما قلب السمع بصرا))[١٠] اي ان القاص يعمل على تصوير بواطن شخصياته

وميولها، ومعتقداتها، وأهدافها وكل ما يجول في عوالمها الداخلية من خلال السياقات السابقة نلاحظ ان براعة الكاتب تتبين في تقديم الشخصية بهذه الطريقة من خلال قدرته على المزج بين رسم المظهر الخارجي والجانب النفسي بشكل متوازن ومن ذلك نتوصل الى ان الطريقة المباشرة ترتكز بشكل أساس على الوصف.

الوصف كما جاء في معجم المصطلحات العربية في اللغة والادب "انشاء يراد به إعطاء صورة ذهنية عن مشهد او شخص او إحساس او زمان القارئ او المستمع وفي العمل الادبي يخلق الوصف البيئة التي تجري فيها احداث القصص"[١١] وقد اخذ الوصف على وجه التقريب في النصف الثاني من القرن العشرين شيئا من الاهتمام وتبوأ مكانه مرموقة خاصة في الاعمال القصصية، فوجوده يعمل على اثراء لغة النص السردي وتصبح بوجوده اكثر حيوية، وكذلك نجده يفتق امام المتلقي الملامح الداخلية و الخارجية للشخصية.

ان وجود الوصف في النص السردي امر غاية في الأهمية حتى ان جيرارجينيت يرى انه، لا توجد حكاية دون وصف [١٢] وان لوجود الوصف في النص وظائف اولاها الوظيفة التزينية حتى ان النقد القديم يرى من الوصف زينه للاسلوب و الوظيفة الأخرى وظيفة ايحائية دلالية، اذن الوصف((تقنية مهمة من تقنيات بناء النص الروائي))[١٣].

كان لابد من التنويه الى ان تقديم الشخصية بالطريقة المباشرة قد تباين على مختلف العصور ففي السرد الكلاسيكي كان الكاتب يسهب في وصف الشخصيات من كل جنباتها بحيث لا يترك أي ثغرة الا وملاها بالوصف على سبيل المثال نجيب محفوظ نجده يسرف طاقته في وصف

شخصياته بكل تفاصيلها حتى لا يكاد ان يبقي شيئا لم يذكر اما السرد الحديث فنجد الكتاب ابتعدوا عن الاسهاب والاقتصار على وصف بسيط فلا يذكرون من الوصف الا ما هو مهم و مؤثر و يخدم في تفتق افاق جديدة في البنية السردية، والاهم في الوصف، ان على الروائي "ان ينتبه الى عدم استخدام الوصف الطويل في تقديمه لشخصياته سواء اكانت في البعد المادي او البعد النفسي لان الايجاز من دلائل عبقرية الروائي و ابداعه"[١٤]

وفي الختام لا بد من التنويه الى ان "تقديم الشخصية بالراوي العليم ليست عملية تقريرية مرفوضة لذاتها،بل هي طريقة فنية تقف الى جانب الطرائق الفنية الأخرى ما دامت تحقق اغراضا جمالية فنية"[١٥]

لهذه الطريقة حضور واضح ومميز في نتاج علاء شاكر وعلى وجه الخصوص في مجموعتيه القصصيتين (رجل في عقل ذبابة) و (خط احمر خط ازرق).

لنبدأ من قصة (الطين) يبدأ الراوي غير المسرح بتقديم لوحة وصفية وان وجود هذه اللوحة الوصفية يهيء المتلقي ويمنحه نظرة أولية عن الموضوع

(الليل والنهار يتعاقبان فيه او يتقاطعان،ليل طويل موحش يوحي بالافتراس ونهار صيفي خانق بجوه الحار.حركة الأشياء يمر اليوم ثقيلا يجرجر ساعاته وكأنه حمار عجوز)[١٦].

فهذا الوصف الذي يصور كل ما يحيط ببطل القصة يبين من خلاله مدى تعاسة المكان الذي انعكس ذلك بدوره على ذات الشخصية الرئيسة وتتضح الصورة اكثر حينما يكمل الراوي لوحته الوصفية بقوله

(الظلام يرسم اشباحا على المكان النائي البعيد،أضواء تنوس

من الفوانيس المعلقة على سقوف الغرف الطينية.اتخذها الضباط مقرا لهم،الجنود توزعوا بيطقاتهم في الساحات المكشوفة على ضوء القمر. انفاسهم ترتفع بثقل،ضاق عليه المكان وحده يقاوم تعاقب الألم كأنما يجري في رأسه)[١٧]

من خلال هذه اللوحات التي يقدمها راوينا العليم تتضح لنا ان الشخصية كانت احد الجنود المنتمين للجيش العراقي وان انتسابه هذا لم يكن بدافع الرغبة منه وانما جاء ذلك رغما عنه بطريقة قسرية وفي احداث هذه القصة نجده يسلط الضوء على واقع الشباب في فترة قبل ٢٠٠٣ التي كانت تصب جل غضبها على فئة الشباب فيؤخذون من احلامهم وطموحاتهم ليزجون في سوح المعارك سوح الموت وهذا التعسف يتبين في قوله:

(المعهداغلقبابهوحجزالطلاب للتبرع بالدم، الحرب كانت تنزف بشدة من جبهات القتال، المعاون يصرخ وقد تسرب الكثير عبر السياج)[١٨]

فيبين هنا مدى قساوة الظروف وبشاعة المنظر والحرب التي تلقف الأرواح وأيضا يبين ان بطلنا احد طلاب المعهد واشارته لذلك جاءت بدافع الإشارة الى انه منتم الى الطبقة المثقفة الواعية وان وعيها وثقافتها لم يشفع لها فان مصيرها يحتم عليها ان تنزف دما في سوح المعارك.

في هذه القصة نلحظ الكاتب ابتعد عن وصف البعد الخارجي للشخصية سوى انه كان طالبا في احد المعاهد حتى اسم الشخصية لم يذكره لكنه عني عناية فائقة ببواطن الشخصية تلك الشخصية التي غلب يأسها املها فيصورها بأنها شخصية فاقدة لكل شيء.

هنا الراوي يصف الحالة النفسية للبطل في عدة أماكن (شعر

بمرارة تذوقها في قصعة الغداء)، (ضاق المكان عليه، وحده يقاوم تعاقب الألم، كأنه يجري ذلك في رأسه) ومن خلال ذلك نستنتج ان الشخصية تعاني من الاغتراب الذاتي ان هذا النوع من الاغتراب يبدأ اولا ب، الاغتراب الاجتماعي الى ان يتدرج فيصل الى الاغتراب الذاتي[١٩] فقساوة الظروف شكلت في ذاته ثيمة الاغتراب التي بدورها أنشأت لديه ((نزعة لهروبه من هذا الواقع المرير)) [٢٠]

فقد بدأ المكان يضيق به واخذ يتملص من الافراد المحيطين به ليذهب الى مكان يكون فيه وحيدا و هذا ان دل على شيء فهو يدل على ان البطل مغترب ذاتيا ومكانيا واجتماعيا وان كل هذا سببه الصراع الذي كان يخوضه نتيجة سوء الظروف السياسية والاجتماعية والايديولوجيه، فهو يعاني من خيبة امل واحباط فنراه مأزوما من واقعه فهو فقد كل شيء حتى ذاته فدخل بصراع ما بين الانا والانا.

وبمحاولة للتخلص مما هو فيه اخذ يتجرد من ثيابه حتى اصبح عارياِ واقترب من النهر

(افرد ذراعيه وقوس ظهره هوى الى الأعماق الى اقصى درجات الحرية والخلاص)[٢١]

فأراد التخلص مما هو فيه عاد الى صورته الأولى التي وفد بها الى الحياة سابحا بمائه خارجا بعريه فوجد الحرية بالانتحار

قصة (صمت العقارب)

وفي نفس المضمار تأتي قصة صمت العقارب تبدأ القصة بوصف حال بطلي القصة (كمال) و (عدنان) كمال يراقب مجيء صديقه عدنان الذي اشترى حقيبة جمع فيها بعض الكتب (كان كمال يراقب من نافذة الاستعدادات لانطلاق الباصات، مشحونا بأنتظار صديقه عدنان حاملا حقيبته الرخيصة،اشتراها ليله امس

ليضع فيها بعض الكتب التي اتفقا معاً على قراءتها)[٢٢]

فهنا الراوي العليم نجده هو المتحكم بوصف الاحداث والشخصيات بالطبع نقصد الوصف النفسي والفكري، فكان ذلك الترقب قد ولد في ذات كمال شيئا من القلق لكن ما لبث قليلا حتى (لمح صديقه قادما بارزا صدره الى الامام مشدود العضلات، متشنجا يحمل حقيبته المتخمة)[٢٣]

ان الحاح الراوي على ذكر الحقيبة المتخمة بالكتب إشارة الى ان الشخصيات المنتمية الى القصة شخصيات مثقفة من ناحية اكاديمية اذ نجد يشير من خلال قوله ((صرخت محركات الباصات وهي تقل ثماني مائة طالب جامعي))[٢٤] فهما طالبان جامعيان وكذلك شخصيات مثقفة لديها نصيب من العلم والمعرفة مهووسة بالكتب من نوعها الادبي.

ثم يأخذ الراوي بوصف البعد النفسي ل(عادل) اذ يقول: ((جلس صديقه بوجه صارم لا يظهر أي (كذا) علامة على الاستياء او الضجر ولكنه يخفي بركانا في داخله))[٢٥] هنا يظهر مدى معرفه الراوي بهذه الشخصية فيبدو وكأنه يبحر في أعماق عدنان حتى رأى بركان الغضب والاسى الذي لم يظهر حتى على تعابير وجهه وسبب هذا الغضب والاستياء يعود الى ان كمال وعدنان ومن معهم من الطلبة الجامعيين كانوا يساقون الى (معسكرات تدريب الطلبة) وهنا يتضح لنا ان احداث القصة تعود الى فترة الثمانينيات اذ بدأت السلطة بتجييش كل طبقات المجتمع من اجل الحرب.

وكما هو حال المثقف يطفئ غضبه بكتاب فعل كل من (كمال)و (عدنان) ذلك الامر ((اخرج عدنان روايتين من حقيبته، التصقا بكرسيهما صامتين

طيلة الطريق، بعد صفحات عدة دخلا عالما اخر وغادرا مكانيهما))[٢٦] لكن حالما عادا الى الواقع المزري ((عندما ربضت السيارات على ارض رملية قرب (جملون) طويل قبيل الغروب. كانت عقارب سوداء تختبئ خائفة من ضربات الاقدام. جموع الطلبة همدت حركتها، أخيرا حملوا حقائبهم بتثاقل تقودهم خيبتهم الى صحراء موحشة))[٢٧] فالخيبة كانت تتسرب الى كوامن نفوسهم نظرا لقساوة ما يحيط بهم ((قضيا ليلة صعبة وهما يتوسدان الرمل، لم تغمض عيناهما محصورين في حلم واحد يسمعان صمتا حادا اكثر رعبا من أي ضجة، صمت العقارب))[٢٨] كانا يشعران بالمرارة والالم لكنهما لم يستسلما ولم يخضعا اذ انهما((لم يكونا موجدين في صباح اليوم الثاني،كانت الخيمة فارغة، ملابسهما العسكرية مرمية على فراشهما وفردات حذائهما العسكريين مرمية ومتربة عند باب الخيمة، في بداية ليلة البارحة ارتديا ملابسهما المدنية وتسللا خفية بينما كان الجميع بأستراحة داخل الجملون الكبير))[٢٩].

اذ انه على الرغم من تشتت افكارهما والتعب الذي لحق بهما الا انهما كانا صاحبي مبدأ فكانا ينظران ان ((من الغباء البقاء هنا))[٣٠] فالمعسكر لم يكن المكان الذي يتوافق مع احلامهم وطموحاتهم فمن ((الجنون ان نقضي عطلتنا في معسكرات التدريب، ان نرضي غرور البطل الأوحد))[٣١]

وهذا يقودنا الى حادثة لقاء كمال مع عدنان عندما ((اشتبكت ايديهما على رواية (حين تركنا الجسر)))[٣٢] فاشتباك الايدي هي ذاتها اشتباك الأفكار فرواية حين تركنا الجسر تصنف ضمن ادب الهزيمة الذي اتضحت معالمه في نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات والتي اعتمد نشوب احداثها من هزيمة العرب ضد إسرائيل وما اكتنف المجتمع من احباط، ومن وجهة نظر

البحث كأنما عدنان هنا ينطق بلسان عبد الرحمان منيف في روايته (حين تركنا الجسر) ((الكبار..الكبار هم الذين يخلقون الهزائم.. والصغار هم الذين يموتون))[٣٣].

٢- طريقة الكشف:

في هذه الطريقة يتم منح الشخصيات مطلق الحرية في التعبير عن افكارها ورؤاها وانفعالاتها وهواجسها دون ان يتدخل الكاتب فهو في هذه الطريقة يتخذ موقفا حياديا ويجعل شخصياته (تكشف عن نفسها تدريجيا للقارئ"[٣٤] وبهذا يعمل الكاتب على ان يرمي كرة البحث والاستقصاء والاستنتاج في مرمى القارئ.

ولابد من الاشارة الى ان هذه الطريقة تعد من اكثر الطرائق استخداما في الآونة الأخيرة وذلك لان الكتاب وكذلك النقاد "يشعرون ان هذه الوسيلة تكشف حياة الشخصية اكثر مما تعالجها"[٣٥]

كيف يتم التعرف على الشخصية التي رسمت بطريقة الكشف وما هي الوسائل التي تستغل في هذا الاتجاه؟

يتم التعرف على الشخصية،من خلال تفاعلاتها وادائها وافكارها و عواطفها[٣٦] أي من خلال "أفعال الشخصية او اقوالها"[٣٧]

ومن خلال ما سبق يتبين لنا ان الوسائل التي يستخدمها الكاتب في هذه الطريقة هي دلالة مواقف الشخصية والاحداث أي ردود أفعال الشخصية، والحوار وسنفصل البحث في الحوار وذلك لان الحوار يعد من اعظم واقدر الوسائل التي "يستخدمها الراوي لتقديم الشخصية على نحو مكثف وسريع مما لا يخل بقيمة الحادثة العابرة، التي تستدعي ظهور شخصية جديدة من دون تقديم"[٣٨]

وأخيرا لابد من التنويه الى ان طريقة الكشف لها مسميات عدة

فمنهم من يسميها بطريقة التصوير او طريقة العرض او الطريقة غير المباشرة، والطريقة الدرامية.

الحوار:

الحوار تقنية ادبية تستثمر في ميدان القصة والرواية و المسرحية والشعر...الخ فهو من اهم الوسائل في تقديم الشخصية الفنية فمن خلاله يتضح مدى فاعلية الشخصية فهو بهذا "أداة الشخصية الروائية التي تكشف بوضوح مدى التوافق والتنافر بين رؤية الروائي والعالم الداخلي المكون للشخصية،ولهذا غدت من اخطر ما تعامل معه الروائي"[٣٩]

والحوار هو" الكلام الملفوظ المتبادل بين شخصيات القصة وتقع عليه مسؤولية نقل الحدث من نقطة الى أخرى داخل النص"[٤٠]

ومن السياقات السابقة يتضح لنا ان الحوار هو الجزء الأساسي في "تكوين الشخصية ورسم الحدث وانارة اللحظة التاريخية والحياتية التي يضطلع بها العمل القصصي"[٤١]

ويحدد مورجان ثلاث وظائف للحوار"[٤٢]

١- تطوير احداث الرواية

٢- تطوير الشخصية في الروية

٣- تقديم الجو او الحالة في الرواية.

ومن هنا نستنتج ان وظائف الحوار داخل البنية السردية تتمثل في الكشف عن الشخصية للمتلقي ودفع الاحداث نحو العقدة والحل واضافة لذلك فهو يعمد الى ان،يكشف الزمان والمكان وذلك على اعتبار ان كلا من الزمان والمكان اطار الحدث والشخصية[٤٣]

وهذه الوظائف تفرض على المؤلف، ان يكون مدركا متى يلجأ الى استخدام الحوار[٤٤] اذ ان على الكاتب ان يكون على دراية تامة في كيفية استخدام هذه الأداة حتى ان البعض يرى انها من اخطر الأدوات

التي يستخدمها الكاتب خاصة في القصة القصيرة يجب ان لا يطول الحوار لان ذلك يلحق الضرر في البناء الفني للقصة القصيرة [٤٥] فيجب ان يكون الحوار فيه ضرب من الايجاز وان يكون مكثفا و موحيا أي ان يكون الكاتب،واعيا للمفردات التي يستخدمها والصور والأفكار التي يضمنها للحوار[٤٦].

وبهذا يكون الحوار "نافذة لمرونة يحتاجها البناء السردي،و لعلها رئة تتنفس القصة من خلالها هواء جديدا يضخ في اجزائها"[٤٧]

وأخيرا نتوصل الى ان الحوار اداة مهمة جدا في بناء النص السردي اذ لا يستطيع أي عمل قصصي ان يستغني عن الحوار فهو المنفذ الذي يحدمن رتابة السرد و كذلك، يوهم بواقعية الاحداث [٤٨]

ولابد من الإشارة الى ان الحوار ينقسم الى قسمين أساسيين هما

١- الحوار الخارجي ويسمى بـ (الدايولوج)

٢- والحوار الداخلي ويسمى بـ (المونولوج).

١- الحوار الخارجي dialogue

يعد الحوار الخارجي من بين اهم أنواع الحوار وهو النمط الأكثر استخداما وتداولا وانتشارا في النصوص السردية ونعني به ذلك الخطاب الذي "يتناوب فيه شخصيتان او اكثر في اطار المشهد داخل العمل القصصي بطريقة مباشرة"[٤٩]

فالحوار الخارجي منظومة مكونة من طرفين ينطق الطرف الأول (المخاطِب)بالكلام ويوجهه للطرف الاخر(المخاطَب) بصورة مباشرة.

فجيرار جينيت يرى بأن السارد يتنحى ويبدأ بالتلاشي لتحل محله الشخصية[٥٠] اذ ان الشخصية تقدم نفسها وتبدأ بالتعبير عن آرائها وافكارها وطموحاتها واحلامها

ووجهات نظرها بصدق وبهذا تكون وظيفة هذا النوع من الحوار هو الكشف عن الشخصيات بصورة مباشرة والكشف عن علاقة الشخصية بالشخصيات الأخرى،وكذلك يبين لنا الحدث في اطاره الزمكاني[٥١]

٢- الحوار الداخلي monologue

الحوار الداخلي يعد "وسيلة الى ادخال القارئ مباشرة في الحياة الداخلية للشخصية دون اي تدخل من جانب الكاتب بالشرح او التعليق"[٥٢] ففي هذا النوع من الحوار تُحدث الشخصية نفسها بنفسها فهو، الكلام غير المسموع وغيرالملفوظ اذ تقوم الشخصية من خلاله التعبير عن افكارها الباطنية[٥٣]

اما بالنسبة لمنجز علاء شاكر ففي حقيقة الامر نجد ان الحوار الخارجي صاحب الحظ الاوفر فيه فقد استخدمه كثيرا وبصورة ملحوظة مع انه استخدم الحوار الداخلي لكن يمكن ان نعده قليل الاستعمال مقارنة بالحوار الخارجي.

استخدمت هذه الطريقة في قصة (خط ازرق على وجه الليل) تم كشف الشخصية من خلال سلوكها وطبيعة حوارها فنجد موقف البطل المستفز ذلك الموقف ابطاله الزوجه وهي فتاة صغيرة بالعمر والزوج وهو رجل كبير بالعمر والجندي المجهول ومسرح الحدث كان في الحافلة.

الزوج نائم تاركا" ايدي جسورة تمتد في الخفاء وسط ليل الحافلة الملئ بالدخان والنعاس،لا يتسع الكرسي لان يهتاج جسدها"[٥٤] " تاركا للاصابع الغريبة تتلمس برقة، تمر على مساحة جسدها"[٥٥] اثير غضب بطلنا اذ يقول ((حاولت ان ابصق قشور الحب على وجه زوجها النائم لعله يصحو))[٥٦] ولكن سرعان ما اضمحل هذا الغضب((قلت: وجدت أخيرا من يعوض عليها وحدة

الليل))[٥٧]

من خلال هذه التناقضات والمفارقات نجد البطل يسخر من المجتمع الذي ينظر الى المرأة نظرة دونية نظرة مليئة بالانتقاص وكأنها عار عليه فما ان تزهر حتى تصبح عبئا على اسرتها ومجتمعها ويبدأ البحث عن طرق للخلاص فيكون الزوج هو المنقذ الوحيد بغض النظر عن ماهية هذا الزوج ولعله سلط الضوء على التناقض في السن بين الزوج والزوجة الذي يؤدي بدوه الى اختلاف في الأفكار والمعتقدات...الخ وغيرها من التناقضات.

فتعاطف البطل مع شخصية الزوجة ليس من باب تبرير الفعل بل أنه هنا أراد ان يقول هذا نتاج ما يقترفه المجتمع من مغالطات فهنا مسخت براءة هذه الفتاة وأصبحت ناقمة على هذا المجتمع والمفارقة انها من شدة نقمتها تعاملت معه كما يعاملها فالمجتمع يخبئ اخطائه تحت عباءة الليل وما ان تشرق شمس النهار حتى تبزغ المثالية والحديث عن الشرف كذلك الزوجة حينما كانت الحافلة تغوص بالظلام كانت تهب جسدها للأيدي العابثة وما ان (أُضيئت الحافلة. صرخت الزوجة. الا تستحي؟)[٥٨] ارتفع صوت العفة و(تلفعت الزوجة بعباءتها)[٥٩].

بعد ذلك ينتقل للجندي ففي بادئ الامر تتشكل لدى المتلقي فكرة حوله بأنه متهتك وعابث، لكن وجهة نظر البطل تقلب المعادلة رأسا على عقب

(كان الاف الجنود ينتقلون الى الجبهات، والليل يجمع احزانهم كانت حياتهم مروعه، تنزع منهم انسانيتهم. ماذا تنتظرين من جندي يساق الى الموت؟)[٦٠]

فلقد سلط الضوء على الواقع السياسي الذي سلب هذا الجندي

وغيره انسانيتهم و جعلهم اشباه احياء يشكون من جوع الفقر و جوع العلم و جوع العاطفة و جوع الحرية و جوع الحياة ذلك الجندي لم يعرف ما معنى الحياة فهو ولد لكي يساق الى الموت

كل ذلك ينم عن شخصية فيلسوف ثائر مثقف يعرف كل الخبايا اذ يتضح من خلال حواره(في ذلك العهد، كل شيء، يسمى بغير مسمياته الحق في الحياة خيانة. الموت من اجل لا شيء بطولة، وإعادة حق مغصوب، مكرمة) [٦١] فهو مدرك لكل التناقضات التي كانت تفرض على المجتمع.

قصة (عالق في الحلم)

تتكشف طبيعة الشخصية وصفاتها من خلال ردود افعالها وخطابها ((الصباح يبدأ بإطلالة زينب... عصفورتي تطبع قبلتها... صباح الخير بابا، اصحو يغمرني شعور الرضا... استحم احلق ذقني، اشغل الغرامفون تصلني مقطوعة باخ، وانا افتح الماء على سنادين الورود، انسق شجيرات الاس، اغسل الاغصان تملا رئتي رائحة الطين ونسيم الصباح الرائق، زوجتي في المطبخ تعدالفطور)) [٦٢]

من خلال ما تقدم يتضح لنا الوضع الاجتماعي لهذه الشخصية فهو متزوج وله طفلة اسمها زينب يعيش حياة مستقلة و بسيطة وعلى الرغم من بساطتها فهو قانع بما لديه فباستيقاظه يغمره كما يعبر هو (الشعور بالرضا).

((اقف قرب أسواق أبو علي، يطل برأسه يلقي علي تحية الصباح،ابادله التحية ويلوح لي ان لا انسى الصحيفة اوكد له ذلك وانا اركب الباص المغادر الى عملي في الصحيفة)) [٦٣]

يشير بذلك انه متوافق مع مجتمعة متعاون مع المحيطين به ليس شخصية منبوذة، وان الاشارة الى ان صاحب المحل الذي طلب منه ان لا ينسى الصحيفة فهو يعطي للمتلقي صورة أولية عن طبيعة عمله ويأتي

ليؤكد ان ما تنبأ به المتلقي هو عين الصواب حينما يصف رحلة الباص.

فترسيمة البعد السيكولوجي واضحة لدى المتلقي لا تعقيد فيها ويمكن ان نطلق على كل ما تقدم بال(الصورة الأولى) لها لان طبيعة الشخصية فيما يلي سنلاحظ مدى التغير الذي سيطرأ عليه حينما تتحول وجهات نظره ((ولكن كل ذلك بدا لي لم يحدث وانا اسمع صرخات زوجتي من المطبخ، وهي كعادتها تظنني متكاسلا))[٦٤]

تحول الى شخصية متململة متشائمة حزينة مضطربة قلقة متوترة فقد اختزلت في ذاته ايقونة النشاط والامل والتفاؤل التي كانت طاغية على شخصيته السابقة وأصبحت فكرة الموت هي المرتكز الأساسي الذي تدور حوله جل أفكاره واصبح الخوف مسيطرا عليه ((يساورني هاجس الموت قبل النوم اتخيل ما يحصل للآخرين ستكون زوجتي في حالة يصعب تخيلها))[٦٥] وزوجته كانت مدركة لما يفكر به فتقول له ((يومي قبل يومك))[٦٦].

وهذه الالفاظ كثيرا ما تستعمل في حياتنا اليومية وربما استخدمها الكاتب لسببين اولهما ان هذه الجملة تحمل دلالات مكثفة وعميقة وثانيهما ليشد القارئ الى الاستمرار بالتفاعل مع مجريات القصة ويشعره بمدى قربها من الواقع، وحينما ترى نوعا من القلق يرتسم على تعابير وجهه تنتقل لتستعمل كلمات لها وقع شديد على ذاته ((وفي اللحظات الأكثر حميمية اصمت قليلا وهي ترصد تعابير وجهي.. تحاول تعمق احساسي بذلك... تضيف: ادعو من الله ان تدخلني القبر بيدك، اجفل من فوري))[٦٧]

وسبب هذا التحول يعود الى انه تعرض لموقف كان قريبا من ميدان الروح المنتزعة من الجسد فكانت لردة فعله تجاه هذا الموقف الأثر

الأكبر فقد استحوذ البؤس على عقله الباطن واصبح لا ينفك عن التفكير بطريقة سوداوية وهذا يتبين لنا حينما يعقد المقارنة بين جسد عمه المتوفى وجسده الممدد على السرير في بيته ((أصوات عدة تأتي من بعيد،سلسلة من الاحلام بلا معنى، في المنام تهاجمك الرؤى والصور دفعة واحدة، ما زالت الصور محبوسة في راسي، تنهال امامي مثل ومضات البرق، عندما اقمت مع عمي في المستشفى الجمهوري، في فترة مرضه وانا اطعمه عشاءه الأخير، بعد لقمتين نزلتا بصعوبة، وهو مطفأ العينين كان لا يقوى على محادثتي، وانا ازق في حلقه الطعام، لا أتذكر انه أومأ لي بالتوقف، وانا ادس اللقمة الثالثة تحشرجت في بلعومه، ولكنها نزلت ببطء بعد لحظات، ربما لان روحه غادرت،ظل جسده ممدا على سرير ردهة المستشفى مثلما انا الان ممدد على سريري يصلني صراخها.... ولكن شيئا جعلني مستسلما، كأنه اشبه بالحلزون التف حول روحي)) [٦٨]

ثم يخاطب ذاته((اهي لحظات حلمية ام هو النوم الابدي؟ ايمكن ان أكون مت هكذا مثلما فعلها عمي))[٦٩]

وحينما نتقدم مع احداث القصة نجده يقول ((الموت كان لكبار السن هكذا تصورت الامر في البداية، من النادر جدا ان يموت شاب في الخامسة والعشرين وهو ليس الوقت الملائم للموت، لكن ما حصل بعد ذلك اشبه بكرة ثلج تكبر كلما تدحرجت الى الأسفل لم يبق احد فلت من زوبعة الموت))[٧٠] فوجهة نظره تلك توحي بأنه مأزوم أيضا من واقع.

قصة (تنور الله) ((البوابة الحديدية مغلقة، مجرد النظر اليها يبعث الرعب كان مروري في الباص الهابط من على الجسر يصيبني بالفزع)) [٧١] يحمل البطل في ذاكرته ذكريات مأساويه سوداوية على الرغم من انها

أصبحت من وحي الماضي الا انها ما تزال ملقيه بظلالها على حاضره او ربما حتى مستقبله فنلحظ ان البعد النفسي للشخصية عبارة عن بؤرة يشكلها مزيج من الخوف والرعب والتوجس سكبت في مبناه السيكولوجي فلا تزال ((أصوات تستغيث،بقع دم متجمدة، عذابات منقوشة على الجدران كوشم عجائز الجن، سياط و كيبلات وكلابيب))[٧٢] ترسم صورا تشحن بها مخيلته على الرغم من تحول هذا المكان_ الذي كان في الماضي سجنا_ الى مجمع سكني فحينما يسأل ذاته ((لا ادري ان استطعت ان اتغلب على خوفي، الذي امتد الى سنوات من مجرد النظر للبوابة))[٧٣] لكنه لم يتخلص من ذلك الشعور، و((بدا يضغط علي صمت الغرف المتراصة المظلمة، اخذت اعصابي تتعب بسرعة وصرت اشعر بقلق بالغ كأني اسمع أصوات الكلاب تأتي من الغرف))[٧٤]

فهو يكشف من خلال ذلك مدى التعسف والبطش وانتهاك الكرامات وظلم النظام السياسي آنذاك حتى اصبحت هذه الشخصية غير قادرة على التخلص من هذا الخوف.

((اعذرني بيتنا الجديد غرفة واحدة،قالها بسخرية

اين كانت هذه العوائل قلت في سري، لكنني سألته ان كان سمع أصوات غريبة في الليل؟))[٧٥]

فاحمد صديق الشخصية الرئيسية اتخذ هو ومجموعه من الناس ذلك السجن مكانا للعيش، ومن خلال هذا الحوار نجد ان بطلنا ما زال عقله الباطن غير مصدق او انه رافض هذا التحول المكاني وان استمرار هذا الشعور ليس بسبب ما عاشه في الماضي فحسب بل ان الظروف التي يعيشها في حاضره ((لا ليس بالضرورة،هذه الرواية لا تشبه الأفلام الامريكية وهي تصور البطل الأمريكي في حروبهم،

سمعت بالعراقي الذي احب مجندة ترقد في المستشفى، كانت قد أصيبت في معركة دامية،وعندما اخبر القوات عن مكانها قاموا بعملية سريعة لانقاذها -اكيد صوروا العملية

قلت:جلبوا معهم مخرجين سينمائيين.

-اذن سيحولون حربنا الى فلم جديد.

قلت:سيكون البطل هم،ونحن بنايات مهدمة وضحايا وموت في كل مكان ولكن الرواية من سيكتبها هذه المرة، هم طبعا.قالها بمرارة

قلت: هذه المرة سنكتبها نحن))[٧٦]

فالبيئة التي كان يعيش فيها غير مستقرة مفتقرة للأمن الظلم هو العامل المسيطر عليها في كل زمان وقد تعددت وجوهه فالظالم بالأمس كان معلنا ظلمه والظالم اليوم متقنع يسوق افعاله الشنيعة باسم الديمقراطية.

رواية (مقبرة الإنكليز)جاء تقديم شخصيات رواية مقبرة الإنكليز وفق المزاوجة بين طريقتي الاخبار و الكشف وكان لطريقة الكشف الحظ الأكبر فيها من خلال تقنية الحوار المستخدمة في جسد الرواية فشخصية المترجمة تتوضح من خلال الحوار الحاصل بينها وبين الباحث الأمريكي (هانس) وكذلك تبرز طبيعة العلاقة بينهما

((انت وعدتني بوجبة غداء فاخرة

- عزيزتي نور وهو كذلك،اين يعجبك؟

- لنذهب الى الكورنيش،المكان هناك جميل وساطلب وجبة سمك،هل تحب السمك؟

- انتم غريبون،تحبون الحياة بجنون،ان تعرضكم للموت اليومي لا يوقفكم عن مواصلة الحياة،ان ما تقومون به يبشر بخير،انتم حقا شجعان.

- وانت مجنون))[٧٧]

من خلال هذا الحوار تم الكشف عن اسم المترجمة (نور) فلم يمنح هذا الاسم للمترجمة الا من خلال هذا الحوار،نجد هانس يبدي اعجابه بالمجتمع العراقي وان هذا الاعجاب الكلي بالمجتمع الذي يتميز بالاستمرارية في ظل الظروف الخطرة

والتعسفية التي من المفترض ان تجعله يركع يخضع يتوقف الا ان غريزتة بالبقاء تشحن همته في المواصلة،وهو بكل هذا يريد ان يعبر عن شخصية نور كونها عينة من هذا المجتمع فنور شجاعة مغامرة لا يوقفها شيء وهذه الصفات تتكثف دلالتها للمتلقي من خلال الحوار الذي دار بين نور و الرجل الذي هددها بالقتل:

((انتبهت له وهو يسألني عن اسم الرجل الأجنبي الذي ارافقه، هنا انتفضت في داخلي وتذكرت جسارتي بالرد على من يقف في طريقي عابثا او محاولا مغازلتي، قلت له والشرر يخرج من عيني وكنت اكز على اسناني.

– ما شانك انت؟

– اسمعي انا امثل الدولة ونحن نراقبك، انت تعملين مع شخص اجنبي وهو غريب،يعمل جاسوسا لدولة اجنبية

..... انت غبي لتصدق هذا

... عليك ان تصغي لاوامرنا))[٧٨]

فهي شخصية واثقة بما تفعلة مؤمنة بخياراتها وعلى الرغم من ان هذا الرجل جاء يهددها الا انها كانت بكامل جرأتها فجعلت من حوارها معه ميدان مبارزة كلما حاول اقناعها بأحقية ما يقول تضربه بحقيقة سخف ما يعتقد به، حتى ان المهدد حاول ان يبين لها انه صاحب قوة ونفوذ(انا امثل الدولة)[٧٩] حتى يثنيها عما تؤمن به فصعقته بردها (انت غبي لتصدق هذا؟)[٨٠] فوصفها إياه بالغبي كأنما تبعث اليه برسالة كم اسيادك يستخفون بك حتى عملوا على تغذيتك بأفكار ساذجة بعيدة كل البعد عن ميدان الصدق.

ومن خلال حوارها مع هانس نجدها تتحدث بحرقة عما يعانيه مجتمعها من ظلم وقتل وهذا بدوره ينعكس على ذاتها الا انها وكما علمتها قساوة الظروف ان تستمر دون توقف على الرغم مما تعانيه ((عندما تجد جثة على الطريق لا ترى سوى روحك وقد سحقت،نرى انفسنا وقد هدها الموت اننا ميتون وان كنا نعمل،نتحرك نأكل،ننام، نومنا مليء برعب كابوسي

ويتصبب الجسد عرقا نختنق وكأن ارواحنا في افواهنا،فالشاب الذي قتل في محلتنا بالأمس،وغيره كثيرون تقذف أجسادهم في المزابل وعلى ناصية الطرقات))[٨١]

الخاتمة:

١-ان بناء الشخصية واتخاذ طريقة لتقديمها امر غاية في الأهمية شغل بال الكاتب والناقد على حد سواء.

٢-تعدد طرائق بناء الشخصية ولكن الضوء يسلط بشكل كبير على طريقة الاخبار و الكشف.

٣-تعد طريقة الاخبار طريقة تقليدية تعتمد وبشكل رئيس على الراوي العليم الذي يستعين بالوصف لتبيان حدود الشخصية وابعادها الظاهرية والنفسية، مع انتباهه الى كمية الوصف المتوازنة فلا يقل بحيث يزج القارئ في بؤرة التساؤل لنقص المعلومات ولا يكثر بحيث يشعر القارئ معه بالملل والتيه والتشتت.

٤-طريقة الكشف يمكن ان نعدها طريقة رفيعة المستوى وفيها يتم ترحيل الراوي العليم لتحل الشخصيات بالحديث عن نفسها وبهذه الطريقة يتوسل الكاتب تقنية الحوار سواء الداخلي او الخارجي.

٥-في القصة او الرواية ليس بالضرورة الاعتماد على طريقة واحدة بل ان براعة الكاتب تمكنه من المزج بين هاتين الطريقتين.

٦-نلاحظ من خلال ما سبق براعة الكاتب علاء شاكر في استخدام هاتين الطريقتين ففي الطريقة الأولى قدم وصف الشخصيات بأسلوب سلس ومريح مستخدم الفاظا مكثفة بالدلالات، اما الطريقة الثانية فقد استخدم حوارا عالي المستوى بينالبعد الظاهري والبعد النفسي وما كانت تعاني تلك الشخصيات من قهر سياسي واضطهاد صيرها امواتا على قيد الحياة.

الهوامش:

١- ينظر د. جبار عوده بدن، شخصيات فحل التوت لحازم خليل(قراءه في صفاتها ودلاله اسمائها)،مجله آداب البصرةع:٢٠١٦،٧٨،ص٢٤

٢- ينظر: د. اشراق سامي عبد النبي، طرائق تقديم الشخصية النسوية في رواية اسد البصرة لضياء الجبيلي، مجله آداب البصرة، ع:٩٥،مج:١ و٢٠٢١،ص٤١

٣- ينظر: د. عقيل عبد الحسين خلف،الشخصية في رواية "زينب وماري وياسمين "بحث في الموقع والتشكيل والدلالة،مجله آداب البصرة،ع:٢٠١٤،٧١،ص٤٥

٤- ينظر: اثير عادل شواي، تقنيات تقديم الشخصية فثي الرواية العراقية (دراسة فنيه)، دار الشؤون الثقافية العامة،بغداد،ط٢٠٠٩،١،ص٤٥

٥- ينظر:اشواق عدنان شاكر النعيمي، تقنيات السرد من منظور النقد الروائي، دار الجواهري، العراق، بغداد، ط٢٠١٤،١،ص٩٩

٦- محمود السمرة،في النقد الادبي،الدار المتحدة للنشر،القاهرة،١٩٧٤،ص٢٥

٧- عبد الله ابراهيم، البناء الفني لرواية الحرب في العراق دراسة لنظم السرد والبناء في الرواية العراقية المعاصرة دار الشؤون الثقافية العامة افاق عربيه،ط١٩٨٨،١،ص٨٧

٨- ينظر:حسن بحراوي، وضعيه الاسم الشخصي في الرواية المغاربية، مجله افاق عربيه، دار الشؤون الثقافية، بغداد، مج١٩٩١،٨،ص١٤٤

٩- عبد القادر ابو شريفه وحسين لافي قزق، مدخل الى تحليل النص الادبي، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان،١٩٩٣،ص١٣٣

١٠- محمد عزام، المصطلح النقدي في التراث العربي النقدي، دار لشرق العربي ،بيروت، ٢٠١٠،ص٤٠٠

١١- مجدي وهبه وكامل المهندس

معجم المصطلحات العربية في اللغة والادب مكتبه لبنان، بيروت ط٢، ١٩٨٤، ص٤٣٣

١٢- ينظر: جان ريكاردو، القضايا الجديدة للرواية، تر:كامل عويد العامري، دار الشؤون الثقافية العامة، ط١٠٠٤،١، ص٢٤

١٣- د. عقيل عبد الحسين و الباحث امجد محمد رضا عوده، وصف المكان عند عالية ممدوح مجله آداب البصرة،ع٢٠١٧،٨٠،ص١٠٢

١٤- سيمولوجيا الشخصية الروائية، فليب هامون، تر: سعيد بنكراد، تقديم: عبد الفتاح كليطو، دار الحوار للنشر، اللاذقية، سوريا،ص٨٠

١٥- تقنيات تقديم الشخصية في الرواية العراقية،ص٣٩

١٦- علاء شاكر رجل في عقل ذبابه، ص٧

١٧- نفسه،ص٧

١٨- نفسه ص٨

١٩- ينظر نبيل رمزي اسكندر، الاغتراب وازمه الانسان المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د.ط،ص٨١

٢٠- د. جاسم غالي رومي، ملامح الغربة في الشعر المعاصر (ديوان غريب من اليمن)، مجله ادأب البصرة،مركز دراسات الخليج العربي جامعه البصرة، ع٢٠١٢،٦١،ص٩٨

٢١- رجل في عقل ذبابه،ص٨

٢٢- علاء شاكر خط ازرق خط احمر دار الرسوم للصحافة والنشر والتوزيع،بغداد،ط٢٠١٥،١،ص٢٥

٢٣- نفسه

٢٤- نفسه

٢٥- نفسه،٢٦،٢٥

٢٦- نفسه ص٢٦

٢٧- نفسه

٢٨- نفسه

٢٩- نفسه

٣٠- نفسه ص٢٧

٣١- نفسه
٣٢- نفسه ص٢٥
٣٣- عبد الرحمن منيف،حين تركنا الجسر،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،ط١٩٨٧،٤،ص١٧
٣٤- د. عدنان خالد عبد الله،النقد التطبيقي التحليلي،دار الشؤون الثقافية العامة،بغداد،١٩٨٦،ص٦٨
٣٥- جيريمي هونورن،مدخل لدراسة الرواية تر: غازي درويش عطيه مراجعه داوود سلمان الواسطي، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد، د.ط، ١٩٩٦،ص٧٤
٣٦- نظريه المنهج الشكلي نصوص الشكلانيين الروس، تر: إبراهيم الخطيب مؤسسه الأبحاث العربية،بيروت، الشركة المغاربية الناشرين المتحدين، ط١، ١٩٨٢، ص٢٠٥
٣٧- فريال كامل سماحه،رسم الشخصيات في روايات حنا مينا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،ط١٩٩٩،١،ص١٥٦
٣٨- بيرس لويدك، صنعه الرواية،تر: عبد الستار جواد،دار الرشيد، بغداد،ط١٩٨٠،١،ص٢٢٦
٣٩- مصطفى الراوي بناء الشخصية في الرواية العراقية، مركز عبادي للدراسات والنشر الجمهورية اليمنيه،ط١، ٢٠٠٣،ص١٠٠
٤٠- فاتح عبد السلام، الحوار القصصي تقنياته وعلاقاته السردية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الفارس للنشر والتوزيع، الاردن ،١٩٩٩، ص٢٩
٤١- د. نجم عبد الله كاظم الرواية في العراق ١٩٦٠_١٩٨٠ وتأثير الرواية الأمريكية فيها، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ١٩٨٧، ص٢٣١، القول لغائب طعمه فرمان
٤٢- تشارلس مورجان، الكاتب وعالمه، تر: شكري محمد عياد،

سلسله الالف كتاب (٥٠٠)، القاهرة،١٩٧٧،ص٢٦٨، ينظر:محمد زغلول سلام، دراسات في القصة العربية الحديثة، منشأه المعارف، د.ط،ص٣٥

٤٣- ينظر عبد الله ابراهيم البناء الفني لرواية الحرب في العراق، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ١٩٨٨، ص١٨٦

٤٤- ينظر د. محمد فتوح احمد، جماليات الخطاب القصصي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، ٢٠٠٩،ص٤٠

٤٥- ينظر: د. عبد الله خليفه ركبي، القصة الجزائرية القصيرة،الدار العربية للكتاب، طرابلس،١٩٧٧، ص١٥٢

٤٦- ينظر: احمد مكي الطاهر، القصة القصيرة (دراسة ومختارات)دار المعارف، القاهرة،ط١٩٧٧،١،ص٦٦

٤٧- ينظر: د. عدنان علي محمد الشريم،الخطاب السردي في الرواية العربية، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الاردن، ط١،٢٠١٥،ص١٨٢-١٨٣

٤٨- الحوار القصصي ص٣٣

٤٩- الحوار القصصي ص ٤١

٥٠- ينظر جيرار جينيت، خطاب الحكاية بحث في المنهج، تر: محمد معتصم، عبد الجليل الاسدي، عمر حلى، المجلس الاعلى للثقافة ط١ ٢٠٠٨ ص١٨٨

٥١- ينظر: الحوار القصصي ص٤٣

٥٢- تقنيات السرد في النظرية والتطبيق، ص٧٦

٥٣- ينظر: م.م بسام خلف سليمان، الحوار في رواية الاعصار والمئذنة لعماد الدين خليل (دراسة تحليليه)، مجله كليه العلوم الإسلامية، مج ٧، ع ١٣، ٢٠١٣، ص١٣

٥٤- خط ازرق خط احمر ص٢٢

٥٥- نفسه

٥٦- (٥٦) نفسه

٥٧- نفسه

٥٨- نفسه ص ٢٣

٥٩- نفسه

٦٠- نفسه

٦١- نفسه

٦٢- رجل في عقل ذبابه ص٣١

٦٣- المكان نفسه

٦٤- المكان نفسه

٦٥- المكان نفسه

٦٦- المكان نفسه

٦٧- المكان نفسه

٦٨- نفسه ص ٣٢

٦٩-المكان نفسه

٧٠- نفسه ٣٣

٧١- رجل في عقل ذبابه ص ٣٧

٧٢- المكان نفسه

٧٣- المكان نفسه

٧٤- المكان نفسه

٧٥- المصدر نفسه ص٣٨

٧٦- نفسه ص ٣٩

٧٧- علاء شاكر، مقبره الانكليز دار ومكتبه عدنان للطباعه والنشر والتوزيع بغداد ص٢٤

٧٨- المصدر نفسه، ٦١-٦٢

٧٩- نفسه ٦٢

٨٠- المكان نفسه

٨١- المصدر نفسه ص٢٥

المصادر والمراجع:

١- الاغتراب وأزمة الانسان المعاصر، نبيل رمزي إسكندر، دار المعرفة الجامعة، الإسكندرية، ١٩٨٨،.

٢- بناء الشخصية في الرواية العراقية، مصطفى الراوي، مركز عبادي للدراسات والنشر، الجمهورية اليمنية، ط١، ٢٠٠٣.

٣- البناء الفني لرواية الحرب في العراق (دراسة لنظم السرد والبناء في الرواية العراقية المعاصرة): عبد الله إبراهيم،دار الشؤون الثقافية العامة، افاق عربية،ط١، ٢٠٠٨.

٤- تقنيات السرد من منظور النقد الروائي، اشواق عدنان شاكر النعيمي، دار الجواهري، بغداد،ط١، ٢٠١٤.

٥- تقنيات تقديم الشخصية في الرواية العراقية (دراسة فنية): اثير عادل شواي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢٠٠٩،ط١.

٦- جماليات الخطاب القصصي: محمد فتوح احمد، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٩.

٧- الحوار القصصي تقنياته وعلاقاته السردية: فاتح عبد السلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الفارس للنشر والتوزيع، الأردن، ١٩٩٩.

٨- حين تركنا الجسر: عبد الرحمن منيف، المؤسسة العربية للدرسات والنشر، ط٤، ١٩٨٧.

٩- خط ازرق خط احمر: علاء شاكر، الرسوم للصحافة والنش والتوزيع، بغداد، ط١، ٢٠١٥.

١٠- خطاب الحكاية بحث في المنهج:جيرار جينيت، تر: محمد معتصم، عبد الجليل الازدي، عمر حلى، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٨.

١١- الخطاب السردي في الرواية العربية: عدنان علي محمد الشريم، عالم الكتاب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، ط١، ٢٠١٥.

١٢- دراسات في القصة العربية الحديثة، محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الإسكندريةد.ط، د،ت.

١٣- رجل في عقل ذبابة:علاء شاكر، مطبعة النخيل، البصرة، ط١، د.ت.

١٤- رسم الشخصيات في روايات حنا مينا: فريال كامل سماحة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٩.

١٥- الرواية في العراق (١٩٦٠-١٩٨٠) و تثير الرواية الامريكية فيها: نجم عبد الله كاظم، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ١٩٨٧.

١٦- صنعة الرواية: بيرسيل وباك، تر: عبد الستار جواد، دار الرشيدة، بغداد، ط١، ١٩٨٠.

١٧- في النقد الادبي: محمد السمرة، الدار المتحدة للنشر، القاهرة، ١٩٧٤.

١٨- القصة الجزائرية القصيرة: عبد الله خليفي ركيبي، الدار العربية للكتاب، طرابلس،١٩٧٧.

١٩- القضايا الجديدة للرواية: جان ريكاردو، تر: كامل عويد العامري، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ٢٠٠٤.

٢٠- الكاتب وعالمه: تشارلس مورجان، تر: شكري محمد عياد، سلسلة الالف كتاب ٥٠٠، القاهرة، ١٩٧٧.

٢١- مدخل الى تحليل النص الادبي، عبد القادر أبو شريفة وحسن لافي قزق، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان ١٩٩٣.

٢٢- مدخل لدراسة الرواية: جيريمي

هونورن، تر: غازي درويش عطية، مراجعة سلمان داود الواسطي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٦.

٢٣- المصطلح النقدي في التراث الادبي العربي: محمد عزام، دار الشرق العربي، بيروت، ٢٠١٠.

٢٤- معجم المصطلحات العربية في اللغة والادب: مجدي وهبة وكامل المهندس، مكتبة لبنان، بيروت، ط٢، ١٩٨٤.

٢٥- مقبرة الإنكليز: علاء شاكر، دار عدنان للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، ط١.

٢٦- نظرية المنهج الشكلي نصوص الشكلانيين الروس، تر: إبراهيم الخطيب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الشركة المغاربية للناشرين المتحدين، ط١، ١٩٨٢،

٢٧- النقد التطبيقي التحليلي: عدنان خالد عبد الله، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦،

الدوريات:

١- الحوار في رواية الأعاصير والمئذنة لعماد الدين خليل، دراسة تحليلية،: بسام خلف سليمان، مجلة كلية العلوم الإسلامية، ع ١٣، مج ٧، ٢٠١٣.

٢- شخصيات رواية فحل التوت لحازم خليل، قراءة في صفاتها ودلالات اسمائها: جبار عودة بدن، مجلة أبحاث البصرة، جامعة البصرة، ع ٧٨، ٢٠١٧.

٣- الشخصية في رواية (زينب وماري و ياسمين) لميسلون هادي بحث في الموقع والتشكيل والدلالة: عقيل عبد الحسين خلف، مجلة اداب البصرة، جامعة البصرة، ع ٧١، ٢٠١٤.

٤- طرائق تقديم الشخصية النسوية

في رواية اسد البصرة لضياء الجبيلي: اشراق سامي عبد النبي، مجلة اداب البصرة، ع ٩٥، ٢٠٢١.

٥- ملامح الغربة في الشعر المعاصر (ديوان غريب من اليمن): جسم غالي الرومي، مجلة اداب البصرة، ع ٦١، ٢٠١٢.

٦- وصف المكان عند عالية ممدوح: عقيل عبد الحسين و امجد محمد رضا عودة، مجلة اداب البصرة، ع ٨٠، ٢٠١٧.

٧- وظيفة الاسم في الرواية المغاربية، حسن بحراوي، مجلة افاق عربية، دار الشؤون الثقافية، بغداد، مج ٨، ١٩٩١.

تشكيل المأساة وعنف التاريخ -قراءة في رواية (دروز بلغراد- حكاية حنا يعقوب) لربيع جابر

أ.د. سحر ريسان حسين

قسم اللغة العربية-كلية التربية للعلوم الإنسانية - جامعة الموصل

The Formation of Tragedy and the Violence of History - A reading in the Novel 'The Druze of Belgrade - The Tale of Hanna Yacoub' by Rabie Jaber

Dr. Sahar Risan Hussein

College of Education for Humanities

Department of Arabic

ملخص البحث

توصف الرواية عامة والرواية العربية بتوتر الهوية الإجناسية، وهذا عائد ربما لأسباب منها قابليتها على الانفتاح وامتصاص عناصر من سرود أخرى مغايرة وغريبة عنها وكذلك سيرورتها المتواصلة، فهي جنس غير منجز أو متعال على الإنجاز والثبات،تعمل على امتصاص وتحويل مكونات لسرود إنسانية مختلفة لصالح متنها الابداعي كالسينما والمسرح والرسم والتاريخ والموسيقى،أنها الرواية أداة الأبداع الناعمة، ومقاربتنا النقدية هذه نكتشف من خلالها آلية التشكيل المأساوي في رواية(دروز بلغراد – حكاية حنا يعقوب) ونحاول استنطاق التاريخ وحقائقه في إعادة تشكيل عناصر المأساة وتمثيلها في المتن الروائي، فالرواية تعد ساحة يضطلع فيها التاريخ بدور الخلفية المأساوية.

Abstract

The novel in general and the Arabic novel in particular is described as a tension of genre identity. Perhaps, this is due to reasons including its ability to open up and absorb elements from other narratives that are different and alien to it, as well as its continuous process. This is due to the fact that it is an incomplete genre or one that transcends achievement and stability. It works to absorb and transform components of different human narratives for the benefit of their creative body, such as cinema, theatre, painting, history, and music. It is the novel, a soft tool of creativity, and through this critical approach we discover the mechanism of tragic formation in the novel 'The Druze of Belgrade - The Tale of Hanna Yacoub' and we try to interrogate history and its facts in reshaping the elements of tragedy and representing them in the narrative text, as the novel is an arena in which history plays the role of the tragic background.

المقدمة

يمكننا أن نصنف رواية (دروز بلغراد –حكاية حنا عبود) في مصاف روايات الحداثة وما بعدها، فالكاتب عبر فضائها وشخوصها وتاريخها أماط اللثام عن قضايا فكرية وإنسانية متنوعة طرحها مستقيا من التاريخ حقائقه الأليمة ومن الحياة وجهها المأساوي، ليقف القارئ أمام رواية اختارت أن تنشغل شكليا وبنائياً بالاتكاء على التاريخ والماضي في صناعة المعنى وتسريد المأساة وخلخلة مقولات الترتيب الزمني لتفتتح بالنهاية، نهاية المعاناة أو بدايتها،بمقطع سردي معنون ب (الجبل الأسود) فيسرد الراوي العليم فيه الذي يتحول ويمتزج بالشخصية الرئيسة (حنا يعقوب)، السارد– الشخصية، بداية نهاية المأساة التي غمرت حياته وعبر مقاطع سردية مأساوية يتخللها مقاطع وصفية حزينة نطلع من خلالها على حكاية الدروز وحنا يعقوب، إذ سردت الرواية وبكل حدة وجرأة ومصداقية وفنية هشاشة الوضع الإنساني مظهرةً بذلك مقدرتها الخلاقة على الاستعانة بالكثير من المكونات والمقولات الفنية والأدبية والثقافية والتاريخية التي تقع في منطقة موازية لها ودمجها في متنها واحتضانها والإفادة منها في تركيب وصناعة أدواتها وأشكالها لبلورة أجوبة شافية لأسئلة شائكة وقضايا انسانية قائمة مازال التاريخ يشير إليها ويدمجها ليكشف لنا ويعيد من خلالها مساءلة الماضي والوعي بأحداثه وإعادة بناء الحاضر وفهمه.

وفيما يخص موضوعة البحث تطرح رواية (دروز بلغراد_ حكاية حنا يعقوب)[*] بعنوانها الاشكالي المركب الذي يحيل على اندماج حكايا الأخوة الدروز مع حكاية الرجل المسيحي البيروتي حنا يعقوب بوصفه نصاً موازياً يطرح علينا أسئلته كنص قابل

للتأويل والتفسير، نص يؤكد التعدد والانتقال من حكاية الجمع إلى حكاية المفرد، فالعنوان يمثل أيقونة التشكيل المأساوي الذي القى بظلاله على كل أمكنة الرواية وفضاءاتها وسبلها الممتدة من بيروت إلى بلغراد والجبل الأسود وكل الأزمنة والشخوص وليوقف من خلال تناسل الحكاية منطق الدم بين الأخوة في بيروت في عرض مأساوي تاريخي، وليؤكد للمتلقي وللإنسان عموماً أن لا إشكالية في التعدد العرقي والإثني الذي يغدو في الرواية ترميماً للماضي وليس محوا، لأن الحاضر يتجلى بقوة ممسكاً بتلابيب التاريخ محاولاً مساءلته وتوجيه الوعي به نحو قراءة أكثر عمقاً، ولأن سؤال المأساة اثبت حضوره إلى المستوى الذي أصبح فيه التراجيدي سؤالاً صعباً متفاقماً لا يعثر على إجابة نهائية وأخيرة،ومتوالداً لأنه يتكاثف ويتبئر في العصور الإنسانية جمعاء دون نهاية أو استثناء، فما هي المأساة إن لم تكن الأنسان بأفعاله ووجوده الذي رفض القدر واختار إن يتواجه معه وأراد أن يكون القدر ذاته،أو ربما هو ذلك القدر الأعمى والمخيف الذي التقى بالإنسان فسلب حريته ووجوده وتاريخه منذ الأزمنة الغابرة ومازال يكرس وجوده وفعله في الحاضر وفي الأزمنة القادمة، فلا التاريخ يتوقف ولا المأساة بوجوهها الإنسانية المتغيرة تكف عن التكون عند حد ما، ولأن مفهوم المأساة يتسم بنزعته الكونية المتعالية على الثبات والنسيان والمطلق، فنراه يتجدد بتجدد الحياة واختلاف الرؤى والأفكار ويتحور ويظهر كالحياة والكون بمظاهر متغيرة مع تغير الأزمان فسبيل المأساة هو في العمق سبيل الإنسان منذ الإطلالة الفجرية الأولى للبشرية.

إن هذه الأفكار لا تدعي القدرة على الإجابة عن سؤال جوهري يتحدد ب: كيف تشكلت المأساة في

الرواية والحياة، وإنما يكفيها أن تنبه إليها وذلك لعلاقتها الوثيقة بالتشكيل الفني لمتخيل الرواية،فكيف يتجسد التشكيل المأساوي في رواية دروز بلغراد؟ وهل استطاعت عناصرها أن تؤدي دوراً جمالياً وفنياً في صياغة وتشكيل العوالم التخيلية في المتن الروائي؟ هل خلخلت بعنفها ولا معقوليتها السلسلة القيمية للإنسان؟ الأسطر القادمة ستحاول تبيان مدى عنف التاريخ في صناعة المأساة في الرواية وفي الحياة على السواء.

آليات التشكيل المأساوي وعنف التاريخ في رواية دروز بلغراد :-

لا ريب إن التاريخ مارس دوراً فذاً في تشكيل المأساة الروائية، فالمحاكاة كما يرى ارسطو تعد صلب هذا الفن كغيره من الفنون، محاكاة كل ما فيه هذا العالم من حولنا))[١] وبما يبدو ووفق ما طرحه لنا المتن الروائي لرواية (دروز بلغراد) إن التراجيديا والتاريخ مثلا متكأً مهماً في تشكيل المتخيل السردي، ((فالرواية تستند إلى وعي تاريخي كثيف، يبرهن أن الحاضر قائم في الماضي ولا ينفصل عنه، وأن الماضي يسكن الحاضر ويفعل في حركته))[٢] وإذا كانت التراجيديا الإغريقية قد نبعت من الشعر ونهلت من صوره ومجازاته فإنها مع النثر ولا سيما الرواية التي أسهمت في صياغة وبناء مأساة معاصرة تعد شاهدة على مرارة الحياة الإنسانية وقسوتها والتباس الوجود وتخبط الإنسان وحيرته في فهم وتفسير الأقدار، ورغم أن التاريخ الإنساني بعنفه ومنطقه اللاعقلاني ومفارقاته المؤلمة كان مشاركاً فعالاً في تشكيل المأساة في الرواية، إلا أننا نود الإشارة إلى أن المأساة التي تشكلت في الرواية تمثل مأساة الحاضر التي تعد امتداداً لمأساة الماضي، فالروائي ((لا ينتقل بين حاضر وماضٍ بقدر ما يتأمل تاريخاً مهزوماً نسجه))[٣] المتخيل الروائي

بحرفية وجمال، والبطل – الشخصية التي وقعت صريعة الفعل المأساوي لم يكن من علية القوم أو من النبلاء كما تجسد في المسرحيات التراجيدية الكلاسيكية، بل تمظهر في الرواية ذاتاً عادية بسيطة من عامة الشعب، فحنا يعقوب لم يكن بطلاً تراجيدياً بالمعنى الحقيقي المؤسس للكلمة قديماً ورغم أن ما أصابه من شقاء وتحول مفاجئ وعظيم في الأقدار كان نتيجة أحداث عظيمة عامة ضربت لبنان أبان حكم العثمانيين في إشارة واضحة لحرب الدروز والمسيح وهذه سمة مشتركة بين مأساة الحاضر والمأساة بمفهومها القديم، إذ يقول الراوي في إشارة لهذه الحرب ((وقعت حرب أهلية في الجبل الذي يظلل بيروت وبعد معارك ومذابح دامت ثلاثة أسابيع كسر الدروز المسيحيين واستولوا على جبل لبنان))[٤]، إذ يسائل الروائي الصراع الطائفي الدائر في الحاضر من خلال رؤية الماضي بأحداثه التاريخية، فليس غريباً أن يُستقدم التاريخ مختلفاً في النصوص الروائية....فقد جاء الروائي للمدونة التاريخية منقباً ساخراً دارساً ومستملئ للفراغات والفجوات بما يحيي التاريخ بوصفه نصاً قابلاً للتأويل وليس معطى نهائياً))[٥]، فيكتب عن صراع الماضي ويومئ إلى صراعات راهنة ويوحد بين الصراعين والمأساتين، لكنها أي مأساة الحاضر خالفت المأساة القديمة التقليدية وذلك بعنايتها بخطيئة الإنسان العادي وبهلاكه، رغم أن (حنا يعقوب) لم يرتكب أية خطيئة، إنها خطيئة الأقدار وتحولاتها المخيفة ليس إلا، ولم يكن الزمن الذي عملت المأساة على محاكاته في هذه الرواية زمناً غابراً بعيداً وغامضاً بل هو زمن بيروت / أثناء الحرب في إشارة لتلاحم الواقعي والتاريخي مع التخييلي، فتشكيل المأساة تم وفقاً لمقاسات

الحاضر وأطره، فالمأساة انزاحت عن معاييرها الارسطية مع دخولها للنص الروائي حيث البطل النبيل والحدث العظيم الشأن الجليل القدر والزمن الغابر والمكان الأسطوري، والمأساة بمفهومها الحديث رغبت في الكشف عن ظلم الإنسان وبيان مدى ضعفه وعجزه في مواجهة قوى قدرية إنسانية وليست الهية أو اسطورية، في حين تجلى هدف المأساة القديمة / اليونانية على ((تحقيق غاية أخلاقية، فهي تشجعنا على تكريس أنفسنا للخير وعلى اجتناب الشر))[٦] فالحروب والالهة كانت أساساً بنيوياً في تشكيل مأسي اليونان القديمة، ولكن التحول القدري والشقاء يعدان عاملا مشتركاً بين المفهومين بما يثيره من شفقة لدى القارئ عبر بثه مفهوم التنظيف أو التطهير، والنهاية بين مأساة الحاضر والمأساة القديمة أيضاً مختلفة ومتغيرة محتوى ورسالة وقيمة، فالموت والنفي والعذاب كان نصيب وقدر البطل التراجيدي في مأساة دروز بلغراد، إلا أنها نهاية احتملت أكثر من وجه وتأويل ((فقد عاود الكتاب رواية القصص القديمة مرة تلو الأخرى، وعدلوا فيها حتى تلائم الجو المعاصر أو ما يقرب من المعاصر، أو هم أعادوا صياغتها بما يتفق والفكر المعاصر مع الإبقاء على مكانها وزمانها الأصليين))[٧]

إن اندماج وتناغم الواقعي والتاريخي والفني والتخييلي في رواية (دروز بلغراد) تمخض عنه ولادة تراجيديا معاصرة تنهل من التراجيديا بطابعها الأرسطي[*] التي تعد أحد ركني الدراما الأساسيين منذ القرن السادس قبل الميلاد))[٨]، الدراما ذلك النوع الأدبي الذي يلجأ فيه الأديب إلى تصوير شخصياته خلال ممارستها لفعل معين تعبيراً عن إرادة إنسانية متحدية أو متصدية للتحدي وبالتالي توحي بأنها في حالة صراع))[٩]، إن

المأساة التي تشكلت في رواية دروز بلغراد مثلت إنموذجاً تاريخياً لحالة الصراع الطائفي الذي انقض على الوجود الإنساني برمته وشوهه،إنه الصراع المصيري الذي تقلبت به أحوال الأديان والطوائف المتصارعة من التعايش والسلام والسعادة والأمان إلى العنف والتعاسة والشقاء، ذلك الصراع المتجلي بوجوه معاصرة ومتواصلة حتى الآن، لأن المأساوي يغدو محصلة ((صراع لا هروب منه بين الإنسان والقدر، أو بين الحرية والضرورة أو بين الذات ألإنسانية والعالم الموضوعي، إذ تتكشف المأساة في ذهاب الإنسان إلى معركة غير متكافئة فليس في وسع الإنسان أن يقهر القدر...إذ تعلن الخسارة عن جوهر البطل التراجيدي الذي يخسر حريته وهو يدافع عنها، بعد ان أرتضى بمواجهة القدر))[١٠]، هكذا تواجهنا المأساة في العصر الحديث ولكنها ستكون حتماً مختلفة ومتنوعة لأنها تغلغلت في أشكال سردية جديدة فاتخذت مساراً جديداً وشكلاً مغايراً مع الرواية التي حققت بانفتاحها وقابليتها على الامتصاص والتحويل والتشرب نجاحاً ثراً في أن تعكس الإحساس الكامل بالحياة في وضعها التراجيدي وتعبر عن قيمها أدق وأقسى تعبير.

وقد تشكل الإحساس المأساوي في رواية (دروز بلغراد) وأعلن حضوره من خلال محاور وأليات وعناصر تراجيدية يمكن للقارئ تتبعها ولملمة شتاتها المؤسس للمأساة والتي تمثلت بـ:

أولا: الحلم فضاءً مأساوياً ومصادفة الأقدار:ــ ونحن نحاول أن نسبر أغوار النص الروائي يصفعنا منذ الوهلة الأولى هذا الإحساس التراجيدي بالحياة، ومنذ الصفحة الأولى التي تمثل نقطة البدء فيها بداية

الخلاص من المأساة، يقول الراوي ((أيقظني الهدير وارتجاج الأرض. أين أنا؟ في حبس الهرسك أم في قلعة بلغراد؟ القيود الحديد منعتني من النهوض لكنني أمد رقبتي ومن دون وعي اوشك أن أصيح كما في السنين البعيدة في بلدي البعيد: بيض، بيض، بيض مسلوق))[١١] فالسارد يسرد المأساة من نهايتها عبر بناء دائري ليكشف لنا أوضاعها ومكوناتها، وللإشارة إلى نوع العلاقة بين الحلم بوصفه انعكاساً آخراً لحياة الإنسان النفسية وبين المأساة نؤكد كما ذهب الدارسون إلى أن التراجيديا تنتمي بكل ثقة إلى سرود القرن العشرين بقدر انتمائها وتعبيرها عن سرود العهود القديمة، لذلك لن يعود ثمة جنس تراجيديا وحيد وإنما سيعاد تعريف التراجيديا في كل لحظة من التاريخ الأدبي،إنها سلسلة متصلة ومتواصلة ما دامت الحياة،ولم يكن الحلم المأساوي سوى تنويعاً في أسلوب المأساة وتكنيك عرضها أو هو وجهاً من وجوهها المتغيرة، فالمأساة تشكل حياة ممكنة ومحتملة لأي إنسان وفي أي عصر، فقد كان للحلم حضوره النصي في رواية المأساة والتأسيس لها مثلما أن له حضوره الواقعي في الحياة، والرواية بصفتها النوع الأدبي الأكثر قرباً وتعبيراً عن الواقع الإنساني بمآسيه وأفراحه لذا يشكل حضور الحلم في الرواية إشارة مهمة إلى واقعيتها ومأساتها، بل هو الشرارة التي قدحت البعد المأساوي، فالواقع الذهني يعد من البنى التي تستند وتحيل إليها الرواية عامة لأن من ((سماتها الأساسية، إعادة طرح تصور الشخصية والهوية، والإهتمام بكيفية تمثيل الوعي السطحي للعقل وكذلك الأعماق اللاواعية من خلال السرد))[١٢]

يشكل حلم(هيلانه) زوجة (حنا يعقوب) أول مكون سردي يؤسس ويسهم في تشكيل وبلورة المأساة في الرواية، وذلك من خلال

السعي لفهم الدور الذي يشغله اللاوعي في الحياة الواعية بإشاراته ورسائله ورموزه التي تعد الاحلام أهمها وأجدرها بالتأويل لأن الحلم وبصفته صورة من صور وأشكال الحياة النفسية يمتلك ((لغة وهو رسالة،كما هو نسق من الإشارات والعلامات..ومن الألفاظ والحركات والصور ثم أنه أساسي في حياتنا ولاصق بل ضروري في وجودنا)) [١٣] لذا ووفقاً لما تقدمه (هيلانه) في حلمها الاستباقي الذي يعد ((بمثابة تمهيد أو توطئة لأحداث لاحقة يجري الإعداد لسردها من طرف الراوي فتكون غايتها في هذه الحالة حمل القارئ على توقع حدث ما والتكهن بمستقبل إحدى الشخصيات أو مصائرها كالمرض والموت)) [١٤] فالحلم تمظهر بوصفه نصاً لغوياً تسرب من أعماق اللاوعي إلى مساحة الوعي وتمسرح أمام القارئ وامتاز بامتلاكه واحتوائه على ((مخايل نبوءة أو استشراف لما سيحدث، والنبوءة كانت دوما ًقدراً تراجيدياً لابد أن يحدث))، [١٥] والحلم يمثل ((مجموع الصور التي يراها النائم في نومه)) [١٦] والتي لها ارتباط بتجارب الحياة اليومية وبالذكريات الماضية سواء أكانت صوراً أم أشياء)) [١٧] إذ يتخذ الحلم التنبؤي (حلم هيلانه) بنية تحفيزية مشكلة للمأساة ومؤثرة على مفاصل السرد الروائي والتواءاته، فالحلم يمثل تعبيراً حراً عن محتويات اللاوعي التي تظهر أثناء النوم وهي تنطق بالهواجس القلقة وتبوح بالكوابيس الثقيلة وتمثل تعبيراً مجازياً عن الواقع تستعين بالرموز وتقترح ترتيباً لأحداث الحياة يختلف عن ترتيب الواقع لها)) [١٨]، فللحلم دوره في صياغة وإنتاج أحداث وسرود لاحقة وبث معانٍ مختلفة لما يكتنزه من بعد تنبؤي،إذ يقول السارد ((قالت له رأيت في المنام إن السلة

وقعت والبيضات تكسرت))[١٩]، إن هذا الحلم بمثابة نبوءة لما سيحدث فهو حلم يمهد ويفسر ما ستؤول إليه حياة ومستقبل حنا يعقوب لأنه يجسد اللحظة المستقبلية وهو يعكس حالة التحسس للمأساة اللاحقة التي ستحيط بحياة زوجها حنا الذي ينفى ويغيب قسراً ويعاني الآم النفي والتغييب، إن هذا الحلم يوازي النبوءة وسرده في مستهل النص الروائي محاولة لتجاوز ملامح الواقع إلى ما هو وراءه أو أبعد منه لذلك جاء الحلم هنا بوصفه نوعاً من التخليق الإبداعي للنص الأدبي، لأن الحلم يجعل ما هو غير موجود موجود فعلاً))[٢٠] ومن خلال تتبع ميكانزمات الحلم وحمولاته يلاحظ وجود صلة وارتباط بين الأحلام ومشاكل النهار وما ورد على الذهن من خواطر وأفكار ومخاوف أثناء اليقظة))[٢١]، والحلم يمتاز بالاختصار الشديد على مستوى البنية اللغوية إلا إنه في الوقت ذاته يتسم بشدة التكثيف والتركيز والدلالات العميقة في استبطان وعرض الماضي وبيان لحظة الحاضر[٢٢] والتكهن باللحظة المستقبلية القادمة ومخاوفها، إذ يتكون الحلم من أربع ألفاظ فقط ألا إنها استشعرت وبصدق تجربة الوجع التراجيدي ودوامات المكابدة والمعاناة التي سيلقاها حنا يعقوب في الأيام والسنين القادمة من حياته الأليمة.

يعد هذا الحلم فضاءً تحذيرياً زماناً ومكاناً ورؤية وحدساً ينذر بالخطر ويوحي باقتراب الكارثة و((يرتبط بما يعرف بحالة الاستبصار، إذ يستطيع الحالم عبرها أن يحصل معلومات قد يتعسر عليه إدراكها ضمن الآلية الطبيعية للمعرفة))[٢٣] إذ كان حلم هيلانة انعكاسا ورؤية لواقع مؤلم عاصرته، واستبصاراً لمستقبل مجهول أحست به مسبقاً وأشفقت خوفا منه على زوجها،إذ

يقول السارد مبيناً ومستشعراً خوف الزوجة ووجلها من الحاضر والمستقبل ((كانت هيلانه تخشى عليه من خروجه اليومي في تلك الفترة بسبب كثرة العساكر والغرباء في البلد إذ وقعت حرب أهليه في الجبل الذي يظلل بيروت وبعد معارك ومذابح دامت ثلاثة أسابيع كسر الدروز المسيحيين واستولوا على جبل لبنان، عدوى القتل انتقلت على الألسنة وفي الهواء إلى مدينة دمشق، أغار المسلمون بالبارود على حي النصارى وأحرقوه، جرت الدماء في أقنية الدواب وسط الدروب، الناجون بجلودهم نزحوا إلى بيروت، انحدروا بين الصخور والأشواك كقطعان ماشية أفلتت من ذئاب وأحاطوا بأسوار المدينة القديمة ثم تدفقوا إلى قلبها كانوا أكثر من سكان البلد وهيلانه خافت حين رأت أولاداً لم تر شبهاً لهم من قبل، طوالاً كالقصب، شبه عراة بعظام ناتئة من الجلد يقفزون على الحائط وراء البيت ويدنون من قن الدجاج...))[٢٤] إذ تحيل كلمات من قبيل (تخشى، خائفة، خافت، الناجون بجلودهم، افلتت من ذئاب) بهواجس ومخاوف ورؤى مستقبلية حالكة أحست بها هيلانه واستبصرت بشرها قبل وقوعها، فجاء تصوير السارد لها ووصفه لرعبها مناسبا مع حجم الخوف وفقدان الأمان الذي أحست به، فحاولت تحذير زوجها إلا أنها لم تفلح لأن مخاوفها وتنبؤاتها كانت محض وساوس عند (حنا)، إذ يقول السارد ((لم يقبل من هيلانه وهو يقوم عنها وهي تتعلق برقبته وتطلب منه البقاء في الفراش في ذلك الفجر الأسود الأخير... وعندما رفع بظفر خنصره الطويل خصلة شعر عن وجهها سرى التيار الطيب منه إليها وطمر وسواسها... هكذا غادر البيت مع سلتي بيض ولا يعرف إنه لن يرجع))[٢٥] فقد مارس الحلم دوراً

مهماً في تشكيل المتخيل الروائي بوصفه العتبة الأولى التي رسمت خطوات المأساة وأفضت نحو تطوير وكشف مصير البطل المأساوي بما يمتلك من لغة إنسانية حبلى بالرسائل المتباينة والرؤى المخيفة والرموز والاشارات والتجارب الإنسانية ما جعله فضاءً حاوياً للمأساة بكل أبعادها وصورها.

ولا تقف المأساة عند حدود الحلم المنذر بها في النص بل تتجاوزه نحو نسق سردي آخر يؤسس للمأساة ويعد شرطاً مهما لوقوعها متمثلا بالمصادفة القدرية والتحول القدري المفضي للمفارقة،

((وإن أرسطو في كتابه فن الشعر يشدد على أن سقطة البطل التراجيدي تكون نتيجة الخطأ التراجيدي أي خطأ في الحكم يؤدي إلى وقوع الكارثة)) [٢٦] ولكن وبسبب أن التخييل الروائي ليس باستطاعته أن يتحرر من تأثير وسيطرة الثوابت الحياتية الملازمة للوجود الإنساني والقائمة على بنى وانساق متشابهة أو متضادة وهي تتلاعب بالمصائر البشرية نحو الخير أو الشر، ومن تلك البنى المتضادة التي تمظهر بها التشكيل التراجيدي في الرواية الركون لأفعال الصدفة (القدرية) بخيرها وشرها في تضاد أو توافق مع أفعال القصدية البشرية لتصل الأحداث الروائية إلى ذروة التوتر الدرامي، وإذ شكّل الحلم بنية تحفيزية مؤثرة وممهدة لما هو آتٍ فإن المصادفة القدرية وقصدية الاستبدال والتغييب قد مارست دورها في إحداث التغيير التراجيدي في حياة (حنا يعقوب) بائع البيض المسيحي وباتفاق غريب ومتقن ومحكم بين نسقي الصدفة والقصدية في فضاء واحد، إذ وقع حنا الرجل البسيط تحت طائلة فعل مركب من الصدفة أولاً والقصدية ثانياً ليتحول مكرهاً إلى شخص آخر بهوية ملفقة / ملتبسة اجتماعيا ودينياً وإنسانياً في

فضاء مأساوي واسع يمتد ليشمل حياته ويغيب الماضي بالحاضر ويكسر أفق المستقبل ((ذلك اليوم الذي تحكي عنه الرواية يمتد ويتضخم ليطال الحياة كلها))[٢٧]، فالمصادفة والحظ العاثر هي التي دفعت(حنا يعقوب) إلى الحضور في الفضاء الخطأ، فضاء المأساة، لتحوله إنساناً ((لحقت به مصيبته دون سبب من رذيلة أو عوج بل عن طريق خطأ في حكم))[٢٨] إذ يقول السارد ((بسبب الحظ العاثر ووجود الرجل المتوسط القامة الحنطي الوجه الأسود الشعر والعينين بائع البيض في المكان الخطأ في الساعة الخطأ))[٢٩] في ذلك الفضاء القاهر (الميناء) الذي يشكل فضاء عتبة تتراوح فيه الشخصية وتتأرجح بين مصيرين وحياتين وزمنين، إنه فضاء رجراج غير ثابت يتضمن مكانين الميناء والمنفى ويحيل على زمنين، زمن بيروت / الحرب وزمن النفي في بلغراد، وتشوبه شخصيتين حنا المسيحي تارةً وسليمان غفار الدرزي تارةً أخرى ((إن المفارقة القصوى في حياة الإنسان تكمن في أنه بينما تسير الحياة لا يعرف الإنسان ماذا قدر له، أما في التراجيديا فأن ما لم يكن يخطر على بال يصبح حقيقة))[٣٠] ليقع في حبائل الصدفة ويكون ضحية الاتفاق السري بين الشيخ (غفار عز الدين) شيخ الطائفة الدرزية و (إسماعيل باشا المجر) الذي تم فيه إطلاق سراح أحد أبناء الشيخ (غفار عز الدين) الخمسة المتهمين بأعمال قتل وحرق المسيحيين في جبل لبنان، في الحرب، فيوضح السارد العليم فحوى ذلك الاتفاق المريب ويروي ((سأخدمك يا شيخ غفار خدمةً، من اجل مكانتك عند قومك ومن اجل منزلتك بين أقرانك المشايخ.... ومن اجل أعوامك وشيبة شعرك سأعطيك ما أعطي وليس من اجل هذه الليرات، عثمليات سنوزعها على الأرامل والأيتام المسيحيين طعاماً

ولباساً وكي لا ترجع إلى بيتك وحيداً سأعطيك من يرافقك _ انتق واحداً من أولادك الخمسة وخذه معك من الزندان))[٣١] ولعبت المصادفة القدرية العمياء فضلاً عن القصدية التي مارسها الضابط والجنود دوراً فعالا في إحداث التحول وتشييد المأساة، إذ يعمد الجنود إلى تغيير الأخ الخامس (سليمان غفار عز الدين) الناجي بالشفاعة من النفي بضحية جسَدها حنا يعقوب المسيحي فيجسد شخصية وهوية ووجود(سليمان)ويتلبس باسمه ويلبس الطاقية البيضاء الدرزية ويرسم مصيره باتفاق بين القدر والبشر والمصادفة، إنه القدر ارتسم و((ارتبط بتصور سوداوي متشائم حتى أنه مثل عقدة الفشل لدى الإنسان فشل يجعله يقف مكتوف الأيدي وهو يواجه أصعب المواقف وأبشع المصائر دون أن يؤتى القدرة على تفاديها))[٣٢] فحقق نسقاً مأساوياً حاكته وبشكل متساوق أحداث وأفعال بشرية مرسومة ومتلاحقة أودت بحنا يعقوب للنفي مع الأخوة الدروز، بقصدية مرعبة وقوة غاشمة لا ترحم، خاصة بعد معرفة الضابط لأسمه وهويته واصراره على إحداث التبديل والتغييب، فيقول ((بائع البيض أراد أن يستدير ويهرب إلى البيت.. دب الرعب بأوصاله برؤية الجبليين هكذا مربوطين بحبل كالحيوانات وراكعين على حافة البحر، حاول أن يحرك ساقيه لكن الذعر شل أطرافه، التفتت صوبه رؤوس ثم رأى جنوداً يقتربون منه ورأى ضابطاً يتقي بكف مرفوعة أشعة الشمس،يبتسم له ويسأله عن اسمه،جئت في وقتك يا ابني يا حنا، لا تخف هؤلاء محابيس حاربوا في الجبل وصدرت الإرادة السنية بنفيهم إلى بلاد الصرب وراء البحر.. لكننا الآن ننتظر سعادة القنصل الفرنسي كي يقوم من النوم ويأتي ويحصي الرؤوس إذا كان العدد ناقصاً يظن إننا

نسهل للمحابيس الهرب... أتيت في أحسن وقت يا ابني يا حنا، كم ثمن هذا البيض الباقي معك؟ سأعطيك ضعف ثمنه وسأزيد على ذلك ثلاث ليرات ذهب تأخذها مني عندما ترجع من عكا.. الباخرة تتوقف في عكا كي تتزود بالفحم الحجري أنت تنزل منها هناك وترجع وهؤلاء يكملون الرحلة إلى بلغراد.. حين يأتي القنصل الفرنساوي بعد قليل لا تفتح فمك وافعل مثل الباقين كي يظنك واحداً منهم... وخذ البس هذه على رأسك لا تتكلم إلا إذا سألك القنصل عن اسمك، أحفظ الاسم: سليمان غفار عز الدين: أنظر هناك هؤلاء الأربعة الذين ينظرون إلى هنا أخوتك،تصرف كأنهم أخوتك... فهمت؟ أحفظ اسمك سليمان غفار عز الدين))[٣٣] إذ تمظهرت أفعال الاستبدال من خلال : الرغبة الكامنة في سد النقص وإغراء بائع البيض بالليرات بعد عودته من عكا واستبدال ملابسه بملابس الدروز، اذ يحاول المحفز المتمثل بالضابط تحفيز الذات/ الفاعل (حنا) بشكل تدريجي عن طريق الاغراء المادي والاقناع الذهني والوجداني[٣٤] و ينجح في ذلك ولكن بالقوة والسلطة ليرم به في أتون منطقة بيضاء مبهمة لا ضفاف واضحة بكل ما تحيل عليه من معاناة وأهوال من شدة الصدمة في التعبير عن الذات ليفضي ذلك كله نحو انشقاق في الهوية والتباسها))[٣٥] فالتحول التراجيدي تحقق وكان حنا ضحية القدر فاستحال بطلاً تراجيديا بهوية جديدة ومصير مبهم وهوية منشقة وذات باتت منشطرة غائبة لا تفاصيل لديها ولا ردود من هول الصدمة وظلمة المصير.

ثانياً:// البطل التراجيدي / لحظة الانكشاف وصراع الوجود: يجزم النقاد بأننا ندين للروائيين والكتاب بأبلغ أنواع الكشف عن اللحظات

التراجيدية الأليمة والمفزعة إذ ((تعيد «ماري رينو» صياغة قصة موت أوديب وهو يستعرض تجربة حياته كلها بعد أن أصبح على علم بالمكان والزمان اللذين سيشهدان نهاية هذه التجربة))[٣٦] وفي اللحظة التي أدرك فيها حنا يعقوب مقدار ما ينتظره من شقاء وعذاب حاول أن ينقذ نفسه ويثبت هويته الأصلية وانتماؤه الحقيقي فصرخ بأعلى صوته ليعرف بهويته إذ يقول السارد ((بعد ذلك رأى رجلاً شديد الشقرة، أزرق العينين ينحني عليه ويقول شيئاً.. في البدء لم يفهم ثم دفعة واحدة بينما الرجل الأجنبي يبتعد رجع إليه الإدراك واستعاد صفاء ذهنه.. وحده هذا الرجل قد ينقذه، القنصل الفرنساوي،رفع حنا وجهه ومدَ رقبته وصرخ مثل غريق ((أنا حنا يعقوب، مسيحي من بيروت، بيتي على حائط كنيسة مار ألياس الكاثوليك)) كان القنصل بعيداً لكنه سمع الصرخة والتفت وسأل الترجمان ماذا يقول السجين؟ أجابه الترجمان بفرنسية ممتازة وبلا تردد ((يقول أنا قتلت حنا يعقوب، مسيحي من بيروت بيته على حائط كنيسة مار ألياس الكاثوليك))،[٣٧] إن البطل التراجيدي وضحية الأقدار كان يخوض تجربة إثبات الذات بعد لحظة الانكشاف والتنوير، إنه يخوض صراع مرير مع الوجود فقصدية الاستبدال هنا وصلت لذروة انكشافها فقد غيب حنا يعقوب والتبست هويته وطمست لتحل محلها هوية مغايرة تواطأت أطراف عدة في اختلاقها وتأكيدها (الصدفة القدرية وأفعال البشر) ليأخذ التحول التراجيدي مساره ويجد حنا يعقوب نفسه إنسان مزدوج الهوية مقسم الانتماء، قد احتمل إثم أفعال شخصية أخرى بكافة أبعادها (اسمها _فعلها_ تاريخها وماضيها ومستقبلها) ذلك إن التحول في الأقدار ولحظات التنوير يعد عنصر جذب وأساس في

التراجيديا وليتحول لإنسان منشطر بين هويتين وبين وجودين وبين ديانتين، لتستهل حياة أخرى يتسع و يتمدد في عمق تفاصيلها وأحداثها ذلك ((الشعور الأكثر إنسانية الشيء الأكثر استهانة للإنسان،الشيء الذي لسنا بمنأى عنه.. إنه الألم))،[٣٨]، وحنا لم يكن مرتبك الهوية والانتماء على مستوى الكينونة والوجود فحسب، وإنما أصاب التحول والإبدال التراجيدي كينونة فضائه أيضا، فلم يعد المكان بيروت وشوارعها التي خبرها وألفها، بل أضحى مكاناً مأساوياً يحوز اشتراطات النفي والتعذيب والجوع والبرد، وأما الزمن فباتت سلاسل الموت المأساوي تطبعه بطابعها عبر حبكة مأساوية تؤثث فضاء المأساة بكل فنية ومقصدية، ويسمي أرسطو هذه التجارب ولحظات الصراع المرير مع الوجود بالمعاناة ويعرفها على أنها أحداث تنماز بطبيعة محبطة وأليمة))[٣٩]

وبذلك يغدو الألم والنفي والعذاب والموت البطيء والمعاناة فضاءات مفتوحة لا فكاك منها في تشكيل مأساة البطل حنا ف ((الاستبدالية هي ضمير الرواية ومستهلها وخاتمتها إذ يقول «أنا حنا يعقوب « في مستهل الرواية وتقول له هيلانة « حنا هذا أنت يا حنا « في خاتمة الرواية وما بينهما لا وجود لحنا يعقوب بل هو الشخص المتلبس والبديل باسم سليمان غفار عز الدين))،[٤٠] ليتحول حنا المسيحي مكرهاً إلى سليمان الدرزي ويتحد مصيره مع الأخوة الدروز في رحلة العذاب والنفي و المجهول،إذ يقول السارد مبيناً ذلك المصير ولحظات التنوير التي بلغها البطل ((ثم تناهى إليه صوت أبعد يسقط من أعلى كأنه من السماء «احملوه» سمع أحدهم كأنه يضحك «طيب نحمله هذا أخونا»))[٤١] فحنا يعقوب يعيش هول الصدمة وتراجيدية المصير وتتجلى

الرؤية وتتوضح الأشياء وتنكشف الأحداث واضحة إنها ((التجربة النهائية التي سنمر بها إذا ما انفسخ لنا الوقت عند الموت))[٤٢]، إن رواية دروز بلغراد بطلها المأساوي هو المأساة ذاتها التي وحدت المصير المشترك بين فرقاء الوطن الواحد. فاستحالت حياة حنا يعقوب بفعل التحول التراجيدي في الأقدار والمصادفة القدرية العمياء وقصدية الاستبدال إلى حياة ملؤها الصراع مع الوجود من أجل تغيير المصير وأثبات الذات، بدأت بترحيله ونفيه مع (٥٤٩) درزياً إذ يقول ((رموه في قبو تحت الأرض وظل زمناً لا يعرف أين هو، هذه عكا؟ غير واثق من النجاة لم يشعر بالرحلة ولا بالبحر... لم يعرف ماذا صنع كي يعذب هكذا... شهق وبكى لأنه لم يمت))[٤٣] فانكشفت امامه الرؤية بأنه ((ممتثل لقدر غامض بأنه ضحية))،[٤٤] إن هذا الخضوع الإجباري الذي رضخ له حنا بفعل القدر والسلطة والتلاعب التراجيدي بمصائر الآخرين مثل انكشافاً وبداية لمرحلة جديدة خاض فيها حنا يعقوب كل تمثلات النفي واشتراطاته وقيوده القاسية بعد تغييبه عنوة وتغيير اسمه وهويته بهوية مغايرة ما أدى لبروز المفارقة التي شكلت جوهر محنته بوصفها محصلة للتحول،تلك المفارقة الأرسطية التي تعني ((انقلاب الحال المفاجئ.. أي التغير الذي ينقل الأشياء إلى نقيضها))[٤٥] والذي يؤدي إلى تحول في المصير من السعادة إلى الشقاء، ومن الاستقرار والثبات إلى النفي ودورة العذاب، فهذا الانقلاب صيره بطلاً تراجيدياً لأن التحول في الأقدار والمصائر البشرية يعد أساساً في التراجيديا ويتسم بقدرته على إحداث عنصر المفارقة))[٤٦] إذ يقول حنا في المقطع السردي المعنون ((الجبل الأسود ١٨٧٢)) الذي يحيل على خاتمة الرواية ((التراب يتساقط على

رأسي مكتوب لي في اللوح المحفوظ إنني أطمر حياً حبيساً بلا جرم في هذه الأرض الغريبة أين العدل،كيف يصنع الرب بي هذا؟))[٤٧] إذ يستشعر حنا يعقوب عمق مأساته وكونه ضحية لأقدار وأفعال مشبوهة تبدو فوق مستوى وعيه وإرادته، فيبدأ التساؤل لحظة الانكشاف لأماطه اللثام عن جوهر الحقيقة بحثا عن إجابات تشفي تعطشه للحقيقة الأليمة لكون المفارقة ((تأتي دوماً بعد استكشاف البطل للحقيقة، إماطته لحجاب الجهل الذي كان يلفه.. فالمفارقة هي من مشمولات القدر المأساوي الذي مثل جوهر التساؤل في الكتابة المأساوية منذ أقدم العصور))[٤٨]، فحنا صارع المأساة و حاول جاهداً بعد وضعهم في قبو قلعة بلغراد إثبات هويته الأصيلة ولكن دون جدوى وهنا تتبلور المأساة بأقوى صورها وأشكالها فيقول السارد ((اضطروا إلى حمله وبينما يسحبونه إلى البر سمع إحصاء الأسماء وقرع إذنه السليمة اسم غامض مشؤوم «سليمان غفار عز الدين «صاح في القبو حتى بح صوته: «أنا حنا يعقوب؟»)) [٤٩] ويستمر محاولا من خلال حديثه مع ((قاسم)) أحد الأخوة الدروز داخل القبو ((أنا حنا يعقوب، من تكون، أنت حنا يعقوب مسيحي من بيروت بيتك على حائط كنيسة مار الياس الكاثوليك.قدحت طبلة أذني وأنت تصيح في الميناء، ماذا فعلت أنا كي يحبسوني هنا؟ هل هذه هي بلاد الصرب؟))[٥٠]، إذ تؤكد المقاطع السردية إن حنا أكد مراراً على هويته وحاول أثباتها و استعادتها ولكن كان للقدر وللمأساة تصور وترسيمة مخالفة علت معها حدة الصراع، الصراع مع القدر ومع الوجود، إذ يقول ((مرت الأيام عليهم ثقيلة وطحنت عظامهم، حتى الأكل بات مهمة صعبة بين اليقظة والنوم أدرك بأنهم سيقضون

واحداً تلو الآخر ممددين بلا صوت هكذا وهو معهم.. بدا له هذا مقرر سلفاً منذ أن تلقى الضربة الأولى في ميناء بيروت، أو ربما تقرر كل شيء قبل ذلك، بينما يقطع الزقاق المسقوف المظلم تحت الخان الجديد، أو بينما يودع هيلانة في ذلك الفجر جاهلاً أنه لن يعود)). [٥١]

لقد أضحى حنا ذلك الإنسان المنفي المهدور الكينونة والهوية والوجود، فبسبب الهوية الزائفة التي أرغم عليها عاش حنا واقع النفي بكل وجوهه القاسية ليكون المنفي و((المنشطر بين حالة من الحنين الهوسي إلى المكان الأول وعدم القدرة على العودة إليه، فنتج عن هذا الوضع إحساسا مفرطا بالشقاء لا يدركه إلا المنفيون الذين فارقوا أوطانهم ومكثوا طويلاً مبعدين عنه فخيم عليهم وجوم الاغتراب والشعور المريع بالحس التراجيدي لمصائرهم الشخصية إذ عطبت أعماقهم جراء ذلك التمزق والتصدع)) [٥٢] فالشقاء هذا ما قاساه وأحسه حنا مع الأخوة الدروز، شقاء السجون والزنازن والنفي والظلمة في الأقبية الطينية الباردة والجوع والمرض والألم والأعمال الشاقة في بناء الأسوار وشق الأقنية والدروب وأشغال الطرق وتصليحها والترحيل من سجن لآخر، هذا الصراع مثل دورة حياتهم وهذا ما يوضحه السارد في هذا المقطع ((قضى في الرحلة إلى حبس الهرسك تسعة بينهم جندي أسقطته ضربة شمس عن حصانه، الباقون قتلهم الإعياء والجفاف، نجا حنا يعقوب لأن قاسم عز الدين حمله كالخروف على كتفه، وقعت عليهم أمطار الخريف في الوادي، الجنود أشعلوا ناراً وأكلوا بينما المحابيس يتلاشون، بعد تلال وأودية أبصروا قرية رأوها من قبل وحدسوا أن الدروب تستدير تبعاً لخطة لا يعرفها إلا الرب والجنود أنهكم العطش

والجوع تحجرت عضلاتهم المجهدة حتى صاحوا ألماً «هكذا سنموت إذا بلا رصاص على الطريق))[٥٣] إنها المأساة والموت الذي يشعرون بوطأته عليهم بسبب تعدد صوره وأسبابه، فالمشاهد السردية التي تترجم القسوة والمعاناة والصراع مع الوجود كثيرة ومتواترة في الرواية لتجسد المأساة وتؤكد غياب الحس الإنساني، إن تلك المشاهد جسدت وضعاً معذباً بذات شكل الحياة التي تسعى الرواية لاستحضارها))[٥٤] ولإن الرواية قطعة من الحياة، فالوضع الذي يرصده السارد مبينا فيه عذابات حنا في حبس الهرسك هو وضع تراجيدي يصفع الحس الإنساني ويصدمه بلا رحمة، فيقول ((فرقوهم، طرحوا حنا متورم القدمين مشقق الفم في قبو مملوء بمحابيس غرباء.. سألوه بلغات كثيرة ما اسمه ومن أين يأتي،ولماذا حبسوه كان عاجزاً عن تحريك لسانه كأنهم لطموا أسنانه مرة أخرى همهم كحيوان ثم دخل في حائط واختفى من العالم، عند الغروب أخرجوهم في نزهة أشفق عليه أحد الشغيلة وأعطاه نصف سطل ماء كي يغسل الوسخ عن فخذيه وآليته خاف أن يموت وهو يبكي.... مع حلول الشتاء واشتداد البرد أعطوهم جلود حيوانات غير مدبوغة التفوا بها وفركوها فركاً شديداً على أبدانهم قتلاً للقمل والبراغيث، اصطكت أسنانهم في الظلام وازرقت أظافرهم،قضى أحدهم ولم ينتبهوا إلا عندما لاحظوا غياب يده الموشومة...))[٥٥] إن تراكم المشاهد السردية التي تصور محنة حنا يعقوب والتي تحفل بها الرواية إنما تؤكد على ((إن وضعنا في الحياة تراجيدي وإن الناس جميعاً يعيشون وضعاً سيئاً يتهدد البشر وأنهم يدركون ذلك ويتألمون لكونهم يدركون))[٥٦]،وتؤكد أيضا في الوقت ذاته بأن عنف التاريخ كان دوماً أحد هموم الإنسان وطرفاً

حاضراً في كل أسئلته، فضلاً عن إن هذه المعاناة والنفي ومصادفة الأقدار كانت أهم الأسباب التي أسبغت على شخصية حنا يعقوب صفة البطولة التراجيدية لا في أفعاله البطولية بل في قدرته الإنسانية على الصمود والمقاومة والتشبث بالحياة والاندماج بالآخر والإحساس بمعاناته وذلك لأن ((أهم ميزة في الشخصية الروائية التي تمنحها بطولتها صفة الملحمية ليست في الأفعال البطولية التي ترصد التحولات الكبرى في التاريخ بل في قدرتها الإنسانية على الصمود والمقاومة في مرحلة تحكمها ضرورات اجتماعية وسياسية أشبه بالأقدار اليونانية ذات الملمح المأساوي))[٥٧] فالبطل التراجيدي في رواية دروز بلغراد هو إنسان عادي ويمكن أن يوصف بأنه يكاد يكون مثلنا تماما))[٥٨] بهذا النفي واشتراطاته وتمثلاته والمصير المأساوي تلتقي ((حكاية «حنا يعقوب «و»دروز بلغراد» مع حكايات سجناء آخرين سواء في سجن بلغراد أو سجن الهرسك وبذلك تصبح التراجيدية الإنسانية ممتدة بجذورها على رقعة جغرافية واسعة ولتصير حالة كونية / تاريخية))[٥٩] تتوسع وتتمدد معها معاناة الإنسان وعذاباته لتصبح حالة إنسانية عابرة للطوائف والأديان والأجناس وجميع المسميات الثابتة والمتغيرة التي يتسامى بها وعبرها ويتمكن من تحقيق كينونته المهدورة.

ثالثاً: مرايا الهوية المضادة:ـــ

لقد تقلبت هوية وكينونة البطل المأساوي بين مصادفة وتحول وقصدية وتغييب ونفي وصراع مع الوجود، لتتجلى كهوية مضادة تتجذر في داخلها مرايا الاتفاق والاختلاف بينها وبين الأخر، لأنه ((يحمل انتماءً مزدوجاً لهويتين)) [٦٠] إذ على الدوام مارست الهوية بثوابتها ومتغيراتها الاجتماعية والدينية والثقافية دوراً فاعلاً في

نسج الاستقرار الروحي والشعوري للإنسان لأنها تمثل جوهر الوجود الإنساني فضلاً عن كونها علامة مميزة تمثله وتؤكد ذاته، وفي حالة ثباتها ورسوخها وتميزها يكتسب من خلالها وبها الفرد القدرة على فهم الذات والوصول بها نحو مصداقية وشفافية أعلى في فهم الآخر والتعايش معه على اختلافه وتضاده وتمايزه.

وفي رواية ((دروز بلغراد)) التي تطرح إشكالية تغيير الهوية الأصل واستبدالها بهوية مضادة «هوية ملء مكان»، إذ يتلبس حنا المسيحي هوية سليمان الدرزي ليصبح حاضراً بهويته الجديدة- المفرغة من ثوابت الهوية الأصلية وامتيازاتها، حاضراً بجسده المهدور من حمولات النفي والعذاب،حاضراً وشاهداً على تحولات الأقدار وانفلات الأخلاق والقيم والثوابت الإنسانية، وشاهداً للمرة الأخيرة على عذابات الدروز وأخلاقهم وصفاتهم ومبادئهم،فالهويات المتضادة في الرواية لم تتشتت بل تكثفت واندمجت ببعضها وتوحدت رغم الاختلاف لتؤسس لهوية جديدة وإنسان آخر ومصير مشترك يوحدهم في المستقبل القادم كما يقول السارد متأملا مستقبلاً يعلو على دعوات الانقسام والتشرذم ((إن شاء الله نحصد ونخبز في الجبل في الصيف الآتي وتأتي إلى بيتنا يا حنا وتأكل معنا)) [٦١]، فالهويات المتضادة أضحت مرآة تجمع في صفائها وانكسارها وانعكاسها الاختلاف وتتسامى به إلى مصاف التوحد، إنها تنتهك الانشطار بالوحدة والتشتت بالمصير والتاريخ المشترك،فحنا بذاته القديمة و بهويتيه ومراياها توحد بذوات أخرى (الأخوة الدروز)ذلك إن ((ضمير المتكلم وأناه المدفوع إلى أقصاه تحول إلى عكسه، إلى اقنعة كثيرة)) [٦٢] والتبس بها فغدا ذاتاً أعمق حميمية وهو يتابع صراعهم

مع الوجود وموت الأخوة واحداً تلو الآخر بالهواء الأصفر والرصاص عند النهر في ثكنات صوفيا، إذ يصور السارد في هذا المشهد المأساوي الأليم والقاهر مقتل الأخوة الدروز فيقول ((في اليوم الخامس عند الغروب بينما مطر خفيف يتساقط والدفعة الأخيرة من الحجارة تنقل إلى الضفة، باغتهم الرصاص الغزير من بين الأشجار، حنا رفع رأسه كالخلد ورأى رجالاً جامدين ومثقلين بالحجارة يبحثون عن ملجأ.. سمع حنا صراخاً يصم الأذنين والتفت ورأى الشيخ بشير غاضبا مكشراً عن أسنانه يحاول فك الحبل والتخلص من صخرته، العقدة عند الكتف لم تنفك بينما يعالجها بأسنانه نفر الدم من رقبته ذبحت الرصاصة شريانه كأنها سكين،حنا أراد الخروج جسمه لم يقبل تجمد بالرعب كما حدث له حين أبصرهم للمرة الأولى راكعين مربوطين في ساحة التحميل في ميناء بيروت، سقط الشيخ بشير لم يغمض عينيه ظلَ يحدق أبدياً إلى حنا يعقوب.. رأى البنادق تشرقط بين الأشجار.. صرخة أخرى جعلته يلتفت،الشيخ محمود عز الدين سقط على ركبته، قميصه تشبع دماً، الألم بدل قسماته ثم هوى مصدوماً بالموت،قصهم الرصاص مثل منجل القمح،قاسم دار دورة واحدةً،أفلت جسمه من الصخرة.. نفر الدم قوساً من عنقه... انفجر الدم من رأسه، الحرارة لطمت حنا في عينيه رأى اليد الممدودة كسمكة حمراء على الرمل... ثم همد، غرق في بركة سوداء اتسعت بسقوط المطر،حنا ظلَ يصرخ حتى فقد صوته)) [٦٣]

إنها تفاصيل رهيبة لمشاهد الموت وهو يلف الأخوة الدروز مرة واحدة وعلى مرأى ومسمع حنا،فالموت والحياة ((يتحولان بسرعة وبدفقات سردية كلها تؤدي إلى احتدام مشاعر تقف بالضد من فكرة الموت المخيفة

والقاسية))[٦٤]، فالصدفة القدرية المطلقة ذاتها انقذته هذه المرة من موت محتم بعد ما تواجه معه في ذلك الغروب الدامي عند النهر، فالصراع مع الموت عمق الهوية الجديدة رغم تضادها وتنافرها الظاهر، فما يلمحه حنا في مرايا الهويات تلك ليست هوية المسيحي بل هوية أخرى جمعتهم في كنفها حتى في صراعهم ومواجهتهم للموت، إذ يعمد الراوي نحو كسر أفق توقع القارئ مرتين، الأولى حينما أظهر أن الصدفة القدرية التي وضعته على درب المعاناة والنفي هي ذاتها التي نجته من موت محتم مثلما حصل لإخوته الدروز، والثانية حينما اكتشف القارئ وبعد كم العذابات وسلاسل الموت،إن حنا البطل المأساوي يحتفي بهوياته المتضادة التي أججتها نار الحروب المتراكبة في فضاء بيروت وأخمدتها مودة وألفة وحميمية النفي في فضاءات بلغراد والهرسك، فنراه يعترف ويتماهى ويدمج بكل وعي وإرادة مقصودة بين هويته الفردية المسيحي وهويته الجماعية «الدروز» في الحياة والموت معاً ليتجلى عن كل ذلك شعور مركب من الآمال والإخفاقات،ومن الإقدام والتردد، ومن الاندماج والعزلة ومن الاطمئنان والخوف))،[٦٥] فيتعقد وينتج كسر أفق التوقع عن((التعارض الحاصل من عدم استجابة النص لانتظار المتلقي، إذ يخيب ظنه في مطابقة معاييره السابقة مع معايير العمل الجديد، وهذا الأفق تتحرك في ضوئه الانحرافات والانزياحات عن السائد)) [٦٦] إذ يقول حنا بعد نفيه للمرة الثانية وسجنه في حبس بريشتينا وذلك لسرقته وأكله بيضة من قن الدجاج ((اسمي سليمان... اسمي حنا))[٦٧]، إنه يؤكد الهوية المضادة ولا يرفضها أو ينفيها عن نفسه، على الرغم من كونه مجهول الهوية لا يعرف عنه شيء في حبسه

الجديد، فذات حنا الناتجة والمنعكسة عبر هويات متضادة تغدو في النهاية متصالحة مع الأخر (اخوته الدروز)، إذ عزز مصيرها المأساوي ومعاناتها وشقاءها بصيرتها ووحد ارتباطها بالآخر (الدروز) رغم مقتلهم جميعاً، فيؤكد هويته / هويتهم فيقول ((أنا حنا يعقوب، كانوا في ذلك الوقت يسموننني سليمان غفار عز الدين والآن رجعت حنا يعقوب))[٦٨] فرغم الانفصال الظاهر بين هويته وهوية الآخر إلا أنه لم يشعر بحقيقة ومتعة ذلك الانفصال عن الهوية المضادة متمثلة ب «سليمان غفار عز الدين» لأنه عاش دفئها وحميميتها التي تذكره بألفة وحميمية الأخوة الدروز،فنراه يتماثل معها ويتكئ عليها ويستذكرها لأنها الهوية المضادة المشوبة بروح النفي والخلاص،بالكراهية والحب،بالموت والحياة، بالمصير المأساوي المشترك، فيقول معترفاً بها ((أنا أيضاً كنت في حبس الهرسك اسمي حنا يعقوب، أنا من بيروت، أعرف قشلاق صوفيا، لم نذهب إلى روسة، رأيت نهر الدانوب، حين حبسونا في القلعة البيضاء،كانوا يسموننني سليمان غفار عز الدين،في الهرسك سمونا دروز بلغراد))،[٦٩] فالهويات المتضادة لا ينعكس في مراياها اجتماع متضادين بل نراها ترنو نحو ارتباط مصائر مشتركة تلاعب بها التاريخ والقدر بهدف تمزيقها إلا أنها حققت خلاف ذلك بمواجهتها وارتباطها، لنؤكد أن الشخصية / حنا رغم ((تفردها الشخصي وخصوصية تجربتها.. إلا أنه يمكن عدها مرآة لذوات أخرى تشابهها وتضاهيها من حيث توزعها الروحي والفكري والوجداني أمام ملابسات واقع فظ يلقي بكلله على الوجود والحياة))[٧٠] ويبدو أن حنا بعد هربه من قبو قلعة الجبل الأسود بعد قصفها لم يتجمد هذه المرة رعباً كما فعل في ميناء بيروت ومثلما

تجمد رعباً حين قتل الأخوة الدروز على سفح جبل رودوب في حبس الهرسك لكنه هرب راكضاً ولم يصرخ أبداً ليجد نفسه طليقاً حراً يتنفس لأول مرة هواء الحرية والكينونة، كتم في هذه المرة صرخته وواصل ركضه لينجو بنفسه ويعتلي عتبات مرحلة رحلة العودة المليئة بالدفء مع حجيج بيت الله الحرام والتي توسد فيها باسم وهوية ((سليمان غفار عز الدين))، فكان اسم سليمان هو أول ما نطق به حنا حين سأله الراعي المقدوني عن اسمه وهويته ((سأله الراعي المقدوني عن اسمه «سليمان «كانت الكلمة الوحيدة التي لفظها سكت بعدها وترك الراعي يحكي عن جده وأمه وأبيه الذي يخدم عسكر السلطان))[٧١] فبدا حنا رحلة الإياب مع قافلة الحج إلى مكة فيوضح السارد مزايا الرحلة المعاكسة لرحلة النفي والشقاء والمفعمة بالهدوء الروحي ((أعوام البكم قننت كلامه جلس في الميدان وسط عدد غفير من حجاج يتكلمون لغات كثيرة، تلقى خبزاً من قفة الخبز وتمراً من سلة التمر، اسمه « سليمان «ذاهب إلى «مكة» لم يكن بحاجة إلى أكثر من كلمتين كي يأكل على نفقة السلطان ويحظى بصحبة حجاج بيت الله الحرام وينام دافئاً في الخانات العثمانية على الطريق الطويلة من هذه المدينة المثلثة المآذن إلى صوفيا إلى بلوفدف إلى أدرنة إلى اسطنبول إلى دمشق «ومن هناك فشخة إلى جبلكم «ملتفاً بالجلد المدبوغ الذي رده إنساناً قابضاً على عصا ملأته قوة))[٧٢]، إنها رحلة العودة باسم (الحاج سليمان) وبهوية المسلم.. تلك الهوية المضادة التي باتت سبباً في نفيه ومأساته، إلا أنها وكما يبدو كانت السبيل الوحيد للعودة إلى بيته، إذ يقول السارد في هذا المقطع ((قضى الليل نائماً في الميدان أمام الجامع بين الحجاج الآخرين أشعلوا لهم ناراً لئلا يبردوا.. غفا قبل أذان الفجر ثم

قام معهم توضأوا للصلاة قلدهم صلى مع الجماعة صلاة المسلمين،بينما يسجد تحت قناطر الجامع شعر أنه المسلم الفقير سليمان مع أنه بائع البيض المسيحي حنا يعقوب... ركع حنا مغمض العينين، أصغى إلى تلاوة الشيخ من سورة البقرة، الكلمات العربية نزلت سلاماً على صدره..... بينما يخرج أمسك به أحدهم وأعطاه مداساً،قبل أن يشكر الرجل حمله تيار الخارجين من الجامع إلى بسطة القهوة والكعك، انتعل المداس طالت قامته، شرب حليباً ساخناً وبكى، رأى نفسه يدخل بيته من جديد))[٧٣] إنها المفارقة المؤلمة الساخرة، ويا لسخرية الأقدار التي تلاعبت بحنا، فالهويات المتضادة توحدت خلال رحلتي (النفي والعودة) تلك الرحلة التي بدا في ظاهرها العذاب والشقاء ولكنها غدت مفعمة باليقين والأمان،فاختلفت الأمكنة وتداعت ذكريات الماضي، فعاش حنا أجواء تحول ديني ليتملكه الحنين، حنين غامض مبهم لهوية سليمان ولإخوته الدروز رفقاء الحرب والنفي ومأساة الحاضر ' فأرتحل من عقيدة إلى عقيدة أخرى ومن حياة الى حياة اخرى، فيغدو في الرواية رمزاً للتعايش والتواصل التاريخي للحقيقة التي تتلون بالأديان المتعاقبة والمتعايشة والتي تحيل لسيرورة الحياة اللانهائية القائمة على الاكتشاف الدائم للآخر وعلى حتمية وإمكانية التلاحم المصيري))[٧٤] فالتشكيل المأساوي في الحياة والرواية لا تحده تخوم ويظل التاريخ بوجوهه المتباينة مرتكزا تؤسس الرواية من خلاله رؤاها المتعددة وتنعكس من مراياه مآسي الحياة إلى الأبد.

الخاتمة

ينتهي هذا البحث بعد قراءة كاشفة للمتن الروائي وتتبع إشارات التاريخ العنيف علناً وخفاءً ودوره

في تشييد المعمار المأساوي للرواية، إذ توصلنا لجملة نتائج:-

١- يصدق (باختين) حين يعلن عن كون الرواية نوع غير منجز وفي حالة سيرورة مستمرة وذلك بسبب من طبيعتها الضامة لفنون ولأدوات سردية تابعة لأنواع وأجناس أدبية وفنية وتاريخية، وتعد المأساة ذلك النوع المسرحي الأكثر تواجدا في الرواية والحياة على السواء فالمآسي متواترة بين الماضي والحاضر وصولا للمستقبل ولا فكاك منها.

٢- على الرغم من اتكاء الرواية على التاريخ وأحداثه التي هدفت إلى إعادة قراءة التاريخ عبر إعادة كتابته ولكن بوعي تاريخي مكثف إلا أنها حافظت على متخيلها الروائي الخاص وذلك عبر تشكيل لوحات فنية وإنسانية ووصفية جمعت فيها الروائح والألوان والأحاسيس المختلفة، لأنها عقدت حوارا بين أزمنة مختلفة واحتضنت أمكنة مغايرة مشحونة بكل مأسي الإنسانية وعذاباتها.

٣- أعلنت البداية بالخاتمة في فقرة (الجبل الأسود ١٨٧٢) عن تشظي الامتداد الخطي للسرد وخلخلة الترتيب الزمني فضلا عن إثارة وتشويق القارئ،عبر استعارة الماضي والركون لأحداثه وهذا أنما يوحي أن الأمر يتعلق بطريقة مغايرة في السرد الروائي ترتكز على تقنيات وأساليب ما بعد حداثية تستثير و تشرك القارئ في تفسير وقراءة العوالم الحكائية المتنوعة من خلال كسر افق انتظاره وتخييب توقعاته،عبر عدة تقنيات فنية كسرد المأساة من نهايتها في بداية الرواية والتأكيد على تقانة النهايات المفتوحة والتلاعب المقصود بتوقعات القارئ واعتماد البنية الدائرية في سرد المأساة. فلا المأساة قارة ولا الحياة تعد بنهاية سعيدة على الدوام لذلك تعددت قراءة النهاية من قارئ لآخر وفقاً لتأويلاته

وثقافته التي يتسلح بها في مواجهة نصوص شائكة.

٤- رواية (دروز بلغراد) هي ليست حكاية (حنا يعقوب) فحسب بل هي حكاية المأساة ومأساة الحكاية، التي لا تغدو منحصرة في شخص حنا بل إنها تتعداه وتمتد وتتسع لتكون مأساة كونية متزامنة ومرتبطة ارتباطا وثيقاً بالوجود الإنساني.

٥- مثلت الصدفة القدرية والتحول التراجيدي والمفارقة الساخرة والاستناد على أحداث التاريخ وإعادة كتابتها وتكثيف الوعي الإنساني بأهميتها وفضاء الحلم وصراع الهويات والمعاناة والشقاء، عناصر بنائية حازت دوراً فاعلاً في تحديد المفهوم المعاصر للمأساة، فالمأساة القديمة قد انزاحت عن ثوابتها اليونانية لتساير صيرورة الحياة الإنسانية وتقلباتها المستمرة.

٦- تنوعت العوالم السردية ما بين "حرب وخوف وحلم ونفي وحب وحنين وتلاحم إنساني مصيري و موت" فكانت هذه الثيمات بمثابة ثوابت إنسانية لا تخلو من تمثيلها المأساة في كل زمان ومكان.

الهوامش:

*- ربيع جابر أديب وكاتب وصحفي لبناني ولد في بيروت عام ١٩٧٢، وله شهادة في الفيزياء من الجامعة الأمريكية في بيروت، كما أنه محرر الملحق الفكري والأدبي الأسبوعي «آفاق » في جريدة الحياة الصادرة في لندن..... وفي عام ٢٠١٠ رشح ربيع جابر لنيل الجائزة العالمية للرواية العربية على كتابه «أمريكا»... نال ربيع جابر الجائزة العالمية للرواية العربية لدورة عام ٢٠١٢ عن روايته دروز بلغراد ومن مؤلفاته «سيد العتمة»، «طيور الهوليداي ان»، «شاي اسود»....

١- الكوميديا والتراجيديا / مولوين ميرشنت- كليفورد ليتش / ترجمة: د. علي أحمد محمود/ ١٢٠.

٢- دلالات العلاقة الروائية / د. فيصل دراج / ٨٩.

٣- دلالات العلاقة الروائية / ٩٠.

٤- دروز بلغراد حكاية حنا يعقوب / ربيع جابر / ١٢.

٥- انفراط العقد المقدس:منعطفات من الرواية العربية بعد محفوظ / د. محسن جاسم الموسوي / ١٤-١٥

٦- الكوميديا والتراجيديا / ١٢٢

٧- الكوميديا والتراجيديا / ١٣٢-١٣٣.

*- يقول أرسطو ((إن التراجيديا بعد أن نشأت أول الأمر مرتجلة على أيدي ناظمي الديثرامبوس أخذت تتقدم قليلاً من خلال اكتشاف المزيد من عناصرها الأساسية واستعمالها إلى أن أخذت شكلها النهائي، والديثرامبوس هو هذه القصيدة الغنائية التي كان الشعراء يتبارون في نظمها لتقدم بواسطة الجوقة..... وكان أبرز أعلام ورواد التراجيديا اسخيلوس وسوفوكليس ويوربيدس، ويعرف أرسطو التراجيديا (المأساة) بأنها محاكاة فعل يتصف بالجدية،لكونه ذا حجم يتصف بالكمال في حد

ذاته،بلغة ذات لواحق ممتعة.. وفي أحداث تثير الإشفاق والخوف لتبلغ التطهير)) موسوعة المصطلح النقدي / المأساة / بقلم كليفرد لينج / ترجمة د. عبد الواحد لؤلؤة / المجلد الأول / المؤسسة العربية للدراسات والنشر / بيروت – لبنان / الطبعة الثانية ١٩٨٣ / ١٥. وينظر أيضا قراءة وتأملات في المسرح الإغريقي د-جميل نصيف التكريتي / ٩٢-٩٤-١٠٢.

٨- ينظر: قراءة وتأملات في المسرح الإغريقي / د-جميل نصيف التكريتي / ٨٩.

٩- ينظر: قراءة وتأملات في المسرح الإغريقي / ٩١.

١٠- (نهاية التراجيديا وبقاء التراجيدي)(بمناسبة ظهور ترجمة كتاب جورج شتاينر «نهاية التراجيديا «)/ د-فيصل دراج / جريدة الدستور الأردنية / الجمعة ٧-نوفمبر -٢٠٠٨ / الصفحة الثانية.

١١- دروز بلغراد / ٩.

١٢- رواد نظرية الرواية الحداثية / ١١٧

١٣- تفسيرات الحلم وفلسفات النبوة / د. علي زيعور / ٧

١٤- بنية الشكل الروائي / حسن بحراوي / ١٣٢.

١٥- فتنة التأويل في قراءة متخيل الرواية العربية الجديدة / د.محمد المسعودي / ٦٥

١٦- المعجم الفلسفي / جميل صليبا / ج١- ٤٩٦.

١٧- ينظر: مبادئ علم النفس العام / يوسف مراد / ٢٢٣.

١٨- ينظر: الأرشيف السردي (الأحلام، العنف، السخرية) / عبد الله إبراهيم / ١٠.

١٩- دروز بلغراد – حكاية حنا يعقوب / ربيع جابر / ١٣.

٢٠- ينظر: مغامرة العقل الأولى / فراس السواح / ١٥-١٦.

٢١- ينظر: مبادئ علم النفس العام / يوسف مراد / ٢٦٣.

٢٢- المنامات في الموروث الحكائي العربي (دراسة في النص الثقافي والبنية السردية) / د- دعد الناصر / ٦٨.

٢٣- المنامات في الموروث الحكائي العربي / ٦٨.

٢٤- دروز بلغراد / ١٢.

٢٥- دروز بلغراد / ١٣

٢٦- الكوميديا والترجيديا / ١٤٧

٢٧- تطور الرواية العربية الحديثة / جيسي ماتز / ٩٧.

٢٨- موسوعة المصطلح النقدي - المأساة / ترجمة د-عبد الواحد لؤلؤة / ١٦.

٢٩- دروز بلغراد / ١١-١٢.

٣٠- الكوميديا والتراجيديا / ١٧٩.

٣١- دروز بلغراد / ٢٠

٣٢- بنية الخطاب المأساوي في رواية التسعينات الجزائرية (الطاهر وطار- واسيني الأعرج - أحلام مستغانمي) / محمد الأمين البحري / ٩٧.

٣٣- دروز بلغراد / ٢٣-٢٤.

٣٤- ينظر: مستجدات النقد الروائي/ د. جميل حمداوي / ٦٠

٣٥- ينظر: السرد والاعتراف والهوية / د- عبد الله ابراهيم / ١٨-١٩.

٣٦- الكوميديا والتراجيديا/ ١٨١.

٣٧- دروز بلغراد / ٢٥.

٣٨- دروز بلغراد -حكاية حنا يعقوب،ألم هو نفسه يتألم / معاذ اللحام / جريدة النهضة السورية / العدد٦٤٢ / الصفحة الرئيسة.

٣٩- ينظر الكوميديا والتراجيديا / ١٨١

٤٠- حكايات زمن الموت / د- سلمان الكاصد / جريدة الاتحاد -الخميس ١٦/ فبراير / ٢٠١٢/ الملحق الثقافي.

٤١- دروز بلغراد / ٣٠.

٤٢- الكوميديا والتراجيديا / ١٧٩.

٤٣- دروز بلغراد / ٣٤-٣٥.

٤٤- السرد والاعتراف والهوية

/ ١٥٥.

٤٥- موسوعة المصطلح النقدي / المفارقة -المجلد الرابع / ترجمة د- عبد الواحد لؤلؤة / ٢٥ وينظر نظرية الدراما من ارسطو إلى الآن / د-رشاد رشدي ٢١.

٤٦- ينظر: الكوميديا والتراجيديا / مولوين ميرشت -كليفورد ليتش / ترجمة د-علي احمد محمود / ١٧٨.

٤٧- دروز بلغراد / ٩.

٤٨- بنية الخطاب المأساوي في رواية التسعينات الجزائرية/ ١٨٩.

٤٩- دروز بلغراد / ٣٥-٣٦

٥٠- م-ن / ٣٧.

٥١- دروز بلغراد / ٧٠-٧١.

٥٢- السرد والاعتراف والهوية / ١٤.

٥٣- دروز بلغراد / ١٠١.

٥٤- ينظر: تطور الرواية الحديثة / ٣٩.

٥٥- دروز بلغراد/ ١٠٢-١٠٤.

٥٦- الكوميديا والتراجيديا / ١٢٩.

٥٧- الرواية والتاريخ (دراسة في مدارات الشرق) / د- عبد الرزاق عيد-محمد جمال باروت / صفحة الغلاف الخارجي.

٥٨- ينظر: الكوميديا والتراجيديا / ١٧٩.

٥٩- فتنة التأويل في قراءة متخيل الرواية العربية الجديدة / ٦٦.

٦٠- السرد والاعتراف والهوية / ٢١.

٦١- دروز بلغراد/ ١٧٢.

٦٢- مرايا الهوية. الأدب المسكون بالفلسفة / جان فرانسوا ماركيه/ ١٥.

٦٣- دروز بلغراد / ١٧٥-١٧٦.

٦٤- مستويات التجريب وفانتازيا الواقع في رواية (مأوى الثعبان) / محمد علوان جبر / جريدة المدى / السنة الثالثة عشرة / العدد٣٤٩٦ / السبت ٧-١١-٢٠١٥/ الصفحة الثقافية.

٦٥- السرد والاعتراف والهوية / ١٥.

٦٦- نظرية التلقي.. أصول وتطبيقات

/ بشرى موسى صالح / ٤٧.

٦٧- دروز بلغراد / ١٩٠.

٦٨- م-ن / ١٩٠.

٦٩- م-ن / ١٩٨.

٧٠- متخيل الذات والواقع بين الدرامية والتوتر الشاعري / مقال من كتاب فتنة التأويل في قراءة متخيل الرواية العربية الجديدة / د- محمد المسعودي / ١١٤.

٧١- دروز بلغراد/ ٢١٦.

٧٢- م-ن / ٢١٧-٢١٨.

٧٣- م-ن/ ٢١٨.

٧٤- ينظر: السرد والاعتراف والهوية / ٢٢٥.

المصادر والمراجع:

أولاً:- المصادر:

رواية (دروز بلغراد - حكاية حنا يعقوب) / ربيع جابر / دار الآداب بيروت -لبنان / ط٢-٢٠١٢

ثانياً:- الكتب العربية والمترجمة:

١- الأرشيف السردي (الأحلام، العنف، السخرية) / د. عبد الله إبراهيم / المؤسسة العربية للدراسات والنشر / بيروت - لبنان / ط١-٢٠١٩

انفراط العقد المقدس - منعطفات الرواية العربية بعد محفوظ / د. محسن جاسم الموسوي / الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة / ١٩٩٩

٢- بنية الشكل الروائي (الفضاء، الزمن، الشخصية) / حسن بحراوي / المركز الثقافي العربي - بيروت - الدار البيضاء / ط١ -١٩٩٠

٣- تطور الرواية الحديثة / جيسي ماتز / ترجمة وتقديم لطفية الدليمي / دار المدى للإعلام والفنون / بغداد- العراق / ط١- ٢٠١٦

٤- تفسيرات الحلم وفلسفات النبوة / د. علي زيعور / دار المناهل للطباعة والنشر / بيروت - لبنان / ط١- ٢٠٠٠

٥- دلالات العلاقة الروائية / د. فيصل دراج / دار كنعان للدراسات والنشر / دمشق / ط ١-١٩٩٢

٦- رواد نظرية الرواية الحداثية / دبرا بارسونز / ترجمة وتقديم: أحمد الشيمي / المركز القومي للترجمة / القاهرة - مصر / ط١-٢٠١٦

٧- الرواية والتاريخ (دراسة في مدارات الشرق) / د. عبد الرزاق عيد - محمد جمال باروت / دار الحوار للنشر والتوزيع / اللاذقية - سوريا / ط١-١٩٩١

٨- السرد والاعتراف والهوية / د. عبد الله إبراهيم / المؤسسة العربية للدراسات والنشر / بيروت – لبنان / ط١- ٢٠١١

٩- فتنة التأويل في قراءة متخيل الرواية العربية الجديدة / د. محمد المسعودي / النايا للدراسات والنشر / دمشق – سوريا / ط١- ٢٠١٤

١٠- قراءة وتأملات في المسرح الإغريقي / د. جميل نصيف التكريتي / منشورات وزارة الثقافة والإعلام / سلسلة دراسات ٣٨٥/ ١٩٨٥

١١- الكوميديا والتراجيديا / مولوين ميرشت – كليفورد ليتش / ترجمة د. علي أحمد محمود / سلسلة كتب ثقافية / المجلس الوطني للثقافة والفنون ولآداب / الكويت / يناير ١٩٧٨

١٢- مبادئ علم النفس العام / يوسف مراد / دار المعارف بمصر / ط٤- ١٩٦٢

١٣- مرايا الهوية (الأدب المسكون بالفلسفة) / جان فرانسوا ماركيه / ترجمة: كميل داغر / مراجعة: لطيف زيتوني /مركز دراسات الوحدة العربية / المنظمة العربية للترجمة / بيروت – لبنان / ط١ – أيلول ٢٠٠٥

١٤- مستجدات النقد الروائي / جميل حمداوي / دمشق – سوريا / ط١- ٢٠١١

١٥- المعجم الفلسفي " بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية" / جميل صليبا / دار الكتاب اللبناني – بيروت / ١٩٨٢

١٦- مغامرة العقل الأولى (دراسة في الأسطورة سوريا، أرض الرافدين) / فراس السواح / دار علاء الدين – سوريا / ط١١- ١٩٩٦

١٧- المنامات في الموروث الحكائي

العربي (دراسة في النص الثقافي والبنية السردية) / د. دعد الناصر / المؤسسة العربية للدراسات والنشر / بيروت – لبنان / ط١ –٢٠٠٨

١٨- موسوعة المصطلح النقدي (المأساة) / كليفر لينج / ترجمة: د. عبد الواحد لؤلؤة / مج ١/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت / ط٢ ١٩٨٣

١٩- موسوعة المصطلح النقدي (المفارقة) / ترجمة: د. عبد الواحد لؤلؤة / مج ٤/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر / بيروت / ط١ – ١٩٩٣

٢٠- نظرية التلقي (أصول وتطبيقات) / بشرى موسى صالح / دار الشؤون الثقافية – بغداد / ط١- ١٩٩٩

٢١- نظرية الدراما من أرسطو إلى الآن (دراسة تحليلية للدراما وأشكالها وتطورها) / د. رشاد رشدي / دار العودة / بيروت – لبنان / ط٢- ١٩٧٥

ثالثا: – الدوريات:

١- حكايات زمن الموت / د. سلمان الكاصد / جريدة الاتحاد – الملحق الثقافي / الخميس ١٦- فبراير – ٢٠١٢

٢- دروز بلغراد حكاية حنا يعقوب –ألم هو نفسه يتألم / معاذ اللحام / جريدة النهضة السورية / ع ٦٤٢ بتاريخ ٢٤- ٣- ٢٠١٤/ الصفحة الرئيسة

٣- مستويات التجريب وفانتازيا الواقع في رواية مأوى الثعبان / محمد علوان جبر / جريدة المدى / ع ٣٤٩٦/ بتاريخ السبت ٧- ١١- ٢٠١٥

٤- نهاية التراجيديا وبقاء التراجيدي

- بمناسبة ظهور كتاب جورج شتاينر نهاية التراجيديا / د. فيصل دراج / جريدة الدستور الأردنية / بتاريخ - الجمعة ٧ نوفمبر -٢٠٠٨

رابعاً:- الأطاريح الجامعية:

١- بنية الخطاب المأساوي في رواية التسعينات الجزائرية (الطاهر وطار، واسيني الأعرج، أحلام مستغانمي) / محمد الأمين البحري / أطروحة دكتوراه - كلية الآداب والعلوم الإنسانية / جامعة العقيد الحاج لخضر / ٢٠٠٨-٢٠٠٩

6- Is the research authentic and important to the extent that it should be published in the journal?
7- Whether the research is consistent with the general policy of the journal and the publication controls therein
8- Is the research idea covered in previous studies? If yes، please indicate those studies
9- The extent to which the title of the research expresses the research itself and its content
10- A statement whether the research summary clearly describes the content and idea of the research
11- Does the introduction in the research describe what the author wants to reach and clarify accurately، and did the author explain in it what the problem he studied is?
12- The author's discussion of the results he reached during his research in a scientific and convincing manner
13- The evaluation process should be conducted confidentially and the author should not be informed of any aspect of it
14- If the evaluator wants to discuss the research with another evaluator، he must inform the editor-in-chief of that
15- There should not be direct correspondences and discussions between the resident and the author regarding what he receives with his research sent for publication، and the resident's notes should be sent to the author through the editorial director of the magazine
16- If the evaluator believes that the research is extracted from previous studies، the evaluator must indicate those studies to the editor-in-chief of the journal
17- The evaluator's scientific observations and recommendations will depend on it mainly in the decision to accept the research for publication or not. The author himself.

Evaluators Guide

The main task of the scientific evaluator of the research submitted for publication is for the assessor to read the research that falls within his scientific specialization very carefully and evaluate it according to academic and scientific perspectives that are not subject to any personal opinions، and then confirm his constructive and honest observations about the research sent to him.

Before starting the evaluation process، the evaluator is requested to ensure that he is fully prepared to evaluate the research sent to him and whether it falls within his scientific specialization or not، and whether the evaluator has enough time to complete the evaluation process، otherwise the evaluator can apologize and suggest another evaluator.

After the evaluator agrees to conduct the evaluation process and ensure that it is completed within the specified period،the evaluation process must be conducted according to the following parameters:

1- The evaluation process should not exceed ten days so as not to negatively affect the author

2- Not to disclose research information for any reason، during and after the evaluation process، except after obtaining written permission from the author and the editor-in-chief of the journal or when publishing the research

3- Not to use the research information for any personal benefit or for the purpose of causing harm to the author or its sponsoring institutions

4- Disclose any potential conflict of interest

5- The resident should not be affected by the nationality، religion، gender of the author، or any other personal considerations

prominent results reached، and the researcher proves at the end of the summary with no less than three key words (Key Word).

8- The research should be characterized by novelty، originality and objectivity، and represent a new addition to knowledge in its field.

9- That it has not been published or submitted for publication in another journal، and that the researcher undertakes to do so in writing. The researcher's approval of publication and sending his research necessarily requires review of and adherence to the terms of publication in the journal.

10- The research should not be a chapter or part of a published book.

11- The researcher should indicate in the margin of the title page that his research was extracted from a master's thesis or a doctoral thesis، if that is true.

12- It is not permissible to publish the research or parts of it elsewhere، after accepting its title for publication in the journal، except after obtaining a written letter from the editor-in-chief of the journal.

13- The researcher is obligated to pay the expenses resulting from the arbitration procedures in case of his request to withdraw the research and his desire not to proceed with the evaluation.

14- The tables are included in the body of the text and are numbered sequentially and their titles are written above them. The explanatory notes are written under the tables.

15- The researcher can interpret what he sees as ambiguous words or terms using the footnotes method in the text، where the term to be clarified is indicated by a number at the top of the term، then these footnotes are referred to in a separate list before the list of sources and references

Publication Terms

1- Research papers are accepted in both Arabic and English، provided that they are written in a sound language free from grammatical and linguistic errors.

2- Requests to publish researches are submitted through the website http://dawatjournal.com in (word) format.

3- In researches written in Arabic، Simplified Arabic font is used in size (14) without leaving any spaces between the lines، and bold font is used for the main title and sub-headings (size 14)، and the rest of the text is in normal font size (12)، and (10) normal for tables and figures.

4- In papers written in the English language، the Times New Roman font is used in size (12) without leaving any spaces between the lines، and bold font is used for the main title and sub-headings (size 14)، and the rest of the text is in normal font size (12)، and normal (10) for tables and shapes.

5- The number of search words shall not exceed (10000-15000) words، and shall not exceed (32) pages of (A4) size، including figures، drawings، tables، margins and references، bearing in mind that the supplements are not published، but are placed for the purposes of arbitration only.

6- The following research must include a separate page on it: the name of the researcher(s) and their address immediately after the title of the research in both Arabic and English، and their email address is mentioned.

7- The research must include two summaries، one in Arabic and the other in English، within (150-200) words for each، and it is taken into account that the two summaries include the objectives and methodology of the research and the most

accordance with the rules of the Arabic language and the professional conditions.

13- The search contains punctuation marks and appropriate division of the text.

14- The journal is obligated to conduct research to detect scientific plagiarism and the percentage of plagiarism.

15- In the event that a researcher discovers scientific theft in his research sent for publication، the researcher's name is recorded in the list of expulsion to not deal with him again in order to preserve the ethics of publishing.

16- The researcher can withdraw the research before sending it for evaluation، and it is required to withdraw it once it is sent and after the evaluation pay the assessors' wages specified by the journal administration.

17- The submitted research moves from one step to another after completing the administrative requirements by filling out the forms and sending the requirements، if any.

Publication Policy

1- The journal publishes research that is in line with best practices and codes of conduct of relevant professional bodies or national and international regulatory bodies.

2- The journal is committed to supporting its scientific record through its commitment to the instructions of the Publication Ethics Committee (COPE).

3- Staying away from everything that would harm confidence in the journal and the professional competence of scientific publishing.

4- The research submitted for publication must not be submitted to any other means of publication.

5- The research submitted for publication must be previously unpublished in any form or language.

6- The research submitted for publication must be original، and the extracted research is accepted.

7- The journal accepts research that has new research angles related to the expansion of the previous research.

8- Provide transparency about the reuse of materials to avoid hazards related to recycling. Texts or (literary theft).

9- The journal does not accept the study divided into several parts for submission to several journals or to one journal، but at different time intervals.

10- The magazine does not accept simultaneous or secondary justified publication.

11- The results of the research must be clear and explicit without any treatment، including manipulation based on the source.

12- The printing of the submitted research must be in

Asst. prof. Dr. Ali Hussein Farag (University of Milan)
ali.faraj@unimib.it

Asst. prof. Dr. Majed Mahdi Hassan
(Islamic Azad University (Isfahan))majednajarian@gmail.com

Asst. prof. Dr. Jaafar Mahdi Abdul Mohsen
(Arab Open University (Bahrain)) Jaffr4321@hotmail.com

Asst. prof. Dr. Iman Omar Muhammad
King Khalid University (Saudi Arabia) Emangadalla1984@gmail.com

Asst. prof. Dr. Musa Ali Musa
College of Islamic Sciences (Palestine) musa-najada@hotmail.com

Asst. prof. Dr. Hossam Adnan Rahim (Al-Qadisiyah University)
husam.adnan@qu.edu.iq

Asst. prof. Dr. Ali Abdel Rahim Karim (University of Maysan)
aabdalrahem757@gmail.com

Proofreader Arapic Language

Asma Karim Kazim

Proofreader English Language

Rasha Abdul Reda Al-Sabbah

Follow up and coordination

Lecturer Dr. Hassan Kazem Al-Zuhairi

website

Haider Abbas Al Ameri

Design and Direction

Haider Azhar Al-Fatlawi

Chief Editor

Mr.Dr. Sahib Jafar Abu jinah (Iraq / Mustansirniyah University)
sahibjafar@yahoo.com

Managing editor

A.M.D. Khaled Kazem Hamidi (University of Kufa)
khalidk.alhamediwe@uokufa.edu.iq

Editorial board

Prof. Dr. Sirwan Abdel-Zahra Hashem (University of Kufa)
serwan.aljanabi@uokufa.edu.iq

Prof. Dr. Khaled Abdel Kazem Azari (University of Basra)
k.majedi86@gmail.com

Prof. Dr. Ali Hashem Taleb (Al-Muthanna University)
sciencesalih46416@gmail.com

Prof. Dr. Kazem Fakher Hajem (Dhi Qar University)
kadhem2000100@gmail.com

Prof. Dr. Ahmed Hussein Abdel-Sada (Al-Muthanna University)
albghdadyahmed1977@mu.edu.iq

Prof. Dr. Said Ardif bin Issa
Mohammed I University (Morocco)saidardif85@gmail.com

Prof. Dr. Abdul Razzaq Ahmed Mahmoud (Postgraduate)
alharby.15310@gmail.com

Prof. Dr. George Gregor (University of Bucharest)

Asst. prof. Dr. Muhammad Ali Hobi Al-Rubaie (University of Karbala)
moh.alrubaa76@gmail.com

Generai Secretariat of the Holy Shrine of Imam Hussein
The House of Arabic Language and Literature
Deposit number in the Iraqi House of Books and Documents
1963 for the year 2014

www.dawatjournal.com
E-mail: daralarabia@imamhussain.org
mob: +9647827236864+9647721458001