مجلة الآداب
و
الحضارة الإسلامية

دورية علمية محكّمة

- تجديد الدّرس البلاغي عند العلوي في كتابه الطّراز
- قراءات شيبة بن نصاح و مكانتها من اختيَارات علماء اللّغة
- كتاب التّلخيص في علوم البلاغة للخطيب القزويني عند علماء الجزائر
- معنى المعنى عند عبد القاهر الجرجاني : قراءة تداوليّة.
- أثر الجاليات العربية و البربرية على الحياة الاجتماعية في السودان الأوسط والغربي
- بلاد المغرب الاسلامي بين التعايش والصراع المذهبي

مجلة الآداب و الحضارة الإسلامية — العدد – 23 – رمضان 1439 هـ / جوان 2018 م

كلية الآداب و الحضارة الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قسنطينة الجزائر

ISSN: 1112-4628, EISSN: 2588-2449

المدير الشرفي للمجلة: أ.د. السعيد الدراجي

المجلة: د. نور الدين ثنيو

رئيس التحرير: د. بن الشيخ الحسين

هيئة التحرير:

أ.د. رابح دوب ..... جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أ.د. آمال لواتي ..... جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أ.د. أحمد صاري ..... جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أ.د. عمارة ..... جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أ.د. يوسف عابد ..... جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أ.د. محمد أسكورت ..... جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

د. عبد الناصر بن طناش ..... جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

د. زهير حافظي ..... جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الهيئة الإستشارية للعدد:

أ.د. ذهبية بورويس ..... جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

د. ليلى لعوير ..... جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أ.د. صالح خديش ..... جامعة خنشلة

د. عبد الوهاب شيباني ..... جامعة قسنطينة 1

د. إبراهيم بن مهية ..... جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أمانة المجلة

محمود بن زغدة حمة رقية آمال زروال

- المراسلات -

توجه جميع المراسلات إلى السيد رئيس تحرير مجلة الآداب و الحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، ص.ب.137، قدور بومدوس، قسنطينة، 25000 الجزائر.

الهاتف / الفاكس: 0021331927447 الهاتف: 0021331924344 البريد الإلكتروني: majallatadab@yahoo.fr

شروط النشر في مجلة الآداب و الحضارة الإسلامية

- تتولى المجلة نشر المقالات و الدراسات باللغات العربية و الفرنسية و الإنجليزية.
- يلتزم الباحث بالمنهج العلمي ، والموضوعية ،ويتصف البحث الأصالة والعمق و البعد العقلاني مع سلامة اللغة و دقك التعبير.
- يكون البحث المقدم للمجلة مستوفيا شروط البحث العلمي من حيث الإحاطة والاستقصاء والإضافة المعرفية و المنهجية و التوثيق.
- يشترط في البحث ألا يكون قد نشر، أو قدم لأي جهة أخرى لغايات النشر، أن يقدم الباحث تعهدا خطيا بذلك .
- تمتنع المجلة عن نشر المقالات التي تم نشرها سابقا أو توجيهها للنشر في جهات أخرى.
- يرفق البحث بملخص باللغة العربية .و اللغة الإنجليزية وجوبا .
- يرفق صاحب المقال في صفحة مستقلة ملخص عن سيرته الذاتية في حدود 10 أسطر تتضمن أعلى مؤهل علمي له والجامعة التي تخرج منها، ومكان عمله ،ومركزه الوظيفي ،وتخصصه الدقيق ،وعنوان بريده الإلكتروني ورقم هاتفه النقال .
- يقدم الباحث مقاله ببرنامج word 2007/20010/2013 على ألا تزيد عدد صفحاته على 25 صفحة مرقونة على الكمبيوتر، وفق الشروط الفنية الآتية : حجم الخط 15 و 13 بالنسبة للتهميش ،نمط الخط : sakkal majalla ، أعلى الصفحة 3 سم ،أسفل الصفحة 3سم ،أيمن 3 سم ،أيسر 3 سم.
- توضع الهوامش و التعليقات المرقمة آليا في أسفل كل صفحة.
- في حالة ترجمة النصوص أو الرسائل أو الوثائق إلى اللغة العربية يرفق النص المترجم ومعه النص بلغته الأصلية
- المقالات باللغة الأجنبية ترفق وجوبا بملخص باللغة العربية و الإنجلزية .
- يلتزم الباحث بإجراء التعديلات التي يطلبها المحكمون إذا كان قرار هيئة التحرير بإجازة نشر البحث مشروطا بذلك.
- تخريج الحديث النبوي الشريف من مظانه و مصادره الأصلية ، وكذا الشواهد الشعرية من مصادرها الأصلية.
- عند النقل من المخطوطات يذكر وجوبا عنوان المخطوط كاملا، و مكان وجوده و رقم النسخة، و رقم الورقة.
- توضع أرقام التوثيق في الهامش بين قوسين بعده مطة وفق هذا النموذج [1] - الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري :.....[1]– ابن رشيق..... .
- تخضع الأبحاث المرسلة إلى المجلة للتحكيم، و لا ترد إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر .ويعلم أصحابها بذلك .
- من حق صاحب البحث أخذ نسخة من العدد المنشور فيه بحثه .
- ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي صاحبه ،والمجلة ليست مسؤولة عما يرد فيها من أفكار.
- تتم مراسلة المجلة منصة المجلات العلمية الجزائرية ASJP عبر الرابط التالي :

https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/98

فهرس محتويات العدد

كلمة مدير الجامعة

كلمة مدير المجلة

كلمة رئيس التحرير

دراسات لغوية و بلاغية :

- قراءات شيبة بن نصاح (ت 130 هـ) و مكانتها من اختيَارات علماء اللّغة.....**1**
- ما روي عنه " في سورة البقرة " أنموذجًا –

د. عبد الوهّاب شيباني

- من جماليات البنية الضدّية في الخطاب القرآني.....**37**

د.الصديق حاجي

- صيغة " اِفْعَالَّ " في العربية: قراءة في البنى والدلالة.....**59**

د. نادية توهامي

- ديوان " قصائد لا محل لها من الإعراب لتوفيق سالمي دراسة دلالية.....**73**

د. كمال جبار

- حروف المعاني بين النحو وتطبيقات الأصوليين، حرف الواو والفاء **90**

وثم نموذجا

أ.لمين جمعي

- كتاب التّلخيص في علوم البلاغة للخطيب القزويني عند علماء الجزائر.....**101**

د.مراد مزعاش

- تجديد الدّرس البلاغي عند العلوي في كتابهالطّراز.....**121**

د.كامش أحمد

- إشكالية التعدد اللفظي في المصطلح البلاغي أسبابها ومواقف البلاغيين منها قديما **133**

وحديثا دراسة تحليلية نقدية

أ.عبد اللطيف عمراني

- معنى المعنى عند عبد القاهر الجرجاني - قراءة تداوليّة –.....**147**

أ.محمد لمين مقرود

- الأسرارالبيانية لآيات النعم المعنوية دراسة تطبيقية في سورة النحل.....**166**

أ.خولة حدادي

دراسات تاريخية

- أثر الجاليات العربية والبربرية على الحياة الاجتماعية في السودان الأوسط والغربي.....**182**.
بين القرنين الخامس والعاشر الهجريين / الحادي عشر والسادس عشر الميلاديين

د . مسعود خالدي

- بلاد المغرب الاسلامي بين التعايش والصراع المذهبي.....**201**.
قراءة في الاستغلال السياسي والتأثير العقدي والفقهي

أ. حسين بوبيدي

- رسائل العلماء الموجهة للخلفاء العباسيين في إصلاح البطانة.....**229**
(132-193هـ/750-809 م)

أ.جواد موسى

كلمة مدير الجامعة

بسم الله الرحمن الرحيم و الصلاة و السلام على أشرف المرسلين
سيدنا محمد صلى الله عليه و سلم

عندما طلب منى المشرفون على رئاسة هيئة التحرير لمجلة كلية الآداب و الحضارة الإسلامية كلمة لتصدير المجلة شعرت بنوع من الوجل و الغيطة في آن واحد. إذ يعد العدد الأول الذي ينشر إلكترونيا عب بوابة المجلات الإلكترونية منذ صدورها في شهر أفريل من عام 2002. فهذا التحول من النشر الورقي إلى النشر الإلكتروني يدل على مدى المجهودات المبذولة من الطاقم الإداري والعلمي لترقية و تحسين المجلة علميا و معرفيا و تقنيا من جهة ،وتعد المجلة الرابعة للجامعات التي شقت طريق النشر الإلكتروني بعد مجلة الأمير عبد القادر و مجلة المعيار التابعة لكلية أصول الدين و مجلة كلية الشريعة و الاقتصاد من جهة أخرى . وبالتالي فإن منشورات الجامعة أصبحت تحظي بالاحترام و الاهتمام من قبل الباحثين و الخبراء و الأساتذة و الطلبة و كل القراء على المستوى الوطني و العالمي وذلك من خلال المنصة الجزائرية للمجلات العلمية ASJP التي ساهمت في عالمية مختلف المجلات الوطنية.

يبدو من خلال اطلاعي و تفحصي للبحوث العلمية و المقالات المنتقاة من هيئة التحرير أن مضمون هذا العدد من هذه المجلة الغراء متنوع الموضوعات و موزع على مختلف مجالات البحث الأكاديمي الذي تتجلى فيه فلسفة الكلية من دراسات قرآنية بيانية، و دراسات بلاغية و نحوية و تاريخية وأدبية . كما ساهم العديد من الباحثين و الأقلام الجادة في إثراء هذا العدد من مختلف الجامعات جامعة الأمير عبد القادر ، جامعة 8 ماي 1945 قالمة، جامعة منتوري قسنطينة 1، جامعة عبد الحميد مهري قسنطينة 2، جامعة عباس لغرور خنشلة ،المدرسة العليا للأساتذة قسنطينة.

في الأخير أشكر الطاقم المشرف على هذه المجلة و أتقدم له بالتهاني الحارة على هذا الإنجاز و التحول الجديد نحو النشر الإلكتروني و مزيدا من النجاحات و الرقي. و أهيب بالباحثين و القراء ألا يبخلوا علينا بآرائهم الموضوعية البناءة، إثراء لمواكبة التطور العلمي الحاصل في عالم النشر و البحث العلمي.

و الله الموفق

أ.د السعيد الدراجي.

كلمة عميد الكلية– مدير المجلة

بسم الله الرحمن الرحيم

تتأهب وزارة التعليم العالي والبحث العلمي إلى ضبط المنظومة الجامعية على المدى الإلكتروني والنشر الرقمي. فبعد تجربة ورصيد علمي امتد إلى اثنين و عشرين عددا، يصدر هذا العدد الأخير في نسخته الإلكترونية ليتجاوب مع سياق نظام الحوكمة و التدبير الراشد، و لعلّ أوضحه ما يظهر و يتجلّى في النشر والإصدار البحوث العلمية، وبناء على ما تتطلع اليه الوزارة الوصية، عبر عرضها مشروعي النظام التوجيهي الجديد للتعليم العالي والبحث العلمي وقانون المؤسسة الجامعية، تسعى هيئة التحرير الى مواكبة التطور الذي لحق عالم النشر والإصدار العلمي في آخر طرازه ومعانيه، خاصة احترام التخصصات التي تنطوي عليها الكلية وبالقدر الذي لا يبعد إطلاقا العلاقات البينية بين العلوم والفنون والآداب، إن على المستوى المعرفي أو الحقل التداولي.

النشر الإلكتروني، كما نرنو ونتطلع اليه، بداية من هذا العدد، لا يعني اجراءً شكليا، بل تفكير شامل ومتواصل في كافة الجوانب المتعلقة بالإنتاج العلمي الذي يستقل ولو نوعا من الاستقلال عن التعليم وتقديم المحاضرات. فالبحوث العلمية التي تنشر في المجلة تندرج في زمن الكتابة البحثية والمقالة الرصينة التي يجب ان تعكس طورا آخر من أطوار المنظومة الجامعية في الجزائر، التي تهتم بالتعليم العالي والبحث العلمي. ويصبح بإمكان المنشورات العلمية، في عصرها الإلكتروني الفائق، ان تضبط المقالات التي تتوفر على الحد المطلوب من التجرد والموضوعية والمصداقية، وتسهم من ثم، في القضاء على السرقات العلمية وكشف الحقائق وتجنب الرداءة التي صارت عملة رخيصة في السنوات الأخيرة.

نعتقد أن مواد هذا العدد ستثير فضول القارئ، الطالب والباحث كليهما. وإذا كان الغالب في هذه المواد موضوعات اللغة العربية وآدابها وأقل منهما موضوع التاريخ، فإنه يتعيّن علينا في أعداد لاحقة، أن نعيد ترتيب المواد التي تستأهل النشر وفق تخصصات الكلية: الآداب واللغة والتاريخ والفنون والآثار والإعلام والاتصال وعلم المكتبات والمعلومات في صلتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية كأفضل مقاربة للوقوف على التخصص في فلسفته الأصلية وميدانه المعرفي، على ما توصي به مناهج البحث الأكاديمي.

و في الأخير و لعلّه أولا، ينصرف تنويهنا وتقديرنا إلى هيئة التحرير و الهيئة الفنية التي سعت عن جد وإصرار على إخراج التجربة الأولى لمجلة كلية الآداب في نسختها الرقمية، معربة عن استعدادها الدائم على تقديم الأفضل.

الدكتور نورالدين ثنيو .

كلمة رئيس التحرير

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف خلق الله نبي الرحمة و إمام الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحابته الأطهار المنتجبين.

نسعد أيما سعادة ونحن نعاود اللقاء مع القراء من الدارسين والباحثين و حتى المثقفين المهتمين الأوفياء لمجلتنا الغراء مجلة الآداب والحضارة الإسلامية الدورية المحكمة ، هذه المجلة التي تعترضها أحيانا بعض الصعوبات و العوائق في سبيل صدورها بصفة دورية منتظمة، ورغم كل ذلك فها هي تتحدى لتحافظ على مكانتها العلمية من ناحية ، وتواصل خدمتها للبحث والباحثين من ناحية أخرى ، فتبرز هذه المرة بشكل إلكتروني جديد ، وهو الشكل الذي فرضته طبيعة القراءة والبحث الراهنين ، المعتمدة أكثر فأكثر على الطابع الإلكتروني تمشيا مع المستجدات التكنولوجية والعلمية العالمية ، وهو الشكل الذي ارتضته أيضا الجهة الوصية من خلال استحداث البوابة الإلكترونية للمجلات الجزائرية" ASJP" التي تشهد تحولا شكليا يقلص الأعباء والتكلفة المادية ويختزل الزمن ورغم ثقل التعامل بهذه الكيفية لأنها حديثة العهد مع المتعاملين الباحثين سواء المؤلفين أم المراجعين ، بسبب عدم تمرس بعضهم على هذا النمط ، فإن مجلتنا خاضت غمار هذه التجربة الجديدة ، وهي آخذة في رسم ملامحها و تحديد وجهتها منذ عددها الأول في هيئتها الورقية السابقة وضمن هذا العدد الإلكتروني الأول "23"، عبر الدرب العلمي والبحثي الطويل الصعب ، لكنه مؤكد الاستمرار و الوصول بطموح يتوسل الجدية والابداع .

أعزاءنا القراء نسعى في هذا العدد إلى تنوير فكركم و وجدانكم بالمقالات المنشورة المعتمدة، و التي تتوزع بين الاختصاصات التي عودناكم على تلمسها، و هي اللغة العربية، البلاغة، الآداب و التاريخ، وقد حرصنا على نشر عدد محدد من المقالات المودعة رغم وفرتها، و نأسف للذين لم تحظ مقالاتهم بالنشر، ونعدهم بأننا سنأخذها بعين الاعتبار بعد استيفاء إجراءات النشر العلمية والتقنية و الإدارية، ونحن دوما في انتظار آرائكم النقدية الداعمة، من أجل تحسين الأداء والفعل القرائيين.

ووفق الله الجميع.

د. رياض بن الشيخ الحسين.

قراءات شيبة بن نصاح (ت 130 هـ) و مكانتها من اختيَارات علماء اللّغة
- ما روي عنه " في سورة البقرة " أنموذجًا -

د. عبد الوهّاب شيباني

جامعة الإخوة منتوري - قسنطينة 1

الملخّص:

يبرز هذا البحث قيمة قراءة الثّقة " شيبة بن نصاح " اللّغوية و مكانتها بين القراءات، برغم عدم تصنيفها ضمن القراءات المشهورة لفقدانها لأحد شروط صحّة القراءة، ألا و هو تواتر الإسناد، مع توفّرها على الشّرطين الآخرين.

و عند مقابلتنا لهذه القراءة في سورة البقرة بالقراءات العشر المتواترة، ألفيناها تتقاطع في الغالب الأعمّ مع معظمها، و في بعض الأحيان تتفوّق عليها من حيث الاختيار، و هذا ما يرفع من مكانتها و يميّزها عن غيرها ممّا وسم بالشّذوذ لا بالتواتر و الشّهرة.

الكلمات المفاتيح: شيبة - قراءة - تواتر- شذوذ - قيمة لغوية.

Summary

This research exposes the value of " SHAIBA BEN NISSAH's " linguistic reading and its position between all the readings of the holy Quran , although it is not ranked among the legendary Qur 'anic readings since it lacks one of the criteria which is the legitimacy of the reading, which is the sequence of transmitters, and it meets the other two criteria.

When we made a comparison between this reading and the other reading-in Al Baqarah's Surat - we found, in general, that it has points in common with most of them. And it is what gives it more value and distinguishes it from irregularity.

التّعريف بشيبة بن نِصاح:

هو شيبة بن نصاح بن سرجس بن يعقوب، أحد أئمّة التّابعين، و مقرئ المدينة المنوّرة و قاضيها مولَى أمّ المؤمنين أمّ سلمة - رضي الله عنها -، مسحت على رأسه و دعت له بالخير، كما دعت له أمّ المؤمنين عائشة - رضي الله عنها - أن يعلمّه الله القرآن. و هو أحد شيوخ نافع بن أبي نعيم أحد القرّاء السّبعة المشهورين، و كان ختنَ أبي جعفر على ابنته ميمونة. قرأ القرآن الكريم على عبد الله ابن عياش[1]، و قرأ عبد الله بن عياش على أبيّ بن كعب - رضي الله عنه -، و قرأ أبيّ على النّبيّ - صلّى عليه و سلّم. و قرأ القرآن على شيبة عدد كثير منهم: نافع بن أبي نعيم، و إسماعيل بن جعفر[2]، و سليمان بن مسلم بن جماز[3] أحد رواة أبي جعفر المدني الإمام الثّامن[4].

توفّي في أيام الخليفة الأموي مروان بن محمّد سنة ثلاثين و مائة (130هـ)[5].

و ما يضفي على قراءة شيبة قيمة أكثر و مكانة أعلى و أرفع شهادةُ قالون التّي تردّدت في كتب التّراجم، فقد نقل الذّهبيّ عنه قوله: « كان نافع أكثر إتّباعًا لشيبة منه لأبي جعفر[1]». و نافع كما

---

(1) هو عبد الله بن عياش بن أبي ربيعة عمرو أبو الحارث المخزومي التابعي الكبير، قيل إنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم، أخذ القراءة عرضًا عن أبيّ بن كعب و سمع عمر بن الخطاب، روى القراءة عنه عرضًا مولاه أبو جعفر يزيد بن القعقاع، و كان أقرأ أهل المدينة في زمانه، مات بعد (سنة 70 هـ) و قيل (سنة 78 هـ) .غاية النهاية في طبقات القرّاء: شمس الدّين محمّد بن الجزري، عني بنشره: ج. برجستراسر. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان: 1/ 439، 440، رقم (1837).

(2) هو إسماعيل بن جعفر بن أبي كثير الأنصاري أبو إسحاق و يقال أبو إبراهيم المدني، كان مقرئ المدينة في زمانه، عرض على نافع، و تلا عنه أبو عمر الدوري، توفي سنة 180. ينظر: معرفة القرّاء الكبار على الطبقات و الأعصار: شمس الدّين أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق طيّار آلتي قولاج، سلسلة عيون التّراث الإسلاميّ، اسطنبول، تركيا، د ط، 1416 هـ - 1995م: 1/ 294. و غاية النّهاية في طبقات القرّاء: 1/ 148.

(3) هو سليمان بن مسلم بن جَمَّاز، مولاهم المدني، أبو الرّبيع الزّهري، إمام و مقرئ جليل، و ضابط حاذق، و هو أحد رواة قراءة أبي جعفر المدني. توفي نحو سنة (170هـ). ينظر النشر في القراءات العشر: أبو الخير محمّد بن محمّد بن الجزري، صحّحه و راجعه عليّ محمّد الضبّاع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، د ت:1 / 179 و غاية النهاية في طبقات القرّاء: 1 / 315.

(4) معرفة القرّاء الكبار على الطبقات و الأعصار: 1/ 182.

(5) ينظر ترجمته في : تاريخ الإسلام و وفيات المشاهير الأعلام : شمس الدين محمّد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق عمر عبد السّلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 1408 هـ - 1988 م: جزء (حوادث و وفيات 121 - 140) ص 26. و معرفة القرّاء الكبار على الطبقات و الأعصار: 1/ 182، 183، و غاية النّهاية في طبقات القرّاء: 1/ 329، 330، رقم (1439)، و معجم حفّاظ القرآن عبر التّاريخ: محمّد سالم محيسن، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط 1، 1412 هـ - 1992م: ص 307، 308 (رقم 138)، و شذرات الذّهب في أخبار من ذهب: العمّاد شهاب الدّين أبو الفلاح عبد الحيّ أحمد بن محمّد العكري الحنبلي الدمشقي، تحقيق محمّد الأرناؤوط و عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق – بيروت، ط 1، 1406 هـ - 1986م: 2/ 128 و فيه: قرأ على أبي هريرة و ابن عبّاس. و كتاب الثقات: محمّد بن حبّان بن أحمد أبو حاتم التّميمي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، الهند، ط 1، 1393 هـ - 1973م: 4/ 368.

هو معروف يتصدّر القرّاء العشرة، و هو مقدّم عليهم. لكن قد تراودنا عدّة تساؤلات بهذا الشأن منها: إلى أيٍّ القراءتين كانت قراءة شيبة تميل، أإلى قراءة أبي جعفر(ت 130 هـ)؟ أم إلى قراءة نافع (ت 169 هـ)؟

أضف إلى ذلك شهادة أخرى لشيبة تعضد السّابقة كان أدلى بها النّسائي و غيره، كما جاء في معرفة القرّاء الكبار، مؤدّاها أنّه ثقة [2].

و بعد هذه النّبذة الوجيزة سأعرض محاور المقال وفق التقييم الآتي [3]:

أوّلاً: قراءات شيبة لسورة البقرة الواردة في كتب التّفسير.

ثانيًا: قراءات شيبة لسورة البقرة الواردة في " كتب مصادر القراءات و توجيهها " و مكانتها من اختيَارات علماء اللّغة.

الخاتمة: و فيها عرض موجز لأهمّ نتائج البحث.

أوّلاً: قراءات شيبة لسورة البقرة الواردة في كتب التّفسير:

ذكرنا في تعريف شيبة بن نِصاح مكانته في الإقراء التّي لا تضاهى، و يكفيه فخرًا أنّه مقرئ المدينة المنوّرة، و أستاذ نافعٍ إمامِ أهل المدينة أيضًا و أوّل القرّاء السّبعة، و هو (أي شيبة) إذا كان قرأ القرآن على عبد الله بن عيّاش، و قرأ عبد الله بن عيّاش على أبيّ بن كعب - رضي الله عنه - و قرأ أبيّ على النّبيّ - صلّى الله عليه و سلّم – تبيّن أنّ قراءة شيبة صحيحة و متّصلة السّند بالنّبيّ – عليه الصّلاة و السّلام -[4]. إلاّ أنَّ ما يدعو إلى الاستغراب هو أنّ مصادر كتب القراءات جميعها لم تتناول كلّ قراءات شيبة التي كان يقرأ بها، و يُسمعها تلامذته، و يعرضونها عليه، و لا ندري لذلك سببًا. و يبقى الإشكال مطروحًا: أينَ هي قراءاته هذه؟ و لماذا لم تخصّص له قراءة تُجمع في مصحف كما هو شأن بقية القراءات السّبع أو العشر؟ و هل هذا تفريط ممّن جمعوا القراءات في أعداد معيّنة، كما فعل ذلك ابن الجزري (ت833 هـ) الذي عشّر القراءات، بعدما سبّعها ابن مجاهد (ت 324 هـ) قبله بنحو خمسة قرون؟ أم أنّ هناك شروطًا وضعها هؤلاء لينفرد القارئ بقراءة خاصّة؟

هذا ما بحثت عنه في كلّ ما أُتيح لي من كتب القراءات، و تفسير القرآن و إعرابه، و قد خاب مسعاي في ذلك، لذلك أجدني أستجمع شتات قراءاته على النّحو الذي أنا بصدده، مكتفيًا في هذا البحث بما ورد في سورة البقرة مراعاة للحجم المطلوب في كتابة المقالات العلمية، على أن أتناول ما جمعته في الرّبع الأخير من القرآن في بحث آخر، أرجو من الله أن ييسّر لي ذلك و يعينني على إنجازه و تتمّته.

---

(1) معرفة القرّاء الكبار على الطبقات و الأعصار: 1/ 183. و انظر كذلك: معجم حفّاظ القرآن عبر التّاريخ: ص 308.

(2) المصدر نفسه: 1/ 183.

(3) قد يتفاوت المبحثان في الحجم نظرًا لاختلاف طبيعة الموضوعين.

(4) معجم حفّاظ القرآن عبر التّاريخ: ص 307.

لم يرد في كتب التّفسير و كتب القراءات، و كذا كتب اللّغة و النّحو، سوى القليل من القراءات التّي تُعزى إلى شيبة بن نِصاح، فقراءاته مثلاً التّي ذكرها المصنّفون في سورة البقرة لم يتجاوز عددها العشر قراءات، باستثناء ما ورد في " الكشف عن وجوه القراءات السّبع و عللها و حججها " **لمكّي بن أبي طالب القيسيّ** (ت 437 هـ)، و " الكامل في القراءات العشر و الأربعين الزّائدة عليها " **لأبي القاسم بن جبارة الهذلي** (ت 465 هـ)، و هو عدد يسير و ليس بالكثير، و هذا لا يعكس مكانة شيبة في عالم القراءات. و قد أتى جمعي لذلك في قسمين أوّلهما: كتب التّفسير،و الآخر: كتب مصادر القراءات و توجيهها، و سأمرّ سريعًا في هذا القسم على مؤلف **أبي عبد الله ابن خالويه** (ت 370 هـ) " مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع "، و كذا " المحتسب في تبيين وجوه شواذّ القراءات والإيضاح عنها " **لأبي الفتح بن جنّيّ** (ت 392 هـ) [1]، لأنّهما يخلوان كلّ الخلوّ من عزو القراءات لشيبة فيما يتعلّق بسورة البقرة.

قراءات شيبة لسورة البقرة في كتب التّفسير:

1): ورد في تفسير**ابن عطيّة الغرناطي** (ت 546 هـ) " المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز " ثلاث قراءات (03)، و هي:

أ- عند قوله جلّ و عزّ: **(وَإِذۡ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوۡمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗۖ قَالُوٓاْ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوٗاۖ قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنۡ أَكُونَ مِنَ ٱلۡجَٰهِلِينَ)** [البقرة: 2/ 67]، ذكر ابن عطيّة أنّه روي عن أبي جعفر- و هو أحد الثّلاثة المكمّلين للعشرة المتواترة قراءاتهم - و شيبة أنّهما قرآ: **"هُزُوٗاۖ"**: بضمّ الهاء و تشديد الزّاي " **هُزًّا** "[2]. بينما قرأ حمزة: " **هزْؤًا** " بإسكان الزّاي و الهمز، و هي لغة. و قرأ عاصم بضمّ الزّاي و الهاء و الهمز: " **هُزُؤًا** "، و قرأ أيضًا دون همز: " **هُزُوًا** "[3].

ب - و كذلك **" أَمَانِي"** في قوله تبارك و تعالى: **(وَمِنۡهُمۡ أُمِّيُّونَ لَا يَعۡلَمُونَ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنۡ هُمۡ إِلَّا يَظُنُّونَ)** [البقرة: 2/ 78] إذ عزاها ابن عطيّة إلى أبي جعفر و شيبة و نافع في بعض ما روي عنه بتخفيف الياء " أَمَانِي "[4].

ج- و عند قول العزيز الحكيم أيضًا : **(وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آَمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ**

---

(1) في المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها: أبو الفتح عثمان بن جنيّ، تحقيق عليّ النجدي ناصف و عبد الفتاح إسماعيل شلبي، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة، دط، 1424 هـ - 2004: 1/ 94 قراءة واحدة " إلاّ أمانيْ "[البقرة: 2/ 78]: و هي قراءة أبي جعفر، و شيبة، و الحسن بخلاف و الحكم ابن الأعرج: و الياء فيها خفيفة ساكنة.

(2) المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: أبو محمّد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تحقيق عبد السّلام عبد الشّافي محمّد – دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط 1، 413 – 1993: 1/ 162.

(3) المصدر نفسه: 1/ 161.

(4) المصدر نفسه: 1/ 169. و في مجمع البيان في تفسير القرآن: أبو عليّ الفضل بن الحسن الطبرسي، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، دط، دت: 1/ 321: أبو جعفر، و شيبة، و الحسن: " إلاّ أماني " مخففة. و في مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع: أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن خالويه – نشره برجشتراسر، عالم الكتب، دط، دت: ص 22: قرأها يزيد بن القعقاع بالتّخفيف.

جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ) [البقرة : 2/ 165]، يقول ابن عطيّة و قد عزا " **وَ لَوْ يَرَى** " و كذلك : " **أَنَّ وَ أَنَّ** " إلى الحسن و قتادة و**شيبة** وأبي جعفر: « " ترى " بالتّاء من فوق، و كسر الهمزة من " إنّ "، و تأويل ذلك: و لو ترى الذين ظلموا إذ يرون العذاب لاستعظمت ما حلّ بهم. ثمّ ابتدأ الخبر بقوله: " إنّ القوّة لله ". و تأويل آخر: و لو ترى الذين ظلموا إذ يرون العذاب يقولون إنّ القوّة لله جميعًا لاستعظمت حالهم.

و قرأ حمزة و الكسائي و أبو عمرو و عاصم و ابن كثير: " **يرى**" بالياء من أسفل، و فتح الألف من " **أنّ** ". و تأويله: و لو يرى في الدّنيا الذين ظلموا حالهم في الآخرة إذ يرون العذاب لعلموا أنّ القوّة لله جميعًا. و تأويل آخر روي عن أبي العبّاس **المبرّد** (ت285 هـ) [(1)] و **الأخفش** (ت 215 هـ) [(2)]: و لو يرى بمعنى يعلم الذين ظلموا إذ يرون العذاب أنّ القوّة لله جميعًا لاستعظموا ما حلّ. فـ " يرى " عامل في " أنّ " و سدّت مسدّ المفعولين[(3)]».

و الملاحظ هنا فيما عرضه ابن عطية غياب التّعليق و المفاضلة بين ما مرّ من قراءات سابقة، ممّا يدلّ على حجيّتها كلّها، و على أنّ هذا الاختلاف في المعنى ليس اختلافت ناقض أو تغاير في دلالة المفردة، و إنّما هو اختلاف تنوّع في الفهم و المعنى، بما يزيد من وضوح المراد و يكون شاهدًا على تقارب المعاني.

2): و قراءة: **" إلاّ أمانيْ "** [البقرة: 2/ 78] بالتّخفيف، يذكرها **الطّبرسيّ** (ت 548 هـ) صاحب " مجمع البيان في تفسير القرآن " و يعزوها إلى شيبة، و كذلك إلى أبي جعفر، و الحسن و استعرض في باب " الحجّة "، الذي هو أحد المحاور و العناصر التي يقوم عليها تفسيره، رأي ابن جنّي في ذلك حيث يقول: « قال ابن جنيّ: الأصل فيه التّثقيل أمانيُّ في جمع أمنيَّة، و التّخفيف في هذا النّحو كثير، و المحذوف منه الياء الأولى التّي هي نظيرة ياء المدّ مع غير الإدغام، نحو ياء قراطيس و حوامين و أراجيح جمع قرطاس و حومانة و أرجوحة...على أنّ حذف الياء مع الإدغام أسهل من حذفه و لا إدغام معه، و ذلك أنّ هذه الياء لمّا أدغمت خفيت و كادت تستهلك فإذا أنت حذفتها، فكأنّك إنّما حذفت شيئا هو في حال وجوده في حكم المحذوف[(4)]».

و تعليل ابن جنّي هذا يقوّي قراءة التّخفيف **" إلاّ أمانيْ "** التّي هي اختيار شيبة، و أبي جعفر و نافع، و غيرهم.

---

(1) لم أجد هذا في المقتضب للمبرّد.

(2) معاني القرآن: الأخفش سعيد بن مسعدة البلخي: تحقيق عبد الأمير محمّد أمين الورد، عالم الكتب، بيروت، لبنان،ط1، 1405 هـ - 1985م: 1/ 345، 346.

(3) المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: 1/ 235.و ننبّه هنا إلى أنّ الأخفش لم يذكر في كتابه: لاستعظموا ما حلّ. و " يرى " عامل في " أنّ " و سدّت مسدّ المفعولين.

(4) مجمع البيان في تفسير القرآن: 1/ 321. لقد تصرّف الطّبرسي في نصّ ابن جنيّ هذا فاستبدل مثلاً لفظة " حوامين " جمع " حومانة " – و لم ترد في النّص - بجراميق و هو جمع جرموق الواردة في النّص، و هو ما يلبس فوق الخفّ. ينظر: المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها:1/ 94، 95.

3): و ورد في تفسير **الفخرالرّازي** (ت 606 ه) " مفاتيح الغيب " قراءة واحدة (01)، وهي: " **وَٱلصَّٰبِينَ**" بياء ساكنة من غير همز: " **و الصَّابين**"، عند تفسير قوله تعالى:**(إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِينَ مَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ...)** [البقرة: 2/ 62][1] وقد عزاها **الرّازي** إلى نافع، و شيبة، و الزّهري.

و يرى **الرّازي**، بعد ذكره لقراءة أبي جعفر " **و الصَّابيين** " بياءين خالصتين بدل الهمزة، أنّ ترك الهمزة يحتمل وجهين أحدهما: أن يكون من صبا يصبو إذا مال إلى الشيء فأحبّه، و الآخر قلب الهمزة فيقال: الصّابيين و الصّابيون. ثمّ يجعل الهمز اختياره لأنّه قراءة الأكثر، و هو إلى معنى التّفسير أقرب، و لأنّ أهل العلم قالوا: الصّابئ هو الخارج من دين إلى دين[2].

و لم يذكر المفسّرون السّابقون و أصحاب القراءات قراءة الرّازي هذه، و هكذا يكون سبّاقًا إليها و ينفرد بذكرها، و يصل بهذا أيضًا عدد قراءات شيبة المذكورة في سورة البقرة إلى أربع (04) قراءات.

4): وورد في تفسير **القرطبي** (ت 671 ه) " الجامع لأحكام القرآن و المبيّن لما تضمّنه من السنّة و آي الفرقان " خمس قراءات (05)، و هي:

أ - " **وَعَدْنَا** " بغير ألف في قول المولى تبارك و تعالى: (**وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ**) [البقرة: 2/ 51] عزاها القرطبيّ إلى أبي عمرو[3]. كما عزاها نقلاً عن مكّي بن أبي طالب إلى: الحسن، و أبي رجاء، و أبي جعفر، و شيبة، وعيسى بن عمر. و قرأ الباقون" **واعَدْنَا** " بالألف[4].

و نقل القرطبي عن أبي عبيد أنّه اختار قراءة " **وعَدْنَا** "، و أنكر " **وَاعَدْنَا** "، لأنّ المواعدة إنّما تكون من البشر[5]، فأمّا الله جلّ و عزّ فإنّما هو المنفرد بالوعد و الوعيد. و على هذا وجدنا القرآن كقوله جلّ و عزّ: **(وَقَالَ ٱلشَّيۡطَٰنُ لَمَّا قُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ إِنَّ ٱللَّهَ وَعَدَكُمۡ وَعۡدَ ٱلۡحَقِّ وَوَعَدتُّكُمۡ فَأَخۡلَفۡتُكُمۡۖ...)** [إبراهيم: 22]. و قوله: **(وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ ...)** [النّور: 55].

---

(1) تفسير الفخر الرّازي المشتهر بالتّفسير الكبير و مفاتيح الغيب: محمّد الرّازي فخر الدّين، دار الفكر للطباعة و النّشر و التّوزيع، دم، ط 1، 1401 هـ - 1981م: 3/ 111.

(2) تفسير الفخر الرّازي: 3/ 111.

(3) الجامع لأحكام القرآن و المبيّن لما تضمّنه من السنّة و آي الفرقان: أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، تحقيق عبد الله ابن عبد المحسن التّركي، مؤسّسة الرّسالة، ط 1، 1427 هـ، 2006 م: 2 / 98 و ما بعدها.و ينظر كذلك: مجمع البيان في تفسير القرآن: الطبرسي: 1/ 239: أبو جعفر، و أهل البصرة: " وعدنا " بغير ألف.

(4) ينظر الكشف عن وجوه القراءات السبع و عللها و حججها: أبو محمّد مكي بن أبي طالب القيسي، تحقيق محيي الدين رمضان، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 5، 1418 هـ - 1997م: 1/ 239. و ينظر: شرح الإمام الزبيدي على متن الدّرة في القراءات الثلاث المتمّمة للقراءات: عثمان بن أبي عمر بن أبي بكر النّاشري الزّبيدي: تحقيق عبد الرزّاق عليّ ابراهيم موسى، المكتبة العصرية، بيوت، لبنان، د ط، 1409 هـ - 1989 م: ص 215.

(5) الجامع لأحكام القرآن:2 / 98، 99.

و ظاهر اللّفظ فيه وعد من الله تعالى لموسى، و ليس فيه وعد من موسى، فوجب حمله على الواحد لظاهر النّص، لأنّ الفعل مضاف إلى الله تعالى وحده[1].

ب - و " **أَمَانِيّ** " السّالفة الذّكر [البقرة: 2/ 78] عزاها القرطبي إلى: أبي جعفر، و شيبة و الأعرج: " **إلاَّ أمَانِيَ** " خفيفة الياء، و قال: حذفوا إحدى الياءين استخفافًا[2].

ج - و " **إِنَّ و إِنَّ** " [البقرة: 2/ 165] التي ذكرها ابن عطيّة، كما سلف، و عزاها القرطبيّ إلى: الحسن، و يعقوب، و شيبة، و سلاّم، و أبي جعفر: " **إنّ القُوَّةَ** " و " **إنَّ اللهَ** " بكسر الهمزة فيهما على الاستئناف، أو على تقدير القول، أي: و لو ترى الذين ظلموا إذ يرون العذاب يقولون: إنّ القوّة لله[3].

د - و" **حَتَّى يَقُول** " في قوله: (**أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آَمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ**) [البقرة: 214/2]، عزاها القرطبيّ بالرّفع " **حَتَّى يَقُولُ** " إلى: مجاهد والأعرج وابن محيصن، و **شيبة**، و ذكر أنّ اختيار **مكّي** بن أبي طالب القيسيّ (437 هـ) [4] صاحب " الكشف عن وجوه القراءات السّبع و عللها و حججها "، هو قراءة النّصب، لأنّ جماعة القرّاء عليها[5].

و قراءة الرّفع، عند القرطبيّ، لها وجهان: أحدهما مثل قول أحدنا: سرتُ حتّى أدخُلُها، أي: سرتُ فأدخلُها. فمَضَيَا جميعًا، أي: كنتُ سرتُ فدخلتُ.و لا تعمل حتّى هنا بإضمار " أن "، لأنّ بعدها جملة، أي: فزُلزِلُوا حتّى الرّسولُ يقولُ، و هي عند النّحاس القراءة الأبين و الأصحُّ معنى[6]. و مثل هذا كثير في كلام العرب، و منه قول الفرزدق:[الطويل]

فيَا عَجَبِي حتَّى كُلَيْبٌ تَسُبُّنِي ☼ كأنَّ أبَاهَا نَهْشَلٌ أوْ مُجَاشِعُ[7]

و الوجه الآخر: كقولنا: سرتُ حتّى أدخل المدينة، على أن يكون السّير قد مضى، و الدّخول الآن. و مثله ما حكاه سيبويه[8]: مرضَ حتّى لا يرجونَه، أي: هو الآن لا يرجى.

و عزا بعدها القرطبيّ قراءة النّصب إلى: الحسن، و أبي جعفر، و ابن أبي اسحاق، و شبل[9].

---

(1) المصدر نفسه:2 / 99. و ينظرالكشف عن وجوه القراءات السبع و عللها و حججها: 1/ 239، 240.

(2) الجامع لأحكام القرآن:2/ 217.

(3) الجامع لأحكام القرآن:3 / 8.

(4) ينظر الكشف عن وجوه القراءات السبع و عللهاو حججها: 290/1، 291.

(5) الجامع لأحكام القرآن: 3/ 412.

(6) إعراب القرآن: 1/ 304 و فيه: النحّاس: هذه قراءة أهل الحرمين [بالرّفع].

(7) ديوان الفرزدق: شرح عليّ فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1407 هـ - 1987م: ص 361.
نهشل و مجاشع: ابنا دارم.

(8) الكتاب: أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، د ط، 1412 هـ - 1992 م: 3/ 18.

(9) الجامع لأحكام القرآن: 3/ 412.

هـ - و" **فيضعّفُه** " بالتّشديد و رفع الفاء عند تفسيره لقول المولى جلّ و عزّ: **(مَّن ذَا ٱلَّذِي يُقۡرِضُ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنٗا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضۡعَافٗا كَثِيرَةٗۚ وَٱللَّهُ يَقۡبِضُ وَيَبۡصُۜطُ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ)** [البقرة: 2/ 245]. عزاها القرطبيّ إلى: ابن كثير، و أبي جعفر، و **شيبة**[1].

بينما قرأها عاصم و غيره: " **فيضاعِفَه** " بالألف و نصب الفاء. و قرأ ابن عامر، و يعقوب: بالتّشديد في العين مع سقوط الألف و نصب الفاء. و قرأ الآخرون: بالألف و رفع الفاء[2].

فمن رفعه نسَقَه على قوله " يُقْرِض "، و قيل: على تقدير: هو يضاعفه. و من نصب فجوابًا للاستفهام بالفاء. و قيلَ: بإضمار " أنْ ". و التّشديد و التّخفيف لغتان.

و لم يتّفق المفسّران ابن عطيّة و القرطبيّ، كما نرى، سوى في ذكر قراءتين اثنتين، هما: " **أماني** " [البقرة: 2/ 78]، و " **إن** " **و** " **إن** " [البقرة: 2/ 165]، و بذلك يصير عدد القراءات المجموعة عند هذين المفسّرين سبع (07) قراءات.

5): و ورد في تفسير **أبي حيّان الأندلسيّ** (ت 745 هـ)* "البحر المحيط ": ثلاث قراءات (03)،و هي:

أ -" **أَمَـانِي** " مخفّفـةً، و قـد ذكرناهـا عنـد مـن سـبقه[البقـرة: 2/ 78]، و عزاهـا إلى: أبـي جعفـر و شـيبة، و نـافع في بعـض مـا روي عنـه [ابـن جمـاز]، و الأعـرج [و هـو لـيس مـن العشرة]، و هارون عن أبي عمرو. بينما قرأها الجمهور: "**أَمَانِيّ** " بالتّشديد[3].

ب - و " **سيل** " بالإشمام عند تفسير قول المولى تبارك و تعالى: **(أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ)** [البقرة: 2/ 108]. فقد جاء في تفسير " البحر المحيط " أنّ الجمهور قرأوا: " **سيل** "**. و أنّ الحسن و أبا السمال قرآ: بكسر السّين و ياء [سِيل]. و قرأ أبو جعفر، و شيبة، و الزّهري: بإشمام السّين و ياء. و قرأ بعض القرّاء: بتسهيل الهمزة بين بين و ضمّ السّين. و هذه القراءات مبنية على اللّغتين في سأل، و هو أن تكون مقرة مفتوحة، فتقول: سأل. فعلى هذه اللّغة تكون قراءة الجمهور و قراءة من سهّل الهمز بين بين. و اللّغة الثّانية أن تكون عين الكلمة واوًا، و تكون على فعل بكسر العين فتقول:

---

(1) الجامع لأحكام القرآن: 4/ 227. و ينظر كذلك: مجمع البيان في تفسير القرآن: 2/ 272: ففيه: قرأ ابن كثير و أبو أبو جعفر: " فيضاعفه " بالتّشديد و الرّفع، و ابن عامر و يعقوب بالتّشديد و النّصب.

(2) الجامع لأحكام القرآن: 4/ 227. و ينظر كذلك: السّبعة في القراءات: أبو بكر بن مجاهد، تحقيق شوقي ضيف، ط 2، دار المعارف، القاهرة، مصر، د ت: ص 184، و التيسير في القراءات السّبع: أبو عمرو عثمان بن سعيد الدّاني، عني بتصحيحه أوتويرتزل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1416 هـ - 1996م: ص 81، و النشر في القراءات العشر: 1/ 228.

(3) تفسير البحر المحيط: محمّد بن يوسف أبو حيّان الأندلسي تحقيق عادل أحمد عبد الموجود و عليّ محمّد معوّض و آخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1413 هـ - 1993 م: 1/ 442.

* ليس صحيحًا تاريخ وفاة أبي حيان الذي وضع على غلاف التفسير 754 هـ لأنّ في ذلك تناقضًا واضحًا بين تاريخ ميلاده و المدّة التي عاشها و هذا التّاريخ. تصحيح وعناية الشيخ صدقي محمّد جميلو زهير جعيد، دار الفكر بيروت، لبنان، طبعة 1412هـ- 1992م، و طبعة مطابع النصر الحديثة، الرياض، دط، دت. و تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود و آخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1413 – 1993.

** هكذا ضبطت في البحر المحيط. و لعلّه يريد: سُئِلَ.

سلت أسأل، كخِفْت أخاف، أصله سولت . و على هذه اللّغة تكون قراءة الحسن و قراءة من أشمّ [أي قراءة شيبة].

و تخريج هاتين القراءتين على هذه اللّغة أولى من التّخريج على أنّ أصل الألف الهمز، فأبدلت الهمزة ألفًا، فصار مثل: قال و باع، فقيل فيه: سيل بالكسر المحض، أو الإشمام، لأنّ هذا الإبدال شاذّ و لا ينقاس. و تلك لغة ثانية، فكان الحمل على ما كان لغة أولى من الحمل على الشّاذ غير المطّرد [1].

ج - و كذلك " **وَ لَوْ تَرَى** " و قد ذكرت عند من سبقَ أبا حيّان أيضًا[البقرة: 2/ 165]، و قد عزاها هو إلى الحسن، و قتادة، و شيبة، و أبي جعفر، و يعقوب: بالتّاء من فوق" **وَ لَوْ تَرَى**". و " **إنّ القوّة، و إنّ**" بكسرهما.

و قرأ الكوفيون، و أبو عمرو، و ابن كثير:"**وَ لَوْيَرَى**"، بالياء من أسفل، " **أنّ القوّة، و أنّ**" بفتحهما. و قرأت طائفة: " **وَ لَوْيَرَى**"، بالياء من أسفل،" **إنّ القوّة** "، **و إنّ** "بكسرهما[2].

و لا فرق بين القراءتين، أي بين التّاء و الياء، عند أبي حيّان لأنّهما متواترتان[3].

و لا غرابة في أن نلحظ اتّفاق ابن عطيّة و أبي حيّانعلى قراءتي: " **أماني** " [البقرة: 2/ 78]، و " **وَ لَوْ تَرَى** " [البقرة: 2/ 165]' ما دام "المحرّر الوجيز" أحد مصادر "البحر المحيط"،و بذلك يصير عدد القراءات المجموعة عند المفسّرين الثلاثة: ثماني (08) قراءات.

6): و ورد في تفسير **السّمين الحلبي** (ت 756 هـ) " الدّر المصون " قراءة واحدة (01) و هي: " **وَ لَوْ تَرَى** " السّابقة من سورة [البقرة: 2/ 165] بالتاء على الخطاب، و هي القراءة التي وردت في تفسيري ابن عطيّة و أبي حيّان كما أسلفنا، و قد عزاها **الحلبي:** إلى الحسن، و قتادة، و شيبة و يعقوب، و أبي جعفر [4].

- و لم تُعْزَ أيّة قراءة إلى شيبة بن نِصاح، فيما يتعلّق بسورة البقرة، في بقية كتب التّفسير كـ " جامع البيان " **للطّبري** (ت 310 هـ)، و " الكشّاف " **للزّمخشري** (ت 538 هـ)، و " فتح القدير " **للشّوكاني** (ت 1250 هـ)، و كذلك في كتب القراءات كمختصر ابن خالويه و غيره...

هذا فيما يخصّ كتب التفسير اللّغوية، أمّا فيما يتعلّق بكتاب "المحتسب في تبيين وجوه شواذّ القراءات والإيضاح عنها" فإنّي لم أعثر فيه سوى على قراءة واحدة: و هي **"إلاّ**

---

(1) تفسير البحر المحيط: 1/ 516.

(2) المصدر نفسه: 1/ 645.

(3) المصدر نفسه: 1/ 646. و تعليق أبي حيّان الأندلسيّ على هذه القراءات طويل جدّا، و هو مفيد جدّا.

(4) الدّر المصون في علوم الكتاب المكنون: أحمد بن يوسف السّمين الحلبي، تحقيق أحمد محمّد الخرّاط، دار القلم، دمشق، سوريا، د ط د ت: 2 / 213. و في الصّفحتين 214 و 215 تعقيب طويل و مفيد في تخريج القراءتين المذكورتين.

أمانيْ" [البقرة: 2/ 78] السّابقة الذّكر، حيث عزاها **ابن جنيّ (ت 392 هـ)** إلى شيبة و أبي جعفر، و الحسن[1]. و قد وردت في " المحرّر الوجيز " و في غيره كما أسلفنا.

أمّا **ابن خالويه** (ت 370 هـ) فهو لا يعزو في كتابه " مختصر في شواذّ القرآن " إلى شيبة شيئا ممّا عزاه غيره إليه، و من ذلك مثلاً: قراءة **" اشتروا الضّلالة "** [2/ 16] بكسر الواو، التّي عزيت في الكتب السّابقة إلى شيبة و غيره، هي عنده قراءة يحيى بن يعمر، و بفتحها قراءة أبي السمّال.

و كذلك: **" إلاّ أماني "** [2/ 78] بالتّخفيف هي لأبي جعفر، و **" اليسر و العسر "** بضمّتين [2/ 185]، و **" فلا رفث و لا فسوق "** [2/ 197] بالرّفع و التّنوين، لم يأتِ فيها على ذكر شيبة بن نصاح[2].

ثانيًا: قراءات شيبة لسورة البقرة الواردة في " كتب مصادر القراءات و توجيهها " و مكانتها من اختيَارات علماء اللّغة:

(أ) : قراءات شيبة في كتاب " الكشف عن وجوه القراءات السّبع " و مكانتها:

- عثرت في الكشف عن وجوه القراءات السّبع و علّلها و حججها: **لمكّي بن أبي طالب**(ت 437 هـ) على تسع عشرة قراءة (19)، هي على النّحو الآتي:

1- عند قول الله تبارك و تعالى: **(يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخۡدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ وَمَا يَشۡعُرُونَ)** [البقرة: 2/ 09]، قرأ الكوفيون، و ابن عامر: **" و ما يَخْدَعُون "** بفتح الياء و إسكان الخاء من غير ألف. و قرأ الباقون من السّبعة: **" و ما يُخادِعُون "** بضمّ الياء و بألف بعد الخاء و كسر الدّال[3]. و هي قراءة شيبة [**و ما يخادعون** بالألف[4]]. و هذه القراءة حسنة، و يقوّيها اتّفاق أهل المدينة و مكّة عليها. و علّة من قرأ بها: إنّما لمّا كان " يُخادعون و يخدعون " في اللّغة بمعنى واحد، و أجرى الثّاني على لفظ الأوّل، إذ معناهما " يخدعون أولياء الله "، فذلك أحسن في المطابقة و المشاكلة بين الكلمتين، أن تكونا بلفظ واحد[5].

---

(1) المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها : 1 / 94 و فيه : " هي قراءة أبي جعفر، و شيبة، و الحسن بخلاف، و الحكم بن الأعرج : " إلاّ أمانيْ و إنْ همْ "، و " ليس بأمانيْكم و لا أمانيْ أهل الكتاب " الياء فيه كلّه خفيفة ساكنة، أصل هذا كلّه التّثقيل، و التّخفيف كثير و فاشٍ عندهم ".

(2) مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع: أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن خالويه – نشره برجشتراسر، عالم الكتب، دط، دت: ص 14 و 22 و 28 و 29.

(3) الكشف عن وجوه القراءات السّبع و عللها و حججها: 1/ 224. و ينظر: التيسير في القراءات السّبع: ص 62، و النشر في القراءات العشر: 2/ 207. و زاد المسير في علم التّفسير: أبو الفرج جمال الدين عبد الرّحمن بن عليّ بن محمّد الجوزي القرشي البغدادي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط 1، 1423 هـ - 2002م: ص 41. و ينظر عزوها في: إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر: ص 170.

(4) الكشف عن وجوه القراءات السبع و عللها و حججها: 1/ 227. ينظر شرح الإمام الزبيدي على متن الدّرة في القراءات الثلاث المتمّمة للقراءات العشر: ص 209، فقد عزاها فيه بغير ألف إلى أبي جعفر. و في التيسير في القراءات السّبع: ص 62 " الحرميان و أبو عَمرو: بالألف مع ضمّ الياء ".

(5) الكشف عن وجوه القراءات السّبع و عللها و حججها: 1/ 224، 225.

و حمل القراءتين على معنى واحد أحسن، و هو أنّ " خادع و خَدَعَ " بمعنى واحد في اللّغة، فيكون " و ما يُخادعون و ما يخدعون " بمعنى واحد من فاعل واحد [1]. و في تفسير غريب القرآن: يريد أنّهم يخادعون المؤمنين بالله، فإذا ما خادعوا المؤمنين بالله، فكأنّهم خادعوا بالله[2].و الحجّة الأخرى: أنّه عطف لفظ الثّاني على لفظ الأوّل ليشاكل بين اللّفظين[3]. و احتجّ أبو عمرو بأن قال: إنّ الرّجل يخادع نفسه و لا يخدعها. و قال الأصمعي: ليس أحد يخدع نفسه، إنّما يخدعها[4].

2- و عند قول الله جلّ و عزّ: **(فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًاۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمُۢ بِمَا كَانُواْ يَكْذِبُونَ)** [البقرة: 2/ 10]، قرأ الكوفيون: " **يكذبون** " بفتح الياء مخفّفًا، و قرأه الباقون من السّبعة: بضمّ الياء مشدّدًا[5]. و قرأ شيبة: " يكذّبون ": بالتّشديد[6]. و هو اختيَار أبي حاتم، و كذلك كذلك مكّي بن أبي طالب، لأنّها قراءة العامّة، و هي قراءة أهل المدينة و مكّة. كما يرى مكّي بن أبي طالب أنّ القراءتين متداخلتان، ترجع إلى معنى واحد، فالذي كذب رسالة الرّسل فهو كاذب على الله، و من كذب على الله فهو مكذّب بما أنزل الله، و التّشديد أقوى لأنّه يتضمّن معنى التّخفيف، و ليس العكس[7]. و حجّة من شدّد: أنّ ذلك تردّد منهم إلى النّبيّ – صلّى الله عليه و سلّم – مرّة بعد أخرى فيما جاء به[8]. و حجّة أخرى و هي ما روي عن ابن عبّاس قوله: " إنّما عوتبوا على التكذيب لا على الكذب ". و في التّنزيل ما يدلّ على التّثقيل: **(و لقد كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنِنْ قَبْلِكَ)** [الأنعام: 6/ 34][9].

---

(1) المصدر نفسه: 1/ 227. و ينظر: الحجّة في القراءات السّبع: أبو عبد الله الحسين ابن أحمد بن خالويه، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، 1420 هـ - 1999م:ص 68.

(2) تفسير غريب القرآن: أبو محمّد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تحقيق السيّد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ط، 1493 هـ - 1973م: ص 40.

(3) الحجّة في القراءات السّبع: أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن خالويه، تحقيق عبد العال سالم مكرم، دار الشّروق، بيروت، لبنان، و القاهرة، مصر، ط 2، 1397 هـ - 1977:ص 68.

(4) حجّة القراءات: أبو زرعة عبد الرحمن بن محمّد بن زنجلة، تحقيق سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1399هـ - 1979: ص 87. و ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: أبو جعفر محمّد بن جرير الطبري، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، ط 1، 1422 هـ - 2001 م: 1/ 282، 283.

(5) الكشف عن وجوه القراءات السّبع و عللها و حججها: 1/ 227. و ينظر: زاد المسير في علم التّفسير: ص 41 و فيه: الجمهور بالتّشديد، و الكوفيون سوى أبان عن عاصم بالتّخفيف مع فتح الياء. و في التيسير في القراءات السّبع: ص 62 " بفتح الياء مخفّفًا: الكوفيون ".

(6) الكشف عن وجوه القراءات السبع و عللها و حججها: 1/ 229. و ينظر شرح الإمام الزبيدي على متن الدّرة في القراءات الثلاث المتمّمة للقراءات العشر: ص 209، فقد عزاها فيه إلى أبي جعفر.

(7) الكشف عن وجوه القراءات السّبع و عللها و حججها: 1/ 229.

(8) ينظر: الحجّة في القراءات السّبع: 977:ص 68، 69.

(9) حجّة القراءات: ص 88، 89.

3- و عند قول الله تعالى : **(وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُواْ فِي ٱلْأَرْضِ قَالُوٓاْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ)** [البقرة: 2/ 11]، قرأ شيبة: " قيل و أخواتها بالكسر: سيء – سيق – حيل – جيء – قيل – غيض "[1].

و اختلف القرّاء في إشمام الضمّ في أوائل ستّة أفعال قد اعتلت عيناتها، و قُلبت حركاتها على ما قبلها، فسكّنت العينات، و قلبت ما فيه واو ياءات، لانكسار ما قبلها، و تلك الأفعال هي (قيل و أخواتها)[2]: " سيء، و سيق، و حيل، و جيء، و قيل، و غيض "[3].

قرأ هشام، و الكسائي بإشمام الضمّ في أوائلها. و قرأ ابن ذكوان بالإشمام في أوّل " سيء،و سيئت و سيق، و حيل ". و قرأ نافع بالإشمام في " سيء، و سيئت " خاصّة، و بالكسر في باقيها. و قرأ الباقون من السّبعة: بالكسر في أوائل جميعها[4].

قرأ بإشمام الضمّ: الحسن، و يحيى بن يعمر، و الأعمش. و قرأ بالكسر: الأعرج، و أبو جعفر يزيد و شيبة، و أيّوب، و عيسى، و شبل، و أهل مكّة، و هو اختيَار أبي عبيد، و أبي حاتم، و أبي طاهر[5]. قال أبو حاتم: الكسر قراءة العامّة في جميع ذلك، و هي في اللّغات أفشى، و في الآثار أكثر، و على الألسنة أخفّ، و في قياس النّحو أجود. و قال أبو طاهر: الكسر سنن العربية. و الكسر أيضًا أولى عند مكّي بن أبي طالب، كما أنّ الفتح أولى من الإمالة[6].

حجّة من قرأ بالإشمام في أوائل هذه الأفعال السّتّة، أصلها أن تكون مضمومة، لأنّها أفعال لم يُسمَّ فاعلها، منها أربعة أصل الثّاني منها واو، و هي: " سيء، و سيق، و حيل، و قيل ". و منها فعلان أصل الثّاني منها ياء، و هما " غيض، و جيء "، و أصلها: " سُوي، و قُوِل، و حُوِل، و سُوِق، و غِيض و جِيء "، ثمّ ألقيت حركة الثّاني منها على الأوّل فانكسر، و حذفت ضمّته، و سكن الثّاني منها و رجعت الواو إلى الياء، لانكسار ما قبلها و سكونها.

---

(1) الكشف عن وجوه القراءات السبع و عللها و حججها: 1/ 232. و في شرح الإمام الزّبيدي على متن الدّرة في القراءات الثلاث المتمّمة للقراءات العشر: ص 209، أشمّ رويس هذه الأحرف. و في التّيسير في القراءات السّبع: ص 62 الكسائي، و هشام: " قيل، و غيض، و جيء " بإشمام الضمّ الأوّل.

(2) الكشف عن وجوه القراءات السّبع و عللها و حججها: 1/ 232.

(3) الأحرف على ترتيبها في سورة هود: 77، و الزّمر: 71، و سبأ: 54، 69، هود: 44. ينظر: الكشف عن وجوه القراءات السّبع و عللها و حججها: 1/ 229.

(4) الكشف عن وجوه القراءات السّبع و عللها و حججها: 1/ 229، 230. و في: التّيسير في القراءات السّبع: ص 62 الكسائي، و هشام: " قيل، و غيض، و جيء " بإشمام الضمّ الأوّل. و ينظر النّشر في القراءات العشر: 2/ 208. و إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر: شهاب الدين أحمد بن محمّد بن عبد الغني الدمياطي، وضع حواشيه أنس مهرة، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ - 1998م: ص 170، 171. و في: زاد المسير في علم التّفسير: ص 41: كان نافع يضمّ " سيء و سيئت، و يكسر البواقي.و ينظر عزوها في: إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر: ص 170. و في شرح الإمام الزبيدي على متن الدّرة في القراءات الثلاث المتمّمة للقراءات: ص 209 أشمّ رويس هذه الأحرف.

(5) الكشف عن وجوه القراءات السّبع و عللها و حججها: 1/ 229، 230.

(6) المصدر نفسه: 1/ 232.

فمن أشمّ أوائلها الضمّ أراد ان يبيّن أنّ أصل أوائلها الضمّ، كما أنّ من أمال الألف في " رمى و قضي " و نحوه أراد أن يبيّن أنّ أصل الألف الياء، و من شأن العرب في كثير كلامها المحافظة على بقاء ما يدلّ على الأصول. و أيضًا فإنّها افعال بُنيت للمفعول. فمن أشمّ أراد أن يبقي في الفعل ما يدلّ على أنّه مبنيّ للمفعول لا الفاعل.

و علّة من كسر أوائلها أنّه أتى بها على ما وجب لها من الاعتلال، كما أتى من لم يمل " رمى و قضى " و نحوه، بالألف و الفتح، على ما وجب لهما من الاعتلال[1].

فالحجّة لمن كسر أوّله: أنّه استثقل الكسر على الواو التّي كانت عين الفعل في الأصل، فنقلها إلى فاء الفعل بعد أن أزال حركة الفاء، فانقلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها، كما قالوا: ميزان و ميعاد.

و من ضمّ فالحجّة له: أنّه أبقى على فعل ما لم يسمّ فاعله دليلاً في الضمّ، لئلا يزول بناؤه[2].

حجّة من كسر أنّ الأصل في ذلك: " قُوِل " و " حُوِل " و سُوِئ " و " سُوِق " و " غُيِض " و " جُيِئ " فاستثقلت الضمّة على فاء الفعل و بعدها واو مكسورة و ياء مكسورة، فنقلت الكسرة منهما إلى فاء الفعل و قلبت الواو ياءً لسكونها و انكسار ما قبلها فقيل في ذلك: " قِيل و حِيل " و أخواتها.

و حجّة الكسائي في ذلك أنّه لما كان الأصل في كلّ ذلك " فُعِل " بضمّ الفاء التّي يدلّ ضمّها على ترك تسمية الفاعل، أشار في أوائلهنّ إلى الضمّ لتبقى بذلك دلالة على معنى ما لم يسمّ فاعله و أنّ القاف كانت مضمومة[3].

4- و عند قول الله تبارك و تعالى: **(فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيۡطَٰنُ عَنۡهَا فَأَخۡرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِۖ وَقُلۡنَا ٱهۡبِطُواْ بَعۡضُكُمۡ لِبَعۡضٍ عَدُوّٞۖ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُسۡتَقَرّٞ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٖ)** [البقرة: 2/ 36]، قرأ حمزة: **" فَأَزَلَّهما "** بألف مخفّفة[4]. و قرأه الباقون من السّبعة: بغير ألف مشدَّدًا. و كذلك قرأ بغير الألف أيضًا: شيبة، و هي قراءة أهل المدينة، و أهل مكّة، و هو اختيَار أبي حاتم، و أبي عبيد. و هذه القراءة هي إجماع من القرّاء غير حمزة، و هي مروية عن ابن عبّاس أيضًا[5].

و علّة من قرأ **" فَأَزَلَّهما "** بغير ألف، الإجماع في قولهم عند سورة [آل عمران: 155]:**(إِنَّمَا ٱسۡتَزَلَّهُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ بِبَعۡضِ مَا كَسَبُواْۖ)**، أي بمعنى: أكسبهم الزلّة، فليس للشيطان قدرة على زوال

---

(1) المصدر نفسه: 1/ 230.

(2) الحجّة في القراءات السّبع: ص 69.

(3) حجّة القراءات: ص 90.

(4) الكشف عن وجوه القراءات السّبع و عللها و حججها: 1/ 235، 236. و ينظر: زاد المسير في علم التّفسير: ص 55: و فيه: " و يقوّي قراءة حمزة: " فأخرجهما ".و تفسير القرآن العظيم: أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق سامي بن محمّد السّلامة، دار طيبة للنّشر و التّوزيع، الرّياض، السعودية، ط 1، 1418 هـ - 1997م / ط 2، 1420 هـ - 1999م: ص 236. و ينظر: التيسير في القراءات السّبع: ص 63، و النّشر في القراءات العشر: 2/ 211. و في شرح الإمام الزبيدي على متن الدّرة في القراءات الثلاث المتمّمة للقراءات: ص 214: قرأ خلف كنافع.

(5) الكشف عن وجوه القراءات السّبع و عللها و حججها: 1/ 235، 236. و ينظر: زاد المسير في علم التّفسير: ص 55: و فيه: " و يقوّي قراءة حمزة: " فأخرجهما ".و تفسير القرآن العظيم: أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير تحقيق سامي بن محمّد السّلامة، دار طيبة للنّشر و التّوزيع، الرّياض، السعودية، ط 1، 1418 هـ - 1997م / ط 2، 1420 هـ - 1999م: ص 236. و ينظر: النّشر في القراءات العشر: 2/ 211.

أحد من مكان إلى مكان. إنّما قدرته على إدخال الإنسان في الزّلل، فيكون ذلك سببًا إلى زواله من مكان إلى مكان بذنبه.

و في تفسير غريب القرآن: هي من الزّلل، بمعنى استزلّهما. و من ثرأ " فأزالهما " أراد: نحّاهما، من قولك: أزلتك عن موضع كذا[1].

و الحجّة لمن أثبت الألف أن يجعله من الزّوال و الانتقال عن الجنّة. و الحجّة لمن طرحها أن يجعله من الزّلل، و أصله: فأزلّلها، فنقلت فتحة اللاّم إلى الزّاي فسكنت اللاّم فأدغمت للمماثلة[2].

5- و عند قول الله جلّ و عزّ :**(فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٖ فَتَابَ عَلَيۡهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ)** [البقرة: 2/ 37]،قرأ ابن كثير: بنصب " **آدَمَ** "، و رفع " **كَلِمَاتٌ** "، و قرأه الباقون من السّبعة: برفع " **آدَمُ** "، و نصب " **كَلِمَاتٍ** "[3]، و هي قراءة شيبة، و أهل المدينة، و قراءة العامّة، كما أنّها اختيَار أبي عبيد و غيره[4].

و علّة من نصب " **آدَمَ** "، و رفع " **كَلِمَاتٌ** " أنّه جعل " **كَلِمَاتٌ** " استنقذت آدم بتوفيق الله له لقوله إيّاها، و الدّعاء بها، فتاب الله عليه. و إنّه لمّا كان الله، جلّ ذكره، من أجلّ الكلمات تاب الله عليه، بتوفيقه إيّاه لقوله لها، كانت هي التّي أنقذته، و يسّرت له التّوبة من الله، فهي الفاعلة، و هو المُستنقذ بها، و كان الأصل أن يقال على هذه القراءة: فتَلَقَتْ آدَمَ من ربّهِ كلمَاتٌ، لكن لمّا كان بُعْدٌ ما بين المؤنث و فعله حَسُنَ حذف علامة التّأنيث، و هو أصل يجري في كلّ القرآن، إذا جاء فعل المؤنّث بغير علامة. و قيل: إنّما ذُكِّر لأنّه محمول على المعنى، لأنّ الكلام و الكلمات واحد، فحُمل على الكلام فذكّر. و قيل: ذُكِّر لأنّ تأنيث الكلمات غير حقيقي، إذ لا ذَكَر لها من لفظها، و بذلك قرأ ابن عبّاس، و مجاهد، و أهل مكّة[5].

و علّة من قرأ برفع " **آدَمُ** "، و نصب " **كلماتٍ** "، أنّه جعل " **آدَم** " هو الذي تلقّى الكلمات، لأنّه هو الذي قَبِلها و دعا بها، و عمِل بها، فتاب الله عليه. فهو الفاعل لقبوله الكلمات، فالمعنى على ذلك، و هو الخطاب، و في تقديم " **آدَمُ** "، على تقوية أنّه الفاعل... و إذا كان آدم قابلاً فالكلام مقبول، فهو المفعول و آدم الفاعل، و عليها الجماعة، و هي قراءة: الحسن، و الأعرج، و شيبة، و أهل المدينة، و عيسى بن عمر، و الأعمش، و هي قراءة العامّة، و هي اختيَار أبي عبيد و غيره[6].

---

(1) تفسير غريب القرآن: ص 46.

(2) الحجّة في القراءات السّبع: ص 74. و ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: 1/ 560.

(3) الكشف عن وجوه القراءات السّبع و عللها و حججها: 1/ 236، 237. و ينظر: التيسير في القراءات السّبع: ص 73، و النّشر في القراءات العشر: 2/ 211.و زاد المسير في علم التّفسير: ص 56.

(4) الكشف عن وجوه القراءات السّبع و عللها و حججها: 1/ 237. و في التيسير في القراءات السّبع: ص63 ابن كثير: " آدم " بالنّصب، و " كلمات " بالرّفع.

(5) الكشف عن وجوه القراءات السّبع و عللها و حججها: 1/ 237.

(6) المصدر نفسه: 1/ 237.

فالحجّة لمن رفع " آدم " : أنّ الله تعالى لما علّم آدم الكلمات فأمره بهنّ تلقّاهنّ بالقبول عنه.
و الحجّة لمن نصب " آدم " أن يقول: ما تلقّاك فقد تلقيته، و ما نالك فقد نِلته. و هذا يسمّيه النّحويون: المشاركة في الفعل[1].

و حجّة من نصب " آدم " و رفع " كلمات ": أنّ العرب تقول: تلقيت زيدًا، و تلقّاني زيد، و المعنى واحد، لأنّ من لقيته فقد لقيك، و ما نالك فقد نلته. أمّا عن قراءة من رفع " آدم " و نصب " كلمات"، فإنّ العرب تقول: تلقيت هذا من فلان[2].

6- و عند قول الله تعالى: **(وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ)** [البقرة: 2/ 51]، قرأ شيبة: **" وعدنا "**: بغير ألف. و قد عزاها **مكّي** إلى أبي عمرو. و قرأ الباقون: بألف بعد واو**" واعدنا "**[3].

- و علّة من قرأ بغير ألف إجماعهم على قوله: **(أَلَمْ يَعِدْكُمْ)** [طه: 86]، و لم يقل " يواعدكم " فالوعد من الله، جلّ و عزّ، وَعَدَه لموسى. فالمفاعلة أيضًا أكثر ما تكون من اثنين بين البشر
و الوعد من الله وحده كان لموسى، فهو منفرد بالوعد و الوعيد، و على ذلك جاء القرآن، قال تعالى ذكره: (وَعَدَكُمْ) في **(... إِنَّ ٱللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ ٱلْحَقِّ...) [إبراهيم: 22]**، و **(إِذْ يَعِدُكُمْ)** [الأنفال: 7]، و غيرهما. و أيضًا فإنّ ظاهر اللّفظ فيه وعد من الله لموسى، و ليس فيه وعد من موسى. و هو اختيَار أبي عبيد[4].

- و علّة من قرأ بألف أنّه جعل المواعدة من الله و من موسى، وعد الله موسى لقاءه على الطّور ليكلّمه و يناجيه، و وعد موسى اللهَ المسير لما أمره به. و المواعدة أصلها من اثنين، و قد تأتي المفاعلة من واحد في كلام العرب، قالوا: طارقتُ النّعلَ، و داويْتُ العليلَ، و عاقبتُ اللِّصّ، و الفعل من واحد. فيكون لفظ المواعدة من الله خاصّة لموسى كمعنى " وعدنا "، فتكون القراءتان بمعنى واحد[5].

- و حجّة من قرأ بغير ألف: أنّ المواعدة إنّما تكون بين الآدميين، و أمّا الله جلّ و عزّ فإنّه المنفرد بالوعد و الوعيد. و يقوّي هذا قوله: **(إنّ الله وعدكم وعد الحقّ...)** [إبراهيم: 14/ 22].

---

(1) الحجّة في القراءات السّبع: ص 75.

(2) حجّة القراءات: ص 94، 95.و ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: 1/ 580.

(3) الكشف عن وجوه القراءات السبع و عللها و حججها:: 1/ 239. ينظر شرح الإمام الزبيدي على متن الدّرة في القراءات الثلاث المتمّمة للقراءات العشر: ص 215، فقد عزاها فيه إلى أبي جعفر. و في التيسير في القراءات السّبع: ص 63 أبو عَمرو: بغير ألف.

(4) الكشف عن وجوه القراءات السبع و عللهاو حججها: 1/ 239. و قد نقل القرطبي عن أبي عبيد اختياره لـ " وعدنا " بغير ألف، و ترجيحه له، و إنكاره " واعدنا " بالألف. الجامع لأحكام القرآن: 2/ 98. البحرالمحيط: طبعة دار الفكر، بيروت، 1412هـ- 1992م: 1 / 321.

(5) الكشف عن وجوه القراءات السبع و عللهاو حججها:239/1، 240.

و بالنّسبة للقراءة بالألف يجوز أن يكون المعنى على إسناد الوعد إلى الله، نظير ما تقول: " طارقت نعلي و سافرت "، و الفعل من واحد على ما تكلمت به العرب[1].

و أنكر النحّاس (338 هـ) على أبي عبيد اختياره قراءة " **وعدنا** " بغير ألف، و أنكر " **واعدنا** " بالألف، و عدّ هذا غلطًا منه بيّن لأنّه أدخل بابًا في باب، و أنكر ما هو أحسنُ و أجودُ " **واعدنا** " أحسن و هي قراءة: مجاهد، و و الأعرج، و ابن كثير، و نافع، و الأعمش، و حمزة و الكسائيّ، و ليس قوله سبحانه: (**وعد الله الذين آمنوا**) من هذا في شيء، لأنّ "واعدنا موسى " إنّما هو من باب الموافاة، و ليس هو من الوعد و الوعيد في شيء، و إنّما هو من قول: موعدك يوم الجمعة و موعدك موضع كذا، و الفصيح في هذا أن يقال: واعدتُهُ[2].

و يرى النحّاس أنّ الحذف في المعتلّ أكثر، كقول الشّاعر [الطويل]:

و هلْ يَرْجِعُ التَّسليمَ أو يَكْشِفُ العَمَى ☆ ثَلاثُ الأثافي و الرُّسُومُ البَلاقِعُ[3].

7- و عند قوله جلّ و عزّ:(**مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ أَلَمۡ تَعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ**) [البقرة: 2/ 106]، قرأ أبو عمرو، و ابن كثير: بفتح النّون الأولى، و فتح السّين، و الهمز " **نَنْسَأها** "، جعلاه من التّأخير[4]. على معنى : أو نؤخّر نسخ لفظها نأت بخير منها فهو من: نسأ الله أجلك، أي: أخّر فيه.

و قرأ الباقون و شيبة: " **أو ننسها** " : من النّسيان[5] [بضمّ النّون الأولى و كسر السّين من غير همز]، جعلوه من النّسيان الذي هو ضدّ الذّكر،على معنى: أو ننسِكه يا محمّد، فلا تذكرها، فهو من النّسيان الذي هو ضدُّ الذِّكرِ، نقل بالهمز فتعدّى الفعل إلى مفعولين[6].

و نقل أبو زرعة بن زنجلة عن بعض علمائه: أنّه يلزم قائله أن يقرأها " أو نَنْسَها " بفتح النّون ليصبح معناه " نتركها ". فأمّا إذا ضُمّت النّون فإنّما معناه " نُنْسك يا محمّد "، و هذا لا يكون بمعنى النّرك.

و الجواب عنه: يقال: نسيت الشيء أي تركته، و أُنسيتُه أي: أُمرت بتركه، فتأويل الآية: " ما نَنْسَخْ من آية " أي نرفعها بآية أخرى ننزلها " أوْ نُنْسِها " اي نأمرك بتركها[7].

---

(1) حجّة القراءات: ص 96. و ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: 1/ 664.

(2) إعراب القرآن: 1/ 224.

(3) ديوان ذي الرّمة: شرح أحمد حسن سبج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1415 هـ - 1995م: ص 155.العمى: الجهل. البلاقع: جمع بلقع: الأرض القفر. و ينظر: إعراب القرآن: 1/ 240. و البحر المحيط: 1/ 442.

(4) حجّة القراءات: ص 109.

(5) الكشف عن وجوه القراءات السبع و عللها و حججها: 1/ 259، 260.و في شرح الإمام الزبيدي على متن الدّرة في في القراءات الثلاث المتمّمة للقراءات: ص 220، و قد عزاها إلى يعقوب. و في التيسير في القراءات السّبع: ص 65: ابن كثير، و أبو عَمرو: " أو ننسها " بالهمزة مع فتح النّون و السّين.

(6) ينظر: النّشر في القراءات العشر: 2/ 220.و عزوها في: إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر: ص 189. 189.

(7) في: حجّة القراءات: ص 110: قرأ أبيّ بن كعب: " أو نُنْسِها ". و قرأُ سعد بن أبي وقّاس: " أو تَنْسَها ".

8- و عند قول المولى جلّ شأنه: **(وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُم بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۖ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ)** [البقرة: 2/ 126]، قرأه ابن عامر: " فأمتّعه " مخفّفًا، و شدّده الباقون من السّبعة **" فأمتّعه "**، و كذلك شيبة، و هو اختيَار أبي عبيد و أبي حاتم، و عليه قراءة العامّة في الأمصار[1].

و وجه التّخفيف أنّه جعله من " أمتع "، و " أمتع " لغة في " متَع "، و كلاهما بمعنى، غير أنّ التّشديد فيه معنى تكرير الفعل. [2]. و هما لغتان، يقال: متّع الله به و أمتع به، و التّشديد عند أبي زرعة بن زنجلة هو الاختيار لأنّ القرآن عنده يشهد بذلك بقوله: **(و متّعناهم إلى حين)**، و لم يقل: **(أمتعناهم)**[3].

9- و عند قول المولى جلّ و عزّ: **(أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطَ كَانُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ ۗ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَٰدَةً عِندَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ)** [البقرة: 2/ 140]، قرأ ابن عامر، و حفص، و حمزة، و الكسائيّ: بالتّاء على المخاطبة. و قرأه الباقون من السّبعة: بالياء، و كذلك قرأ شيبة[4]، على أنّه إخبار عن اليهود و النّصارى، و هم غُيَّب، فجرى الكلام على لفظ الغيبة. و الاختيَار الياء، و به **" أم يقولون "** قرأ: **شيبة**، و هو اختيَار أبي حاتم[5].

10- وعند قوله تعالى: **(لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ...)** [البقرة: 2/ 177]، قرأ حمزة، و حفص: **" ليس البرّ "** بالنّصب، و قرأه الباقون من السّبعة: بالرّفع [6] و كذلك قرأ شيبة.

و الرّفع في **" البرّ "** اختيَار أبي عبيد و أبي حاتم و غيرهما، و به قرأ شيبة، و النّصب قويّ في **" البرّ "** من باب التّعريف، فالقراءتان حسنتان[7].

11- و عند قول المولى تبارك و تعالى: **(وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۚ وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِ ۖ فَإِن**

---

(1) الكشف عن وجوه القراءات السّبع و عللها و حججها: 1/ 265. و في التيسير في القراءات السّبع: ص 65 ابن عامر: مخفّفًا.

(2) الكشف عن وجوه القراءات السّبع و عللها و حججها: 1/ 265.

(3) حجّة القراءات: ص 114. و ينظر كذلك: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: 2/ 546.

(4) الكشف عن وجوه القراءات السبع و عللها و حججها: 1/ 266.

(5) المصدر نفسه: 1/ 266.و في شرح الإمام الزبيدي على متن الدّرة في القراءات الثلاث المتمّمة للقراءات العشر: ص 222، العزو إلى أبي جعفر. و في التيسير في القراءات السّبع: ص 66 " أم تقولون " بالتاء هي قراءة : حفص و ابن عامر، و حمزة، و الكسائي.

(6) الكشف عن وجوه القراءات السّبع و عللها و حججها: 1/ 281. و ينظر عزوها في: إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر: ص 199. و في شرح الإمام الزبيدي على متن الدّرة في القراءات الثلاث المتمّمة للقراءات العشر: ص 209، العزو فيه إلى أبي جعفر. و في التيسير في القراءات السّبع: ص 67: حفص، و حَمزة: بالنّصب.

(7) الكشف عن وجوه القراءات السّبع و عللها و حججها: 1/ 280، 281.

قَٰتَلُوكُمۡ فَٱقۡتُلُوهُمۡۗ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلۡكَٰفِرِينَ) [البقرة: 2/ 191] و **(وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِۖ فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَلَا عُدۡوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ)**: قرأ حمزة، و الكسائي: **" و لا تقاتلوهم – يقاتلوكم – قاتلوكم "** الثّلاثة بغير ألف، و قرأ الباقون من السّبعة: بألف، و كذلك قرأ شيبة و هو اختيَار أبي حاتم و غيره[1]. و معنى القراءتين قريب، و الوجه فيهما: لا تبادِئوهم بقتال و لا بقتل حتّى يبدؤوكم بهما... [2].

12- و عند قوله:**(ٱلۡحَجُّ أَشۡهُرٞ مَّعۡلُومَٰتٞۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلۡحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلۡحَجِّۗ...)** [البقرة: 2 / 197]، قرأ ابن كثير، و أبو عمرو: **" فلا رفثَ و لا فُسُوقَ و لا جِدَالَ "** بالتّنوين و الرّفع. و قرأ الباقون من السّبعة بالفتح من غير تنوين [3]، و كذلك قرأ شيبة بن نِصاح: **أي** بالفتح [4].

و وجه القراءة بالرّفع و التّنوين أنّ **" لا "** بمعنى **" ليس "** فارتفع الاسم بعدها، لأنّه اسمها و الخبر محذوف، تقديره: فليس رفث و لا فسوق في الحجّ، و دلّ عليه **(في الحجّ)** الثّاني الظّاهر و هو خبر **(و لا جدال)**. و يجوز أن ترفع **" رفث و فسوق "** بالإبتداء، و **" لا "** للنّفي، فالخبر محذوف أيضًا. و وجه القراءة بالفتح من غير تنوين أنّه أتى بـ **" لا "** للنّفي، لتدلّ على النّفي العامّ فنفى جميع الرّفث و جميع الفسوق، كما تقول: لا رجل في الدّار، فتنفي جميع الرّجال، و لا يكون ذلك إذا رُفع ما بعد " لا "، لأنّها تصير " لا " بمعنى " ليس "، و لا تنفي إلاّ الواحد، و المقصود في الآية نفي جميع الرّفث و الفسوق، فكان الفتح أولى به لتضمّنه لعموم الرّفث كلّه، و الفسوق كلّه لأنّه لم يرخّص في ضرب من الرّفث و لا في ضرب من الفسوق، كما لم يرخّص في ضرب من الجدال، و لا يدلّ على هذا المعنى إلاّ الفتح، لأنّه للنّفي العامّ، و إجماع القرّاء على الفتح **(و لا جادلَ)** يقوّي فتح ما قبله، ليكون الكلام على نظام واحد، في عموم المنّفي كلّه، في الأسماء الثّلاثة في موضع رفع، كلّ واحد مع " لا ".

و قوله **(في الحجّ)** خبر عن جميعها، و الفتح وجه القراءة لعمومه، و لإجماع أكثر القرّاء عليه و لاتّفاق أوّل الكلام مع آخره. و الحجّة أيضًا لمن نصب: أنّه قصد التّبرئة بـ " لا " في الثّلاثة، فبنى لاسم مع الحرف، فزال التّنوين للبناء [5].

---

(1) المصدر نفسه:1/ 285.

(2) الحجّة في القراءات السّبع: ص 94. و ينظر: حجّة القراءات: ص 127، 128 ففيه تعليق طويل. و في التيسير في القراءات السّبع: ص 68 حَمزة و الكسائي: بغير ألف.

(3) الكشف عن وجوه القراءات السّبع و عللها و حججها:1/ 285، 286. و ينظر: النّشر في القراءات العشر: 2/ 211.و ينظر عزوها في: إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر: و ينظر عزوها في: إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر: ص 201، و تراجع ص 176.

(4) الكشف عن وجوه القراءات السبع و عللها و حججها: 1/ 286. و في شرح الإمام الزبيدي على متن الدّرة في القراءات الثلاث المتمّمة للقراءات العشر: ص 238، العزو فيه إلى أبي جعفر.

(5) الحجّة في القراءات السّبع: ص 94. و حجّة القراءات: ص 129.و ينظر كذلك: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: 3/ 492.

13- و عند قول الله تعالى: **(يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٞ)** [البقرة: 2/ 208]، قرأ الحرميان، و الكسائي و شيبة: **"في السَّلم"**: بفتح السّين، و هي لغة في **" السّلم "** الذي هو الإسلام[1]، قال أبو عبيدة و الأخفش: **" السِّلم "** بالكسر الإسلام، و يجوز أن يكون **" السَّلم "** بالفتح اسمًا بمعنى المصدر، الذي هو الإسلام كالعطاء و النبات، بمعنى الإعطاء و الإنبات. و يجوز أن يكون الفتح في **" السَّلم "** بمعنى الصّلح. فالمعنى: ادخلوا في الصّلح الذي هو الإسلام. و قرأ الباقون من السّبعة: بكسر السّين[2]. فأمّا من كسر السّين فهو واقع على الإسلام، و هو المعروف في اللّغة **" السّلم "** بالكسر الإسلام، فحُضُوا على الدّخول في الإسلام، و لم يُحَضُوا على الدّخول في الصّلح، و بقياهم على كفرهم، و كلا القراءتين حسن. [3].

14- و عند قوله جلّ و عزّ: **(أَمۡ حَسِبۡتُمۡ أَن تَدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ وَلَمَّا يَأۡتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوۡاْ مِن قَبۡلِكُمۡۖ مَّسَّتۡهُمُ ٱلۡبَأۡسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ وَزُلۡزِلُواْ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصۡرُ ٱللَّهِۗ أَلَآ إِنَّ نَصۡرَ ٱللَّهِ قَرِيبٞ)** [البقرة: 214/2]، قرأ نافع: **" حتّى يقول "**: بالرّفع، و قرأ شيبة. و قرأه الباقون من السّبعة: بالنّصب[4].

و وجه القراءة بالرّفع عند مكّي أنّ الفعل دالّ على الحال التّي كان عليها الرّسول، و لا تعمل **" حَتَّى "** في حال. فلمّا كان ما بعدها للحال لم تعمل فيه. و التّقدير: و زُلزِلوا فيما مضى حتّى إنّ الرّسول يقول: متى نصر الله؟ فحكى الحال التّي عليها الرّسول قبلُ، كما حُكيت الحال في قوله: **(هذا من شيعته و هذا من عدوّه)** [القصص: 15]، و في قوله: **(و كلبهم باسط ذراعيه)** [الكهف: 18]. فإنّما حكى حالاً كانوا عليها ليست حالاً هم الآن عليها، فكذلك **" حتّى يقول الرّسول "** حكى حالاً كان عليها الرّسول فيما مضى. و الرّفع بعد **" حتَّى "** على وجهين: أحدهما أن يكون السّبب الذي أدّى الفعل، الذي قبل **" حتّى "** قد مضى، و الفعل المسبب لم يمض، و لم ينقطع، نحو قولك:مرضَ حتّى لا يرجونَه، أي مرض فيما مضى حتّى هو الآن لا يرجى. فيُحيَى، الحال التّي هم عليها الآن، فيرفع، و لا تحمل الآية على هذا المعنى، لأنّها لحال قد مضى فحكيَ. و الوجه الآخر: أن يكون الفعلان جميعًا قد مضيَا نحو قولك: سرتُ حتّى أدخلها، أي: سرت فدخلت. فالدّخول متّصل

---

(1) حجّة القراءات: ص 130.

(2) الكشف عن وجوه القراءات السّبع و عللها و حججها:1/ 287. و ينظر عزوها في: إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر: ص 201.

(3) الكشف عن وجوه القراءات السّبع و عللها و حججها:1/ 287.و ينظر: الجامع لأحكام القرآن و المبيّن لما تضمّنه من السنّة و آي الفرقان: 3/ 393. الحجّة في القراءات السّبع: ص 95.و الحجّة في القراءات السّبع: ص 95. و جامع البيان عن تأويل آي القرآن: 3/ 596، 597. و في التيسير في القراءات السّبع: ص 68 الحرميان، و الكسائي: بفتح السّين.

(4) الكشف عن وجوه القراءات السّبع و عللها و حججها:1/ 289 - 291.و ينظر عزوها في: إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر: ص 209. و في شرح الإمام الزبيدي على متن الدّرة في القراءات الثلاث المتمّمة للقراءات العشر:ص 240، قد عزاها فيه بالرّفع إلى أبي جعفر. و في التيسير في القراءات السّبع: ص 68 نَافع برفع اللاّم.

بالسّير. و قد مضيا، فحكيت الحال التّي كانت، لأنّ ما مضى لا يكون حالاً، إلاّ على الحكاية، فعلى هذا تُحمل الآية في الرّفع، لا على الوجه الأوّل من وجهي الرّفع. و **" حتَّى "** هذه التّي يرتفع الفعل بعدها ليست العاطفة، و لا الجارّة، إنّما هي التّي تدخل الابتداء و الخبر. فذا كان ما بعد **" حتّى "** محكيًا دالاً على حال، قد انقضت، أو على حال في الوقت لم ينقض، فلا سبيل إلى النّصب بها لأنّها لا تنصب إلاّ غير حال، تنصب بمعنى **" كي "**، أو بمعنى **" إلى أن "**.

و وجه القراءة بالنّصب عند مكّي أنّ **" حتّى "** جُعلت غاية للزّلزلة، فنصبت بمعنى **" إلى أن "** و التّقدير: و زلزِلُوا إلى أن قال الرّسول، فجعل " قول الرّسول " غاية لخوف أصحابه، أي: لم يزالوا خائفين إلى أن قال الرّسول، فالفعلان قد مضيا جميعًا، و ينصب بـ **" حتّى "** في الكلام بمعنى **" كي "** كقولك: أسلمت حتّى أدخل الجنّة، أي: كي أدخل الجنّة. فالإسلام كان و الدّخول لم يكن. و هي إذا نَصَبَتِ الأفعال الجارّة في الأسماء، إذا كانت بمعنى **" إلى أن "**، أو تكون هي العاطفة في الأسماء، إذا نصبت بمعنى " كي "، فإذا ارتفع الفعل بعد **" حتّى "** على معنى حال مضت محكية، فالفعل لِما مضى، و إذا ارتفع على معنى حال، لم تنقضِ، فالفعل للحال. و إذا انتصب على معنى **" إلى أن "** فالفعل ماض.و إذا انتصب على معنى " كي " فالفعل مستقبل، فافهم هذا فإنّه مشكل، و عليه مَدار أحكام **" حتّى "**.

و بالرّفع" حَتَّى يَقُولُ " قرأ: الأعرج، و مجاهد، و ابن مُحَيْصِن، و شيبة. و بالنّصب قرأ: الحسن و أبو جعفر، و ابن أبي اسحاق، و شبل، و هو الاختيار لأنّ عليه جماعة القرّاء[1].

فالحجّة لمن رفع: أنّه أراد بقوله **" و زُلزِلُوا "**: المضيّ، و بقوله: **(حتَّى يَقُولَ)**: الحال. و منه قول العرب: قد مرض زيد حتّى لا يرجونه. فالمرض قد مضى و هو الآن في هذه الحال. و الحجّة لمن نصب: أنّه لم يجعل " القول " من سبب قوله: **" و زُلزلوا "**. و منه قول العرب: قعدت حتّى تغيب الشّمس، فليس قعودك سببًا لغيبوبة الشّمس.

و تلخيص ذلك: أنّ من رفع الفعل بعد " حتّى " كان بمعنى الماضي. و من نصبه كان بمعنى الاستقبال، و أضمرت له عند البصريين مع حتّى " أنّ " لأنّها من عوامل الأسماء فأضمروا مع الفعل ما يكون به اسمًا [2].

لـ **" حتّى "** إذا دخلت على الفعل فلها أربعة أوجه: وجهان في الرّفع، و وجهان في النّصب.

فأمّا وجها الرّفع: فأحدهما كقولك: " سرت حتّى أدخلُها " فيكون السّير واقعًا و الدّخول في الحال موجودًا، كأنّه قال: " سرت حتّى أنا داخلُ السّاعة "، و على هذا قوله: **(حتّى يقولُ الرَّسُولُ)** أي حتّى الرّسول قائل.

و الوجه الثّاني: أن يكون الفعل الذي قبل **" حتّى "** و الذي بعدها واقعين جميعًا فيقول القائل: " سرت أمس نحو المدينة حتّى أدخلُها "، و يكون السّير و الدّخول وَقَعَا و مَضَيَا، كأنه قال: " سرت أمس فدخلت ". و على هذا أيضًا قوله: **(حتّى يقولُ الرَّسُولُ)**، معناه (حتّى قال الرَّسُولُ)، فرفع الفعل على المعنى لأنّ **" حتّى "** و **" أنّ "** لا يعملان في الماضي، و إنّما يعملان في المستقبل.

---

(1) الكشف عن وجوه القراءات السّبع و عللها و حججها:290/1 ، 291.

(2) الحجّة في القراءات السّبع: ص 95، 96.

و أمّا وجها النّصب: فأحدهما كقولك: " سرت حتّى أدخلُها "، لم يكن الفعل واقعًا، معناه: سرت طلبًا إلى أن أدخلها. فالسّير واقع و الدّخول لم يقع. فعلى هذا نصب الآية. و تنصب الفعل بعد " **حتّى** " بإضمار" **أن** "، و هي تكون الجارّة كقولك: " أقعد حتّى تخرج "، المعنى: إلى أن تخرج.

و الوجه الثّاني: أن تكون " حتّى " بمعنى اللاّم التّي هي علّة، و ذلك مثل قولك: " أسلمت حتّى أدخل الجنّة "، ليس المراد " إلى أن أدخل الجنّة "، و إنّما المراد لأدخل الجنّة، و ليس هذا وجه نصب الآية[1].

15- و عند قول الله تعالى:(**يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِۖ قُلۡ فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثۡمُهُمَآ أَكۡبَرُ مِن نَّفۡعِهِمَاۗ...**) [البقرة: 2/ 219]،" **إثمٌ كبيرٌ** ": بالباء [2].

قرأ حمزة، و الكسائي: " **إثمٌ كبيرٌ** ": بالثاء. جعلوه من الكثرة حملاً على المعنى،و ذلك أنّ الخمر تحدث، مع شربها، آثام كثيرة من لغط و تخليط، و سبّ و أيمان، و عداوة و خيانة، و تفريط في الفرائض، و في ذكر الله و في غير ذلك. فوجب أن توصف بالكثرة. و قد قال بعد ذلك (**و منافع للنّاس**) فجمع المنافع. و كذلك يجب أن تكون الآثام جميعًا. و الجمع يوصف بالكثرة. و أيضًا فإنّ وصف الإثم بالكثرة أبلغ من وصفه بالكبر. و قد قال الله جلّ ذكره: (**و ادعوا ثُبورًا كثيرًا**) [الفرقان: 14]. و قال: (**ذكرًا كثيرًا**) [الأحزاب: 41]. فأمّا قوله: (**و إثمهما أكبر**)[البقرة: 2/ 219] فأتى بالباء، فإنّما ذلك لأنّ الإثم الثّاني واحد، و الأوّل بمعنى الآثام، فحسُن في الأوّل الكثرة لكثرته،و لم يحسن في الثّاني الكثرة لقلته في المعنى. و أيضًا فإنّه إجماع، و يدلّ أنّ الأوّل بمعنى الجمع قوله: (**و منافع**)، فعطف عليه بجمع، فهو مثله، و لمعنى الكثرة مزيّة على معنى الكبر، لأنّ الكثرة تستوعب معنى العظم و معنى الكثرة، و لا يستوعب العظم معنى الكثرة، لأنّ الإثم يكون عظيمًا، و لا يكون كثيرًا إلاّ و هو عظيم. و تقول: كلّ كثير كبير، و لا تقول: كلّ كبير كثير. فالقراءة بالثّاء أعمّ لتضمّنها معنى الكثرة و الكبر.

و قرأ الباقون من السّبعة، و كذلك قرأ **شيبة**: " **إثمٌ كبيرٌ** " بالباء، من الكبر، على معنى العظم أي: فيهما إثم عظيم. و يقوّي ذلك إجماعهم على قوله: (**و إثمهما أكبر من نفعهما**) بالباء من العظم. و قد أجمعوا على أنّ شرب الخمر من الكبائر، فوجب أن يوصف إثمه بالكبر. و قد وصف الله الشّرك بالعِظم فقال: (**إنّ الشِّرك لظلم عظيم**) [لقمان: 13]، فكذلك ينبغي أن يوصف ما قرب من الشّرك بالعِظم، و هو شرب الخمر، لأنّهما كبائر. و العِظم و الكبر سواء. و لمّا قالوا فيما هو دون الكبائر صغائر، و صغير و صغيرة وجب أن يقال في الكبائر كثير، لأنّ الكثير مقابل للقليل و الكبير مقابل للصّغير. و قد وصف الله الإثم بالعِظم في قوله: (**فقد افترى إثمًا عظيمًا**) [النّساء: 48]، و الكبر مقابل للعِظم في المعنى. قال أبو محمّد القراءتان حسنتان متداخلتان، لأنّ

---

(1) حجّة القراءات: ص 131، 132.

(2) الكشف عن وجوه القراءات السبع و عللها و حججها:1/ 292. و في شرح الإمام الزبيدي على متن الدّرة في القراءات الثلاث المتمّمة للقراءات العشر: ص 240، فقد عزاها فيه إلى أبي جعفر.

القراءة بالثّاء مراد بها العظم، و لا شكّ أنّ ما عظم فقد كثر، و قد كبر، و الباء أحبّ إلى مكّي، لأنّ الجماعة عليه، و لقوله: **(حوبًا كبيرًا)** [النّساء: 2]، و الحوب الإثم، فوصفه بالكبر [1].

16- و عند قول الله جلّ و عزّ: **(أَوْ كَٱلَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥ ۖ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۖ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۖ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِاْئَةَ عَامٍ فَٱنظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۖ وَٱنظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ ءَايَةً لِّلنَّاسِ ۖ وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا ۚ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)** [البقرة: 2/ 259]، قرأ حمزة و الكسائي: **" قال اعْلَمْ "** بوصل الألف و الجزم، و قرأه الباقون من السّبعة: **" قال أَعْلَمُ "** بقطع الألف و الرّفع و كذلك قرأ شيبة [2].

و حجّة من قرأ بالقطع أنّه أخبر عن نفسه، عندما عاين من قدرة الله في إحيائه الموتى، فتيقّن ذلك بالمشاهدة، فأقرّ أنّه يعلم أنّ الله على كلّ شيء قدير. أي: أعلم أنا هذا الضّرب من العلم الذي لم أكن أعلمه معاينة. و به قرأ: الحسن، و الأعرج، و أبو جعفر، و **شيبة**، و ابن أبي اسحاق و عيسى، و ابن مُحَيْصِن [3].

و حجّة من قرأ بوصل الألف أنّه جعلها أمرًا، معناه الخبر، و ذلك أنّه لمّا عاين الإحياء و تيقّن أنزل نفسه منزلة غيره، فخاطبها كما يخاطب غيره، اعلم يا نفس هذا العلم اليقين الذي لم تكوني تعلمينه معاينة، و جاء بلفظ التّذكير، لأنّه هو المراد بذلك، و يبعد أن يكون ذلك أمرًا من الله جلّ ذكره له بالعلم، لأنّه قد أظهر إليه قدرة و أراه أمرًا تيقن صحّته، و أقرّ بالقدرة، فلا معنى لأن يأمره الله بعلم ذلك.

و القراءة بالقطع هي الاختيار، لأنّه على ظاهر الكلام، لما تبيّن ما كان على شكّ فيه أخبر عن نفسه بالعلم اليقين. و أيضًا فإنّه قد أجمع عليه الحرميان، و عاصم، و ابن عامر، و أبو عمرو [4].

17- و عند قول الله تعالى: **(وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَ لَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا ۚ وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)** [البقرة: 2/ 260]، قرأ حمزة: **" فصرهنَّ "** بكسر الصّاد،و كذلك قرأ شيبة. و ضمّها الباقون من السّبعة [5]. و حجّة من كسر أنّها

---

(1) الكشف عن وجوه القراءات السّبع و عللها و حججها:1/ 292. و ينظر:الحجّة في القراءات السّبع: ص 96. و حجّة القراءات: ص 133.

(2) الكشف عن وجوه القراءات السّبع و عللها و حججها:1/ 312. و ينظر: إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر: ص 209. و في شرح الإمام الزبيدي على متن الدّرة في القراءات الثلاث المتمّمة للقراءات العشر: ص 247، فقد عزا فيه قراءة القطع و ضمّ الميم إلى خلف و إلى أبي جعفر كذلك و بالكسر. و في التيسير في القراءات السّبع: ص 70 حَمزة، و الكسائي: بوصل الألف و جزم الميم.

(3) الكشف عن وجوه القراءات السّبع و عللها و حججها: 1/ 312.

(4) الكشف عن وجوه القراءات السّبع و عللها و حججها:1/ 312، 313.و ينظر: الحجّة في القراءات السّبع: ص 100. و حجّة القراءات: ص 144، 145.

(5) الكشف عن وجوه القراءات السّبع و عللها و حججها:1/ 313.و نقل صاحب زاد المسير في علم التّفسير: ص 161 عن ابن قتيبة أنّهما لغتان. و أنّ الفرّاء يرى أكثر العرب على ضمّ الصّاد. و ينظر: إتحاف فضلاء البشر في

لغة معروفة، يقال: صاره غذا أماله، و صاره إذا قطعه، يقال: صرت الشيء أملته، و صرته قطعته. يقال: صار يصير، و صار يصور.

و حجّة من ضمّ الصّاد أنّه أتى به على لغة من قال: صار يصور على معنى أملهن، و على معنى قطعهن. فإذا جعلته بمعنى أملهن كان التّقدير: أملهن إليك فقطعهنّ، و إذا جعلته بمعنى قطعهنّ كان التّقدير: فخذ أربعة من الطّير إليك فقطعهنّ، فكلّ واحد من الكسر و الضمّ في الصّاد لغة في الميل و التّقطيع. فالقراءتان بمعنى[1].

فالحجّة لمن ضمّ أنّه أخذه من " صار يصور " إذا مال و عطف. و الحجّة لمن كسر: أنّه أخذه من" صار يصير" إذا جمع. و معناه فقطّعهنّ و اجمعهنّ إليك[2].

و في تفسير غريب القرآن: " فصرهنّ إليك " أي: فضمّهن إليك، يقال: صرت الشيء فانصار[3].

18- و عند قول المولى تبارك و تعالى:**(فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ)** [البقرة: 2/ 279]، قرأ أبو بكر، و حمزة: **(فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ)** بالمدّ " فآذِنُوا "، و كسر الذّال. و قَصَره الباقون من السّبعة، و كذلك قرأ شيبة و فتحوا الذّال[4]. و وجه القراءة بالقصر أنّه أمر للمخاطبين بترك الرّبا، أُمروا أن يعلموا هم ذلك أنفسهم.

و الاختيار عند مكّي القيسي المدّ لولا أنّ الجماعة على القصر. و استبعد أبو حاتم المدّ، إذ الأمر فيه لغيرهم بالحرب، و المُراد هم، و هم المخاطبون بترك الرّبَا. و المدّ حسن في المعنى على ما ذكرنا[5].و في تفسير غريب القرآن: **(فَآذنُواْ بِحَرْبٍ)** أي اعلموا. و من قرأ:**(فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ)** أراد: آذنُواْ غيركم من أصحابكم[6].

القراءات الأربعة عشر: ص 209. و في شرح الإمام الزبيدي على متن الدّرة في القراءات الثلاث المتمّمة للقراءات العشر: ص 247، قراءة أبي جعفر كذلك هي مثل قراءة شيبة. و في التيسير في القراءات السّبع: ص 70 حَمزة: بكسر الصّاد.

(1) الكشف عن وجوه القراءات السّبع و عللها و حججها:1/ 313.و ينظر: الحجّة في القراءات السّبع: ص 100، 101. و حجّة القراءات: ص 145.و في زاد المسير في علم التّفسير: ص 161: و قرأ خلف و المفضّل عن عاصم بكسر الصّاد.

(2) الحجّة في القراءات السّبع: ص 101.

(3) تفسير غريب القرآن: ص 96.

(4) الكشف عن وجوه القراءات السّبع و عللها و حججها : 1/ 318. و في شرح الإمام الزبيدي على متن الدّرة في القراءات الثلاث المتمّمة للقراءات العشر: ص 252، القراءة لخلف. و في التيسير في القراءات السّبع: ص 71 حَمزة، و أبو بكر: بالمدّ و كسر الذّال.

(5) الكشف عن وجوه القراءات السّبع و عللها و حججها:1/ 318.

(6) تفسير غريب القرآن: ص 98. و ينظر:الحجّة في القراءات السّبع: ص 103.

19- و عند قوله: **(وَإِن كَانَ ذُو عُسۡرَةٖ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيۡسَرَةٖۚ وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ)** [البقرة: 2/ 280]، قرأ نافع: **" ميسرة "**: بضمّ السّين، و كذلك قرأ شيبة[1]. و فتحه الباقون من السّبعة[2]. و هما لغتان إلاّ أنّ الفتح أكثر و أشهر[3]، و " مفعَل " بغير هاء، و بفتح العين في الكلام كثير، و ليس في الكلام " مفعُل " بضمّ العين، و بغير هاء، إلاّ حرفان و نحوهما، قالوا: معُون و مكُرم، جمع معونة و مكرمة، و جاء مألُك، جمع مألكة، و هي الرّسالة. و " مفعَل" بالفتح كثير مستعمل. و الفتح عند مكّي هو الاختيار، لإجماع القرّاء عليه، و لأنّه الأكثر في الاستعمال بالهاء و بغيرها [4].

(ب) - قراءات شيبة في كتاب " الكامل في القراءات العشر و الأربعين الزّائدة عليها " و مكانتها:

- و قد عَزَا **أبو القاسم الهذلي** (ت 465 هـ) إلى **شيبة** ما يقارب عشرين قراءة في سورة البقرة وحدها، و هي كالآتي[5]:

1- و روى ابن حمّاد عن **شيبة**، و العمري عن أبي جعفر، و ابنا أبي أويس و الأصمعي جميعًا عن نافع: **" اشْتَرُوا الضَّلالةَ "** باختلاس الضمّة في قوله تعالى: **(أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ وَمَا كَانُواْ مُهۡتَدِينَ)** [البقرة: 2/ 16]، و كذلك في: **(أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡعَذَابَ بِٱلۡمَغۡفِرَةِۚ فَمَآ أَصۡبَرَهُمۡ عَلَى ٱلنَّارِ)** [البقرة: 2 / 175] باختلاس الضمّة أيضًا. و من قرأ بإشباع الواو المضمومة فهو الاختيار موافقة للجماعة[6]. و نقل الشّوكاني (ت 1250 هـ) عن الزجّاج (ت 311 هـ)، عند معرض تفسيره لقوله تعالى: **(ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ)**، أنّ الواو حرّكت بالضمّ كما يفعل في نحن[7]. و هو ليس كذلك، فالزجّاج إنّما وجدتُه في كتابه " معاني القرآن

---

(1) و في: شرح الإمام الزبيدي على متن الدّرة في القراءات الثلاث المتمّمة للقراءات العشر: ص 251، العزو هذه القراءة فيه إلى أبي جعفر.

(2) الكشف عن وجوه القراءات السبع و عللها و حججها:1/ 319. و ينظر: زاد المسير في علم التّفسير: ص 170. و ينظر عزوها في: إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر: ص 212.

(3) في: حجّة القراءات: ص 149: و هما لغتان مثل: " المشرُقة و المشْرَقة ".و في:إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر: ص 213: مفعلة بالفتح كثير و بالضمّ قليل جدًّا، لأنّها لغة أهل الحجاز، و قد جاء منه نحو: المقبرة، و المسربة، و المأدبة.

(4) الكشف عن وجوه القراءات السّبع و عللها و حججها:1/ 319. و ينظر: التيسير في القراءات السّبع: ص 71 و النّشر في القراءات العشر: 2/ 236.

(5) سأراعي في هذا العرض ترتيب الآيات على النّحو الذي اعتمده الهذلي.

(6) الكامل في القراءات العشر و الأربعين الزّائدة عليها: أبو القاسم يوسف بن عليّ بن محمّد المغربي الهذلي، تحقيق تحقيق جمال ابن السيّد الشايب، مؤسسة سما للنشر و التوزيع، دم، ط 1، 2007 م: ص481 .

(7) فتح القدير الجامع بين فنّي الرّواية و الدّراية من علم التّفسير: محمّد بن عليّ بن محمّد الشّوكاني، تحقيق عبد عبد الرّحمن عميرة، لجنة التّحقيق و البحث العلمي بدار الوفاء، دم، د ط، 1994: 1/ 129.

القرآن و إعرابه " قد ذهب إلى أنّ ضمّة الواو في (**ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ**) إنّما هي لالتقاء السّاكنين[1].
هذا من جهة، و من ناحية أخرى أراد الزجّاج أن يعلّل لضمّة " **نَحۡنُ** " قبل هذه الآية أي عند قوله جلّ و عزّ: (**وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوۡاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمۡ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمۡ إِنَّمَا نَحۡنُ مُسۡتَهۡزِءُونَ**) [البقرة: 2 / 14]، فجعل بناء " **نحْنُ** " على الضمّ يدلّ على الجماعة، و جماعة المضمرين يدلّ عليهم الميم و الواو، نحو: فعلوا، و أنتم، و الواو عنده من جنس الضمّة، و لم يكن بدّ من حركة " **نحْنُ** " فحرّكت بالضمّ لأنّ الضمّ من الواو، فواو الجماعة إذا حرّكت لالتقاء الضمّ السّاكنين ضمّت، نحو قوله: (**ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ**)، و قد حرّكها بعضهم إلى الكسر فقال:(**ٱشۡتَرَوِاْ ٱلضَّلَٰلَةَ**)، لنّ اجتماع السّاكنين يوجب كسر الأولى إذا كانا من كلمتين[2].
و هكذا فالزجّاج يمثّل لِـ" **نحْنُ** " بـ (**ٱشۡتَرَوُاْ**)، و ليس العكس كما ذهب إلى ذلك الشّوكاني.
و القراءة المجمع عليها عند الزجّاج هي: (**ٱشۡتَرَوُ اْٱلضَّلَٰلَةَ**) بالضمّ. و قد رويت بالفتح (**ٱشۡتَرَوَاْ ٱلضَّلَٰلَةَ**)، و هو شاذّ جدًّا[3].
و قرأ يحيى بن يعمر بكسر الواو على أصل التقاء السّاكنين، و قرأ أبو السمّاك العدوي بفتحها لخفّة الفتحة، و أجاز الكسائي همز الواو[4].
2- و قرأ **شيبة**، و كذلك أبو جعفر[5]، و أبو عمرو: " **فلا رفث و لا فسوق** " بالرّفع مع التّنوين، و " **وَلَا جِدَالَ** " بالرّفع و التّنوين، في قوله تعالى: (**ٱلۡحَجُّ أَشۡهُرٞ مَّعۡلُومَٰتٞۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلۡحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلۡحَجِّۗ...)** [البقرة: 2 / 197]. و من قرأ هذه الأحرف بالرّفع مع التّنوين فهو الاختيار[6].
3- و قرأ **شيبة**: " **فهو،هو، فهي، و هي** " و " **ثمَّ هو** " [**و لهي**] بإسكان الهاء[7]: (**... فَمَن تَطَوَّعَ خَيۡرٗا فَهُوَ خَيۡرٞ لَّهُۥ ...)** [البقرة: 2/ 184]،و(**إِن تُبۡدُواْ ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِيَۖ وَإِن تُخۡفُوهَا وَتُؤۡتُوهَا ٱلۡفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۚ...**) [البقرة: 2 / 271] (**ثُمَّ قَسَتۡ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ فَهِيَ كَٱلۡحِجَارَةِ أَوۡ أَشَدُّ قَسۡوَةٗۚ...)** [البقرة: 2/ 74].
و في" الكشف " لمكّي: قرأ أبو عمرو، و الكسائي، و قالون: بإسكان الهاء حيث وقع، إذا كان قبل الهاء واو أو فاء أو لام أو ثمّ.

---

(1) معاني القرآن و إعرابه: أبو إسحاق إبراهيم بن السري الزجاجّ، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط1، 1408 هـ - 1988م: 1/ 91، 92.
(2) معاني القرآن و إعرابه: 1/ 89.
(3) المصدر نفسه:1/ 89 و 91.
(4) فتح القدير الجامع بين فنّي الرّواية و الدّراية من علم التّفسير: 1/ 129.
(5) شرح الإمام الزبيدي على متن الدّرة في القراءات الثلاث المتمّمة للقراءات العشر: ص 238 العزو فيه لأبي جعفر.
(6) الكامل في القراءات العشر و الأربعين الزّائدة عليها: ص 483. و في التيسير في القراءات السّبع: ص 68 ابن كثير و أبو عَمرو: بالرّفع و التّنوين.
(7) شرح الإمام الزبيدي على متن الدّرة في القراءات الثلاث المتمّمة للقراءات العشر: ص 212، 213 و العزو فيه لأبي جعفر.

الاختيار في ذلك حركة الهاء في جميعها، لأنّ الأصل، و لأنّ ما قبل الهاء زائد، و لأنّ عليه جماعة القرّاء، و الإسكان لغة مشهورة حسنة [1].

4 - و روى ابن جمّاز عن **شيبة**، و كذلك الفضل عن أبي جعفر[2]: " **أن يُمِلَّ هو** " بإسكان الهاء[3] عند قوله جلّ و عزّ: **(... فَإِن كَانَ ٱلَّذِي عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُۥ بِٱلْعَدْلِ ...)** [البقرة: 2/ 282] [4].

5 - **" واعدنا ":** و عند قول الله تعالى: **(وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ...)** [البقرة: 2/ 51] و عزا **الهذليّ** إلى شيبة قراءة: **" وعدنا ":** بغير ألف، و هي عنده الاختيار، لأنّ المواعدة تجري بين اثنين، و الوعد كان من الله تعالى، و لم يكن من موسى وعد بل كان منه القبول[5]. و قد سبق أنّ القرطبيّ عزاها في تفسيره إلى أبي عمرو، كما عزاها أيضًا نقلاً عن مكّي بن أبي طالب إلى: أبي جعفر و شيبة، و غيرهما[6].

6 – و قد مرّ أيضًا أنّ قراءة **" إلاّ أماني ":** مخفّفًا في قوله تبارك و تعالى: **(وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ)** [البقرة: 2/ 78] عزاها **ابن عطيّة**، و **الطّبرسيّ** و **الرّازي**، و **القرطبي** إلى: أبي جعفر، و شيبة، و الأعرج. و إلى ذلك ذهب الهذليّ أيضًا على أنّ ذلك كلّه في جميع القرآن إلاّ في الحديد[7].

---

(1) شرح الإمام الزبيدي على متن الدّرة في القراءات الثلاث المتمّمة للقراءات العشر: ص 212، 213 و العزو فيه لأبي جعفر. و في الكامل في القراءات العشر و الأربعين الزّائدة عليها: ص 484. قرأها: أبو جعفر طريق الفضل و شيبة طريق ابن جماز، و اسماعيل طريق أبي الزّعراء، و قالون غير أبي نشيط، زاد أبو الحسين بن فرح عن اسماعيل و عليّ إلاّ ابن بكار و الشيزري، زاد ابن مهران عن أبي حمدون.

(2) شرح الإمام الزبيدي على متن الدّرة في القراءات الثلاث المتمّمة للقراءات العشر: ص 213 و العزو فيه لأبي جعفر.

(3) لم أعثر في كتب التّفسير في سورة البقرة على هذه القراءة.

(4) الكامل في القراءات العشر و الأربعين الزّائدة عليها: ص 484.

(5) المصدر نفسه: ص 485. و في الأعراف، و طه: بصري غير أيوب، و المعلّى، و أبو جعفر، و شيبة، و قاسم، وافق المفضّل، و أبان، و المنهال، و الهمداني في البقرة و الأعراف، و هو الاختيار بغير ألف.

(6) الجامع لأحكام القرآن و المبيّن لما تضمّنه من السنّة و آي الفرقان: 2 / 98 و ما بعدها. و الكشف عن وجوه القراءات السّبع و عللها و حججها: 1/ 239. و في التيسير في القراءات السّبع: ص 63 " أبو عَمرو: بغير ألف ".
و ينظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: الطبرسي: 1/ 239، أبو جعفر، و أهل البصرة: " وعدنا " بغير ألف. و كذلك شرح الإمام الزبيدي على متن الدّرة في القراءات الثلاث المتمّمة للقراءات: ص 215.

(7) في الكامل في القراءات العشر و الأربعين الزّائدة عليها: ص 487. قرأ أبو جعفر، و أبو حيوة، و الحسن و الأعمش في رواية جرير، و ابن سلمان عن أبي عمرو، و زاد ابن شاذان في الحجّ، و عمري في الحديد " الأمانيُ " خفيف، الباقون مشدّد.

7- و قرأ **شيبة**، و نافع، و كذلك و القوسيّ عن أبي جعفر[1]: " **و لا يسأل** ": على النّهي، عند قوله: **(إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗاۖ وَلَا تُسۡـَٔلُ عَنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلۡجَحِيمِ)** [البقرة: 2/ 119]. و الباقون: على الخبر " **لا تُسْأَلُ** "، و هو الاختيار لموافقة أكثر القرّاء، و لأنّ معناه: و غير مسئول[2].

و صرّح الطّبري بأنّ بعض أهل المدينة قرأ: " **و لا تَسأَلْ** " جزمًا بمعنى النّهي، و بفتح التّاء. و معنى ذلك على قراءة هؤلاء: إنّا أرسلناك بالحقّ بشيرًا و نذيرًا، لتبلّغ ما أُرْسلتَ به، لا لتسأل عن أصحاب الجحيم، فلا تسألْ عن حالهم[3].

و قراءة الجمهور بالرّفع مبنيًا للمجهول[4]، أي حال كونك غيرَ مسئول. و قرئ بالرّفع مبنيًا للمعلوم. قال الأخفش: « و قد قرئت " **وَلَا تسأَلُ** " [هكذا بفتح التّاء]، و كلّ هذا رفع لأنّه ليس بنهيّ، و إنّما هو حال، كأنّه قال: " أرسلناك بشِيرًا وَ نَذِيرًا و غَيْرَ سَائِلٍ أَو غَيْرَ مَسْؤُول ". و قد قرئتا جزْمًا جميعًا على النّهي[5]».

و قال الفرّاء (207 هـ): « قرأها [" **وَلَا تسأَلُ** "] أنّ ابن عبّاس، و محمّد بن عليّ بن الحسين[6] و بعض أهل المدينة: قرأوها جزمًا[7]، و جاء التّفسير بذلك، إلاّ أنّ التّفسير على فتح التّاء على النّهي. النّهي. و القرّاء على رفعها على الخبر أي: لسْتَ تُسْألُ. و في قراءة أُبيّ: **" وما تُسأَلُ ها"**، و في قراءة عبد اللّه: **" و لن تُسألَ "**، و هما شاهدان للرّفع[8]».

و في حجّة ابن خالويه (370 هـ) [9]: فالحجّة لمن رفع: أنّه أخبر بذلك و جعل " لا " نافية بمعنى ليس، و دليله قراءة عبد الله و أُبَيّ: **" و لنْ تُسْألَ "**. و الحجّة لمن جزم: أنّ جعله نهيًا. و دليله: ما

---

(1) شرح الإمام الزبيدي على متن الدّرة في القراءات الثلاث المتمّمة للقراءات العشر: ص 221 و العزو فيه لأبي جعفر.

(2) الكامل في القراءات العشر و الأربعين الزّائدة عليها: ص 491. و في التيسير في القراءات السّبع: ص 65: نَافع بضمّ التّاء و جزم اللاّم.

(3) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: 2/ 480.

(4) ينظر: السّبعة في القراءات: ص 169، و التسير في القراءات السّبع: ص 76.

(5) معاني القرآن: 1/ 334. و في إعراب القرآن: أبو جعفر النحاس، تحقيق الدكتور زهير غازي زاهد، عالم الكتب مكتبة النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط3، 1409 هـ - 1988م: 1/ 258: قال الأخفش سعيد: و يجوز (و لا تَسألُ عن أصحاب الجحيم) بفتح التّاء و ضمّ اللاّم، و يكون في موضع الحال تعطفه على " بشيرًا و نذيرًا ". و ينظر: فتح القدير الجامع بين فنّي الرّواية و الدّراية من علم التّفسير:1/ 263.

(6) هو أبو جعفر محمّد الباقر بن زين العابدين – رحمهما الله تعالى -.

(7) في الجامع لأحكام القرآن و المبيّن لما تضمّنه من السنّة و آي الفرقان: 2/ 344: هي قراءة نافع وحده. ينظر: السّبعة في القراءات:ص 169، و التسير في القراءات السّبع: ص 76.

(8) معاني القرآن: الفرّاء أبو زكريا يحيى بن زياد، ج1، تحقيق أحمد يوسف نجاتي و محمّد عليّ النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، مصر، دط، دت: 1/ 75. و ينظر كذلك الجامع لأحكام القرآن و المبيّن لما تضمّنه من السنّة و آي الفرقان: 2/ 344.

(9) الحجّة في القراءات السّبع: أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن خالويه، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، 1420 هـ - 1999م: ص 87.

روي أنّ النّبيّ – صلّى الله عليه و سلّم – قال يومًا: « ليت شعري ما فعل أبواي »؟ فأنزل الله تعالى: **(وَلَا تُسْـَٔلُ عَنْ أَصْحَٰبِ ٱلْجَحِيمِ)** فإنّا لا نؤاخذك بهم، و الزم دينك[1].

8 - و قرأ **شيبة**، و أبو جعفر بخلاف بقية الحجازيّين[2]: " تعملون أولئك " بالتّاء، في: **(ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ ... وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا بِٱلْأٓخِرَةِ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ)** [البقرة: 2/ 85، 86] [3].

و في " الكشف " لمكّي: قرأه الحرميان، و أبو بكر بالياء. و الاختيارالخطاب لكثرة ما قبله من الخطاب و لأنّ أكثر القرّاء عليه.

9 - و قرأ **شيبة**، و أبو عبيد عن نافع: " **أُسَارَى تُفَادُوهُمْ** " من غير ألف فيهما، و هذا في قول الخالق سبحانه: **(... وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَٰرَىٰ تُفَٰدُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ...)** [البقرة: 2/ 85]. و من قرأ " **أُسَارَى تُفَادُوهُمْ** " الأولى بألف، و الثّانية بغير ألف، فهو الاختيار، لأنّ المفاداة تجزي بين اثنين، و الأسارى جمع الجمع مكسّر، فهو الكسر أولى[4].

و روى الشّوكاني عن الزجّاج أنّ: أُسارى كسُكارى[5]. و عن ابن فارس: أسرى و أَسارى جمع أسير[6]. أسير[6]. و يتعجّب من أبي حاتم حيث ينكر ما ثبت في التّنزيل، و قرأ به الجمهور، و ذلك لعدم استجازته لأسارى[7].

---

(1) ينظر: المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: 1/ 203،و الجامع لأحكام القرآن و المبيّن لما تضمّنه من السنّة و آي الفرقان: 2/ 343، 344، و تفسير القرآن العظيم: أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير (ت 774 هـ)، تحقيق سامي بن محمّد السّلامة:ص 401 و فيه ابن كثير: 1/ 166، و ذكر السّيوطي في الدرّ المنثور: 1/ 111 أنّ الحديث مرسل و ضعيف الإسناد. ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: 2/ 481. و في مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع: ص 24: (و في حرف أبيّ و عبد الله " و ما تُسألُ "، و " و لن تُسألَ "). و ينظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: الطّبرسي: 1/ 442: نافع بفتح التّاء و الجزم و النّهي.

و الحديث في: صحيح مسلم: 3/ 79، و سنن أبي داود: 9/ 79.و حديث ابن عبّاس ذكر في: تفسير البغوي: 1/ 110 و زاد المسير في علم التّفسير: 1/ 137.

(2) شرح الإمام الزبيدي على متن الدّرة في القراءات الثلاث المتمّمة للقراءات العشر: ص 219 و العزو فيه لأبي جعفر.

(3) الكامل في القراءات العشر و الأربعين الزّائدة عليها: ص 87. و الكشف عن وجوه القراءات السبع و عللها و حججها: 1 /252، 253. و في التيسير في القراءات السّبع: ص 64 الحرميان، و أبو بكر: بالياء.

(4) الكامل في القراءات العشر و الأربعين الزّائدة عليها: ص 488. و في التيسير في القراءات السّبع: ص 64 حَمزة: " أسرى " بغير ألف. نَافع، و عَاصم، و الكسائي: " تفادوهم " بالألف و ضمّ التّاء.

(5) معاني القرآن و إعرابه: 1 / 166: و فيه " يجوز أَسارى، و لا أعلم أحدًا قرأ بها، و أصل الجمع فُعالى.

(6) مقاييس اللّغة: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، دار الفكر، د ط 1399 هـ - 1979م: 1 / 107، و فيه " أسير و أسرى في الجمع و أَسارى بالفتح ".

(7) فتح القدير الجامع بين فنّي الرّواية و الدّراية من علم التّفسير: محمّد بن عليّ بن محمّد الشّوكاني، مراجعة يوسف الغوش، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط 4، 1428 هـ - 2007م: ص 73. و فيه: و قد قرأ حمزة و نافع و الكسائي: " تفادوهم "، و قرأ الباقون: " تفدوهم ".

10- و قرأ **شيبة**، و نافع[1]: " **و اتَّخَذوا** ": بفتح الخاء، في: **(وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّىۖ)** [البقرة: 2/ 125]، و هو الاختيار لحديث عمر، رضي الله عنه و لموافقة الأكثر[2].

11- و قرأ **شيبة**، و كذلك و أبو جعفر[3]: " **الميتة** " مثقّلاً، في قول المولى العزيز الحكيم: **(إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِۖ ...)** [البقرة: 2/ 173]، و الباقون: بالتّخفيف، و هو الاختيار لموافقة الأكثر[4].

و ذكر الشّوكاني في تفسيره أنّ أهل اللّغة ذكروا أنّه يجوز في ميّت التّشديد و التّخفيف[5].

12- و قرأ **شيبة** و كذلك قتيبة عن أبي جعفر: " **فليصمه** " بكسر اللاّم، في قوله تعالى: **(... فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُۖ ...)** [البقرة: 2/ 185]. و الاختيار بالإسكان ليفرّق بين لام الأمر و لام كي[6].

13- و قرأ **شيبة** و كذلك أبو جعفر[7]: " **اليُسر و العُسر** ": بضمّتين في الآية السّابقة:**(... يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ...)** [البقرة: 2/ 185]. و الباقون: بالتّخفيف، و هو الاختيار لموافقة أكثر القرّاء[8].

14- و قرأ **شيبة**، و كذلك أبو جعفر: " **الحجّ** " بكسر الحاء، عند قوله: **(وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِۚ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِۖ ... فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِۚ**

---

(1) شرح الإمام الزبيدي على متن الدّرة في القراءات الثلاث المتمّمة للقراءات العشر: ص 221 و العزو فيه لأبي جعفر.

(2) الكامل في القراءات العشر و الأربعين الزّائدة عليها: ص 92. و في التيسير في القراءات: ص 65: نَافع و ابن عَامر: بفتح الخاء.

(3) شرح الإمام الزبيدي على متن الدّرة في القراءات الثلاث المتمّمة للقراءات العشر: ص 225 و العزو فيه لأبي جعفر.

(4) الكامل في القراءات العشر و الأربعين الزّائدة عليها: ص 95. و في اتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر: عشر: ص 198: أبو جَعفر " بالتّشديد ". و كذلك العزو في مجمع البيان في تفسير القرآن: 2/ 81.

(5) فتح القدير الجامع بين فنّي الرّواية و الدّراية من علم التّفسير: 1/ 313.

(6) الكامل في القراءات العشر و الأربعين الزّائدة عليها: ص 499. و في مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع: ص ص 28 " بكسر اللاّم قراءة عليّ – رضي الله عنه – و عيسى بن عمر ".

(7) في " شرح الإمام الزبيدي على متن الدّرة في القراءات الثلاث المتمّمة للقراءات العشر ": ص 231، العزو فيه لأبي جعفر. و كذلك هي في مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع: ص 28، و في مجمع البيان في تفسير القرآن: 2/ 118.

(8) الكامل في القراءات العشر و الأربعين الزّائدة عليها: ص 499. و في اتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر: ص 200: أبو جَعفر بضمّ السّين فيهما.

...) (ٱلۡحَجُّ أَشۡهُرٞ مَّعۡلُومَٰتٞۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلۡحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلۡحَجِّۗ...) [البقرة: 2/ 196، 197]، و الباقون: بالفتح، و هو الاختيار[1].

15- و قرأ **شيبة**، و كذلك أبو جعفر[2]، و نافع، و حفص:" العيون و الغيوب... " بالضمّ إلاّ " **البيوت** " فبالكسر، و ذلك في قوله: **(... وَلَيۡسَ ٱلۡبِرُّ بِأَن تَأۡتُواْ ٱلۡبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ ٱلۡبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰۗ وَأۡتُواْ ٱلۡبُيُوتَ مِنۡ أَبۡوَٰبِهَاۚ ...)** [البقرة: 2/ 189] [3]. و الاختيار ضمّ الباب لموافقة أكثر أهل المدينة، و لأنّ اتّباع الضمّة الضمّة أولى، و لأنّ فعل في كلام العرب قليل و لا الخروج من الكسرة إلى الضمّة لضعف لأنّ الطّلوع من الأسفل إلى فوق أصعب من النّزول من فوق إلى أسفل عند العرب فلهذه المعاني اخترت الضمّ، و ليطابق اللّفظ[4].

16- و قرأ **شيبة**، و كذلك أبو جعفر[5]: " **يخافا** " عند قول الله سبحانه و تعالى:**(... وَلَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَأۡخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ شَيۡـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۖ ...)** [البقرة: 2/ 229]: بضمّ الياء. و هو الاختيار[6].

17- و قرأ **شيبة**، و كذلك أبو جعفر: " **قدره** " في قوله: **(... عَلَى ٱلۡمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلۡمُقۡتِرِ قَدَرُهُۥ ...)** [البقرة: 2/ 236]، بفتح الدّال و رفع الرّاء، و الباقون: بإسكان الدّال و رفع الرّاء، و هو الاختيار لموافقة أهل الحرمين[7].

18- و قرأ **شيبة** و كذلك أبو جعفر[1]: " **فيضعّفه** " بالتّشديد في قوله: **(مَّن ذَا ٱلَّذِي يُقۡرِضُ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنٗا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضۡعَافٗا كَثِيرَةٗۚ وَٱللَّهُ يَقۡبِضُ وَيَبۡصُۜطُ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ)** [البقرة: 2/ 245

---

(1) الكامل في القراءات العشر و الأربعين الزّائدة عليها: ص 500. و في اتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر: ص 200: الحسن البصري: " بكسر الحاء ". و في مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع: ص 29 " الحجّ " بكسر الحاء: الحسن البصري.

(2) شرح الإمام الزبيدي على متن الدّرة في القراءات الثلاث المتمّمة للقراءات العشر: ص 238 و العزو فيه لأبي جعفر.

(3) مجمع البيان في تفسير القرآن: 2/ 135: ابن كثير و ابن ذكوان و الكسائي: البيوت و الشيوخ و أخواتها بكسر أوائلها إلاّ الغيوب، و حمزة و حماد و يحيى عن عاصم كلّها بالكسر إلاّ الجيوب.

(4) الكامل في القراءات العشر و الأربعين الزّائدة عليها: ص 500. و في التيسير في القراءات السّبع: ص 68 ورش، و حفص، و أبو عَمرو: بضمّ الباء. و في " اتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر ": ص 200: أبو جَعفر قرأ: قالون، و ابن كثير، و ابن عامر، و أبو بكر، و حمزة، و الكسائي، و كذا خلف (بيوت، و عيون، و العيون، و الغيوب، و جيوب، و شيوخ): بكسر ياء بيوت و البيوت، حيث جاء، طلبًا للتّخفيف.

(5) شرح الإمام الزبيدي على متن الدّرة في القراءات الثلاث المتمّمة للقراءات العشر: ص 241 و عزو الضمّ فيه ليعقوب و لأبي جعفر، و الفتح لخلف.

(6) الكامل في القراءات العشر و الأربعين الزّائدة عليها: ص 504. و في التيسير في القراءات السّبع: ص 69 حَمزة: بضمّ بضمّ الياء.

(7) الكامل في القراءات العشر و الأربعين الزّائدة عليها: ص 506. و في التيسير في القراءات السّبع: ص 69 : حفص و ابن ذكوان، و حَمزة، و الكسائيّ، بفتح الدّال.

]. و في " الكشف " لمكّي: قرأ ابن كثير، و ابن عامر: بغير ألف مشدّدًا... ف " ضاعفت " أولى به لكثرالمضاعفة [2].

19- و قراءة **" فصرهنّ "**: بكسر الصّاد في قول الله تعالى: **(... قَالَ فَخُذۡ أَرۡبَعَةٗ مِّنَ ٱلطَّيۡرِ فَصُرۡهُنَّ إِلَيۡكَ ...)** [البقرة: 2/ 260]، ذكرها مكّي من قبل، و عزاها إلى حمزة: بكسر الصّاد، و كذلك إلى **شيبة**. بينما ضمّها الباقون من السّبعة [3]، و هو ما ذهب إليه الهذليّ، و الباقون بالضمّ و هو عنده الاختيار، لأنّ معناه: أصلهنّ مع قطعهنّ، فهو يجمع المعنيين فيكون أحسن من الكسر إذ له معنى واحد و هو القطع [4].

20- و قرأ **شيبة**، و الأصمعي عن نافع، و أبو جعفر، و حمزة غير ابن سعدان، و خلف، و عاصم غير الأعشى: **" يحسبهم "** بفتح السّين[5]، في قوله: **(... يَحۡسَبُهُمُ ٱلۡجَاهِلُ أَغۡنِيَآءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ ...)** [البقرة: 2/ 273]. و الباقون بكسر السّين، و هو الاختيار لقول رسول الله – صلّى الله عليه و سلّم – لقيط بن صبرة: " لا تحسِبَنَّ أنّا ذبحناها لك في حديث فيه طول[6].

21 - و قرأ **شيبة**: **" ميسرة "** [البقرة: 2/ 280] بضمّ السّين و كسر الرّاء و الهاء، بينما نافع بضمّ السّين فقط. و الباقون: بفتح السّين و بالتّاء في الوصل[7]، و هو الاختيار لأنّه أشهر اللّغات[8].

22- و قرأ **شيبة** و كذلك أبو جعفر و البصريون غير أبي عمرو: **" فيغفرُ... و يعذبُ"** بالرّفععند قول الله سبحانه و تعالى[1]: **(... فَيَغۡفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ)** [البقرة:

---

(1) شرح الإمام الزبيدي على متن الدّرة في القراءات الثلاث المتمّمة للقراءات العشر: ص 244 و العزو فيه لأبي جعفر.

(2) الكامل في القراءات العشر و الأربعين الزّائدة عليها: ص 506.و الكشف عن وجوه القراءات السبع و عللهاو حججها: 1 / 300. و ينظر: كتاب سيبويه: 282.

(3) الكشف عن وجوه القراءات السّبع و عللها و حججها:1/ 313. و في التيسير في القراءات السّبع: ص 70 حَمزة: بكسر الصّاد. و في شرح الإمام الزبيدي على متن الدّرة في القراءات الثلاث المتمّمة للقراءات العشر: ص 247، قراءة أبي جعفر.

(4) الكامل في القراءات العشر و الأربعين الزّائدة عليها: ص 509. أبو جعفر غير قتيبة، و الزّعفراني، و المفضّل و الناقط، و أبو ذهل، و عمر بن ميسرة عن الكسائي، و رويس، و حمزة غير ابن سعدان، و الأعمش، و طلحة و الهمداني.

(5) شرح الإمام الزبيدي على متن الدّرة في القراءات الثلاث المتمّمة للقراءات العشر: ص 252 باب يحسب عند خلف بكسر السّين.

(6) الكامل في القراءات العشر و الأربعين الزّائدة عليها: ص 511.و ينظر: صحيح سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث السّجستاني: تأليف محمّد ناصر الدّين الألباني، مكتبة المعترف للنّشر و التّوزيع، الرّياض، ط 1، 1419 هـ - 1998م: 1 / 47، الحديث 142،باب في الاستنثار، و فيه: "ثُمَّ قَالَ: لَا تَحْسِبَنَّ، وَلَمْ يَقُلْ: لَا تَحْسَبَنَّ ".و رواه أيضًا الحاكم في "المستدرك": 4 / 110، و قال: " هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ " و وافقه الذهبي. و في التيسير في القراءات السّبع: ص 71: عَاصم، و ابن عَامر، و حَمزة: بفتح السّين في المضارع.

(7) شرح الإمام الزبيدي على متن الدّرة في القراءات الثلاث المتمّمة للقراءات العشر: ص 251 و العزو فيه بالفتح لأبي جعفر. و في التيسير في القراءات السّبع: ص 71 نَافع بضمّ السّين.

(8) الكامل في القراءات العشر و الأربعين الزّائدة عليها: ص 512.

2/ 284]. و هوالاختيار لأنّ جواب الشّرط مضى في قوله: " **يُحاسِبْكُمْ** ". بينما قراءة الباقين بالجزم، و قراءة الزّعفراني، و ابن محيصن، و غيرهما: فبالنّصب[2].

الخلاصة:

ربّما كانت غلبة الاختيارات في مرويات الهذلي هذه لغير قراءة شيبة بن نصاح و من وافقوه، إلاّ أنّ ذلك لا يعيب قراءته و لا ينتقص من قيمتها، فقيمتها أكبر، و مكانتها أعلى و أرفع، كما تردّد ذلك في كتب التّراجم. و ما قدّم على قراءة شيبة هنا إنّما كان لأحد أمرين: لموافقته لأشهر اللّغات، أو لتماشيه مع حديث نبويّ شريف كما هو شأن حديث " لقيط بن صبرة " الذي سبق عند عرض قراءة: " **يحسبهم** ".

و يلاحظ هنا أيضًا التقاء مكّي و الهذلي في أربع قراءات لا غير، و هي: " وعدنا " [2/ 51]، و " فلا رفثَ و لا فُسُوقَ و لا جِدَالَ " [2 / 197] "، و " فصرهنَّ " [2/ 260]، و " ميسرة " [2/ 280] و هذا رغم القرب العمري و عدم التّباعد الزّمني بين العالمين، فقد عاش كلاهما في بدايات القرن الخامس الهجري، إذ توفّي الأوّل سنة 437 هجرية، و الآخر سنة 465 للهجرة.

و لا يلتقي مع أصحاب كتب التّفسير إلاّ في قراءتين و هما: " وعدنا " [2/ 51]، و "إلاّ أماني": [2/ 78].

و الجدول الآتي يعضد ما ذكرناه، و يوضّح ما وافق فيه شيبة بعض العشرة، فيما عزاه إليه مكّي و الهذليّ:

الرّقم	ما وافق فيه شيبة أحد العشرة	القارئ المتّفق معه
1	" **و ما يخادعون** " [البقرة: 2/ 09]: بالألف	نَافع، و أبو عَمرو
2	" **يُكَذِّبُون** " [البقرة: 2/ 10]: بالضمّ و التّشديد.	أبو جَعفر، و غيرُ الكوفيين
3	" **قِيلَ** " [البقرة: 2/ 11] و أخواتها: بالكسر	أبو جَعفر، و السّبعة غير الكسائي و هشام.
4	" **اشتروا الضلالة** " [البقرة: 2/ 16]: باختلاس الضمّة.	ابن حمّاد عن شيبة، و العمري عن أبي جعفر، و ابنا أبي أويس و الأصمعي جميعًا عن نافع.
5	" **هو، و هي، و لهو** " [البقرة: 2/ 29، 74، 184، 271]: بإسكان الهاء.	أبو عَمرو، و نَافع في رواية اسماعيل، و قالون، و الكسائي.
6	" **فَأَزَلَّهما** " [البقرة: 2/ 36]: بغيرألف مشدَّدًا	أبو جَعفر، و السّبعة غير حَمزة
7	" **آدم** " [البقرة: 2/ 37]: برفع " آدم " و نصب " كَلِمَاتٍ ".	السّبعة غير ابن كثير
8	" **وعدنا** " [البقرة: 2/ 51]: بغير ألف	أبو جَعفر، و السّبعة غير أبي عَمرو
9	" **إلاّ أماني** ": [البقرة: 2/ 78] بالتّخفيف.	نافع، و أبو جعفر

(1) شرح الإمام الزبيدي على متن الدّرة في القراءات الثلاث المتمّمة للقراءات العشر: ص 254و العزو فيه لأبي جعفر.

(2) الكامل في القراءات العشر و الأربعين الزّائدة عليها: ص 513. و في التيسير في القراءات السّبع: ص 72: عَاصم، و ابن عَامر: برفعهما، و ينظر حجّة القراءات لابن زنجلة: ص 152.

10	" **أُسَارَى تُفَادُوهُمْ** " [البقرة: 2/ 85]: من غير ألف فيهما.	أبو عبيد عن نَافع، و حَمزة
11	" **تعملون أولئك** " [البقرة:2/ 85، 86]: بالتّاء	أبو جَعفر بخلاف بقية الحجازيّين.
12	" **نَنْسَأها** " [البقرة: 2/ 106]: بضمّ النّون الأولى وكسر السّين من غير همز	أبو جَعفر، و السّبعة غير أبي عَمرو، و ابن كثير
13	**" لا يسأل "**: على النّهي [البقرة: 2/ 119]	نَافع، و القوسيّ عن أبي جَعفر
14	**" و اتَّخَذوا "** [البقرة: 2/ 125]: بفتح الخاء.	ابن عَامر، و نَافع
15	**" فأمتّعه "** [البقرة: 2/ 126]: مشدّد	أبو جعفر، و السّبعة غير ابن عامر
16	**" أم يقولون "** [البقرة: 2/ 140]: بالياء	أبو جَعفر، و السّبعة غير ابن عَامر، وحفص، وحَمزة، والكسائيّ
17	**" الميتة "** مثقّلاً [البقرة: 2/ 173].	أبو جَعفر فقط
18	**" ليس البرّ "** [البقرة: 2/ 177]: بالرّفع	السّبعة غير حَمزة، و حفص
19	**"اليُسر و العُسر"** [البقرة: 2/ 185]: بضمّتين	أبو جَعفر فقط
20	**" فليصمه "** [البقرة: 2/ 185]: بكسر اللاّم.	قتيبة عن أبي جَعفر
21	**" البيوت "** [البقرة: 2/ 189]: بضمّ الياء.	أبو جَعفر، و نَافع، و أبو عَمرو، و حفص.
22	**" و لا تقاتلوهم "** [البقرة: 191/2]: الثّلاثة بألف.	السّبعة غير حَمزة، و الكسائي
23	**" فلا رفثَ و لا فُسُوقَ و " وَلَا جِدَالَ "** [البقرة: 2 / 197]: بالفتح من غير تنوين.	السّبعة غير ابن كثير، و أبي عَمرو
24	**" الحجّ "**[البقرة:2/ 197،196]: بكسر الحاء	أبو جَعفر فقط
25	**" في السَّلم "** [البقرة: 2/ 208]: بفتح السّين.	الحرميان، و الكسائي
26	**" حتّى يقول "** [البقرة: 2/ 214]:بالرّفع	نَافع، و أبو جَعفر
27	**" إثمٌ كبيرٌ "** [البقرة: 2/ 219]: بالباء	السّبعة غير حَمزة، و الكسائي، و أبو جَعفر
28	**" يخافا "** [البقرة: 2/ 229]: بضمّ الياء.	أبو جَعفر، و حَمزة
29	**" قدره "** [البقرة: 2/ 236]: بفتح الدّال و رفع الرّاء	أبو جَعفر، و ابن عَامر، و حَمزة، و الكسائيّ، و حفص
30	" **فيضعّفه** " [البقرة: 2/ 245]: بالتّشديد.	أبو جَعفر، و ابن كثير
31	" **قال أعلم** " [البقرة: 2/ 259]: بقطع الألف و الرّفع.	السّبعة غير حَمزة، و الكسائي، و أبو جَعفر
32	" **فصرهنَّ** " [البقرة: 260/2]: بكسر الصّاد.	السّبعة غير حَمزة، أبو جَعفر
33	" **يحسبهم** " [البقرة: 2/ 273]: بفتح السّين.	الأصمعي عن نَافع، و أبو جَعفر، و حَمزة غير ابن سعدان، و خلف، و عَاصم غير الأعشى
34	" **فأذنوا بحرب** " [البقرة: 2/ 279]: بالقصر.	السّبعة غير حَمزة و أبي بكر، أبو جَعفر
35	" **ميسرة** " [البقرة: 2/ 280]: بضمّ السّين و كسر الرّاء و الهاء.	نَافع: بضمّ السّين فقط
36	**"أن يُمِلَّ هو "** بإسكان الهاء[البقرة:282/2]	ابن جمّاز عن **شيبة**، و الفضل عن أبي جَعفر شرح الإمام الزبيدي على متن الدّرة في القراءات الثلاث المتمّمة للقراءات العشر: ص 213
37	" **فيغفرُ ... و يعذبُ** " [البقرة: 2/ 284]: بالرّفع.	أبو جَعفر و البصريون غير أبي عَمرو، و زاد أبو زرعة: عَاصما، و ابن عَامر.

الخاتمة:

ليس في قراءات شيبة بن نِصاح التّي عرضناها ما شذّ عن قاعدة نحوية أو صرفية، أو ظاهرة صوتية أو لغوية، بل كلّ ما ذهب إليه أهل اللّغة و أهل القراءات فيما ذهبوا إليه من ترجيح قراءة أخرى على قراءته، مردّه إجماع القرّاء على تلك القراءة، أو لأنّها قراءة العامّة، أو هي اختيَار أبي عبيد، و أبي حاتم، و أبي طاهر، و مكّي بن أبي طالب، أو هي في اللّغات أفشى، و في الآثار أكثر و على الألسنة أخفّ، و في قياس النّحو أجود.

و قد تتساوى مع قراءة أخرى فتكونان متداخلتين، و ترجعان إلى معنى واحد، و لا تتعارضان و لا تتناقضان أبدًا.

تحديد المستويات اللّغوية:

و لا يفوتنا أن نؤكّد، في هذا البحث، غلبة المستويين الصّوتي و الصّرفي على الجانب النّحويّ و هي جميعًا تصبّ في محيط المعنى و الدّلالة، فليس من المعقول أن تقوم قراءة بلا معنى و لا دلالة. و لا أجد لذلك علّة و تفسيرًا سوى أنّ الصّوت و الصّرف خاصّيتان من خصائص ما يسمّى بالمصطلح القديم " لغات "، و بالمصطلح الحديث " لهجات ". فاختلاف قراءة شيبة بن نصاح عن بعض القراءات العشرية، و هي ليست بالكثيرة، خاضع، و ناتج عن اختلاف اللّغات (اللّهجات) العربية و طبيعتها، و ما أملته عليها بيئتها.

إذن فقد غلب على ما رصدناه، من قراءات شيبة السّابقة في سورة البقرة، المستويان الصّوتي و الصّرفي، نحو التّغير الذي أصاب الأفعال و الأسماء في مثل: " **و ما يَخْدَعُون** " [البقرة: 2/ 09] و " **يكذبون** " [البقرة: 2/ 10]، و " **تعملون أولئك** " [البقرة: 2/ 85، 86]، حيث التّغير من " فاعَل " إلى " فعَّل " ، أو من " يفعلون " إلى " تفعلون ". و كذلك " **الميتة** " و هي من الأسماء التّي تتغيّر من التّشديد إلى التّخفيف، و هي جميعًا من صميم الموضوعات الصّرفية، إذ يصيبها التّغيّر في صيغة الكلمة و بنيتها،. و مثل: " **الحجّ** " [البقرة: 2/ 196، 197]، و **البيوت** " [البقرة: 2/ 189] و " **قدره** " [البقرة: 2/ 236]، و " **ميسرة** " [البقرة: 2/ 280]، و هي جميعًا تنتمي إلى المستوى الصّوتي البحت، حيث لا بدّ من التّغاير إلى الفتح، أو إلى الضمّ، أو إلى السّكون، و هكذا. و أحيانًا تكون الظّاهرة صوتية صّرفية لتداخلهما، نحو قراءة: " **وعدنا** " [البقرة: 2/ 51] من غير ألف و " **فأمتّعه** " [البقرة: 2/ 126]، و **فصرهنَّ** " [البقرة: 2/ 260] بكسر الصّاد، و" **ميسرة** " بفتح السّين. و عددها جميعًا ليس بالقليل.

و ما بقي من ظواهر لغوية في الآيات المذكورة هو من صميم الموضوعات النّحويّة الصّرفة، نحو الكلمات الآتية المتغيّرة بالرّفع، أو النّصب، أو الجزم، و هي تمثّل خُمُس القراءات المستجمعة:

- " **آدَمَ** "، و رفع " **كَلِمَاتٌ** " [البقرة: 2/ 37]، و " **ليس البرّ** " [البقرة: 2/ 177 **]**، و " **فلا رفثَ و لا فُسُوقَ و لا جِدَالَ** " [البقرة: 2 / 197]، و" **حتّى يقول** " [البقرة: 214/2]، و " **و لا يسأل** ": [البقرة: 2/ 119]، و " **و اتَّخَذوا** " [البقرة: 2/ 125]، و " **فليصمه** " [البقرة: 2/ 185] و " **فيغفرُ... و يعذبُ** " [البقرة: 2/ 284].

و حريّ بنا أن ننوّه بهذه القراءة أوّلاً، و بقيمة صاحبها العلمية ثانيًا، و بمكانته العليا، و منصبه في عالم الإقراء الأرفع ثالثًا، و يكفيه فخراً - كما تقدّم - أنّه قرأ القرآن الكريم على عبد الله بن عياش، و قرأ عبد الله بن عياش على أبيّ بن كعب - رضي الله عنه -، و قرأ أبيّ بن كعب على النّبيّ- صلّى عليه و سلّم. و يكفيه أيضًا شهادة قالون التّي تردّدت في كتب التّراجم، فقد نقل الذّهبيّ عنه قوله: « كان نافع أكثر اتّباعًا لشيبة منه لأبي جعفر[1]». و نافع كما هو معروف يتصدّر القرّاء العشرة، و هو مقدّم عليهم. أضف إلى ذلك شهادة أخرى لصالح شيبة تعضد السّابقة كان أدلى بها النّسائي و غيره، كما جاء في معرفة القرّاء الكبار، مؤدّاها أنّه ثقة [2].

(1) معرفة القرّاء الكبار على الطبقات و الأعصار: 1/ 183. و انظر كذلك: معجم حفّاظ القرآن عبر التّاريخ: ص 308.

(2) معرفة القرّاء الكبار على الطبقات و الأعصار:1/ 183.

من جماليات البنية الضدّية في الخطاب القرآني
. دراسة تطبيقيّة على بعض النماذج القرآنية .

د: الصديق حاجي
جامعة الإخوة منتوري . قسنطينة1 .

الملخص :
تُعَدّ البنية الضّدّية من أبرز المكوّنات الأساسيّة في أسلوب القرآن الكريم، بل هي من أكثر الظواهر اللغوية والفنية التي تجلب الانتباه أكثر من أيّة ظاهرة أخرى؛ فلا تكاد تخلو منها سورة من سوره أو موقف من مواقفه، وهو ما يستوجب النظر في سر عناية القرآن بهذه الظاهرة التي تُعدّ مظهرا من مظاهر الإعجاز فيه.
وقد استثمر النّظمُ الكريم هذه الخاصّية الأسلوبيّة، لِما لها من فضل بياني في الدلالة، وقيمة بلاغية في الكلام، وقوة إيحائيّة في التعبير، وأثر فنّي في إبراز المعنى وتوضيحه، ورسوخه في الذهن وغالبا ما تقع هذه الظاهرة بين الألفاظ والتراكيب، فتزيدها لذّةً وإثارةً، كما تقع بين المعاني والصّوَر، فتزيدها قوّةً ووُضُوحاً، وهو ما أضفى على أسلوب القرآن روعةً وجمالا، وعذوبةً ملحوظة.
واستنادا إلى ما تقدّم، جاءت هذه الدراسة، لتعالج هذا الموضوع مُعتمِدةً على المنهج الوصفي التحليلي، متجاوِزةً رصد حدود الظاهرة إلى استخلاص وظائفها الدلالية والجمالية، واستجلاء خفاياها وأسرارها ضمن السياق القرآني؛ وحسبنا أن نعرض لبعض النماذج من القرآن الكريم التي تجلّت فيها هذه الخاصّيّة الفنّية البديعة في شكلها ومضمونها.
الكلمات المفتاحيّة : الجمالية . البنية الضّدّيّة . الخطاب القرآني . التّضاد . المقابلة . الطباق.

Abstract :
Structural antonymy is considered one of the most prominent stylistic constituents of the Holy Quran and one of the artistic foundations of its discourse. It is also one of the features that establish its intricate textual relationships and components which help understand its meanings and their synonyms. The holy text makes use of this stylistic characteristic in the Arabic language because of its peculiar impact on showing, clarifying and disclosing the dimensions, semantic traits and aims of meaning. This phenomenon is based on the duality of antonymy and synonymy. This duality falls within its expressions and structures increasing their pleasantness and power of excitement. It also falls within its meanings increasing their power and clarity. This feature makes of the Quranic style even more rhetorical, more aesthetic, more eloquent, more stylish and more pleasant. Therefore, this study relies on a descriptive and analytical methodology which fits the nature of the topic and which goes beyond delimiting the phenomenon in order to depict its aesthetics and its significance and to investigate its mysteries, functions and impacts in a Quranic context. All this is achieved through scrutinizing some Quranic samples plainly characterized by their uniqueness and creativity in such an attractive and effective artistic feature.

مقدمة :

تتبوّأ البنية الضّدّية مكانة مرموقة في النّظم الكريم، وتشكّل ظاهرة لغويّة شائعة في كلام العرب شعره ونثره، قديمه وحديثه؛ وقد وظّفها الأدباء والشعراء كثيرا في إنتاجهم الأدبي، لِما لها من أهميّة بالغة في التعبير، ودور كبير في الإقناع والتأثير، وإنتاج الدلالة وتوضيحها.

وعلى هذا جاء بها القرآن الكريم، وأودعها قانونه الثابت الذي يجب أن تؤدّيَ على أساسه الوظيفة التي وُجِدَت من أجلها، فقد جاءت على هيئة خاصة، وعلى نحْوٍ من المواءمة والمطابقة العجيبة، ما لا نجد في كلام الخلْق مثلها حسنا وجمالا، وسموّاً وروعةً وجلالاً، لتدلّ على نمط الإعجاز فيه[1]. وهو ما يتجلّى في تلك المقابلات البديعة التي يجد المتأمّل في دِلالاتها، واستخداماتها الكثيرة أغراضاً أبعد من التحسين والتجميل، فهي فنّ بلاغيّ، وطريقة مميّزة في أداء المعنى لها آثارها وقيمها البعيدة وبلاغتها الخاصّة، في تجسيد جماليات الخطاب القرآني في أحسن صورة، وأرقى بيان ، «لأن بلاغة القول وإبداعيته هو صناعته بطريقة تقابلية، تتّخذ لها أبعادا ومستويات عديدة»[2] كما أنّها تساهم في إبراز كثير من المعاني بما فيها من ثنائيّة وتضادّ وتقابل واختلاف، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلق السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْض وَاخْتِلَافِ اللَّيْل وَالنَّهَار وَالْفُلكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْر بمَا يَنْفعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَل اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كلّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاح وَالسَّحَاب الْمُسَخَّر بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرض لآيَاتٍ لِقوْم يَعْقِلون ﴾ (البقرة : 164)، وقد جاء التضاد في هذه الآية الكريمة بين (السموات والأرض)، و(الليل والنهار)، و(الإحياء والموت) وكل هذه المتقابلات بالتضاد من التقابل اللفظي والمعنوي التي اجتمعت في النص المبارك تصرح بكماله وجلاله وعظمة قدرته عز وجل . ونحوه قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ (الأعراف:54). لقد جاء التعبير في هذه الآية متضمنًا العديد من المتضادات بين الألفاظ والمعاني لإبراز القدرة الإلهية المتجلّية في خلق السموات والأرض، والتدابير الصادرة عنه سبحانه من تحكمه بالليل والنهار، وتسخيره للشمس والقمر والنجوم ، وكل ما يدل على عظمة قدرته . سبحانه وتعالى ، والملاحظ في معظم آيات القرآن الكريم التي تتضمّن هذا التقابل الكوني تقديم السموات على الأرض، ولعل السبب في ذلك ، يرجع إلى كونها من الدلائل المذهلة على عظمة الخالق، وقدرته الهائلة« لسعتها وعظمها ، وما فيها من الكواكب وشمسها وقمرها، وبروجها...إلى غير ذلك من عجائبها، التي الأرض وما فيها كقطرة في سعتها، ولهذا أمر سبحانه أن يرجع الناظر البصر فيها كرة بعد كرة، ويتأمّل استواءها واتّساقها، وبراءتها من الخلل والفطور، فالآية فيها أعظم من الأرض»[3] .

---

3 . الإعجاز الصوتي في القرآن الكريم، عبد الحميد هنداوي، الدار الثقافية ، القاهرة، 2004م، ص:13 .

1 . بديع القرآن، ابن أبي الأصبع، تحقيق: حنفي محمد شرف، مكتبة نهضة مصر، الفجالة، ط1، 1957، ص:31.

1 . ابن القيم وحسه البلاغي في تفسير القرآن، عبد الفتاح لاشين، دار الرائد العربي ، بيروت،، ط1 ،1982، ص: 109.

إنّ السموات والأرض لا تشكل تقابلا لفظيا مباشرا، لأنّ العلاقة بينهما علاقة تنافر، وإنّما بما يفرزانه من مفردات معنويّة لكل من الطرفين، يتمثل بـ (فوق وتحت)، أو (أسفل وأعلى)، وهكذا يتوالى التقابل الذي وظف في الآيتين الكريمتين لبيان القدرة الإلهية ، وإثبات آثارها من خلال دلائل خلق السموات والأرض، وبدليل ما ثبت له من صفة الإحياء.

وعلى ذلك المجرى يجري قوله . عزّ وجلّ . : ﴿تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بيدك الخيرُ إنك على كل شيء قدير﴾ (آل عمران:26). وفي ضوء هذا الاتّساق العجيب بين الجمل المتقابلة، المتعادلة في التأليف، المنسجمة في التركيب، يتجلى الأثر الفني للبنية الضدية في هذا التعادل والانسجام بين ألفاظ التضاد (تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ)، وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ)، (وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ، وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ)، ونحوه : ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ (13) وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ (14) ﴾ (الانفطار: 13 .14)، ونظرا لقلّة الدّراسات العلميّة التطبيقيّة المنوطة بهذا الجانب المضمر في القرآن الكريم، آثرنا أن نركّز الحديث على هذا الجانب الهام.

ولما كان من الأمور الأساسية التي يستند عليها البحث العلمي، هو ضبط المصطلحات، وتحديد مفاهيمها، فقد اقتضت منهجيّة البحث أن نقف وقفة يسيرة عند مفهوم بنية التضاد، وما تناقلته أهم مصنفات القدماء من أنظار نقدية في هذا السياق، وذلك لضبط ملامحها وسماتها، والكشف عن جمالياتها ودلالاتها، وإبراز دورها في السياق القرآني، وذلك من خلال طرح الأسئلة الآتية:

ما المقصود بالبنية الضدّيّة ؟ وماهي تجلّياتها الجماليّة؟ ما هو الدور الذي تؤديه في الإيقاع القرآني؟ وما مكمن المزيّة في هذه الخاصّية الأسلوبيّة؟ وما قيمة المعاني الكامنة خلفها؟ ولِمَ انتظمت هذه الظاهرة أغلب آيات القرآن الكريم، حتى أضحت تشكل حضورا بارزا ولافتا في نظمه البديع؟

أولا. مفهوم التضاد في اللغة والاصطلاح، وإشكاليّة التعدّد :

أ . المعطى اللغوي: ورد لفظ التضاد في لغة العرب بمعانٍ كثيرة، ودلالات متعدّدة، تدل في مجموعها، على المخالفة والتناظر والتعارض، فهو يعني الشيء وما يخالفه، كما يعني الشيء وما يماثله. لذلك تعدّدت معاني التضاد في اللغة، واختلفت دلالاتها، فهو المثيل والنظير والشبيه، وهو المخالف والمغالب والنِّدُّ والمنع والملء وغيرها من المعاني[1].

وقد اختلفت وجهات نظر العلماء حول مفهوم التّضادّ في اللغة، فمنهم من عدّه نوعاً من أنواع المشترك اللفظي[2]، وهو أن يكون للفظ الواحد دلالتان متضادتان، وعرّفوه بأنه « عبارة عن كلمة

---

[1] ـ ينظر: لسان العرب، لابن منظور، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1997، مادة: (ضدد) و معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، ط2، (1399هـ -1979م)، مادة : (ض د د). القاموس المحيط للفيروزآبادي، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان،(د.ت)، ج1، مادة (ضدد)، ص:330 .

[2]. ينظر: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي ، تحقيق: محمد أحمد جاد الله المولى، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي ، القاهرة، ج 1 ،ص: 387 .

واحدة ذات معنيين متضادين»[1] مختلفين، قد يصل الخلاف بينهما إلى حدّ التناقض؛ كقولهم: "جَوْنِ" للأسود والأبيض، و"باع" بمعنى : باع واشترى[2].

وهناك من عدّ التّضاد من مفردات التقابل الذي يتمّ بين شيئين، وعرّفه كثير من اللغويّين بأنه « وجود لفظين يختلفانِ لفظًا، ويتضادَّان معنًى؛ كالقصيرِ في مقابل الطَّويل، والجميل في مقابلِ القبيح»[3]. يقول ابن السكيت (ت 244هـ) : « الضد: خلاف الشيء»[4] ، ومنه تَضَادَّ الأمران: كان أحدُهما ضِدَّ الآخر" والجمع أضداد،... ويقول ابن فارس: « والمتضادان: الشيئان لا يجوز اجتماعهما في وقت واحد، كالليل والنهار» [5].

وعليه كان «السواد ضِدُّ البياض، والموت ضِدُّ الحياة.. إذا جاء هذا ذهب ذلك »[6]. « وقد يكون الضِّدُّ جماعة، والقوم على ضِدٍّ واحِدٍ، إذا اجتمعوا عليه في الخصومة، وفي التنزيل: ﴿وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا ﴾ (مريم: 82) »[7] .

وتأسيسا على ما تقدّم، يتّضح أنّ للتضاد في اللغة دلالات متعدّدة، منها المتقاربة، ومنها المتباينة. على اعتبار أن يكون للفظ الواحد دلالتان متضادتان، وهذا النوع من التضاد تنبّه له القدماء منذ زمن مبكّر، وكان موضع خلاف بينهم، واعتبروه خاصّيةً مميّزة للّغة العربية[8]، أمّا التضاد الذي يعنينا، فهو المفهوم الذي تمتدّ جذوره في الألوان البديعية التي أشارت إلى" الجمع بين الشيء وضده، أو المعاني المتقابلة"، وفي أدقها نعني مصطلحي" الطباق" و"المقابلة"، أو ما يُعرف بالثنائيات المتضادة الذي أخذ في النقد الحديث حيزا في الدراسة والبحث ممّا يقابل الطباق في خصوصيته إلا أن التوسّع فيه كان فلسفيا أكثر من كونه لغويا.

---

[3]. علم الدلالة، أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط5 ،1998 ،ص: 191 .

[4]. لغة تميم دراسة تاريخية وصفيّة، عبد الباقي ضاحي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1985م، ص: 596.

[5]. علم الدلالة، أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط5 ،1998 ،ص: 191 .

6_ إصلاح المنطق، ابن السكيت، تحقيق: أحمد محمد شاكر، وعبد السلام محمد هارون، دار المعارف بمصر، ط4، (1375هـ -1956م)، ص: 28.

7_ معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، ط2، (1399هـ -1979م)، مادة : (ض د د).

[1]. لسان العرب، لابن منظور، دار صادر ،،(د.ت)، ج1، ص:562 ،مادة : (ضدد).

2 . لسان العرب، ابن منظور، ج1، مادة : (ضدد).

[3]. ينظر :الأضداد، ابن الأنباري، محمد بن القاسم، (ت:327هـ) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث الكويت. 1960م.

أمّا مفهوم البنية في اللغة فتعني نقيض الهدم، وتدل على البناء والتركيب والصياغة، وتشترك جل المعاجم اللغوية في المفهوم نفسه[1]، أما المقصود بها في الاصطلاح فتعني كل مكوّن من ظواهر متماسكة، يتوقف كل منها على ما عداه، بمقتضى نظام منسق يحدد كل أجزائه ضمن عناصر داخلية خاضعة لقوانين النسق، والتحوّل.

ب . المعطى الاصطلاحي للتضاد، والمصطلحات المتداخلة معه :

لا يختلف التعريفُ الاصطلاحي للتضاد كثيرًا عن التعريفِ اللغوي في عمومه، ومع ذلك فقد عرف مفاهيم كثيرة، ومسمّيات عديدة في كتب النقد والبلاغة. أشهرها مفهوم يحيى بن حمزة العلوي(ت: 745هـ) للتضاد، وهو أن يؤتى بالشيء وبضده في الكلام[2]. ويعني حالة من التنافر والاختلاف بين الأشياء.

ومن المسمّيات التي تطلق على التضاد[3]، نذكر: المطابقة والطباق والتطبيق والتكافؤ، والتقابل والمقابلة، والمخالفة، والمقاسمة، كما يتردّد إلى جانب ذلك مصطلح المفارقة والتنافر والثنائيات الضدّية كمفهوم يدلّ في بعض جوانبه على الخلاف والتمايز بين طرفين، ولئن اختلفت المسمّيات إلا أنّها اتّفقت في دلالتها على مفهوم التضاد الذي يعني: « الجمع بين المتضادّيْن، أي معنييْن متقابليْن في الجملة»[4].

والواقع أنّ ثمّة إشكاليّة بين هذه المصطلحات، حيث يفصح النظر في الدرس البلاغي عن أنّ بعض البلاغيين فصَلُوا بين هذه المسمّيات على الرغم من كثرة القواسم المشتركة بينها، والتي تنتظم جميعها في منظومة التناقض، لأن الجمع بين المتضادات في سياق واحد يظهر حُسْن أحدهما بإزاء الآخر، وقبح الآخر بإزاء حسن الآخر[5]، فيكون الشعور بهما في نفس المدرك أتم وأوضح، وانطلاقا من هذه الفكرة، كان من الممكن أن تنضوي تلك المسمّيات تحت مصطلح بلاغي واحد، يعطي تعريفا جامعا، يحدّد إمكاناته ووظائفه الدلالية والجمالية. وهو ما دعا أحد الدارسين إلى القول : إننا لو تأمّلنا قليلا هذه المصطلحات، نجد أنه يمكن أن يختزل الحديث عنها، في النص اللغوي، أو الأدبي في مصطلح جامع، يلم شتاتها، ويكون أكثر نجاعة في الدراسة، هذا المصطلح هو (التقابل)، فكما هو معلوم، فالتقابل « يسع التضاد ، والتناقض، والاختلاف والطباق، والتماثل، والتوازي، فالمقابلة تكون بالأضداد وبغير الأضداد... »[6].

---

[4]. ينظر :لسان العرب، لابن منظور، ج2، ص:160، مادة :بنى . ومعجم اللغة العربية . الوافي .، الشيخ عبد الله البستاني، مكتبة لبنان، 1910، ص: 52.

[1]. الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز ، يحيى بن حمزة العلوي، مكتبة المعارف ،الرياض- 1980، ج2، ص: 377.

[2]. ينظر: الثنائيات الضدية . دراسات في الشعر العربي القديم، د/ سمر الديوب، ص: 6.

[3]. الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، شرح وتعليق : محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، ط3، 1993م، ص: 6،7.

[4]. بناء القصيدة العربية الحديثة، علي عشري زايد، دار العروبة الكويت، 1981م، ص: 138.

[5]. الرفض ومعانيه في شعر المتنبي، يوسف الحشاني، الدار العربية للكتاب، طرابلس، ط1، 1986، ص . ص : 40، 138، 176.

ولعل من المفيد أن يستعين هذا البحث بمصطلح بنية التضاد، ويعمل على تعميمه على جميع طرائق التعبير التي تنتظم فيها المعاني المتقابلة أو المتضادة، التي تعمل على إيصال الأفكار والمعاني إلى المتلقي بحيوية وقوة تأثير[1].

ومن أبرز من تناول مصطلح التضاد قديما في كتاباته أبو الطيّب اللغوي الذي يقول: « والأضداد جمع ضدّ، وضدّ كلّ شيء ما نافاه، نحو: البياض والسّواد، ... والشجاعة والجبن، وليس كلّ ما خالف الشيء ضدّا له، ألا ترى أنّ القوّة والجهل مختلفان، وليسا ضدّيْن، وإنّما ضدّ القوّة الضّعف، وضدّ الجهل العلم، فالاختلاف أعمّ من التضادّ، إذ كلّ متضادّيْن مختلفيْن، وليس كلّ مختلفيْن ضدّيْن»[2].

وقد فضّل ابن الأثير (ت:622هـ) تسمية هذا الفنّ بالمقابلة، لأنّ هذا ـ في نظره ـ هو الأنسب من حيث المعنى[3]. وقد حاول ابن أبي الإصبع (ت:654هـ) التوفيق بين تسميات البلاغيين بتقسيمه المطابقة إلى قسمين : قسم سمّاه الطباق، وهو الذي يأتي بألفاظ الحقيقة، والقسم الثاني : يأتي بألفاظ المجاز، وسمّاه التكافؤ[4]، أمّا السيوطي (ت:911هـ) فقد ذكر أنّ الطباق يُسمّى أيضا التضادّ والمقاسمة والتكافؤ[5].

وبناء على ما تقدّم، فإنّه يُنظر في النقد العربي القديم إلى التضاد على أنه مرادف للطباق والتكافؤ والمقابلة، يقول التهانوي (ت: 1191هـ) في تعريفه للتضاد: « يطلق على معان منها التقابل والتنافي في الجملة، ومنها الطباق، والجمع بين معنيين متضادين» [6] ، ويقول أبو هلال العسكري عن المطابقة إنه: « أجمع الناس أنّ المطابقة في الكلام هي الجمع بين الشيء وضده، ... مثل الجمع بين البياض والسواد، والليل والنهار »[7] ، ومن ذلك، قول الله تعالى :﴿ وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُود ﴾ (الكهف:18) وهذا هو طباق الإيجاب ، وهو الذي يسمى الطباق الحقيقي. وقد يكون الجمع فيه بين اسمين، نحو

---

[1]. ينظر : في سورة اللهب، دراسة بلاغية ، د .أحمد فتحي رمضان، بحث منشور في مجلة آداب الرافدين، العدد 31، سنة 1998، ص: 200.

[2]. الأضداد في كلام العرب، لأبي الطيّب، تحقيق: د/ عزّة حسن، مطبوعات المجمع العلمي العربي، دمشق، 1383 هـ . 1963م، ج1، ص: 1.

[3]. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الأثير، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصريّة، مصر، 1995م، ج2، ص: 265.

[4]. ينظر: بديع القرآن، ابن أبي الإصبع المصري، تقديم وتحقيق : حفني محمد شرف، دار نهضة مصر، القاهرة ، ط2، 1972، ص: 1 .35.

[5]. ينظر: شرح عقود الجمان في علم المعاني والبيان، جلال الدين السيوطي، دار الفكر، ص: 105.

[6]. كشاف اصطلاحات الفنون، محمد علي الفاروقي التهانوي، تصحيح: محمد وجيه غلام قادر وآخرون، طهران، 1967، ج1، ص: 874.

[1]. كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري ت 395 هـ، تحقيق: علي محمد البجاوي، محمد أبي الفضل ، إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه ، ط 1371،1هـ . 1952م، ص : 339.

قوله تعالى : ﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [الحديد:3]، أو فعلين، نحو قوله تعالى : ﴿ وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ ﴾ [النجم:34] ، أو حرفين نحو قوله تعالى : ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ [البقرة: 228].

وفي هذا لا خلاف بين معنى التضاد ومعنى الطباق، لأنّ التضاد" بالمفهوم الحديث يقابل مفهوم "الطباق "عند البلاغيين الذين استقصوا أنماطه، وبالغوا في تقسيمه وتفريعه، وهو ما يندرج . في البلاغة العربية ضمن المحسنات المعنوية[1]، أما المقابلة فقد اختلفت الآراء فيها، فمنهم من عدّها من أنواع الطباق، وهي داخلة ضمنه[2]، ومنهم من فرّق بينهما على أساس أنّ المقابلة طباق متعدّد[3]، فإذا جاوز الطباق ضدين كان مقابلة ، وعليه فالطباق والمقابلة من حيث الموضوع شيء واحد[4]، يمكن إدراجه ضمن بنية التضاد ، التي تشكل حضورا بارزا ولافتا في الخطاب القرآني سواء على مستوى الشّكل : " اللفظ المفرد"، أو " التركيب اللغوي" ، أوعلى "مستوى المضمون".

من هنا كانت لها أهميتها الخاصة، وفرادتها المتميّزة، حيث يكشف أسلوبها عن وجه عظيم من أوجه الإعجاز في النظم الكريم؛ ويُسفر جمالُها عن مزيّة تُعَدّ من أبرز مزايا الشّرف والفضيلة في الكلام، وفريدة من فرائد الحُسن في الفصاحة والبلاغة، ورائعة من روائع الإبداع الفنّي في التعبير الأدبي، وكل ما ينعكس على الأسلوب من قيم جمالية، وآثار بلاغيّة، ولمسات بيانيّة، ترتقي ببلاغة الكلام إلى أرقى مستويات الأداء الفنّي، وأبدع أساليب الجمال التعبيري عن المعنى، بكل ما تحمل في طياتها من البلاغة والتشويق والجاذبية والتأثير.

وعلى هذا فهي تُعدّ من الأساليب البارزة التي يجيء الاعتماد عليها عن قصد، وفي مواضع كثيرة من القرآن الكريم، لتحقيق غايات عظيمة، تتمثل في استظهار دلالاته ومقاصده، وكل ما يتصل بنظمه البديع، واستخداماته البلاغية الفائقة؛ وهو أمرٌ استأثر باهتمام الباحثين عن مواطن البلاغة والجمال في كيانها التعبيري، للكشف عن أعمق دلالتها في سياقها الخطابي، وهو ما يؤكّد أنها لم تعد مجرّد ظاهرة أسلوبية فنية ، تستند إلى اقتران المتضادات، اقترانا جدليا، أو مجرّد محسّن بديعي، يتّصف بجماليات مثيرة لتحقيق غرض معيّن، بل أضحت وسيلة من أبرز وسائل الانسجام بين الجمل، لتتجاوز دلالة اللّفظ إلى المعاني الثاوية في التراكيب والموقف والسياق، وهو ما تؤكده اللسانيات الحديثة، التي ترى أنّ العمود الفقري للفنّ والإبداع، هو الانسجام الذي يتجاوز دائرة الجملة الواحدة إلى بنية النص بأسره، لتعكس وظيفتها النهائية التي تقوم على الصراع بين الذات

---

2 . البلاغة والأسلوبية، محمد عبد المطلب، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،1984 ، ص: 196 .

3 . ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ج1، ص: 353.

4_ العمدة في محاسن الشعر وآدابه، لأبي الحسن بن رشيق القيرواني، تح : د.محمد قرقزان -دار المعرفة -بيروت - لبنان، ج1، ص: 590.

5_ البلاغة فنونها وأفنانها (علم البيان والبديع)، د.فضل حسن عباس، دار الفرقان للنشر والتوزيع، ط1، 1407 هـ. 1987، عمان – الأردن، ص: 278.

والموضوع، والحياة والموت، والخير والشرّ ؛ وكل ما هو انعكاس لمظاهر الكون، وصراع النفس البشريّة المتقلّبة في هذا الوجود، ولكونها تعكس الرّؤية المزدوجة في الحياة، فإنّها خير ما يمثّل الأدب، كأداة كشف للجمال والحقائق معا.

من هنا وجب النظر إلى أسلوب التضاد برؤية وتصوّرات جديدة، على عكس ما درجت عليه الدراسات القديمة في تناولها لهذه الإشكالية التي لم تكن في مجملها على درجة مهمة من الشمولية والعمق والتفصيل، بل كانت إشارات ونظرة شكلية، لم تتعدّ إطار الجملة والعبارة إلى النص والغوص في بنيته وتفاعلاته الداخليّة.

فهي عند المحدثين جزء أصيل من التعبير، لا يمكن الاستغناء عنها، ومن ثمّة فهي جديرة بالتأمّل والنظر « لأنّ الحياة بكلّ عناصرها هي جزء من هذا اللّون، أو هذا اللّون جزء من الحياة ذاتها»[1] وهو أكبر ممّا وصفه المؤلّفون. وإذا تأمّلنا ما حولنا نجده معتمدا على أضداد، تشكّل ثنائيات متقابلة قائم عليها الكون بأّسره، ومستمرّ بها.

ومادام التّضاد سمة الوجود، فهو أساس التقابل في اللغة، وسرّ حسنها وجمالها، لاعتبارات تكشف عنها دلالات التعارض بين المعنى الظاهر، والمعنى الخفي الغائص في أعماق النص، وفضاءاته البعيدة، « إذ يتمخّض الخطاب الأدبي عن أغراض أعمق وأدقّ من هذه التي اهْتَدى إليها البلاغيون، وذلك باستشفاف العطاء الفنّي لنسق التراكيب داخل العمل، ومن خلال بِنْيَته الخاصة»[2].

أنواع التضاد (أوأشكال البنية الضدية و مكوناتها البنائية):

يعدّ " التّضاد " أحد المفاهيم النقديّة الحديثة، فقد ظهر في عالم النقد على المستويين النظري والتطبيقي، خاصة بعد ظهور الطروحات البنيوية، وما فيها من موضوعات لسانية، حيث ظهرت أكثر من مدرسة تبنت هذه الطروحات، كمدرسة (براغ)، ومدرسة جنيف السويسرية التي يتزعمها" دي سوسير"(F .de saussure) ، وغيرها من المدارس التي تبنت مفهوم" التضاد " في طروحاتها بوصفه المحور الأساس الذي تقوم عليه البحوث والدراسات اللسانية ؛ فقد عدوا هذا المفهوم عنصراً أدبياً وجمالياً، يشكل مقوما أساسيا في بنية الخطاب ،ومن خلاله يتشكل المعنى على مستوى التحليل[3]. « إذ تنشأ الثنائيات الضدية بين الوحدات الخطابية من خلال تعاكس البنى المشكلة للنص على مستوى الدال اللغوي (المرئي) ، ومن خلاله يظهر النوع الأول من أنواع الثنائيات الضدية ما يسمى (التضاد الحسي أو الصريح) ، أو بتعبير البلاغيين (اللفظي) بأشكاله البنائية (الحقيقة والمجاز) باعتبار الطرفين (الإيجاب والسلب) ، أو باعتبار التركيب الجملي (بين اسمين أو فعلين أو حرفين) ، وهذا

1 . البلاغة العربيّة في ثوبها الجديد . علم البديع، بكري شيخ أمين، ص: 64.

2 . التقديم والتأخير ومباحث التركيب بين البلاغة والأسلوبية، مختار عطية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، مصر، 2005، ص: 112، 113 ..

3. ينظر: نظرية البنائية في النقاد الأدبي، د.صلاح فضل، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد،1987، ص: 24، 45، 108.

الشكل متحقق في الخطاب بوصفه دالاً حيث تنشأ الأشكال الضدية بين الكلمات والجمل، أما النوع الثاني فيمكن تحديده من خلال إعطاء الخطاب اللغوي لطرف واحد من أطراف التضاد مما يتطلب منا البحث عن الطرف الثاني من خلال السياق التركيبي والدلالي، وهو ما يسمّى (بالتضاد المعنوي الخفي)، وهو يقابل (التضاد المعنوي) في البلاغة العربية »[1] .

وبالتأمل فيما سبق نستنتج أنّ البنية الضدّية دائمة الحضور في التركيب التضادي، الذي يأخذ عدة أشكال وحالات، فقد يكون التضاد ظاهرا صريحا في النص، كقوله تعالى : ﴿ سَوَاءٌ مِنْكُمْ مَنْ أَسَرَّ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِاللَّيْلِ وَسَارِبٌ بِالنَّهَارِ﴾ (الرعد:10)، فهنا ثلاث طباقات (أسر وجهر)، (ومستخف وسارب)، و(الليل والنهار).

كما قد يكون باطنا خفيّا يحتاج إلى إعمال عقل وتفكير، وهذا الباب كما يصفه ابن الأثير : باب عجيب يحتاج إلى فضل تأمل وزيادة نظر[2] . من ذلك قوله تعالى: ﴿مِّمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا ﴾ [نوح: 25]، أي من كثرة ذنوبهم وعتوهم، وإصرارهم على كفرهم، ومخالفتهم رسولهم، فذهبت أجسادهم في الغرق وأرواحهم للنار والحرق، فالغرق يتطلب وجود الماء، والماء ضد النار، فصار من هذا ما يعرف بالطباق الخفي نتيجة التبحر في المعنى. ونحوه قوله تعالى : ﴿ قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي﴾ [سبأ:50]، وبيان (التقابل) هنا من جهة المعنى: أن النفس كلُّ ما هو عليها، وضارٌّ لها فهو بسببها ومنها؛ لأنها الأمارة بالسوء، وكلُّ ما هو لها مما ينفعها فبهداية ربها وتوفيقه إياها. ولو كان (التقابل) هنا من جهة اللفظ، لكان التقدير: وإن اهتديت فإنما أهتدي لها. ومنه قوله سبحانه: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة:179]؛ لأن معنى (القصاص): القتل، فصار القتل سبب الحياة. وقد عُرِّف القصاص ونُكِّر الحياةُ ، ليدل على أن في هذا الجنس نوعاً من الحياة عظيماً لا يبلُغه الوصفُ ، وذلك لأن العلمَ به يردَعُ القاتلَ عن القتل، فيتسبَّب لحياةِ نفسَيْن، ولأنهم كانوا يقتُلون غيرَ القاتل، والجماعةَ بالواحد ، فتثورُ الفتنةُ بينهم، فإذا اقتُصَّ من القاتل سلِم الباقون ، فيكون ذلك سبباً لحياتهم .

واستنادا إلى هذه الحقيقة، لا يمكن اعتبار البنية الضدّية مجرّد محسّن بديعي، أو حلية زائدة بل هي جزء أصيل من النسيج الفني للعمل الأدبي[3]، وربّما كانت هذه الأداة أهم أدوات التعبير في مجالها، حيث تدخل في تكوين بنية النص جنبا إلى جنب مع معطيات ومفاهيم معاصرة كالثنائيات الضدية، والمفارقة والتقابل والاختلاف، وكل ما يُفهم من منظومة التناقض والتضاد[4]، وما تقوم به من ربط بين المتناقضين، وتفاعل بينهما، وتناسب بين المعاني، من خلال ما تمارسه من عملية شدّ وجذب على نفسية المتلقي، ذلك أنّ الربط بين الأشياء المتنافرة يثير العواطف، ويساعد على التذكّر

---

1. ينظر: الثنائيات الضدية في سورة الرعد، م.د .مازن موفق صديق الخيرو، بحث منشور بمجلة آداب الرافدين العدد 57، السنة 1431هـ ـ 2010م، ص: 120 .

2 ـ ينظر :المثل السائر ، ابن الأثير، ج2، ص: 301.

1 ـ ينظر: لغة التضاد في شعر أمل دنقل، عاصم محمد أمين، ص: 53 .

2 ـ ينظر: الشعر ولغة التضاد ـ الرؤية ، الميدان والتطبيق ـ، مختار أبو غالي، حوليات ، تصدر عن مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، الحولية 15، السنة 1415 هـ ـ 1995م، ص : 8. 13.

واستحضار المعاني، وتحفيز المحرّكات الذهنية، وهو ما يضفي على النص حيوية وجمالية وفاعلية تغدو « أساسية يتلقاها القارئ عبر كسر السياق، والخروج عليه»[1] ، وهو ما يعني أنّ استجابة المتلقّي تكون أكثر ميلا للمعاني المتضادة، وأكثر دعوة إلى التأمّل.

يقول الزركشي : « اعلم أنّ في تقابل المعاني بابا عظيما يحتاج إلى فضل تأمّل»[2] ، لأنّ بين المعنى وضده علاقة تمثل نوعا من المناسبة والانسجام، تسوّغ الجمع بينهما، ولا تعني الانفصال والتباعد، وإنْ ظهَرا متناقضين متباعدين، ذلك أنّ المعنى يستدعي ضدّه، كما أنّ الشيء يُعرَف بضدّه، بل كلّما كانت الضدّية في الكلام بدعوى من المعنى، لا تطفّلا عليه، كانت أنجح في أداء دورها المنوط بها في توكيد وتقرير المعاني ، وتثبيتها في النفوس، وتقريبها من الأذهان.

ومن ثم يشكل التضاد تناسبا بين المعاني، بل يزيد الكلام حسنا وجمالا « ويفجّر المعاني، ويفصح عنها، فتنقاد للفهم، وتستقرّ بالذهن »[3]، ولعلّ في هذا الربط والتكامل والتفاعل ظهور القيمة الجماليّة التي « تنجم عن الجمع بين الضدين في بنية واحدة، وهذا ما يؤدي إلى تعميق البنية الفكريّة للنّص بالحركة الجدلية بين الثنائيات الضدية»[4] ، التي كثيرا ما يعتمد القرآن عليها، سواء بين المفردات أو التراكيب، أو بين المواقف، أو النماذج الإنسانية، فيرسم المشاهد المتضادة في القصص، وفي الأمثال، ومن روائع ذلك التقابل بين مصير الكافرين يوم القيامة، وبين مصير المؤمنين المتقين ، وهو ما يتضح في قوله تعالى في آخر سورة الزمر : ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا، وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا بَلَى وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ ﴾ [الزمر:71 . 72].

ثم يقول في شأن المتقين : ﴿ وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِين (73) وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ ﴾ [الزمر: 73 . 74]. وواضح هنا أنّ جمال الصورة يكمن في صميم التضاد الضمني الذي انطوى عليه التركيب وقد انتظم هذا الوجه من الفصاحة أعلاها ومن البلاغة أشرفها. ونحوه ما نتلمّسه من تقابل بديع، وتناسق فني فريد بين جرس الألفاظ في العبارة الواحدة، وبين الجوّ العام للسياق، الذي تعكسه الآيتين الموليتين، وذلك عندما يصوّر القرآن مشهدا مميّزا من مشاهد يوم القيامة عند الحشر، وانتشار الصحف، فمنهم

---

3 . جماليات الأسلوب والتلقّي، موسى ربابعة، دار جرير، عمان، الأردن، ط1، 2008، ص: 148.

4 . البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزكشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1، 1425 هـ . 2004م، ج3، ص: 283.

5 . ظاهرة البديع عند الشعراء المحدثين، محمد الواسطي، دراسة بلاغية نقدية، دار نشر المعرفة، الرباط، المغرب، ط1، 2003، ص: 236 .

1 . مصطلح الثنائيات الضدية، سمير الديوب، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد: 1، مجلد: 41، سبتمبر 2012، ص: 119 .

من يأتي كتابه بيمينه، فيقول : ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيَهْ إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَهْ ﴾ [الحاقة :19 .20]، ومنهم من ينال كتابه بشماله ، فيقول: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَه وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَه﴾ [الحاقة :25 .26]، فالآيتان تنقلان صورتين مختلفتين متضادتين ، الأولى تنقل صورة شخص فرح مسرور، وتصوّر ما هو عليه من سعادة ورضى، والأخرى تنقل صورة شخص نادم متحسّر، وتصوّر ما هو عليه من تعاسة وندم، وليس بخافٍ أن القارئ ، وهو يقرأ الآيتين يشعر من خلال جرس ألفاظهما بذلك كله، وهذا ما يُعرَف بـ (إيقاع التقابل) [1] ، وهذا النوع من الإيقاع يقوم على فكرة التقابل بين الألفاظ والمعاني، وتضاد الدوال في مدلولاتها، وتفاعلها مع الحركة التعبيرية ليكسبها نموا حيويا يسري بفعل نظام العلاقات اللغوية السياقية، والعلاقات الدلالية الإيحائية.

وهكذا يستغلّ التضاد أكثر ما يستغلّ في السياقات الهادفة إلى الكشف عن حقائق الأشياء، والتنبيه إليها، « فكلّ نسق يقف مقابل نسق آخر تضادا وتشاكلا لينتهي إلى التآلف والتكامل والتناغم في وحدة منسجمة» [2]. على اعتبار أنّ الضدية لا تكون إلا بانعقاد الصلة التركيبية بين طرفيْ التضاد، والربط والتفاعل بينهما، « لأنّ كلا الطرفين في المفارقة يلقي بظلاله على الآخر، فيبرز ملامحه، ويزيدها وضوحا وجلاء» [3]. يقول ابن قتيبة : « لو كان كلّ فنّ من العلوم شيئا واحدا، لم يكن علم ولا متعلّم، ولا خفيّ ولا جليّ؛ لأنّ فضائل الأشياء تُعرَف بأضدادها. فالخير يُعرَف بالشرّ، والنفع بالضرّ، والحلو بالمرّ، والصغير بالكبير، والباطن بالظاهر »[4]. فحسن الخير لا يبدو إلا بقبح الشرّ، وكذا الأمر في جمال النهار لا يبدو إلا بوحشة الظلام في الليل، و ينسحب الأمر على جمال الحق، وقبح الباطل، وهكذا ...

وربّما كانت تلك العلاقة أقرب إلى الذّهن من أيّ علاقة أخرى، كونها « من الأمور الفطريّة المركوزة في الطباع التي لها علاقة وثيقة ببلاغة الكلام، إذ الضدّ أقرب حضورا بالبال عند ذكر ضده»[5]. وهو ما يولّد لذّة وشوقا لدى المتلقّي من تداعي التقابل، فيتوجه التنبّه إلى المعاني التي يؤثر بعضها في بعض تأثيرا كبيرا، إذ بمجرّد ذكرِ معنىً من المعاني يُستدعى المعنى المضاد إلى الذهن[6].

وحتى تكون الصورة أوضح نأخذ التقابل بين (السماوات والأرض) في قوله تعالى : ﴿رَّبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ﴾ (النبأ : 37)، فهاتان اللفظتان كثيرا ما تكرّرت في القرآن الكريم، وكثيرا ما جاءتا متجاورتين، ليحس المؤمن بالصلة بين المبدع وما أبدع، فيزيد شعوره بعظمة ما يرى وما

---

1 . ينظر الأسس الجمالية للإيقاع البلاغي في العصر العباسي، ابتسام أحمد حمدان دار القلم العربي سوريا ، حلب، ط1 - 1418هـ/1997م ، ص: 143 .

2. الكلمة دراسة لغوية معجمية، حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، دط، 2011، ص: 136.

3. تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، تحقيق : أحمد صقر، المكتبة العلمية، بيروت، دط، دت، ص: 87.

4 . ينظر: العربية وعلم اللغة الحديث، محمد داود، دار غريب، القاهرة، 2001، ص: 193.

1 . ينظر: الصبغ البديعي في اللغة العربية، أحمد إبراهيم موسى، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1388 هـ . 1969م، ص: 471 .

يحسّ، وهي لفتة أصيلة لها قيمتها في بيان نظرة القرآن، ونظرة الإسلام للكون والحياة، من خلال السماوات والأرض، لأنّ فيهما حدثت وتحدث وستحدث الأمور العظيمة، من خلق وولادة وحياة وتفكير وتدبير، ثم انتهاء حياة. ففي السماوات والأرض وُجِدَ الإنسان، وفيهما يحيا ثم يفنى، ثمّ يُبعَث من جديد. إنّ وجودَ هاتين الكلمتين متجاورتان يعكس أهميّة هذا التجاور، ويشي بأهميتهما على المستوى النفسي والفكري، إذ بإيجادهما إيجاد العالم، وبانتهائهما انتهاء وزوال لهذا العالم، وهو أعظم مقصد يسوق النفس إليه، وبين هاتين الكلمتين يوجد طباق معنوي، يتمثل في العلوّ والانخفاض، فالأرضُ تقابلها السماء، فالسّماء في السّموّ، والأرض دون ذلك. وصورة خلق السموات والأرض، على ما هما عليه من بديع الصنع والإحكام، وخلق الظلمات والنور لدليل على وحدانيته – سبحانه - وأحقيّته بالحمد والثناء ، وآية ذلك قوله تعالى :﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّور ثمَّ الَّذِينَ كَفرُوا برَبّهِمْ يَعْدِلون﴾ (الأنعام: 1)

وعلى هذا تعدّ البنية الضدّية أداة فاعلة في بناء النصوص، ولمسة بارعة من لمسات البيان، إذْ بها « تبرز الأشياء ، وتتأكّد المعاني ، ونجد لها إلى الوجدان سبيلا، فتثبت ويقرّ قرارها »[1] ، فنحن لا نعرف الشيء بدقّة وعمق إلا من خلال معرفة نقيضه، تقول سمر الدّيّوب لا « تظهر الفضيلة إلا باقترانها بالضدّ، ولا معنى للكرم من غير اقترانه بالضد، فلا بدّ لكلّ شيء من ضدّ يميّزه ويوضّحه»[2]، فالضدّ يظهر حسنه الضدّ ، وبضدّها تتميّز الأشياء، وللّه درّ الشاعر حين أشار إلى ذلك بقوله[3]:

فالوجهُ مِثْل الصُّبْحِ مُنْبِلجٌ *** والشَّعْر مِثلُ الليلِ مُسْوَدُ

ضِدّانِ لمّا استَجمَعا حَسُنا *** والضِدّ يُظْهِرُ حُسْنَهُ الضِدُّ

وتلك هي الحقيقة التي أسفرت عنها الدراسات والمناهج الغربية الحديثة، التي تنظر إلى أنّ العالم مجموعة من الثنائيات المتشابكة والمتقابلة، وأنّ اللغة تعبير عن الحياة، وانعكاس لصورة الواقع المتناقض المتصارع، وهي الفكرة التي انطلقت منها اللسانيات الحديثة في نظرتها إلى اللغة على أنها نظام من الاختلافات[4]، بل نظام « من الوحدات، يتواصل بعضها ببعض على شكل عجيب، وتتقابل وتتقابل فيها بُناها في المستوى الواحد، التقابل الذي لولاه لما كانت هناك دلالة»[5]. وأصل هذه الفكرة ، هي في الواقع فكرة فلسفيّة ـ قبل أن تكون لغوية ـ متأصّلة في النّفس البشريّة، ومتّصلة بها أشدّ الاتّصال، فالطبيعة البشرية قائمة على المفارقات والمتناقضات بشكل دائم ، لأنّ الناس بطبيعتهم مختلفون، ومظاهر الحياة تكمن في وجود هذا الضد. الذي لا يستثني لغتنا المعبّرة عن ذلك كلّه.

---

2 ـ من بلاغة النظم القرآني ،بسيوني عبد الفتاح فيود ،مؤسسة المختار للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط1، 1431 هـ ـ 2010م، ص : 330.

1 ـ الثنائيات الضدّيّة بحث في المصطلح ودلالاته، سمر الدّيّوب، سلسلة مصطلحات معاصرة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة الإسلامية المقدمة، ط1، 1439 هـ ـ 2017 ، ص: 10.

2 ـ القصيدة اليتيمة، لدوقلة المنبجي، ينظر الموقع : http://www.alriyadh.com/1032492

3 ـ ينظر : لغة التضاد في شعر أمل دنقل، عاصم محمد أمين، ص: 43 .

4 ـ مبادئ في اللسانيات، خولة طالب الإبراهيمي، دار القصبة للنشر، 2000، ص: 16. .

لذا تبدو الحاجة قائمة إلى تحليل النصوص وتفسيرها من منظار ما استجدّ في الدرس البلاغي الحديث، وما حملته المناهج النصّية الحديثة في مجال النقد واللسانيات وعلوم اللغة والدلالة وغيرها، لتوسيع مجال دراسة البنية الضدّيّة في الخطاب القرآني العظيم، وما تؤديه في تأطير وتعزيز القيم المعنويّة والدلالية، ولن يتحقق ذلك إلا من باب التأمّل فيه، والالتذاذ بما يثري الفِكر والشعور، ويقف بالمتلقي على روافد الجمال والذّوق في تلقّي المعاني[1]، والاقتراب من أسرار النصّ ذوقاً وعلماً وفنّاً وجمالاً، « فقد نكون عرفنا البلاغة علماً، وثقفناها صناعةً ومنطقاً، غير أننا ما زلنا في أشدّ الحاجة إلى أن نجتليها ذوقا أصيلاً، وحسّاً مرهفاً في آيات الفصاحة العُليا، والبيان المُعجز»[2] .

والحقيقة التي ينبغي أن نشير إليها هي أنّ أسلوب التضاد في الخطاب القرآني، تقتضيه دلالته الجليلة، كما تتطلّبه مواقفه النبيلة، ليحدث الأثر المطلوب في النفس الإنسانية، فيستجيب لما تحدثه بنية التضاد من عظيم أمر في التراكيب القرآنيّة بأجمعها، ولعلّ هذا كلّه ما يفسّر كثرة وجودها في هذا الكتاب الكريم الذي يعدّ أرفع الكتب مكانة، وأغناها علما، وأسماها بلاغة وبيانا.

البنية الضدية في ميزان النقد بين القدماء والمحدثين :

إنّ المتتبّع لهذه الظاهرة البلاغية في ثنايا الدراسات اللغوية، يلمس بوضوح أنها أضحت وسيلة تعبيرية من الطراز الأوّل، سادت الأدب العربي القديم، وأصبحت اليوم سمة مميّزة في الأدب الحديث، بل إحدى قوانينه، بوصفها انعكاسا وترجمة للواقع المتناقض، وقد أخذت هذه الظاهرة البديعية نوعا من القبول، ثمّ الإعجاب والاستحسان، حتى استقرّت علامة مميّزة لتجلّيات الحداثة [3].

وانطلاقا من استقرائنا لإشكالية التضاد . نلاحظ أنه حدث نوع من التحوّل في النظرة للبنية الضدية مع بعض كتب علوم القرآن، وكتب التفسير، حيث نجد بدر الدين الزركشي يقدم وجهة نظر تستحق الإشارة، في كتابه (البرهان في علوم القرآن) ، حين جعل المقابلة علما من علوم القرآن، وبالرغم من اقتصاره على تعريفها، وذكر أقسامها سيرا على عادة البلاغيين، إلا أنه أظهر وعيا بأهمية المقابلة في فهم النص القرآني خاصة عندما أورد نصا لأبي الفضل يوسف بن محمد النحوي، يعتبر فيه « أنّ القرآن كلّه وارد عليها بظهور نُكَتِه الحكمية العلمية، من الكائنات والزمانيات، والوسائط الروحانيات، والأوائل الإلهيات، حيث_اتّحدت من حيث تعدّدت، واتّصلت من حيث انفصلت... »[4]، ويُقصد بذلك تلك الثنائيات_الضدية التي يقوم عليها الكون بأسره، الواقعة أمام الأنظار في مشاهد الكون، وصفات الخلائق على اختلاف ألوانها وأشكالها، والمبرزة

---

5 . ينظر :(هُنّ عوادي يوسف) لأبي تمام الطائي - دراسة بلاغية في متنها الشعري، أحمد فتحي رمضان، بحث منشور في مجلة آداب الرافدين، العدد 22 ، 1991، ص: 237.

1 . الإعجاز البياني ومسائل ابن الأزرق، عائشة عبد الرحمن ، دار المعارف بمصر، 1971، ص: 221.

2. بناء الأسلوب في شعر الحداثة، التكوين البديعي، محمد عبد المطلب، 1988م، ص: 90.

3 . البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، (د.ط)، (د.ت)، ج 458/3.

دائما قطبين تتراوح بينهما الأشياء، أو تنشأ عنهما قضايا الوجود، وهو ما يؤكد من ناحية أخرى أنّ « التضاد نوع من التوازن لاستمرار الكون والكائنات، المادي منها والمعنوي»[1]، فكلّ « نقطة هي حزمة من المعاني ... تشعّ باتّجاهات متنوّعة متعاكسة»[2]، وكما أنّ الصورة تستدعي نظيرها، فإنها في المقابل تستدعي نقيضها ، فينشأ التباين والاختلاف الذي يشير إليه المعنى بين المتضادات من الأشياء، فهو سجلّ المعاني الجمّة في السياق، ومظهر الإيجاز اللفظي في النّسق، والتفصيل المعنويّ في التعبير، ودليل من دلائل الفصاحة والبلاغة في الكلام.

وقد أكّد عبد القاهر الجرجاني أهمية التضاد، وأثره في تشكيل الصورة الفنية في قوله : « وهل تشك في أنه يعملُ عملَ السحرِ في تأليفِ المتباينيْن، حتى يختصرَ لك بُعْد ما بين المشرق والمغرب، ويُريكَ التئامَ عين الأضداد، فيأتيكَ بالحياة والموت مجمُوعيْن، والماء والنار مجتمعيْن، كما يقالُ في الممدوح هو حياةٌ لأوليائه/ موتٌ لأعدائه، ويجعل الشيء من جهةٍ ماءً، ومن جهةٍ أخرى نارًا»[3]، فكان الجمع بين الضدين من الأمور المثيرة للغرابة « ولعلّ الحسن إنما جاء من هذه الناحية، لأنّ الشأن في الضديْنِ ألا يجمعهما مكان، ولهذا كان من الغرابة الغريبة، والندرة النادرة، والعجَب العاجب أن يضمّها قَرَن »[4]، وهكذا تتعانق الصّوَر في هذه الظاهرة البلاغية، وتنتظم فيها المفردات في أجمل وأبهى صورة، وهي التي تُكسب الخطاب جمالا وقوّة وعمقا وتفرّدا وإبداعا، ذلك أنّ موضع الاستحسان ومكان الاستظراف، والمثير للدفين من الارتياح، أنك ترى بها الشيئيْنِ مثليْنِ متباينيْنِ، ومؤتلفيْنِ مختلفيْنِ[5].

ومن هنا تتحقق القيمة الأساسية للتضاد من خلال تبين« حالة الضد بالمثول إزاء ضدّه، فلذلك كان موقع المعاني المتقابلات من النفس عجيبا»[6].

وأمّا المطابقة التي عمودها التضاد « فلها شعب خفية ، وفيها مكامن تغض، وربما التبست بها أشياء لا تتميز إلا للنظر الثاقب، والذهن اللطيف»[7]. فهي كثيرا ما تحتاج إلى كدِّ ذهن، وتأمّلٍ عميق للوصول إلى التعارض، وكشف دلالاته، الذي لا يأتي فقط من خلال الكلمات المثيرة والمتضادة، بل قد يكون فيه المعنى الخفي في تضاد مع المعنى الظاهري، وهو ما يُعرَف بتضاد الموقف، أو الحدث، أو السياق، وما ينضوي تحته من الاستخدامات البلاغية التي يُعدّ التضاد واحدا من أبرزها. وقد حاول أحمد مطلوب أن يبيّن أنّ فنون البديع « ليست حِلْية ... وإنّما هي رُكن مهم في العبارة لا

---

1 . البديع في شعر شوقي، د .منير سلطان، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط2 ، 1992، ص: 251 .

2 . في الشعرية، ص : 49.

3 . أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني ، مطبعة المدني، مصر، ط1، 1991، ص:32.

4 . الأدب والبلاغة، إبراهيم علي أبو الخشب، مطبعة المعرفة، القاهرة، 1959، (د.ط)، ص:202 .

5 . أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص :109 .

1 . منهاج البلغاء وسراج الأدباء ، حازم القرطاجني ، تقديم :محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، 1981 ، ص : 45 .

2. الوساطة بين المتنبي وخصومه :القاضي علي عبد العزيز الجرجاني، تحقيق :محمد أبوالفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، القاهرة- د.ت، ص: 44.

يُستِغنى عنها، ولولا ذلك لم يحفل بها القرآن الكريم، والحديث الشريف، ولم يزدهر بها كلام العرب البليغ»[1]، ولم يكتف بالحديث عن البديع بصفة عامّة، بل تناول المطابقة بالتحديد، في مؤلف آخر، وذلك لدورها المحوري في بناء النصوص، يقول : « والمطابقة من مقوّمات التعبير، لأنها تعتمد على الأضداد، والمتناقضات، ولذلك فهي ليست محسّنا، وإنّما هي وسيلة من وسائل التعبير»[2] واستنادا إلى ذلك، فقد حاول أن يبيّن أهداف ورود البديع في القرآن الكريم، ولا سيما أسلوب التضاد الذي يهمنا في هذه الدراسة، بالقول : «إنّ التأمّل في كلام الله، والوقوف على معانيه السامية، وتذوّق ألفاظه الموحية، ومعانيه المؤثرة، يؤكّد أنّ البديع لم يكن حلية، أو محسّنا عرضيّا، وإنّما هو أسلوب يهدف إلى أمور منها:

الأوّل : إبراز المعنى بأجلى صورة وأوضحها.

الثاني : جمال التعبير ، واتّساقه البديع.

الثالث : روعة التأثير، وفعله في النفوس»[3] ، لأنّ هذا النوع من الكلام، كما يقول أبو هلال العسكري « إذا سلم من التكلّف، وبرئ من العيوب كان في غاية الحسن، ونهاية الجودة »[4]، ومنه تظهر بلاغته في سياق الكلام، والربط بين أجزائه في تناغم وانسجام، وعلى هذا كان لهذا النوع من الأسلوب دوره في تحلية العبارة وتنميقها بوَشْيٍ يزيدها بهاءً، ووشاح يزيدها رونقا؛ فتزدادُ حُسْنًا إلى حسنها، فبنية التضادّ تتجلّى بين الألفاظ والمعاني، والأفكار والصور؛ لتبدأ بالطباق، وتنطلق إلى المقابلة، وتتقدّم إلى الاستعارة العناديّة، والاستعارة الوفاقيّة تحقيقاً لغايات بلاغية، وقيم فكرية ومقاصد جمالية ودلالية، إذ « يستجمع الكلام بها أسباب الاتّصال بين الألفاظ ومعانيها، وبين هذه المعاني وصورها النفسيّة، فيجري في النفس مجرى الإرادة، ويذهب مذهب العاطفة»[5].

والقارئ المتأمّل في القرآن الكريم يجد أن الضدّية ليس قانونا لغويا صرفا، بل سنة الله في خلقه وعلى هذا أصبح التضاد في السياق القرآني عُرفا لغويّا سائدا، فلا يرد لفظ النار إلا وقوبل بالجنّة ولا السماء إلا بالأرض، ولا الليل إلا بالنهار، ولا الشمس إلا بالقمر، ولو تأمّلت ذلك كله لذهلت بكثرة التقابل والتضاد في السياق القرآني، وهو ما يستدلّ به ذوُو الألباب على عظيم قدرة الرحمان، ولن نستطرد في ذكر كلامهم، فحسبنا من القلادة ما أحاط بالعنق، فقد ذكر كمال عبد العزيز إبراهيم أنّ فكرة دراسة هذه الظاهرة في القرآن الكريم ما انفكّت : « تلحّ عليّ حين أتأمّل الكون من حولي، فأجدها تنتظم الوجود بأسره أيضا.

---

3 . بحوث بلاغية، أحمد مطلوب، مطبوعات المجمع العلمي، بغداد، 1996، ص: 179.

4 . البلاغة العربية، المعاني والبيان والبديع، أحمد مطلوب، معهد الإنماء العربي، بغداد، ط2، 1980، ص: 288.

1 . البلاغة العربية، المعاني والبيان والبديع، أحمد مطلوب، ص: 179.

2 . الصناعتين، أبو هلال العسكري، تح: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، منشورات دار الكتب العصرية، بيروت، 1406 هـ . 1986م، ص: 267.

3 . تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط4 ، 1394هـ . 1974م ، ج4 ،ص: 220.

فالأرضُ تقابلها السماء، والليل يقابله النهار، وكذلك يتقابل الأبيض والأسود، والخير والشرّ، والذكر والأنثى، والصدق والكذب، ويمتدّ هذا التّقابل مع امتداد البصر، وجولان الفكر في كلّ شيء، وكنت أربط بين ظاهرة التقابل في الكون، وظاهرة التقابل في الأسلوب القرآني، فيروعُني صدق العلي القدير، وهو يقول: ﴿ وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ (الذاريات: 49)، وأتصوّر أنّ هذه الثنائية الضدّية التي تنتظم العالم كلّه، إنّما هي دليل على تفرّد الله ، ووحدانيته، وتنزّهه، عن الشريك والضدّ والنظير، ولا عجب فالقرآن كتاب الكون المفتوح »[1]. وأنّ البحث والنظر فيه شرف لا يدانيه شرف.

إنّ رؤية الأضداد، والشعور بها، ووصفها في إطار المفارقة تخلق توازنا في الحياة والوجود، فهي من حيث طبيعتها نظرة فلسفيّة للحياة، قبل أن تكون أسلوبا بلاغيّا، ندرك بها سرّ وجود التنافرات والتناقضات التي هي جزء من بنية الوجود نفسه[2].

وقد أدرك أبو حيان التوحيدي هذا المعنى، فأكّد أنّ المعاني والأشكال في الحياة تتشاكل وتتلاقى مهما اختلفت منابعها، وتنوّعت أحوالها، حيث رأى في اجتماع الحسّ والعقل في الإنسان دليلا على اجتماع المتناقضات فيه، فالإنسان تركيبة متناقضة[3]، وتلك خصيصة كامنة في أغوار النفس البشرية التي يتأكّد لنا من المنظور القرآني أنها موجودة في التركيبة الآدميّة، حيث يقول سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: 13)، والنتيجة التي نستخلصها في ضوء ما أوحت لنا به إفرازات النصوص المتعدّدة ضمن التراث أنّ الحياة « غريزة واضحة الأثر في حركاتنا وسكناتنا والموت غريزة ماثلة أمام أعيننا، والسّواد والبياض موجودان جنبا إلى جنب في الحياة، ... ففي داخل النفس البشرية يلتقي طرفا هذه الثنائية التي انشغل بها الفكرُ الإنساني كثيرا عبر اختلاف عصوره، وبدَت الحياةُ صعبةَ التفسير بمعزل عن فكرة الأضداد والثنائيات، وبدت قائمة في كثيرٍ من جوانبها على أضداد وثنائيات»[4].

وهكذا شكّل أسلوب التضاد وِشَاحا يزدان به الخطاب القرآني، كما يزدان به الأدب بشكل عام والشعر بشكل خاص، حتى لم تسلم قصيدة من قصائد الشعراء الكبار إلا وضربت بطرف من أطراف التضاد، فأغلب القصائد الشهيرة في الشعر العربي إنّما تعتمد في شعريّتها، وبناء نسيجها على بنية التضاد أو المفارقة، سواء أكانت مفارقتها لفظية أم سياقيّة ، فيؤثر الجمعُ بين المتضادَّيْن في وجدان المتلقي، فيزداد الكلام حسنا، وتزداد النفس لذّةً، كما يزداد التأثير عمقا « ومتى جاء

---

1 . أسلوب المقابلة في القران الكريم دراسة فنية بلاغية مقارنة ، كمال عبد العزيز إبراهيم، الدار الثقافية للنشر ص: 4.

2 . ينظر: الزمن الوجودي، عبد الرحمن بدوي، دار النهضة المصرية، القاهرة، 1955، ط2، ص : 24 . 26 .

3. المقابسات، أبو حيان التوحيدي، مكتبة مشكاة الإسلامية الإلكترونية، الموقع على الإنترنت : http://www.almeshkat.net/books، ص: 20 وما بعدها.

4 . الثنائيات الضدية . دراسات في الشعر العربي القديم، د. سمر الديوب، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، 2009، ص: 4.

الجمعُ بين ضدّينِ فلِمَعْنى آخر لقصْدِ البيان؛ فإنّ بضدّها تتبيّنُ الأشياءُ، ولمّا تجدُ النّفسُ في ذكرهما مجموعَيْنِ من اللّذّة؛ لأنّ اللّذّة في الْتِقاء الضّدّيْنِ ... فتتمثّل النّفسُ ذلك في القوْل والاعتدال في اجتماعهما، فتَسْتَطِيبُه»[1].

من بلاغة االبنية الضدية، وجمالياتها في ضوء الشواهد القرآنية:

تعدّ بنية التضاد من أكثر علاقات المعنى شيوعا وانتشارا في القرآن الكريم، كما هي شائعة في الإبداع الأدبيّ، وخاصّة في الشعر الذي يحتوي في جوهره على عوامل التّضاد، ممّا يؤدّي إلى المفاجأة والدّهشة والتوتّر، وهنا تظهر أهمية الضدّ، ودوره في التعبير، وتحقيق شعريّة النّص وتفعيل جمالياته، فيفيد معنى الموازنة والتأمّل المفضي إلى جوهر الأشياء، حيث تتباين مظاهر العلاقة بين الألفاظ والمعاني بتباين الأنساق السياقيّة التي تتّخذها الألفاظ في صدد التعبير عن الدلالة واكتسابها ، فضلا عن تحقيق سمة التماسك والانسجام بين أجزاء النص، لأنّ السرّ في التضاد لا يقتصر على مفردات اللغة فحسب، وإنّما يتعدّاها إلى السّياق، ليترك أثرا بلاغيا وإيقاعيا وجماليا في النصوص؛ فالمبدع بإمكاناته الخاصة، قد يخلق تقابلات غير لغوية، في ارتباط بقدراته الإبداعية، ورؤيته الخاصة للعالم والأشياء، فيحقق تقابلات سياقية أو أسلوبية أو ثقافية، متفهّما لطبيعتها وأهميّتها الخاصة في لغة الأدب والشعر[2]، وما ذاك إلا لتحقيق مقاصد سامية، وغايات جليلة، تنطوي على قيم جمالية، تثري المعنى، وتغني المحتوى، وتزيد المضمون قوّةً وبيانًا؛ وتمنح الأسلوب طاقة تعبيريّة ذات أثر عجيب في النفس، وهي بهذا تجمع بين الإمتاع والإقناع، فهي حين تربط بين المتناقضيْن، فإنها في الوقت نفسه تظهر المفارقة الشاسعة بينهما، لتكشف حقائق الأشياء، وتنبّه إليها، وتلقي بأثرها في النفس، وهو ما يؤكّد أنّ بنية التضاد ليس « زينة بديعية، يلهو بها الأديب، فيورد الكلمة وضدّها، والعبارة وأختها أو نقيضها، ليجعل كلامه برّاقا خلابا بديعا »[3] لتحقيق غرض معيّن. وإنّما لها أهميتها الخاصة، وفرادتها المتميّزة ، نظرا لِما لها من سمات أسلوبيّة تمثّل العمود الفقري لجمال الكلام، ولعلّ من أبرزها أنها تبعث على رسوخ الفكرة رسوخاً أعمق،وتوضح المعاني، وتبرزها في صورة جلية، وهي إلى جانب ذلك، تؤدي دورا آخر بالغ الأهميّة يتمثل في تلاحم أجزاء الجمل والعبارات، وترابطها وانسجامها، وقوّتها وتماسكها، ولا أدلّ على ذلك من قدرتها الفذّة على الجمع بين النقيضيْن، وهذا من أقوى العلل في استجلاب الفضيلة للكلام من ذلك قوله تعالى : ﴿ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ يُحْيِي وَيُمِيتُ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ ق8دِيرٌ (2) هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (3) ﴾ (الحديد: 2، 3)، ونحوه قوله تعالى : ﴿ وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ (43) وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا (44) ﴾ (النجم: 43، 44)، وقوله أيضا: ﴿ وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ ﴾ (الكهف: 18)، وكقوله: ﴿ فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴾ (التوبة :82)، فقابل بين (الضحك) و(البكاء)، و(القليل) و(الكثير)، لأن الآية

---

1 . الروض المريع في صناعة البديع، ابن البناء المراكشي العددي، تح : رضوان بنشقرون، دار النشر المغربية، الرباط، ط1، 1405 هـ . 1985م، ص : 111.

2 . لغة التضاد في شعر أمل دنقل، عاصم محمد أمين، دار صفاء، عمان ، الأردن، ط1، 2005، ص: 41.

1 . البلاغة العربيّة في ثوبها الجديد. علم البديع، بكري شيخ أمين، بيروت، ط2، 1991، ص: 64.

تتحدث عن المنافقين الذين قعدوا عن نُصْرة المؤمنين؛ فرحين بما فعلوه، وكان ينبغي القول: "فسيضحكون قليلاً ويبكون كثيراً، إلا أنه أخرج على لفظ الأمر للدلالة على أنه حَتْمٌ واجب لا يكون غيره وعلى سبيل تبكيت أعمالهم وتوبيخ مقاصدهم. وكذلك قوله تعالى: (لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ) [الحديد:23]، فقابل بين (اليأس) و(الفرح)، وبين (الفوات) و(الإيتاء). وأيّا كان شكل ذلك الجمع والتضاد، سواء بين الألفاظ المنطوقة، أو بين المعاني المقصودة، فهي أسلوب جمالي فريد، يُسهم في توضيح المعاني، ويُفصح عن دقيق المراد والغرض.

وعلى هذا، فإنّ القرآن الكريم في تقابلاته « يجعل الجمال الفني أداة مقصودة للتأثير الوجداني فيخاطب حاسة الوجدان الدينية بلغة الجمال الفنية» [1]. ومن هنا كان لهذا النوع من التضاد بلاغاته وجمالياته، على اعتبار أنّ الضدّيّة الظاهرة بين طرفيه، تعدّ مظهرا بارزا أمام القارئ،وبلاغتها تكمن في المعنى الحقيقي المتخفّي وراء المتضادين، والتي يستطيع الدارس الحذق اكتشافها بقدراته الخاصة، ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ(19) وَلا الظُّلُمَاتُ وَلا النُّورُ(20)وَلا الظِّلُّ وَلا الْحَرُورُ(21) وَمَا يَسْتَوِي الأَحْيَاءُ وَلا الأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَنْ يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ(22) ﴾ (فاطر: 19،20،21، 22) ، حيث عقد سبحانه وتعالى في هذه الآيات مقارنة بين أضدادٍ لتوضيح الفرق الشاسع بينها، والحديث عنها يعني حديثا عن توازي الثنائيات، وسير طرفيها جنبا إلى جنب معا، ممثلة في : الأعمى وهو الكافر، والبصير أي المؤمن والظلمات وهي الكفر، والنور أي الإيمان ، والظل وهو الجنّة، والحرور أي النار.

ومِمّا سبيله هذا السبيل الحكمة ، والنكتة البديعة في الجمع بين العسر واليسر في قوله تعالى: ﴿ فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴾ (الشرح:5، 6). فكان من كرم الله - عز وجل - وعظيم لُطفِه، أن ذكر اليسر في هذه السورة مرّتين وكذا العسر! – فبيَّن أنّ كل عسر - وإن بلغ من الصعوبة ما بلغ - فإنه في آخره التيسير ملازم له، فهو يقارنه ويصاحبه، فكلمة ﴿ مَعَ ﴾ هنا مستعملة في غير حقيقة معناها؛ لأن العسر واليسر نقيضانِ، فمقارنتهما معًا مستحيلة، فتعيَّن أن المعيَّة مستعارة لقرب حصول اليسر عقب حلول العسر، بقرينة استحالة المعنى الحقيقي للمعية. ونحوه قوله: ﴿ سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا ﴾ (الطلاق: 7)، فكُلُّ كَرْبٍ ينزِلُ بالمؤمنِ فإنَّ مَعَهَ فَرَجًا لا محالة، وكلُّ عُسرٍ يُصِيبُه فإنَّ مَعَهُ يُسرا، فإنّ الجامع بين المتضادين هنا مقصود، باعتباره سنةُ الله تعالى، ولله في ذلك ألطاف وحِكَمٌ لا يدركها خلقُه، فهو عليم بأحوالهم، خبير بمصالحهم، لا يقضي للمؤمن قضاءً إلا كان خيرا له؛ إن أصابته سراءُ شكر، فكان خيرا له، وإن أصابه ضُرٌ صبر فكان خيرا له، وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن، حيث يقول الله جل وعلا: ﴿ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ، وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: 216).

من الشواهد الدالة على روعة بنية التضاد في النظم الكريم :

إنّ الناظر في آيات الله ، يجد من الشواهد والروائع الدّالة على بنية التضاد ما بلغ الغاية في بلاغة التراكيب ودقّتها، وجمالياتها وإيحاءاتها، لذلك توجّه الاهتمامُ إلى دراستها، وكيفية تفرّدها في تشكيل

---

1 . التصوير الفني في القرآن :سيد قطب، دار المعارف، القاهرة،ط9 ، 1980، ص: 141.

المعنى في النصّ القرآني، وهو ما يقتضي التذوّق، وتنْبِيه الإحساس إلى أسرار الجمال الكامن في هذه الخاصّيّة الأسلوبيّة الفريدة، لاستجلاء إشعاعاتها الإبداعيّة المنبعثة من السياق، في توقيعٍ موسيقيٍ متناسقٍ بديع، ينساب في سياق بياني عجيب، فيعطي للمعنى عمقًا، وللأداء تصويرًا، وللتّعبير روعة، وللصّورة ثراءً، وللأسلوب بلاغة.

وفي إطار هذه الرّؤية، عمد البلاغيون ـ وهم يدرسون ظاهرة التضاد ـ إلى البحث عن الآيات القرآنيّة الممثلة للظاهرة، واستخرجوا مقابلاتها وأضدادها، وأبرزوا بعدها الجمالي والتحسيني في سياق هذه الآيات الكريمة، ورأوا فيها دليلا جديدا على إعجاز القرآن الكريم، وسموّ بلاغته، وتفرّده عن غيره من أساليب البشر، فأسلوب التضاد في القرآن الكريم، يختلف عن المعهود عند البلاغيين إذ يشكّل بنية ضديّة كلية ممتدة بين المواقف المتعارضة، بين أصحاب الحق والباطل، والكفر والإيمان، والخير والشر، والحياة والموت، وصور النعيم في الجنة، وألوان العذاب في النار وغيرها، من ذلك قوله تعالى الذي لا يريد من نوع الإنسان وبقائه إلا حياة دينه، وظهور توحيده وعبادته، وهو ما يتجلى في الطباق التعادلي بين مفهوم الموت والحياة، كما تشير إليه الآية الكريمة : ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (1) الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ(2) ﴾(الملك :1،2) . وفي الآيات الأولى حتى العاشرة من سورة الشمس تأتي المطابقة بين المفاهيم : " (الشمس/ القمر)، (النهار / الليل)، (السماء / الأرض)، (فجور/ تقوى)" وهي تأكيد على أنّ الله تعالى خلق كلّ هذه الأمور المتضادة المتدرّجة تحت التنائيات المتعادلة، في قوله تعالى : ﴿ وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا (1) وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا (2) وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا (3) وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا (4) وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا (5) وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا (6) وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (7) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (8) قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا (9) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (10) ﴾ (الشمس: 1. 10).

فلم تكن هذه الثنائيات الضدية بإيحاءاتها المتباينة مؤدّية إلى الرتابة والتكرار، خاصة فيما يتعلّق بالمقابلة الكونيّة، أو الزمانية (كالسموات والأرض، والليل والنهار)، والتقابل العقدي (كالإيمان والكفر، الحق والباطل، الهدى والضلال)، ذلك أنّ هذه الثنائيات، تظهر في كلّ آية قرآنية بشكل لافت ومختلف، وبفكر متجدّد، يفرضه اختلاف السياق، ويدعو إلى تثبيت المتضادين عقيدةً وفكرًا ووجدانًا.

ومن بديع المقابلات المتفردة والمتميزة بالجدة والطرافة، والتي تشكل أهم ميزة أسلوبية للنظم الكريم، ما أورده كمال عبد العزيز إبراهيم [1] من نماذج بديعة، نذكر منها :

أ ـ مقابلات داخل السورة الواحدة، وتأتي بصُوَر متعددة، منها صورة التقابل بين مطلع السورة وختامها، حيث يقول تعالى في مطلع سورة (المؤمنون) : ﴿ قَدْ أفلَحَ المُؤمِنُون﴾ (المؤمنون: 1)، ويقول في ختامها: ﴿ إنّهُ لا يُفْلِحُ الكَافِرُون﴾ (المؤمنون: 117).

ومنها المقابلة العجيبة التى تتوسط السورة، وتشطرها شطرين متقابلين كما في سورة (الحجر). وتتمثّل في قوله تعالى : ﴿ نَبِّئْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ، وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ﴾

1 ـ ينظر: مقابلات متميزة في القرآن الكريم ـ دراسة بلاغية ، كمال عبد العزيز إبراهيم ، ، ص: 10.

(الحجر: 49 .50)، وليس وجه العجب هنا هو المقابلة بين الآيتيْن، وإنما العجبُ والروعة في أنّ هذه المقابلة تتوسّط سورة الحجر، فتشطرها شطريْن متقابليْن .الشطر الأوّل من السورة تكثر فيه الآيات المعبرة عن غفران الله ورحمته بعباده ، والشطر الثاني المقابل، تكثر فيه الآيات المعبّرة عن العذاب الأليم.

ب ـ مقابلات بين مطلع السورتيْن فقط، كالمقابلة بين مطلع سورتيْ النساء والحج. ففي مطلع سورة النساء شرحٌ للمبدأ، أي بداية الحياة، قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾(النساء:1)، ويقابل ذلك مطلع سورة الحج الذي يشتمل على شرح المعاد، ونهاية الحياة على الأرض، وبداية يوم القيامة، حيث يقول تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ ۚ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ(1)، يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُم بِسُكَارَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ(2) ﴾(الحج:2.1)،

ج ـ مقابلات بين كل ما في السورتين، كما في سورتيْ الشمس والليل . وسورتيْ الماعون والكوثر؛ حيث زخر القران الكريم بشواهد كثيرة رائعة، فسورة الليل تتميز بكثرة المقابلات بين آياتها، التي جاءت فيها، وفي غيرها من الآيات بشكل متناسق فني بديع، حيث يقول تعالى : ﴿ وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى (1) وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى (2) وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى(3) إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى (4) فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى (5) وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى (6) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى (7) وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى (8) وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى (9) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى (10) وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّى (11) إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى (12) وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَى (13)... ﴾(الليل:13.1).

وقد أجملت بنت الشاطئ هذا التقابل والتضاد، فذكرت أنّ في القَسَم بالليل حين يغشى الكون وما فيه ، يقابل النهار حين يتجلى، فيصبح كل ما في الأرض ظاهرا مكشوفا[1] ، « وهما آنان متقابلان في دورة الفلك ، ومتقابلان في الصورة . ومتقابلان في الخصائص . ومتقابلان في الآثار»[2].

واعتمادا على هذه الحقيقة يتضح أنّ التقابل العقدي كان المحور الأساس، والموضوع الأكثر أهمية بين موضوعات التضاد والمقابلة القرآنية، وإنما بلاغتها تكون في « وضع الحدّ الفاصل بين الكفر والشرك من ناحية، وبين الإيمان والحق والهدى من ناحية أخرى »[3].

وغرَضُه من ذلك إبانة كلّ طرف وتوضيحه، ثم التفريق بينه وبين الطرف الآخر[4]. والقرآن الكريم حين يجمع بين المتضادين، فإنّ الجامع بينهما مقصود، لأنه سبحانه وتعالى يبيّن حقيقة الكفر في

---

1 ـ التفسير البياني للقرآن الكريم ، للدكتورة عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، دار المعارف ، مصر، ط3، ج2، ص: 103.

2 ـ في ظلال القرآن، سيد قطب،.،ج6، ص: 3926 .

3 ـ القرآن الكريم واستمرارية إعجازه، محمد علي أبو حمدة، المجلة الثقافية، العدد: 9، 1985م، ص: 1150.

4 ـ ينظر: السمات الجمالية في القرآن الكريم من وجهة نظر فنان تشكيلي، رسالة ماجيستير قدّمها : قيس إبراهيم مصطفى العيكلي، إشراف : محسن عبد الحميد أحمد، وأحمد فؤاد العزاوي، كلية الفنون الجميلة، جامعة بغداد، 1419هـ ـ 1998م، ص: 189.

الكافر، وحقيقة الإيمان في المؤمن، ذلك أنّ حكمته في الجمع ما بين الضدين التفريق بين الصالح والطالح، والثبوت على أحدهما، ومن ثمة خلق التشويق الذي يقود القارئ إلى ترجيح أحد الطرفين وتأييده، والانتصار له، على أساس أنّ الضد يعرف بضده[1].

ولن نستطرد في بسط ما قيل في ذلك، فحسبنا من القلادة ما أحاط بالعنق. حيث يمكن حصر وجوه التضاد بين سورتيْ الشمس والليل فيما يأتى:

الوجه الأول : التضاد بين اسمي السورتين (الشمس والليل).

الوجه الثاني : التقابل بين القسم فيها : فالقسم في الشمس ﴿والشمسِ و ضحاها ﴾ يقابله في الليل ﴿ والليلِ إذا يغشى ﴾ . وفي الشمس ﴿ والقمرِ إذا تلاها ﴾ يقابله في الليل ﴿ والنهارِ إذا تجلَّى ﴾.

الوجه الثالث : التقابل بين المقسم عليه في كل منهما.

فالذي طهر نفسه وزكاها من الداخل في الشمس (أعطى واتقى وصدق بالحسنى في الليل فيسَّرَ اللهُ له الأمور). أمّا الذي دسّاها وأخملها هناك فإنه (بخل واستغنى وكذب بالحسنى هنا، فضيق عليه).

إن المقسم عليه في سورة الشمس شيء لا تراه العيون ، خفيّ في نفس الإنسان، أما المقسم عليه في سورة الليل، فهو السعي الظاهر الملموس . وهذا هو وجه التقابل بين المقسم عليه في كلتا السورتين.

وفي سورة " الليل" نجد أن الإيقاع الداخلي يعتمد على ثنائية بديعة، متعاكسة ومتنافرة من بداية السورة إلى ختامها، ويظل الإيقاع محافظا على النسب المتوازنة في هذه الثنائية في نغماته، وتناسبه أيضا في كيفياته، ومعاودة هذا الإيقاع المتوازن وتكراره لإيضاح الحقيقة أو المعنى من خلال هذا الإيقاع المتوازن بين القطبين المتنافرين، فيبدأ مطلع السورة بالصورة البديعة القائمة على التضاد بين الليل والنهار، وما فيهما من لونين مختلفين: ﴿ وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى، وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى ﴾ (الليل : 1، 2)، ثم يمتد هذا التضاد في الإيقاع إلى كل أجزاء السورة ومشاهدها، فينتقل التضاد من الصورة الكونية في الليل والنهار إلى الصورة الإنسانية في الذكر والأنثى، ﴿ وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى﴾ (الليل: 3) ، ثم يمتد الإيقاع المتوازن المعتمد على التضاد إلى صورة الأفعال الإنسانية، فهناك صورة المنفق وصورة البخيل، وما يترتب على الصورتين من جزاء مختلف ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى، وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى، فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى ، وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى ، وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى ، فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى﴾ (الليل : 5. 10) . وهذه الآيات عند البلاغيين من شواهد المقابلة، بينما يوردها صاحب التعريفات من شواهد المطابقة، « فالإعطاء والاتّقاء والتصديق، ضد المنع والاستغناء والتكذيب، والمجموع الأول شرط لليسرى، والثاني شرط للعسرى »[2]، وبهذا النحو من التفسير يقول السكاكي : « لما جعل

5 ـ البديع تأصيل وتجديد، منير سلطان، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1976، ص: 118.

1 ـ التعريفات، علي الجرجاني، تح : نصر الدين تونسي، شركة القدس للتصدير، القاهرة، ط1، 2007، ص: 345.

التيسير مشتركا بين الإعطاء والاتّقاء والتّصديق، جعل ضدّه ، وهو التعسير مشتركا بين أضداد تلك وهي المنع والاستغناء والتكذيب»[1]

ثم تمتد هذه الثنائية في الإيقاع إلى الآخرة والأولى،(وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَى﴾ (الليل: 13)، وما بين الآخرة والأولى من اختلاف، ثم يبدأ تفصيل الاختلاف بين الآخرة والدنيا من حيث أفعال البشر، فهناك الأشقى والأتقى، ﴿فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى ، لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى ، الذي كذب وتولى ، وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى ، الذي يؤتي ماله يتزكى﴾ (الليل: 14 ـ 18) ومن خلال هذه الثنائية في الإيقاع الداخلي، ترتسم صورة الإنسان واضحة المعالم بنموذجية الأشقى والأتقى، وتتضح الفوارق بينهما من خلال إدراك الفوارق بين الليل والنهار، أو الظلام والنور. فالثنائية الإيقاعية ملحوظة في الكون والإنسان والأفعال والجزاء.

ويمكن إرجاع هذه الثنائية الإيقاعية إلى "الليل والنهار" في مطلع السورة، أو اللونين المتنافرين الأسود والأبيض فيهما، اللذين تفرعا إلى أجزاء متنافرة أو أنغام مختلفة في السورة كلها. فكل لحن يرجع إلى مصدره في المطلع، فيتآلف معه ويمتد، ويتنافر مع اللحن الآخر ويبتعد. وتمتد هذه الأجزاء أو الإلحان في الزمان والمكان حتى تصل إلى اليوم الآخر، ويظل التنافر قائما بين هذه الثنائية الإيقاعية، وذلك لتحقيق التأثير الديني المبتغى من خلالها. وتختم هذه الثنائية الإيقاعية بـ"الأتقى "، لأنه النموذج الذي يراد إبرازه ليكون قدوة للاقتداء و الاحتذاء ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى ، الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى ، وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى ، إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى ، وَلَسَوْفَ يَرْضَى﴾ (الليل : 17 ـ 21)، وبذلك تبلغ الإيقاعية في أسلوب القرآن حدا معجزا للبشر أداءً وتناسقًا وتأثيراً.

الخلاصة والاستنتاج :

من خلال ما تقدم يمكننا أن نوجز أهم النتائج التي توصلنا إليها فيما يأتي:

1 ـ لقد عنيت هذه الدراسة بتشكيل رؤية شمولية للبنية الضدية ، وانعكاساتها الجمالية في الخطاب القرآني، وصياغة مفهوم عام يستوعب أنماطها وأسسها العامة من خلال استقراء البنية الموضوعية لأشكالها، والطبيعة اللغوية السياقية المشتركة لتجلياتها المختلفة ، وبالشكل الذي تقدمه بلاغة النظم الكريم، ما يجعلها جديرة بأن تدرس دراسة معمقة تستجلي مغزاها ، وتجمع كل معانيها الحقيقية والمجازية، لحصر دلالاتها حصرا علميا يجعل الوعي الإنساني بحدودها أدق وفهمه لأسرارها وتفرعاتها وأهدافها وتنوعاتها أوضح وأبين.

2 ـ تُعَدُّ البنية الضدية من أهم الظواهر الفنية في الأسلوب القرآني ، وسمة خاصّة من سمات بدائع نظمه الكريم ، وخصيصة تحمل سرّا قرآنيّا عظيما، وملمحا أسلوبيا متفردا، فكانت ألطف وأدقّ اللمسات الفنّيّة المتوارية خلف بنيته اللغويّة، ونسيجه الفنّي المتفرّد الذي بلغ حدّ الإعجاز.

3 ـ إنّ الناظر في القرآن الكريم، يجد من الآيات والشواهد الدّالة على البنية الضدية ما بلغ الغاية في إعجاز التراكيب ودقّتها، وجمالياتها وإيحاءاتها ودلالاتها، وفي تنوعها

2 ـ مفتاح العلوم، السكاكي، ص: 179.

وتشـكيلاتها،وفي كمياتهـا وكيفياتهـا ودرجاتهـا، فكانـت فـي الجمـال غايـة، وفـي الدلالـة آيـة فاسـتأثرت باهتمـام علمـاء البلاغـة، فلقـد وردت في القـرآن الكـريم جامعـة بـين متضـادين في اللفظ والمعنى، والموقف والسياق، وهو ما يحتاج إلى دراسات متواصلة مؤصلة.

4 ـ للبنية الضدية أهميتها الخاصة، وفرادتها المتميّزة في المجال الإبداعي، لما لها من ذخيرة فنية رائعة تمثّل العمود الفقري لجمال الكلام، ولعلّ من أبرزها أنها تجلو الأفكار، وتوضح المعاني، وتبعث على رسوخ الفكرة؛ كما تؤدي دورا آخر بالغ الأهميّة يتمثل في تلاحم أجزاء الجمل والعبارات، وترابطها وانسجامها، وهذا من أقوى العلل في استجلاب الفضيلة للكلام، حيث تمتاز بقدرتها الفذّة على الجمع بين النقيضيْن. وهو ما يتجلّى في استعمال القرآن للطباق والمقابلة كمحسّنات معنوية، وحرصه الشديد على توظيف العبارات التناغمية التي تتعادل وحداتها في تناغم وإيقاع جميل، ومقصد جمالي، وسرّ دلالي، بل إنّ المتأمّل في دِلالاتها واستخداماتها يرى أنّ لها أغراضاً أبعد من ذلك، فهي فنّ بلاغيّ، وطريقة في أداء المعنى لها آثارها وقيَمها البعيدة، وبلاغتها الخاصّة، في تجسيد جماليات الخطاب القرآني في أحسن صورة، وأرقى بيان.

صيغة " اِفْعَالَّ " في العربية: قراءة في البنى والدلالة

د. نادية توهامي
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ملخص البحث:
يتناول هذا البحث صيغة " اِفْعَالَّ " في اللغة العربية، وهي صيغة من الصيغ المزيدة، وأصلها " اِفْعَلَّ " الذي قُصر منه لأجل التخفيف، وتَتَبُع هذه الصيغة والإحاطة بمعالمها ومتعلقاتها، هو إشارة إلى الصلات القائمة بين البنى المشتركة في أوزانها بمغايرة نطق بعض الحروف إبدالاً، فالبحث يتحدث عن أهم التحولات التي طرأت على همزة صيغة " اِفْعَأَلَّ " التي أُبدلت في بعض الأحيان إلى عين وأُبدلت في أحايين أخرى إلى هاء؛ لتأكيد ظاهرة التعاقب أو تبادل الأصوات في ضوء ما أثبته علماء النحو والصرف.

Research abstract :

This research treats the form of « Ifaal'a » in the Arabic language as it is one of the derivative forms. Its origin is" Ifal'a" from which it was shortened for mitigation.

Treating this form with an acquaintance of its features and accessories is a reference to the links that tie-up the common structures in their weights with a difference in the pronunciation of some letters. For, the research has evoked the main transformations that happen in " Hamza of Ifaa'l' " from which was changed sometimes to "Ain ع " and " Haa ه " in other times to confirm the phenomenon of succession or exchange of sounds within the light of what the syntaxologists have been approved.

مقدمة:

اتفق علماءُ التصريفِ على أنَّ المجرّدَ من الأفعال ما كانت كلُّ حروفه أصلية، والمزيدُ منها ما كانت بعضُ حروفه زائدة، وحروف الزيادة عشرة جُمِعَت في عبارة (سألتمونيها) أو (اليوم تنساه) وغيرها؛ وهي السين والهمزة واللام والتاء والميم والواو والنون والياء والهاء والألف وما دون ذلك من الحروف فهي أصلية.

ولا يزاد من غير هذه الأحرف إلا إذا كان الزائد من جنس أحرف الكلمة أي أنّ الزيادة بالتضعيف تكون في غير الحرف الأول من الكلمة؛ لأنّ أول المضعفين ساكن والعربية لا تبتدئ بساكن، وذلك نحو: كسّر، هدّم، حرّك، فعّل، وقد يكون التضعيف آخر الكلمة نحو: اِسْوَدَّ، اِحْمَرَّ، اِخْضَرَّ، اِسْوَادَّ اِحْمَارَّ، اِخْضَارَّ.[1]

وأقل ما يكون الفعلُ المجردُ ثلاثة أحرف، وأكثرُ ما يكون عليه أربعة أحرف، وأكثر ما ينتهي بالزيادة إلى ستة أحرف.[2]

1- صيغة (اِفْعَالَّ): تعريفها ودلالتها.

أ-تعريف صيغة اِفْعَالَّ: صيغة (افْعَالَّ) من صيغ الأفعال المزيدة، حيث زيد على صيغة (فعل) همزة وصل في أوله، وألف بعد العين، وتضعيف لامه، وهو أصلٌ لوزن (افْعَلَّ)

الذي قُصِر منه لأجل التخفيف، ويدلُّ على ذلك أنّ كلّ ما جاء على صيغة (اِفْعَلَّ) يصحّ أن يقال فيه (افْعَالَّ)؛ نحو: احْمَرَّ واحْمَارَّ واعْوَرَّ واعْوَارَّ.[3]

قال سيبويه: « يستغني بافْعَالَّ عن فَعِل وفَعُل، وذلك نحو ازْرَاقَّ، واخْضَارَّ، واصْفَارَّ واحْمَارَّ، واشْرَابَّ، وابْيَاضَّ ، واسْوَادَّ، واسْوَدَّ وابْيَضَّ، واخْضَرَّ واحْمَرَّ ، واصْفَرَّ أكثرُ في كلامهم؛ لأنّه كثُرَ فحذفوه والأصل ذاك».[4]

وقال ابن عصفور(669هـ): « اِفْعَلَّ مقصور من اِفْعَالَّ لطول الكلمة"»[5]

وقال أيضا: « وليس شيء يقال فيه (اِفْعَالَّ) إلا ويقال فيه (اِفْعَلَّ) إلا أنّه قد تَقِلُّ إحدى اللغتين في الكلمة وتَكثر في الأخرى فقولهم، اِبْيَضَّ، واحْمَرَّ، واصْفَرَّ أكثر من اِبْيَاضَّ واحْمَارَّ واصْفَارَّ، وقولهم اِشْهَابَّ، وادْهَامَّ أكثر من اشْهَبَّ وادْهَمَّ».[6]

وأصلُ (افْعَالَّ) بفك الإدغام يدلُّ على ذلك اتصاله بضمائر الرفع المتحركة، نحو: افْعَالَلْتُ وافْعالْلتِ وافْعَاللْنا.....الخ، ثم يُدركه الإدغامُ في غير ذلك، ومُضارعه: يَفْعَالُّ[1] ومصدره افْعِيلاَل.

---

[1])- ابن الحاجب(ت 646هـ), الشافية في علم التصريف والخط، تحقيق: صالح عبد العظيم الشاعر، د ط، مكتبة الآداب، القاهرة, د ت، ص83.

[2])- أحمد الحملاوي، شذا العرف في فن الصرف, تعليق: محمد بن عبد المعطي، دار الكيان , الرياض، ص73.

[3])- ينظر: ابن يعيش النحوي (ت643هـ)، شرح المفصل، إدارة الطباعة المنيرية، مصر، ج7، ص162.

[4])- سيبويه، الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج4، ص 26.

[5])- ابن عصفور الإشبيلي: الممتع في التصريف، تحقيق فخر الدين قباوة، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1407هـ-1987م، ج1، ، ص195.

[6])- المصدر نفسه، ج1،، ص196.

قال سيبويه: « وتلحق الألف ثالثة وتلحق اللام الزيادة من موضعها، ويسكن أول الحرف فيلزمها ألفُ الوصل في الابتداء، ويكون الحرف على (افْعَالَلَ ْتُ)، ويجري على مثال اسْتَفْعَلْتُ، في جميع ما صُرِّفت فيه اسْتَفْعَلْتُ ، إلا أنّ الإدغامَ يُدركُه فيسكن أولُ اللامين .. ولا تضاعف اللامُ والألفُ ثالثة إلاّ في (افْعَالَلَتُ) » [(2)].

وصيغة (افْعَالَّ) مشتركة بين الماضي والأمر لفظاً، فإن كانت للماضي فأصلها: (اِفْعَالَلَ) وإنْ كانت للأمر فأصلُها (اِفْعَالِلْ)[(3)].

عدّ سيبويه (افْعَلَّ وافْعَالّ) من الفعل اللازم.[4] قال المبرد عن افعلَّ وهو فعل لا يتعدى الفاعل لأنّ أصلَ هذا الفعل إنّما هو لما يحدث في الفاعل، نحو: احمرّ واعورّ.[5]

ب- **دلالة صيغة افعالَّ**: تأتي صيغة افْعَالَّ للدلالة على المبالغة في الألوان والعيوب، تأتي المبالغة في اللون نحو: احْمَارَّ، اصْفَارَّ اخْضَارَّ، وللمبالغة في العيوب نحو: احْوَالَّ واعْوَارَّ.[(6)]

يقول ابن جني: « اعلم أن مثال (افعالَلْتُ) أكثر ما صيغ للألوان".[(7)] وتدلُّ على قوة المعنى وزيادته عن أصله.[(8)]

وذهب بعضهم إلى أن(اِحْمَرَّ) و(اِصْفَرَّ) و(اِخْضَرَّ) ونظائرها تستخدم للدلالة على اللون الخالص الذي تمكّن واستقرّ واستمرّ، فإذا كان اللون عرضا لسبب يزول، قيل: (اِصْفَارَّ) و(اِخْضَارَّ) و(اِحْمَارَّ) ليفرق بين اللون الثابت، والمتلون العارض.[(9)]

وذهب الإمام "العيني (855هـ) " أنّ الفعل المجرد (حَمِرَ) يدلّ على اللون الغير المتمكن، فإذا تمكن اللون قالوا: اِحْمَرَّ، وإذا أرادوا المبالغة قالوا: اِحْمَارَّ، والأصل اللغوي الذي اعتمد عليه أنّ الزيادة تدلُّ على التكثير والمبالغة.[(10)]

---

[1])- سيبويه، الكتاب، ج4، ص284، المبرد(ت285هـ)، المقتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، 1415هـ-1994م، القاهرة، ج1، ص215.

[2])- سيبويه، الكتاب،ج4، ص284.

[3])- مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية، دار الحديث، القاهرة، 1426هـ-2005م، ج1، ص 172.

[4])- سيبويه، الكتاب، ج4، ص77.

[5])- المبرد، المقتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، القاهرة، 1415هـ-1994م ج 1، ص 214.

[6])- محمود عكاشة، البناء الصرفي في الخطاب المعاصر(دراسة في الألفاظ التراثية والمحدثة)، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، 2009م، ص39-40.

[7])- أبو الفتح عثمان بن جني النحوي، المنصف، تحقيق إبراهيم مصطفى وعبدالله أمين، إدارة إحياء التراث القديم، 1373هـ-1954م، ج1، ص78.

[8])- ينظر: محمد محي الدين عبد الحميد، دروس التصريف (القسم الأول، في المقدمات وتصريف الأفعال)، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، 1416هـ- 1995م، ص81.

[9])- نجاة عبد العظيم الكوفي، أبنية الأفعال: دراسة لغوية قرآنية، دار الثقافة، القاهرة، ص58.

[10])- بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد العيني، عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2001م، ج12، ص6.

وقيل: إنّما يقال: افْعَالَّ ونحوه في كلّ لون بين لونين كالصُّهبة والشُّهبة، يقال اشْهَابَّ واصْهَابَّ.[1] واصْهَابَّ.[1]

وقد جاءَ في البيوع عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: (نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وسَلَّمْ أنْ تُبَاعَ الثَّمَرَةُ حَتىَّ تُشَقِّحَ فَقِيلَ: ومَا تُشَقّحُ؟ قال: تِحْمَارّ وتِصْفَارّ ويُؤْكَلُ مِنْهَا).[2]

ونقل السهيلي عن أبي سليمان الخطابي زعمه أن معنى احْمَرَّ مخالف لمعنى احْمَارَّ فذهب إلى أنّ افْعَلَّ يقال فيما لم يخالطه لون آخر، وافْعَالَّ يقال لما خالطه لون آخر، ووصف الخطابي بأنّه ثقة في نقله وأنّ القياس يقتضي صحة قوله لأنّ الألف لم تزد في أضعاف حروف الكلمة إلا لدخول معنى زائد بين أضعاف معناها.[3]

لم يرد في القرآن الكريم من هذا الوزن إلا (ابْيَضَّ) و(اسْوَدَّ)، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[4]

وقوله: ﴿وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ﴾[5]

وقوله: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾[6]

وقوله: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾[7]

وقد يأتي اِفْعَلَّ واِفْعَالَّ في غير الألوان والعيوب، قالوا ارْعَوى واقْتَوى بمعنى خدم، وارْقَدَّ بمعنى أسرع واقْطَارَّ النَبْتُ؛ أي أخذَ يَجفُّ، وابْهَارَّ اللَّيْلُ بمعنى أظلم، وامْلَاسَّ أي أَفْلَتَ ولا يبنيان من مضعف اللام فلا يُقالُ رجلٌ أجَمٌّ أجْمَمّ واجْمَام ولا مُعتل اللازم فلا يُقال من ألْمَى ألْمىَّ لما فيه من الثِقلِ.[8]

اتّفق جمهورُ الصرفيين والنحويين على أنَّ الفعل ارْعَوَى (بمعنى ارتدع) يكون على وزن افْعَلَّ في حين يرى علي بن جعفر ابن القطّاع أنه على وزن افْعَلَى.[9]

---

[1])- المصدر نفسه، ج12، ص6.

[2])- المصدر نفسه، ج12، ص7. الحديث أخرجه: البخاري في الصحيح كتاب البيوع، بَابُ بَيْعِ الثِّمَارِ قَبْلَ أَنْ يَبْدُوَ صَلاَحُهَا، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: برقم 2192، (ج3/ص: 77)

وأخرجه مسلم: في كتاب البيوع، باب: بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْمُحَاقَلَةِ وَالْمُزَابَنَةِ، وَعَنِ الْمُخَابَرَةِ، وَبَيْعِ الثَّمَرَةِ قَبْلَ بُدُوِّ صَلَاحِهَا، وَعَنْ بَيْعِ الْمُعَاوَمَةِ وَهُوَ بَيْعُ السِّنِينَ، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما. برقم: 1536. ج3/ ص: 1175.

[3] - السهيلي؛ أبو القاسم عبدالرحمن بن عبدالله (581 ه)، نتائج الفكر في النحو، تحقيق. محمد إبراهيم البنا جامعة قاريونس 1978م، ص325- 326.

[4])- سورة آل عمران [107].

[5])- سورة يوسف [84].

[6])- سورة آل عمران [106].

[7])- سورة آل عمران [106].

[8])- سيبويه، الكتاب، ج4، ص76، ج4، ص244. وابن عصفور، الممتع، ص196.

[9])- ابن القطاع، أبنية الأسماء والأفعال والمصادر، ج2، ص355.

وإنّ الذي دعا ابن القطاع إلى القول بأنّ الفعل ارْعَوَى على وزن افْعَلَى؛ لأنّه عدّه مزيدا من رعَيتُ والرَعوَى التي على وزن الفَعلَى، لكن ذلك مردود، لأن لام رعيتُ ياء ولام ارْعْوَى واو؛ يدلّ على ذلك ظهورها كما هو واضح، يقول الزبيدي: « وأما ارْعَوَى فمن باب احْمَرَّ واشْهَبَّ إلا أنّ الإدغام لم يلحقه لانقلاب حرف اللين ألفا للفتحة التي قبله، وذلك مثل اِجْأَوَى البعير يَجْأَوِي عن الأصمعي.» [1]

[1] أي أنّ أصلَ ارْعَوَى ارْعَوَوَ فتحركت الواو الثانية وانفتح ما قبلها فقلبت ألفا، وقدموا الإعلال بالقلب هنا على الإدغام لخفته وإلا لقالوا ارْعَوَّ.

قال الرضي:« ارْعَوَى هو من باب " افْعَلَّ " كاحْمَرَّ وأصله ارْعوَوَ كاحْمرَرَ.» [2]

فصيغة اِفعْالَّ تأتي غالبا للدّلالة على معنى واحد وهو قوة اللّون أو العيب، ويطلق عليها معنى المبالغة؛ أما من حيث الوظيفة النحوية لها، فلا تكون إلا لازمة.

2- همزة الوصل في الأفعال المزيدة:

أشار سيبويه في كتابه إلى أنّ همزة الوصل في أوزان الأفعال المزيدة، إنّما جيء بها لما اعترى أوائل الأفعال المزيدة من تسكين؛ حيث يقول في (باب ما تسكن أوائله من الأفعال المزيدة): « أما النون فتلحق أولا ساكنة فتلزمها ألف الوصل في الابتداء، فيكون الحرف على(انْفَعَلَ، يَنْفَعِلُ) نحو: انْكَسَرَ، يَنْكَسِرُ)». [3]

نلاحظ أنّ سيبويه عدَّ النون في صيغة (انْفَعَلَ) الحرف الأول الذي يلحق الفعل؛ ولم يلتفت إلى همزة الوصل وإنّما جعلها لازمة لسكون النون وهي زائدة في كلّ الأحوال سوّغها النطق والخفة.

وفي ذلك يقول الأنباري:" وأما الفعل فتدخل همزة الوصل منه على أفعال هذه المصادر نحو: " انْطَلَقَ، واقْتَطَعَ، واحْمَرَّ، واحْمَارَّ، واسْتَخْرَجَ، واغْدَوْدَنَ، واخْرَوَطَّ، ..إنما دخلت همزة الوصل في أوائل هذه الأفعال ومصادرها، لئلا يبتدأ بالساكن"[4]وأجمع العلماء على أنّ الزوائد يؤتى بها كذلك إثراء للمعنى؛ [5] بمعنى أنّ زيادة المباني تفيد زيادة المعاني.

وقد وردت صيغ متعددة قال عنها الصرفيون أنّها تُفيد معنى المبالغة.[6]

وتُعدّ المبالغة من أهم معاني أوزان الأفعال المزيدة، وقد كتب فيها كثيرون، بدءًا بكتاب سيبويه وانتهاء بالدراسات الحديثة التي قدّمها الباحثون اللغويون.

---

[1]) - أبو بكر محمد بن الحسن الإشبيلي الزبيدي(379ه)، الاستدراك على سيبويه في كتاب الأبنية والزيادات على ما أورده فيه مهذباً، روما، إيطاليا،1890م، ص 39.

[2])- رضي الدين محمد بن الحسين الاسترابادي النحوي (ت868ه)، شرح شافية ابن الحاجب مع شرح شواهده، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان، 1402ه-1982م، ج3، ص120.

[3])- ينظر: سيبويه، الكتاب، ج4، ص283.

[4])- عبد الرحمان بن محمد بن عبيد الله الأنباري (ت577ه)، أسرار العربية، دراسة وتحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1418ه= 1997، ص 199-200.

[5])- ينظر: ابن عصفور(669ه)، الممتع في التصريف، ج1، ص182، مصطفى الغلاييني، جامع الدروس، ج1، ص173.

[6])- أبو الفتح عثمان بن جني, الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية، ج3، ص266.

أ- المبالغة في اللغة:

جاء في معجم العين « والمُبَالَغَةُ أنْ تَبْلُغَ من العَمَل جُهْدَك"».[1]

وجاء في لسان العرب « (بَلَغَ الشَّيْءُ يَبْلُغُ بُلُوغاً وبَلاغاً: وَصَلَ وانْتَهَى) ».[2]

ب- المبالغة في الاصطلاح:

تعددّت تعريفات المبالغة، إلا أنّها تصبُّ في المعنى ذاته، فالمبالغة في أداء الفعل عند سيبويه مرادفة لأدائه بكثرة، إذ يقول في باب دخول (فَعَّلْتُ) على (فَعَلْتُ) لا يشركه في ذلك (أفْعَلْتُ): " وتقول: كَسَرْتها وقطعتُها، فإذا أردت كثرة العمل، قلت: كسَّرْتُه وقطَّعْتُه ومَزَّقْتُه.....وقالوا: يُجَوِّلُ، أي: يُكثِرُ الجَولان."[3]، ويلحق بهذا ما ذكره في "باب افْعَوْعَلْتُ».[4] وأشار سيبويه أيضا إلى أنّ المصدر قد يُبنىَ يُبنىَ على غير بنائِه المعهود لإفادةِ معنى التكثير والمبالغة، وذلك في قولك في الهَذْر: التَّهْذَار، وفي اللَّعب: التَّلْعاب، وفي الصَّفْق: التَّصْفاق."[5]

أما ابن جني فيرى أنّ المبالغة: " زيادة في المعنى تقتضي زيادة في بناء اللفظ فإذا أرادوا المبالغة في قولهم: رجل جميل ووضيء، قالوا: وضّاء، وجمّال فزادوا في اللفظ هذه الزيادة لزيادة معناها"[6].

وذكر ابن فارس المبالغة في " ما أوله ياء" إذ قال تحت عنوان" باب من الرباعي آخر": ومن هذا الباب ما يَجيءُ على الرباعي وهو من الثلاثي لكنّهم يزيدون فيه حرفا لمعنى يُريدونه من مبالغة كما يَفعلون ذلك في زُرْقمٍ وخَلبنٍ.[7]

ت- أوزان الأفعال المزيدة الدالة على المبالغة:

وأوزانُ الأفعالِ المزيدةِ الدالةِ على المبالغةِ هي:

-(اِفْعَوْعَلَ): بناء ثلاثي مزيد بالهمزة والواو وتكرار العين.[8]، ويأتي المصدر منه على (اِفْعِيعَالْ)[1] و(مُفْعَوْعَِل) بضم أوله وكسر ما قبل آخره اسم الفاعل منه، ونفتح ما قبل آخره اسم مفعول منه.[2]

---

[1])- الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت175ه)، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، ج4، ص421،

[2])- ابن منظور، لسان العرب، ضبط وتحقيق: عبد الله علي الكبير وأخرين، د. ط، دار المعارف، د. ت، باب الباء، مادة (ب ل غ)، المجلد1، ج4 ، ص345.

[3])- سيبويه، الكتاب، ج4، ص64.

[4])- المصدر نفسه، ج4، ص75.

[5] -) المصدر نفسه، ج4، ص84.

[6])- ابن جني، الخصائص، ، ج3، ص266.

[7])- أبو الحسين أحمد بن فارس(ت395ه)، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399ه -1975م، ج1، ص332.

[8])- ينظر: سيبويه، الكتاب، ج4، ص285، وعبده الراجحي، التطبيق الصرفي، دار النهضة العربية، بيروت، ص 40.

وقد ذكر علماء الصرف أنّ هذه الصيغة تأتي للدلالة على المبالغة والقوة والكثرة، في أصل الفعل؛ قال سيبويه (وسألتُ الخليلَ فقال: كأنّهم يُريدُونَ به المُبالغة والتَّوكيد).[3] وذلك نحو: (اِعْشَوْشَبَ المكانُ) كَثُرَ عُشْبُه واغْدَوْدَنَ الشَعرُ: طالَ واخْشَوْشَنَ الغُصْنُ: كَثُرَتْ خُشونتُه واشْتَدَّتْ واحْلَوْلَى الشَّيْءُ: اشْتَدَّتْ حَلاَوَتُهُ واخْضَوْضَلَ الشَّيْءُ: اخْضَلَّ، أي ابْتَلَّ. ودلالتُه على ذلك إنَّما جاءت من تكرار العين فيه، قال ابن جني: « فمعنى خَشُنَ دون معنى اخْشَوْشَنَ؛ لما فيه من تكرير العين وزيادة الواو».[4]

ويأتي بناء (اِفْعَوْعَلَ) متعديا وغير متعد؛ قال سيبويه: « (وأما اِفْعَوْعَلَ) فقد تعدى».[5]

-(اِفْعَوَّلَ): بناء ثلاثي مزيد بالهمزة والواو والتضعيف، مضارعه(يَفْعَوِّلُ)، ذكر الصرفيون أنّه مرتجل[6]، والمصدر منه على (افْعِوَّالٍ) و(افْعِيْوَالٍ)[7] ومن الأمثلة التي أوردوها على هذه الصيغة، اعْلَوَّطَ المُهْرَ: تعلّق بعنقه ليركبه، واخْرَوَّطَ السَّفَرُ: أي طال، واجْلَوَّذَ: إذا أسرع.[8]

لا تختلفُ هذه الصيغةُ عن (افْعَوْعَلَ) في قلّة استعمالها في اللغة العربية، وعدم ورودها في القرآن الكريم.

-(افْعَلَلَّ): وهو مكسور الأول، وساكن الثاني والخامس، ومفتوح الثالث والرابع، وقد زيدت فيه الهمزة أولا، والتضعيف في الآخر، ويأتي المضارع منه على (يَفْعَلِلُّ) بسقوط همزة وصله، المصدر منه على (افْعِلاَل)[9]، و(مُفعللّ) بضمّ أوله وكسر ما قبل آخره اسم الفاعل منه، وبفتح ما قبل آخره اسم المفعول منه.[10] وهذا الوزن لازم غير متعد، يفيد المبالغة والتوكيد كما يفيدُها (افْعَلَّ) في الثلاثي.[11] ومن الأمثلة التي أوردها علماء الصرف في هذه الصيغة، اقْشَعَرَّ من القَشْعَرِيرَة، واشْمَأَزَّ من الاشْمِئْزَاز، واكْفَهَرَّ من الاكْفِهْرَار، واطْمَأَنَّ من الاطْمِئْنَان.

---

[1])- ينظر: المبرد، المقتضب، ج2، ص100، وخديجة الحديثي، أبنية الصرف في كتاب سيبويه، منشورات مكتبة النهضة، ط1، 1385هـ- 1965م، بغداد ، ص220.

[2])- ينظر: ابن القطاع الصقلي(515ه)، أبنية الأسماء والأفعال والمصادر، تحقيق ودراسة: أحمد محمد عبد الدايم، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1999م، ص 170.

[3])- سيبويه، الكتاب، ج4، ص75.

[4])- ابن جني، الخصائص، ج3، ص264.

[5])- سيبويه، الكتاب، ج4، ص77.

[6])- الاستراباذي، شرح الشافية، ج1، ص112، وخديجة الحديثي، أبنية الصرف في كتاب سيبويه، ص400.

[7])- ابن القطاع، أبنية الأسماء والأفعال والمصادر، ص379.

[8])- ينظر: الزمخشري(أبو القاسم محمود بن عمر)، المفصل في علم العربية، دراسة وتحقيق: فخر صالح قدارة، ط1، دار عمار، الأردن، عمان، 1425هـ-2004م، ص279، ابن عصفور، الممتع في التصريف، ج1، ص196.

[9])- ينظر: خديجة الحديثي، أبنية الصرف في كتاب سيبويه، ص402، وابن عصفور، الممتع في التصريف، ج1، ص179.

[10])- ينظر: خديجة الحديثي، أبنية الصرف في كتاب سيبويه ، ص267.

[11])- ينظر: جلال الدين السيوطي (911ه)، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق وشرح عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلمية، الكويت، 1400هـ-1980م، ج6، ص19، و ابن يعيش، شرح المفصل، ج7، ص162، والأستراباذي، شرح الشافية، ج1، ص113.

وقد ورد منها في القرآن الكريم ثلاثةُ أفعالٍ هي: اشْمَأَزَّ واطْمَأَنَّ واقْشَعَرَّ.

فوردت (اشْمَأَزَّتْ) في قوله تعالى:﴿ وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ.﴾[1]

ووردت (تَقْشَعِرَّ) في قوله تعالى: ﴿ للَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ.﴾[2]

ووردت (تَطْمَئِنُّ) في قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ.﴾[3]؛ أي أنّ الأوزان التي تفيد المبالغة هي: افْعَلَّ، وافْعَالَّ وافْعَلَلَّ، وافْعَوْعَل، وافْعَوَلَّ.

وكلُّ هذه الأبنية، إنّما تدلّ على قوةِ المعنى وزيادتِه عن أصله؛ فمثلا " اِخْشَوْشَنَ" يدلُّ على شدة الخُشونة التي يدّل عليها " خَشُنَ" وكذا" اعْشَوْشَبَ" يدّل على زيادة العشب أكثر من " عَشِبَ" وكذا" احْمَارَّ" يدّل على قوة الحُمْرة أكثر من حَمِر ومن "احْمَرَّ" وهلم جراً.[4]

وبالعودة إلى صيغة (اِفْعَلَّ) نجد أنّ الهمزة لا علاقة لها بالمبالغة أبدا ولا بأي معنى آخر، إلا أن سيبويه قرّر كما رأينا سابقا- أنها جيء بها لضرورة نطقية وهي إمكانية النطق بالساكن، فعلّة وجود الهمزة في هذه الأوزان علة صوتية لتيسير النطق فقط.

3- **الصلة بين صيغتي (اِفْعَالَّ) و(اِفْعَأَلَّ) عند علماء العربية:**

أشار علماءُ اللغة العربية القدماء إلى وجودِ صلةٍ بين صيغتي (افْعَالَّ) و(افْعَأَلَّ)، وذكروا أنّ الهمزةَ أُقحمت في صيغة: (افْعْالَّ) هرباً من التقاء الساكنين، فقد رُوي أنّ بعضَ العربِ تُبدلُ الألفَ قبلَ المدغمِ همزةً متحركةً، فيصير اِبْيَاضَّ: اِبْيَأَضَّ، ويصير صالَّ: صأَلَّ[5]، وقال أبو حيان إنَّها لغةُ تميم وعكل.[6]

وفي شرح التسهيل لأبي حيان؛ قوله: وربّما فرّ من ذلك أي التقاء الساكنين، فمن ذلك قراءة عمرو بن عبيد: ﴿ فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَأَنٌّ ﴾[7] قال أبو زيد: فظننتُ أنَّه قد لحنَ حتى سمعتُ العربَ تقول: دَأَبَّة وشَأَبَّة، وقال كثير(105هـ):

---

[1])- سورة الزمر: [45]

[2])- سورة الزمر: [23]

[3])- سورة الرعد: [28]

[4])- محمد محي الدين عبد الحميد، دروس التصريف، ص81-82.

[5])- ينظر: موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش، شرح المفصل، ج9، ص129-130.

[6])- أبو حيان، ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق وتعليق: مصطفى أحمد النحاس، ط1، 144هـ- 1984، ج1، ص 341.

[7])- سورة الرحمان:[39]، وفي قراءة الحسن وعمرو بن عبيد، ينظر: ابن جني، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق: علي النجدي، صاحب وعبد العليم النجار وآخرين، القاهرة، 1986م.، ج1، ص47، وابن خلويه(أبو عبد الله الحسين بن أحمد): مختصر شواذ القرآن، المطبعة الرحمانية(جمعية المستشرقين الألمانية)، مصر، 1934م، ص149.

وَلِلْأَرْضِ أَمَّا سُودُها فَتَجَلَّلَتْ بَيَاضاً وأَمَا بِيضُها فاذْهَأَمَّتِ[1]

وقُرئ في الشواذ: ﴿ وَلَا الضَّأَلِّينَ ﴾ [2] بهمز الألف، لأنَّه كره اجتماع الساكنين الألف واللام فحرِّك الألف لالتقائهما فانقلبت همزة.

قال ابن جني: وعلى هذا قولٌ كثيرٌ [3]:

إِذَا مَا العوَالِي بالعَبِيطِ " اِحْمَأَرَّتِ "[4]

ومثله " اِشْعَأَلَّ " في قول الآخَر:

وبَعْدَ اِنْتِهَاضِ الشَّيْبِ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ عَلَى لِمَّتِي حَتَى " اِشْعَأَلَّ " بَهِيمُها[5]

ومثله " اِبْيَأَضَّ " في قول دكين بن رجاء(15هـ):

راكِدةٌ مِخْلاتُهُ ومَحْلَبُهْ وجُلُّهُ حَتىَ ابْيَأَضَّ مَلْبَبُهْ[6]

ففي هذه الأمثلة تحوّلت صيغة " اِفْعَالّ " إلى " اِفْعَأَلَّ ".

إلا أنّ جمهور النحاة يَنُصّون على أنَّه لا يُقاس عليه، يقول ابن عصفور:" وقد كاد هذا يتسع عندهم إلا أنَّه مع ذلك لم يكثر كثرة توجب القياس"[7] أما على قول ابن الحاجب: فإنَّه "لغة ينبغي أن يقاس"[8].

وقد قَصَرُه بعضُهم على ضرورة الشعر كالمازني الذي سُئِلَ: " أتقيسُ هذا النحو؟" فقال: لا ولا أقبلُه، بل ينقاسُ ذلك عندي في ضَرورةِ الشعرِ.[9]

---

[1])- البيت من الطويل، وهو لكثير عزة في ديوانه، جمعه وشرحه إحسان عباس، دار الثقافة، 1391هـ-1971م، ص54، وأبو الفتح عثمان بن جني، سر صناعة الإعراب، دراسة وتحقيق حسن هنداوي، د.ط، د. ت، ج1، ص74، وابن يعيش، شرح المفصل، ج10، ص 12، وابن جني، المحتسب، ج1، ص47، ص312، وابن عصفور، الممتع في التصريف، ج1، ص 322. وابن جني، الخصائص، ج3، ص 127، وأحمد بن عبد النور المالقي (702ت)، رصف المباني في شرح حروف المعاني، تحقيق أحمد الخراط، مطبوعات مجمع اللغة العربية دمشق، ص57.

[2])- سورة الفاتحة:[01]، ومن قراءات أيوب السختياني، ينظر: ابن جني، المحتسب، ج1، ص46، وينظر: أحمد بن الأمين الشنقيطي، الدرر اللوامع على همع الهوامع شرح جمع الجوامع، ووضع حواشيه محمد باسل عيون أسود، دار الكتب العلمية،، ط1، بيروت، لبنان ، ج2، 1415هـ-1995م، ص555.

[3])- ابن جني، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، ج1، ص46-47. وينظر: ابن جني، سر صناعة الإعراب، ج1، ص73، وابن عصفور، الممتع في التصريف، ج1، ص322.

[4])- الوارد في الديوان ج2، ص97، الشطر من البيت هكذا:

وأَنْتَ ابْن ليلى كَبير قومك مشهدا إذا ما احمارّت بالعبيط العوامل

[5])- ابن جني، سر صناعة الإعراب، ج1، ص73.

[6])- المصدر نفسه، ج1، ص74.

[7])- ابن عصفور، الممتع، ج1، ص322.

[8])- ينظر: أبو حيان(أبو عبد الله محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان)، التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط، مكتبة النصر الحديثة، الرياض، د. ت، ج1، ص30.

[9])- ابن عصفور، الممتع في التصريف، ج1، ص322.

ويَتفقُ رمضان عبد التواب مع القدماء في مسألةِ الضرورةِ الشعريةِ، ولكنَّه يختلفُ معهم في أنّ السببَ لا يعودُ لمنعِ التقاءِ الساكنين وإنّما للتخلصِ من المَقطعِ الطَويلِ المُغلقِ، فيقول: «والحقيقة أنّه لا وجودَ لما يسمّى بالتقاء الساكنين هنا، وقد وقع النحويون العرب، في هذا الوهم، بسبب الخط العربي، فظنوا الألفَ حرفاً ساكناً، وهو في الواقع رمزٌ للفتحة الطويلة.» [1]

وهذا ما ذهب إليه إسماعيل عمايرة حيث يقول:" إنّ رغبةَ بعضِ العربِ في التخلصِ من المقطعِ المديدِ المغلقِ في افْعَالَّ؛ قاموا بتقصيرِه في افْعَلَّ، أو بتقسيمِه إلى اثنين، وذلك بإقحامِ الهمزةِ في افْعَأَلَّ."[2]

وإذا ما تفحصنا البنية المقطعية لصيغة: (اِفْعَالَّ)، فإننا سنلاحظ أنها تتركب من خمسة صوامت وثلاثة صوائت أحدهما طويل موزعة مقطعيا على النحو الآتي: (ص ح ص) + (ص ح ح ص) + (ص ح)، فهي مكوَّنة من ثلاثة مقاطع هي: (مقطع طويل مغلق) + (مقطع مديد مغلق بصامت) +(مقطع قصير مفتوح).

أما صيغة (اِفْعَلَّ) فتتكوَّن من مقطع حركي، ومقطع طويل مغلق ومقطع قصير، وتتركب من أربعة صوامت وثلاثة صوائت على النحو الآتي:(ح ص)+(ص ح ص)+(ص ح).

فالمقطعُ الطويلُ المغلقُ يتضمنُ حركةَ الفتحِ الطويلةِ، وهي ليست حرفاً ساكناً -كما أشار النحويون العرب- ودخولُ الهمزةِ معناه: انقسامُ المقطعِ الطويلِ(ص ح ح ص) المغلقِ إلى مقطعين:(ص ح/ص ح ص)، وهو ما يمثل الانتقال من: (اِفْعَالَّ) إلى: (اِفْعَأَلَّ) التي يتألفُ نسيجُها المقطعي من: (إف/عَ/أَلْ/لَ=ص ح ص/ص ح/ ص ح ص1/ص2ح).

ث- صيغة (اِفْعَالَّ) وتحولاتها في اللغة العربية:

تعدّ ظاهرة التعاقب، أو تبادل الأصوات بعضها مع بعض، ظاهرة معروفة في التراث العربي، ومن ذلك إبدال الهمزة عينا عند تميم وقيس وأسد وغيرها، وهو ما يُعرفُ "بعنعنة تميم" وهو أمر أقره القدماء والمحدثون.[3]

والمسوّغ الصوتي لإبدال الهمزة عينًا عندهم: هو أنَّه عند المبالغة في تحقيق الهمزة تستبدل بصوت من أصوات الحلق قريب منها في الصفة والمخرج، وأقرب تلك الأصوات إليها في المخرج صوت العين وهو حرف مجهور.[4] وقد أشار الأزهري إلى المبالغة التي تحصل في الهمزة فتقلبها عينًا حيث قال: « ومن تحقيق الهمز قولك: يا زيدُ من أنتَ: كقولك: من عنت».[5]

---

[1]) - رمضان عبد التواب، فصول في فقه اللغة، مكتبة الخانجي، ط6، القاهرة، 1420هـ-1999م، ص194.

[2]) - إسماعيل عمايرة، معالم دراسة في الصرف، الأبنية الفعلية المهجورة، دراسة لغوية تأصيلية، دار حنين، عمان، 1999م، ص68.

[3])- ينطر: سيبويه، الكتاب، ج4، ص434، ورمضان عبد التواب، فصول في فقه اللغة العربية، ص27، وسلمان وسلمان بن سالم بن رجاء السحيمي، إبدال الحروف في اللهجات العربية، مكتبة الغرباء الأثرية، ط1، المملكة العربية السعودية، 1415هـ-1995م ، ص156.

[4])- إبراهيم أنيس, في اللهجات العربية، مطبعة الانجلو المصرية، ط1، القاهرة ، ص19.

[5])- الأزهري، تهذيب اللغة، الدار المصرية، د ط، د ت, ج15، ص 690.

وإبدال الهمزة عينا قد جاء في الحديث النبوي الشريف أيضا، فقد ورد في حديث قيلة رضي الله عنها:" تَحْسَبُ عَنِّي نَائِمَة". قال أبو عبيدة وقولُها تَحْسَبُ عَنِّي نَائِمَة فإنَّها أرَادَتْ تَحْسَبُ أنِّي نَائِمَة وهي لغة بني تميم.[1]

وقال الزمخشري:« عنّي" تميمية في " أني" وهي العنعنة».[2]

أ- **إبدالُ همزة " اِفْعَأَلَّ " عيناً:**

يُشير علماءُ العربيةِ المحدثين[3] إلى أنّ الهمزةَ الموجودةَ في صيغةِ (اِفْعَأَلَّ) قد تحوّلت إلى عينٍ كما في صيغة (اِفْعَعَلَّ) نتيجةً لظاهرة الإبدال في الأصوات، بدليل وجود أمثلة كثيرة في المعاجم العربية تُروى بالعين والهمزة بالمعنى ذاته ، ومن الأمثلة التي تشير إلى ذلك:

"**اِرْثَعَنَّ** " فبمقارنة مادة " رثن" بمادة " رثعن" من لسان العرب (الرَّثَانُ: قِطَارُ المَطَرِ يَفْصِلُ بَيْنَهَا سُكُوْن وأَرْضٌ مُرَثَّنَةٌ إذا أَصَابَهَا مَطَرٌ ضَعِيفٌ.)، وفي (**رثعن**) اِرْثَعَنَّ المَطَر: كَثُر والمُرْثَعِنُّ من المَطَرِ المُسْتَرْسِلُ السَائِلُ، وَارْثَعَنَّ: اسْتَرْخَى وكلُّ مُسْتَرْخٍ مُتَسَاقِطٍ مُرْثَعِنٌ.

فأصلُ هذه المادة " اِرْثَنَّ" اِرْثَانَّ فأُبدلت الفتحة الطويلة همزة فأصبحت اِرْثَأَنَّ وهنا وقعت الكلمة تحت سيطرة قاعدة أصوات الحلق فأُبدلت الهمزة عيناً كما في(عن) فقيل: اِرْثَعَنَّ.[4]

ومن ذلك ما ورد في "**اِشْمَعَلَّ**" من اللسان، المُشْمَعِلُّ: المُتَفَرِّقُ والمُشْمَعِلُّ السَّرِيعُ يَكُونُ في النَّاسِ والإِبِلِ وقدِ اشْمَعَلَّتِ النَّاقَةُ، فَهي مُشْمَعِلَّةٌ، واشْمَعَلَّتِ الغَارَةُ: شَمِلَتْ وتَفَرَّقَتْ وانْتَشَرَتْ، فأصلُ هذه المادة "اِشْمَالَّ" فأُبدلت الفتحة الطويلة همزة فأصبحت اِشْمَأَلَّ وهنا وقعت الكلمة تحت سيطرة قاعدة أصوات الحلق فأُبدلت الهمزة عيناً فقيل: اِشْمَعَلَّ.[5]

ومن ذلك أيضا" **اِرْمَعَلَّ** " ففي مادة (رمل) من الصحاح" الرَمْلُ: القليلُ من المطَرِ والجمعُ أرمالٌ وعام أرْمَل، أي قليل المطر ورَمَّلَه بالدم فترمَّلَ وارتملَّ تلطَّخ.

وفي اِرْمَعَلَّ منه: وارمعلَّ الصبي اِرْمِعْلاَلاً سال لعابُه، واِرْمعلَّ الدمعُ أي تتابع قَطَرَانُه واِرْمعلّ الشِواء أي سال دسَمُه.[6]

ب- **إبدال همزة " اِفْعَأَلَّ " هاءً**

---

[1])- الهروي(ت224هـ)، غريب الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1396هـ-1976م، ج3، ص51.

[2])- الزمخشري، الفائق في غريب الحديث، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبي الفضل إبراهيم، دار المعرفة، ط2، بيروت، لبنان ، د ت، ج3، ص101.

[3])- رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، ص215-220، وإبراهيم أنيس, في اللهجات العربية، ص19، وسلمان بن سالم بن رجاء السحيمي، إبدال الحروف في اللهجات العربية، ص156 وما بعدها.

[4])- ابن منظور، لسان العرب، باب الراء، مادة ر ث ن، ومادة ر ث ع ن المجلد3، ج18، ص1581-1582.

[5])- المصدر السابق، مادة ش م ل، ومادة ش م ع ل، المجلد4، ج26، ص2328.

[6])- إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، تحقيق عطار، دار العلم للملايين، (باب اللام) مادة ر م ل ومادة ر م ع ل. ج04، ص216. ينظر: رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، ص215-220. وسلمان بن سالم بن رجاء السحيمي، إبدال الحروف في اللهجات العربية، ص115

والنوع الثاني من الإبدال، فهو إبدال الهمزة هاء:

إنَّ إمكان حدوث تبادل صوتي بين هذين الصوتين أمر وارد، فكلاهما صوت وتري، أي أنّ المخرج واحد، والفرق بينهما يتبدَّى في صفة الانفجار. فالهمزة صوت انفجاري، وأما الهاء فصوت احتكاكي؛ كما أنّ الهمزة لا يمكن وصفها بالجهر أو الهمس، وأما الهاء، فصوت مهموس.[1] وقد عُزِيَ لقبيلة طيء إبدال الهمزة هاء، فتقول في : إنْ فَعَلْتَ فَعَلْتُ: هِنْ فَعَلْتَ فَعَلْتُ، وفي لأنّك :لهنَّك. [2]

أما المسوّغ الصوتي الذي ألجأ طيء إلى الانتقال من صوت فيه صفة العسر التي تناسبها إلى صوت فيه صفة اليسر التي ليس من طبيعتها، فغير واضح.

على الرغم من هذا الغموض فيمكن إيجاد المسوغ في ضوء ما يقوله المحدثون، فقد قالوا:[3] إنّه يُجْهَرُ بالهاء في بعض الظروف اللغوية الخاصة، وفي هذه الحالة يتحرك الوتران الصوتيان. ولهذا تكون طيء قد جهرت بالهاء تبعًا للظرف الصوتي المحيط بها.

أو إنّ هذا الإبدال بين الهمزة والهاء ليس من التغيير الصوتي، وإنَّما هو خاصة سامية تأثرت بها لهجة طيء فقد كانت (إن) الشرطية تنطق هاء أُولى في اللغة الأوجريتية [4]وفي الآرامية [5]والقتبانية[6]، كما يناظر (أن) العربية في العبرية (هن).

ومن الأمثلة التي تشير إلى إبدال همزة " افعالَّ " هاءً:

ما جاء في (كفهر) من الصحاح " فلانٌ مكفهرُّ اللونِ إذا ضرب لونُه إلى الغُبْرَةِ مع الغِلْظِ والمُكْفَهِرُّ من السَّحابِ: الأسْودُ الغليظُ الذي ركب بعضُه بعضاً.

وفي (كَفَرَ) الكَفْرُ ظُلمةُ الليل وسوادُه، والكَافرُ الذي كَفَرَ دِرعَه بثوبِه أي لبسَه وغطَّاه ووكلُّ شيء غطَّى شيئاً فقد كَفَرَهُ." فأصل هذه المادة اكفارّ ثم اكفأرّ ثم اكفهرّ.[7]

---

[1])- سيبويه، الكتاب، ج4، ص434.

[2])- آمنة صالح الزعبي ، التغير التاريخي للأصوات في اللغة العربية واللغات السامية ، دار الكتاب الثقافي، د ط، الأردن، 2005م ، ص17.

[3])- الإبدال في اللهجات وأثر الصوت فيه، عبد الجبار عبد الله العبيدي، مجلة جامعة الأنبار للغات والآداب، ع03، 2010م، ص271، نقلا عن رابين، اللهجات العربية الغربية، ترجمة: عبد الرحمان أيوب، مطبعة ذات السلاسل، الكويت، 1986م، ص356.

[4])- الأجريتية: هي أقدم لهجات اللغة الكنعانية، وهي نسبة إلى مدينة أجريت، وهي مدينة قديمة تقع على بعد 12كيلو مترا في شمال اللاذقية على الساحل السوري. ينظر: رمضان عبد التواب، فصول في فقه اللغة العربية، ص27.

[5])- الآرامية: هي لغة تطلق على مجموعة من اللهجات المختلفة في منطقة الشام والعراق وتجاوزتها في بعض مراحلها التاريخية عندما أصبحت لغة دولية. ينظر: سلمان بن سالم بن رجاء السجيمي، إبدال الحروف في اللهجات العربية، ص35-ص38.

[6])- القتبانية: وتنسب إلى قبائل قتبان التي أنشأت مملكة كبيرة في المناطق الساحلية الواقعة شمال عدن، وقد وصلت إلينا اللهجة القتبانية عن طريق نقوش عثر عليها في بلاد اليمن وقد قضت عليها الدولة السبئية في أواخر القرن الثاني قبل الميلاد. ينظر: علي عبد الواحد وافي، فقه اللغة، ص 77.

[7])- الجوهري، الصحاح، باب الراء ج2، ص808-809.

وفي مادة (درهم) من الصحاح" شيخ مُدرهمٌّ أي مُسِنٌّ وقد ادْرَهَمَّ اِدْرِهْمَاماً، أي سَقَط من الكِبَر، وفي " دَرِمَ منه" وقد دَرِمَت أسنانُ الرجلِ بالكسر أي تَحَاتَتْ وهو أدْرَمُ. أصل المادة اِدْرَامَّ- اِدْرَأَمَّ - اِدْرَهَمَّ.[1]

وقد تَدُلّ الكلمةُ على تطورات إبدال ألف "اِفْعَالَّ" همزة ثم هاء مع تغيرات أخرى مثل ما ورد في مادة (**تمأر**) في الصحاح " **اتمأرَّ** الشيءُ طال واشتد" مثل اتمهلَّ واتمألَّ.

وفي **اتمهلّ**: اتمهلَّ الشيءُ اِتْمِهْلاَلاً أي طَالَ ويُقال اعْتَدَلَ وكذلك اتْمَأَلَّ واتْمَأَرَّ أي طَالَ واشْتَدَّ.[2]

فأصلُ هذه (اتْمَأَلَّ) فدخلها تغيرات أحدهما خاص بتبادل أصوات اللثة وتحول اللام إلى راء فنتج عن ذلك (اِتْمَأَرَّ)، والثاني خاص بأصوات الحلق إذ تحولت همزة (اِتْمَأَلَّ) هاء فأصبحت (اِتْمَهَلَّ) ولعلّ هذه المادة مأخوذة من مادة تمل إذ جاء فيها التامول لنوع من النَّبات يظهر في عُمَان أو التُّمْلُولُ ويَعْني الوَادي المُلْتَف الأشجار.[3]

وقد جاء ما يبين جميع التطورات التي مرّت بها (اِفْعَلَّ) في جميع مراحلها وذلك بمقارنة هذه المواد في لسان العرب وهي (سمد- اسمادّ- اسمأدّ- اسمهدّ):

ففي سمد: السَّامِدُ المُتَكَبِّرُ، والسَّامِدُ القَائِمُ، والسَّامِدُ المُتَحَيِّرُ بَطَراً وأَشَراً وسَمَدَ سُمُوداً رَفَعَ رَأْسَهَ تَكَبُّراً. وكلُّ رَافِعٍ رَأْسَهُ فهو سَامِدٌ ، المُسْمَئِدُّ الوَارِمُ.

واسْمَأَدَّ بالهَمْزِ اسْمِئْدَاداً: وَرِمَ، وقِيلَ وَرِمَ غَضَباً، وَاسْمَأَدَّتْ يَدُهُ: وَرِمَتْ، واسْمَأَدَّتْ رِجْلُهَا أي انْتَفَخَتْ وَوَرِمَتْ. وكُلُّ شَيْءٍ ذَهَبَ أَوْهَلَكَ فقد اسْمَدَّ واسْمَأَدَّ. وَاسْمَادَّ مِنَ الغَضَب كَذَلِكَ واسْمَادَّ الشَّيْءُ ذَهَبَ. وفي "اسْمَعَدَّ" اسْمَعَدَّ الرَّجُلُ إِذَا امْتَلَأَ غَضَباً وكَذَلِكَ اسْمَعَطَّ.

فالأصلُ اِسْمَدَّ على وزن (اِفْعَلَّ) ثم مدّت الحركة القصيرة أي فتحة طويلة فكانت اِسْمَادَّ ثم تحولت الفتحة الطويلة إلى همزة ثم بعد ذلك دخلت قاعدة إبدال الأصوات الحلقية فتحوّلت الهمزة إلى عين كما في العنعنة ثم تدخلت الأصوات اللثوية الأسنانية فأُبدلت الدال طاء على قاعدتها.[4]

---

[1])- المصدر نفسه، باب الميم ج05، ص1917-1918.

[2])- المصدر نفسه، باب الراء، ج02، ص602، وباب اللام، ج04، ص1645.

[3])- ابن منظور، لسان العرب، باب التاء، مادة ت م ل.ج6، ص447.

[4])- ابن منظور، لسان العرب, باب السين، مادة س م د، المجلد3، ج24، ص2089- 2098. ينظر: رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، ص215-220، و سلمان بن سالم بن رجاء السجيمي، إبدال الحروف في اللهجات العربية، ص629-631.

الخاتمة : خَلُصَ البحثُ إلى جملةٍ من النتائج تتعلّقُ بصيغة (اِفْعَالَّ)، وهي باب القولِ في البحثِ، أُحيط من خلالها بمعالم البنية، وما فيها من متعلّقات:

1- إنَّ صيغة اِفْعَالَّ من أبنية الفعل الثلاثي المزيد بثلاثة أحرف؛ حيث زيد على صيغة (فعل) همزة وصل في أوله، وألف بعد العين، وتضعيف لامه.

2- إنَّ دلالة صيغة اِفْعَالَّ هو التكثير والمبالغة.

3- لا تكون صيغة اِفْعَالَّ إلا لازمة، نحو قولك: (اِشْهَابَّ) و(اِسْوَادَّ) و(اِبْيَاضَّ) و(اِدْهَامَّ) وهذا في الألوان، أما في غيرها كذلك لازمة نحو: (اِضْرَابَّ) و(اِمْلاَسَّ).

4- تتكون صيغة (اِفْعَلَّ) من مقطع حركي، ومقطع طويل مغلق ومقطع قصير.

فعل ـــ اِفْعَلَّ

ص ح + ص ح + ص ح - ح ص + ص ح ص + ص ح

وتمثل التغير بإسكان الفاء وزيادة حركة في أول الكلمة وصامت في المقطع الثالث.

و تتكون صيغة (اِفْعاَلَّ) من ثلاثة مقاطع هي: مقطع طويل مغلق +مقطع مديد مغلق بصامت + مقطع قصير مفتوح وهي على النحو التالي:

ص ح ص+ ص ح ح ص+ ص ح.

5- أشار القدماء إلى أنَّ صيغة (اِفْعَأَلَّ) متطورة عن صيغة (اِفْعَالَّ) عن طريق إقحام الهمزة للتخلص من التقاء الساكنين.

6- أشار بعض علماء العربية المحدثين إلى أنَّ الهمزة الموجودة في صيغة (اِفْعَالَّ) قد أُبدلت إلى عين في بعض الأحيان كما في(اِفْعَعَلَّ)، وفي أحايين أخرى أُبدلت إلى هاء كما في (اِفْعَهَلَّ).

ديوان " قصائد لا محل لها من الإعراب

[1] " لتوفيق سالمي[2] دراسة دلالية

د. كمال جبار

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة

الملخص

يدرس هذا المبحث دلاليا ديوان الشاعر توفيق سالمي الموسوم قصائد لا محل لها من الإعراب

وتمت الدراسة وفق العناصر التالية:

- الدلالات الدياكرونية (الزمانية) (diachronique): وقمت في هذا العنصر باستقراء الدلالة الحديثة في لغة الشاعر، وذلك فيما يتصل بالحياة ككل في جوانبها الفكرية و الفنية والمحسوسة.

و رصدت الرموز العامة التي لها صلة بالتاريخ الإنساني في مجموعه والتاريخ الأدبي العربي الإسلامي بصفة خاصة، وبيان وظيفتها الدلالية

- الحقول الدلالية: بناء على ذلك قام البحث بعملية استقراء وإحصاء شامل لمفردات كل حقل، بالبحث عن الجذور اللغوية للكلمات المفاتيح واشتقاقاتها، وما ينتمي إليها من مفردات أخرى ذات دلالة تتصل بها، وخلص إلى تحديد حقول بعينها سيطرت على ديوان الشاعر ففرضت نفسها على البحث على النحو التالي: (حقل الوطن- حقل الحزن – حقل الحب.).

---

(1) - ديوان " قصائد لا محل لها من الإعراب" طُبع على نفقة الصندوق الوطني لترقية الفنون والآداب وتطويرها؛ التابع لوزارة الاتصال والثقافة.وظهر ضمن منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين سنة 2004م، عن دار هومة.

(2) - توفيق سالمي بلقاسم؛ شاعر جزائري معاصر. ولد يوم 21 أوت 1954م بقرية تاورة ولاية سوق أهراس، شرق الجزائر. تعلم بمسقط رأسه، ثم أَتمَّ دراسته بسوق أهراس. وبعد نجاحه في امتحان البكالوريا التحق بمعهد العلوم الدقيقة بجامعة قسنطينة سنة1980م. تحصل على شهادة الليسانس في العلوم الدقيقة، تخصص العلوم الفيزيائية.عُين أستاذًا لمادة الفيزياء في التعليم الثانوي،وما زال يمارس هذه المهنة إلى يومنا. وقد كان حُبّ الشّاعر وشَغَفه بالأدب والشّعر خاصة حافزًا قويا له لكي يلتحق بقسم الأدب بجامعة سوق أهراس، لينال في نهاية الدراسة شهادة الليسانس في الأدب العربي. وهو يحضر رسالة ماجستير بجامعة عنابة، قسم اللغة العربية وآدابها. نَشَر أشعاره مُنذ السبعينيات في صحف وطنية مختلفة منها النصر، والشَّعب والجمهورية، وبعض المجلات المتخصصة كمجلة الثقافة، التي كانت تصدرها وزارة الإعلام والثقافة. نال جائزة الشعر الجامعي سنة 1979م.كما ظهر اسمه في معجم البَابِطِين للشُّعراء العرب المعاصرين. أسس نادي الإبداع الأدبي مع جملة من المبدعين بسوق أهراس ويُعدّ من أعضائه النشطين، ويشارك في الملتقيات الشعرية الوطنية باستمرار.

من مؤلفاته: مجموعة شعرية " على نغمات الرصاص" (مخطوط) . وديوان " قصائد لا محل لها من الإعراب منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين 2004م.

Summary

This research semantically studies diwan the poet Taoufik Salmi,The study was conducted according to the following elements:

- Diachronic semantics: In this element I extrapolated the modern meaning in the language of the poet, in relation to the life as a whole in the intellectual, technical and concrete aspects.

General symbols related to human history in general and to Arab-Islamic literary history in particular and its semantic function have been identified

- Semantic fields: On the basis of this research, the process of extrapolation and a complete census of the vocabulary of each domain, search for the roots of words and keywords and derivatives, and belonging to other elements related to them, and concluded identify specific areas dominated the diwan of the poet, as follows: (Field of the homeland - the field of punishment - the field of love.).

1- الدلالات الدياكرونية (الزمانية):

تمهيد:

يعـود مصـطلح الدياكرونيـة (diachronique) إلى الثنائيـات التي أطلقهـا **دي سوسـير** في كتابـه الشـهير (دروس في اللسـانيات العامـة)، حيـث فصـل بـين الآنيـة synchronique، و الزمانيـة أو التطوريـة diachronique. إذ يمكـن تحليـل بنيـة اللغـة على ضـوء هـاتين المقـاربتين فالآنيـة هي التي تعالج الموقف اللساني في لحظة بعينها من الزمان، على خلاف الزمانية التي تعنى بتاريخ اللغة وأطلق اللسانيون على الأول المنهج الوصفي، وعلى الثاني المنهج التاريخي وقدم المنهج الوصفي على التاريخي من حيث إجراءات البحث. [1]

ومـن المعلـوم بداهـة أن اللغـة مثـل الكـائن الحي تنمـو؛ وتـؤثر؛ وتتـأثر، ولا تعـرف السـكون والاسـتقرار، فهي " ليسـت سـاكنة بحـال من الأحـوال بـالرغم مـن أن تقـدمها يبـدو بطيئـا- في بعـض الأحايين- فالأصوات والتراكيب وصيغ الكلمات ومعانيها معرضة كلها للتغيير و التطور واللغة تنتقل من جيل إلى آخر على فترات تتخللها تغيرات وانحرافات دائمة وهذه الحقيقة ذاتها تؤدي إلى المرونة في الاستعمال اللغوي و إلى عدم ثبات الظواهر اللغوية أكثر من أي عامل آخر". [2]

يفهـم مـن الكلام السـابق أن اللغـة تشـبه الكـائن الحي؛ يعتريهـا مـا يعتريـه وتجـري عليهـا سـنن الحيـاة كمـا تجـري عليـه. وبمـا أن العـامل الأسـاس في اللغـة مرونتهـا، وقابليتهـا للتجـدد والتبـدل وبنـاء على ذلك فسيبنى هذا المبحث على المنهج التالي:

1. استقراء الدلالة الحديثة في لغة الشاعر، وذلك فيما يتصل بالحياة ككل في جوانبها الفكرية و الفنية والمحسوسة.
2. رصد الرموز العامة التي لها صلة بالتاريخ الإنساني في مجموعه والتاريخ الأدبي العربي الإسلامي بصفة خاصة، وبيان وظيفتها الدلالية.

أولا: الدلالة الحديثة:

تعتمد الدراسة على تأصيل الكلمات التي تقتطف من قصائد الديوان، وتبين دلالتها الحديثة وذلك بربطها بمعجم معاصر، أو كتاب علمي تناول هذه الحقائق المعرفية. ثم تبرز تفاعلها في السياق الذي وردت فيه. وهي عينات مأخوذة من مواضع شتى من الديوان.

النفط:

أسائلني... أسائل هذي الأنابيب... بوتقة الاختبار [3]

التي علمتني خصائص هذي المياه: هل الماء...يصبح نفطا..

(1)- ينظر: بوقرة (نعمان) ، محاضرات في المدارس اللسانية المعاصرة،(عنابة، منشورات جامعة باجي مختار،2006 م)، ص 92.

(2) - الرويني (محمد علي عبد الكريم) ،(فصول في علم اللغة العام، عين مليلة، الجزائر، دار الهدى، (د.ت))، ص226.

(3) - سالمي(التوفيق)، قصائد لا محل لها من الإعراب، ص18.

أم النفط يصبح ماء... أم البقعة العربية مدت يديها لتحتضن

الأطلسين

كلمة النفط حديثة؛ يشرحها (المنجد في اللغة والأعلام) بأنها: من الفعل نفط؛ نفطا: غضب؛أو احترق غضبا و النفط؛ الواحدة " نفطة " أعواد في

رؤوسها مادة فسفورية تشتعل بالحك؛ والنفط: دهن معدني سريع الاحتراق توقد منه النار ويتداوى به. [1]

ويبدو استعمال الشاعر لهذه اللفظة للدلالة على التحول الكبير الذي أصاب المفاهيم في عصرنا. فانقلبت رأسا على عقب، وهي مفارقة عجيبة ولدت من رحم هذا الزمان العجيب، فهل يصبح الماء نفطا؟!!

البنادق:

علمتني ثورتي[2]

قصة حب البنادق

إن لفظة البنادق مفردها بندقية تحمل دلالة حديثة؛ لنوع من أنواع السلاح المستخدم في الحروب. وهي في الأصل مأخوذة من بندق إليه: حدد النظر إليه؛ والبندق: كل ما يرمى به من رصاص كروي وسواه (فارسية)؛ والبندقية: البارودة.[3]

وذكر الشاعر البنادق في هذا المقام، لأنه يتحدث عن الثورة الجزائرية؛ التي هي معلمه الأول، ألهمته حب الحرية، التي تنتزع بالبنادق، فتؤخذ بها، ولا تعطى. وعبارة " **قصة حب البنادق** " شديدة الإيحاء، تدل على رفض قاطع للضيم، وعزة نفس وكبرياء، وعزم على دحر الظلم، وتغيير المصير بقوة السلاح والنار.

القطار:

وعادة الجو في الشتاء ماطر[4]

وأسمع من خلفها قعقعة القطار ضاحكا،، ملوحا بيده

فذلك القطار سائر

القطار في الأصل اللغوي، جمع قطر: وهو المطر، والقطر بالكسر: النحاس الذائب، والقطار بالكسر: أن تشد الإبل على نسق واحد خلف واحد وقطر الإبل يقطرها قرب بعضها إلى بعض على نسق واحد.[5]

ولقد اكتسبت كلمة القطار دلالتها الحديثة بعد اختراع العربات التي تجرها القاطرة البخارية والكهربائية، و التي تسير على خطوط حديدية محددة.

---

(1) - المنجد في اللغة والأعلام، (ط 21، دار الشروق، لبنان، بيروت)، ص 827.

(2) - سالمي(التوفيق)، قصائد لا محل لها من الإعراب، ص21.

(3) - المنجد في اللغة والأعلام، ص 50.

(4) – - سالمي(التوفيق)، قصائد لا محل لها من الإعراب، ص70.

(5) - ابن منظور، لسان العرب، (ط1، بيروت، دار صادر، (د.ت) ، ج 05، مادة قطر)، ص 105.

وإيحاء الكلمة لا ينحصر في دلالتها المادية، وإنما يتعداه إلى الدلالة عن الغربة النفسية، التي يعانيها الشاعر في هذا الزمن، فالأحزان تسافر من أرض عربية إلى أخرى.

الزحام:

لم أقلها [1]
كي أقيك من ظلام و قتام
وأنا اليوم أنادي
فأنقذيني
وادفعي عني الزحام

دلالة كلمة الزحام قديمة،جاء في (اللسان) زحم: الزحم: أن يزحم القوم بعضهم بعضا من كثرة الزحام، إذا ازدحموا. والزحمة، والزحام وزحم القوم بعضهم بعضا يزحمونهم زحما وزحاما: ضايقوهم.[2]

واكتسبت دلالة حديثة من موضعين، الأول تصويرها المدينة الحديثة وما يكون فيها من اختلاط الناس الشديد على تباينهم، وعدم تمييز الغريب من كثرتهم، والموضع الثاني من خلال التركيب الذي وردت فيه وادفعي عني الزحام،أي زحام الغرباء كما يبدو من سياق القصيدة.

ثانيا: الرموز العامة:

بلال:

حيث ارتفع الصوت، بلال [3]
أذن في الأصنام
فتهاوى الصخر فوق الصخر.

بلال بن رباح الحبشي (ت:20هـ): صحابي. أول من أذن. توفي في دمشق.[4]

وإقحام بلال في هذا السياق الشعري؛ يدل على صوت الحق الذي يعلو و لا يعلى عليه فالظالم مرتعه وخيم، مهما طال ليل ظلمه.

و كما انتصر في الماضي البعيد، سيسود في الحاضر والمستقبل. فبلال كان عبدا أسيرا و أصبح حرا طليقا، حرره الحق، ليرفع صوته عاليا ينادي بالحق. ولا يخشى لومة لائم.

عمار:

عمار... يطلب قطرة ماء[5]
قطرة ماء يا أهل البدر
عمار يطلب رمحا

(1) - سالمي(التوفيق)، قصائد لا محل لها من الإعراب، ص 30.
(2) - ابن منظور، لسان العرب، (ج 12، مادة زحم)، ص 262.
(3) - سالمي(التوفيق)، قصائد لا محل لها من الإعراب، ص63.
(4) - المنجد في اللغة والأعلام، ص133.
(5) - سالمي(التوفيق)، قصائد لا محل لها من الإعراب، ص 64.

يطلب سيفا

عمار بن ياسر (ت 37هـ) صحابي من المسلمين الأوائل. أبوه ياسر وأمه سمية أول شهيدين في الإسلام. شهد المشاهد مع النبي – صلى الله عليه وسلم- قتل في صفين بجانب علي بن أبي طالب- رضي الله عنه- [1]

استوحى الشاعر قصة عمار بن ياسر من التراث الإسلامي الزاخر بسير الأبطال، الذي عُذب أشد العذاب، ليرجع عن دينه فرض في عزة وكبرياء، وقُتل أهله أمام عينيه لكنه صمد وتجلد. وذكره في هذا السياق انسجم انسجاما تاما مع موضوع الخطاب الشعري،الذي تمحور حول بطل من أبطال الجزائر يوغرطا، كما قرر حقيقة تاريخية ذات بعد ديني عقدي.وتتمثل في الصراع الدائم بين الحق والباطل، والتضحيات الجسام التي قدمها أهل الحق في صراعهم الأزلي مع الطغاة منذ فجر التاريخ وكأن الشاعر يريد أن يقنع نفسه بهذه الحقيقة بعدما صدمه الواقع الذي يعيشه بقوة فعمار بن ياسر فسحة أمل تفتح له تريح نفسه الظامئة.

الصمت:

و ما علمتنا الوشائع هذي الوشائج.. ما عودتنا لغة الصمت [2]

وإن كان صمت المقابر في عصرنا لغة قائمة

لأننا يا أمتي أمة حالمة.

يدل الصمت في هذا السياق على الرضا، و على رغم من أن الشاعر يريد أن يؤكد الرد و الرفض في هذا المضمار. إلا أنه يجبر على الرضوخ في الأخير إلى الواقع المقيت، أين أصبح الصمت لغة قائمة بحد ذاتها.

الغول:

- فضيحة أخرى تقدم للحديد [3]

غول الحضارة فاتحا شدقيه يلهث من بعيد

والصامتون حجارة

وجهنم للصامتين هي الوعيد.

- آه يا وطني [4]

صرت غولا مخيفا

" يأتلف رمز الغول من اجتماع الآثار الأدبية واستفادتها من صورة الغول في مخيلة الشعراء والكتاب القدماء، والآثار الأسطورية في الحكايات الشعبية."[5]

---

(1) - المنجد في اللغة والأعلام.ص 379.

(2) - سالمي(التوفيق)، قصائد لا محل لها من الإعراب، ص 93، 94.

(3) - المصدر نفسه، ص 53.

(4)- سالمي(التوفيق)، قصائد لا محل لها من الإعراب، ص 12.

(5) - الداية (فايز) ، علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق، (ط2، دمشق، دار الفكر، 1996م)،ص 471.

وإضافة الغول إلى كلمة الحضارة،أكسب التركيب دلالة حديثة أخرجته من مدلوله الخرافي. والغول: كل ما أهلك الإنسان فهو غول، والعرب تسمي كل داهية غولا على التهويل والتعظيم.[1]

والشاعر صور السيارة، التي قتلت التلميذة البريئة بالغول يقبل مسرعا فاتحا شدقيه لاهثا. وهي صورة أسطورية، تنم على الوحشية والهمجية التي رافقت مصرع الطالبة.

وإذا جئنا إلى المقطع الثاني فالوطن في حقيقة الأمر رمز السكينة والطمأنينة والعزة والكرامة والشعور بالانتماء، تحول إلى غول مرعب مفزع نحبه ونهرب منه.و كان الأجدر أن نحتضنه ونحتمي به.

الوجد:

وتغمر جسمي[2]

قشعريرة الوجد تلك التي غمرتني لأول مرة حين لقاك.

" الوجد ما يصادف القلب ويرد عليه بلا تكلف وتصنع، وقيل هو بروق تلمع، ثم تخمد سريعا."[3]

وقد منحت لفظة قشعريرة،المضافة إلى الوجد التركيب دلالة مكثفة.وصورته في قالب حركي، أخرجه من المعنوية إلى المادية.

يوسف:

فتت الصخر صخر... وأينع في الجو برق النضال فلا الطهر ظل[4]

ليوسف دوما...

وكيف له يوسف أن يظل بريئا وهذي زليخة تنبت كالشوك في

كل ربع

يوسف (القرن الثالث عشر قبل الميلاد): ابن يعقوب و راحيل وأبو منسى وإفرايم، باعه إخوته حسدا إلى تجار اسماعيليين. أصبح وزيرا لفرعون ملك مصر، وتولى شؤون الإعاشة أيام المجاعة (التوراة).[5]

يوسف (عليه السلام) رمزٌ ديني، شاب مؤمن طاهر وقف صامدًا إزاء مفاتن الفاحشة، ذكرته الكتب السماوية، وقَصَّ القرآن الكريم قصته مع إخوته كاملة، وذكره الشاعر في هذا المقام، عند حديثه عن الطُهر المفقود في هذا الزمان الأسود القاتم؛إذ أصبح عملة نادرة، وأُجْبِرنا على نسيانه عنوة.

القلاع:

حتى تبقى هكذا قلاعك[6]

---

(1) - ابن منظور، لسان العرب، (ج 11، مادة غول)، ص 507.

(2) - سالمي(التوفيق)، قصائد لا محل لها من الإعراب، ص 57.

(3) - ينظر: الداية (فايز) ، علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق، ص 466.

(4) - سالمي(التوفيق)، قصائد لا محل لها من الإعراب، ص13.

(5) - المنجد في اللغة والأعلام، ص624.

(6) - سالمي(التوفيق)، قصائد لا محل لها من الإعراب، ص 30.

ليس فيها غرباء

ليس فيها غرباء

كلمة القلاع لها بعد رمزي، وتحمل دلالة أسطورية تاريخية. وهي هنا في سياقها تعني الهروب من المجهول، والانطوائية، والبعد عن الناس.

فالشاعر يريد لمن يحب أن لا تختلط بالغرباء. وكأنه يخشى عليها من الضياع في زمن لا يرحم

نوفمبر:

نوفمبر يحيا رغم العصر[1]

تمتد يداه نحو البحر

تمنح عمارا قطرة ماء.

نوفمبر اسم شهر من شهور السنة، وهو في هذا المقام يعني الثورة الجزائرية الكبرى التي عرفت انطلاقتها في هذا الشهر، فأصبح رمزا وطنيا مقدسا، يرمز للحرية، والفداء، ونكران الذات، والتضحية بالنفس والنفيس.

نوفمبر في وجدان الشاعر أكثر من ذكرى، وعبرة، إنه تاريخ مجيد كتب بدم الشهداء.

عشتار:

فالحب في بلدي في النار منبته والدم يذكي أتون الحب والنار[2]

و الشعر يضرم أشواقي ويشعلها ينأى الظلام وتنأى فيه عشتار

عشتار إلهة الحرب و الحب عند سكان مابين النهرين، وهي عشتروت الفينيقيين، أعادت الحياة إلى أدونيس بعد أن قتله خنزير بري.[3]

ربما الباعث على ذكر عشتار هنا، أنها رمز أسطوري قديم من رموز الحب فالشاعر يبعدها ولا يرضى بها - كما يفهم من سياق القصيدة- فهو لا يعترف إلا بالحب في بلده، وهو مصدر إلهامه ومضرم أشواقه.

الخنساء:

وتفلت من أخت صخر المراثي[4]

مراثي الصهيل الحنون

ولا تعلم الآن ماذا ستبكي؟!

قصد بـ: (أخت صخر)، الشاعرة الخنساء (توفيت سنة 645 م): أعظم شواعر العرب. قتل أخواها معاوية وصخر فرثتهما.ثم رثت أولادها الأربعة الذين قتلوا في وقعة القادسية.[5]

---

(1) - المصدر نفسه، ص66.

(2) - سالمي(التوفيق)، قصائد لا محل لها من الإعراب، ص46.

(3) - المنجد في اللغة و الأعلام، 375.

(4) - سالمي(التوفيق)، قصائد لا محل لها من الإعراب، ص 74.

(5) - المنجد في اللغة و الأعلام، ص 234.

وقد ذكر الشاعر الخنساء؛لأن المقام مقام حزن وكآبة، وهي على كثرة مراثيها التي سجلها تاريخ الأدب، تقف عاجزة – حسب القصيدة – على رثاء الوضع الراهن الكارثي، لأنها ببساطة لن تجد ما تبكيه، فما عاد للمراثي المعنى نفسه.

فهذه ألفاظ منتقاة أخذت من الديوان، وتَمَّ تتبعها، لتأكيد حقيقة موت وحياة الكلمات في اللغة، وبيان قيمة الرمز الشعري من حيث الدلالة.

وفي المبحث التالي سنتطرق إلى الحقول الدلالية المسيطرة على الديوان لنصل إلى إبراز أهمية هذه النظرية في التفسير الدلالي للنصوص الإبداعية.

2- الحقول الدلالية:

من المصطلحات المستحدثة؛ التي وجد الدارسون صعوبة في تحديد مدلولها، و تضاربت الآراء حولها؛ مصطلح الحقل الدلالي. إذ لم يتمكنوا من تقديم تحديدات وتعريفات دقيقة له إلا بعد بحث طويل وعميق.

فقد يطلق بعض الدارسين مصطلح المجال الدلالي للحقل الدلالي وهما- في الحقيقة - وجهان لعملة واحدة.

ويرى اللسانيون أن أول من أدخل مصطلح الحقل الدلالي إلى اللسانيات في بداية الثلاثين من القرن العشرين، الألماني TRIERبدراسة أنجزها حول مفردات اللغة الألمانية عنوانها: الألفاظ الفكرية في اللغة الألمانية الوسيطة. ومن التعريفات التي أعطيت للحقل الدلالي، تعريف **أولمان** بأنه: " قطاع متكامل من المادة اللغوية؛ يعبر عن مجال معين من الخبرة."[1]

ومعنى ذلك أن الحقل الدلالي يشمل قطاعا دلاليا مترابطا، يتكون من مفردات اللغة التي تعبر عن فكرة معينة أو موضوع ما. نحو ما نجده من كلمات:أب؛ أخ؛ جد؛ عم... التي ترتبط بمفهوم أساسي هو عنوان الحقل الذي تنتمي إليه (القرابة)، وألفاظ من مثل: خاتم؛ سوار؛ عقد؛ خلخال التي تجتمع تحت معنى عام يحتويها، وهو مفهوم الزينة.[2]

ويعرفه (جورج مونان) "هو مجموعة من الوحدات المعجمية التي تشتمل على مفاهيم تندرج تحت مفهوم عام يحدد الحقل."[3]

وتتلخص أهم مبادئ نظرية الحقول الدلالية فيما يلي:

1. إن الوحدة المعجمية تنتمي إلى حقل واحد معين.
2. كل الوحدات تنتمي إلى حقول تخصها.
3. لا يصح إغفال السياق الذي ترد فيه الوحدة اللغوية.
4. مراعاة التركيب النحوي الذي ترد فيه الوحدة اللغوية.[1]

---

(1) - سعودي أبو زيد (نواري) ، الدليل النظري في علم الدلالة، (عين مليلة، الجزائر،دار الهدى، 2007 م)، ص 129.

(2) - ينظر: المرجع نفسه، المكان نفسه.

(3) - عزوز (أحمد) ، أصول تراثية في نظرية الحقول الدلالية، (دمشق، سوريا، من منشورات إتحاد الكتاب العرب، 2002 م)، ص12، 13.

و يرمي تحليل الحقول الدلالية إلى جمع كل الألفاظ التي تخص حقلا محددا، والكشف عن صلة هذه الكلمات ببعضها البعض، وعلاقتها بالمفهوم العام، وبناء عليه لابد لفهم معنى الكلمة أن تفهم مجموعة الكلمات ذات الصلة بها دلاليا.

ويفرع الدارسون الحقول الدلالية إلى أنواع، تتلخص فيما يلي:

1. الكلمات المترادفة والكلمات المتضادة.
2. الأوزان الاشتقاقية.
3. عناصر الكلام وتصنفاتها النحوية.
4. الحقول التركيبية
5. الحقول المتدرجة الدلالة.[2]

ولنظرية الحقول الدلالية أهمية كبيرة في دراسة الدلاليات الوصفية وتطبيقاتها، ويمكن لها تقديم رؤية جديدة تعالج حدود المفردات اللغوية على مستوى البناء الدلالي، إلا أنها تبقى رؤية لسانية معجمية تعاني بعض القصور، نجمله فيما يلي:

- كيفية تحديد الحقل، وتصنيف المفاهيم، والوحدات التي تكونه.
- اللغة كل متكامل، والألفاظ يمكن أن تنتقل من حقل إلى آخر مع تطور الزمن.
- الاختلاف في تناولها، حسب الاهتمامات، والمنطلقات.
- إمكانية تصنيف بعض الألفاظ في أكثر من حقل، فلفظ (أحمر) ينتمي إلى حقل الألوان، لكن يمكن أن نجده في حقل الآراء السياسية.[3]

وتعد دراسة الحقول الدلالية طريقا من طرق الإفصاح عن شخصية الشاعر، ورؤيته النقدية وأداة للحكم عليه، فكلما كان رصيده اللغوي ثريا دل ذلك حتما على سعة ثقافته وقدرته اللغوية التي تمكنه من الإعراب عن ذاته، على أن يحسن التعامل مع مفرداته ويبرز براعته في توظيفها.

ويعتمد تحديد الحقول الدلالية وحصرها، على منهج الإحصاء الذي أثبت جدارته – رغم قصوره عن رصد أحاسيس الشاعر، وانفعالاته التي تعطي الدال قوة وتناغما بانتمائه لعائلة هذا الدال أو ذاك-إذ سيقوم الإحصاء بتسليط الضوء على المفردات الأكثر ترددا في الديوان، ومن خلال هذا التردد يمكن تحديد أهم الحقول الدلالية.

بناء على ذلك قام البحث بعملية استقراء وإحصاء شامل لمفردات كل حقل، بالبحث عن الجذور اللغوية للكلمات المفاتيح واشتقاقاتها، وما ينتمي إليها من مفردات أخرى ذات دلالة تتصل بها وخلص إلى تحديد حقول بعينها سيطرت على ديوان الشاعر ففرضت نفسها على البحث على النحو التالي: (حقل الوطن- حقل الحزن – حقل الحب.)

---

(1)- عزوز (أحمد) ، أصول تراثية في نظرية الحقول الدلالية، ص 16.

(2) - المرجع نفسه، ص 17-19.

(3) - ينظر: بوشحدان (آمال) ، ألفاظ الحضارة في ديوان محمود درويش أوراق الزيتون 1964 أنموذجا دراسة معجمية دلالية، (رسالة ماجستير غير منشورة، قسم اللغة العربية وآدابها،جامعة عنابة، 2004-2005.)، ص 14.

أولا: حقل الوطن:

للوطن في ديوان الشاعر وجود فرض نفسه، فمن مجموع القصائد التي اشتمل عليها الديوان نجد القصائد الوطنية قد أخذت الأغلبية، أي: هناك (إحدى عشرة) قصيدة من جملة (ثمان وعشرين)، التي احتواها الديوان. فحب الوطن قد تربع على عرش قلب الشاعر، وغزا شعره فأصبح لا يفتأ يذكره بكرة وعشيا.

إن كان الوطن في اللغة: "هو المنزل تقيم به، وهو موطن الإنسان ومحله، وطن بالمكان وأوطن أقام به." [1]

إلا أن الشاعر وسع من إطاره الدلالي فأصبح أكثر رحابة، واتساعا فهو حبة الرمل والجبل، وهو قطرة الماء والبحر، وهو السماء والأرض، وهو بعد ذلك كل شيء في هذا الوجود.

و ظهر في حقل الوطن معجم لغوي كبير وشاسع، استخدم فيه العديد من الدوال كانت الغلبة فيه لدال الوطن. ويبدو أنه يتلذذ بذكره بطرق مختلفة على نحو قوله في قصيدة:" كتابات على مرآة مشروخة."

أجيئك يا وطني عاشقا تيمته الليالي [2]
لأدفن وجهي لديك...
على صدرك الرطب تغزو خياشيم أنفي رائحة العفن المالح
والعرق البارد
فالتفت حولك، ألصق جسمي بجسمك
تفنى الحدود
وتغدو دمائي بجسمك تقطر.
ورغم كريه الروائح،، رغم العفونة التف حولك أكثر
فقد علمتني ليالي اغترابي وبعدي عنك:
بأنك مهما تعفنت... مهما تعفنت... مهما تعفنت يا وطني
فبرعم حبك أخضر... أخضر

في هذه القصيدة، يُعَبِّرُ الشّاعر عن شدَّة تعلُّقه بوطنه، فقد تمكَّن من شِغَاف قلبه، فغَدَا لا يرضى عنه بديلاً، كما يبرز ذلك الدَّوال التالية: (عاشقا – تيمته الليالي- لأدفن وجهي لديك – ألصق جسمي بجسمك...).

ويبدو جليًا أن محور الوطن استحوذ على بنية النص اللُّغويَّة، فأصبح بمثابة العمود الفقري للقصيدة، حيث نجد الشاعر يستخدم كلمة (وطن) مرتين، ويُقرنُها بالياء الدالة على الملكيّة و

(1) - ابن منظور، لسان العرب، (مادة وطن)، ص 451.

(2) - سالمي(التوفيق)، قصائد لا محل لها من الإعراب، ص11.

الاندماج، فتبرز الذات المتكلمة قوية بإضافة كلمة وطن إلي ياء المتكلم، فتلغى المسافة بين الأنا والموضوع، وكأن الوطن أصبح جزءًا لا يتجزأ من كيانه.

أضِفْ إلى ذلك استعمال الضمير الكاف والتاء من مثل: (أجيئك – لديك- صدرك- حولك- تعفنت...)؛ ونَمَّ ذلك على شدَّة تمسكه بهذا الوطن الجريح الذي أثقلت كاهله نوازل الدّهر،وسفكت دمه الطاهر الزكي.

وقد يلجأ إلى توسيع معنى الوطن والوطنية؛ ليشمل الوطن العربي بكامله، ويُعَبِّرُ عن همومه وأحزانه التي انغرست في جسمه، وأراقت دمه الصافي كالوديان بعد النكبة في فلسطين، ولبنان وأرض الجولان بسوريا.وهو نوع من الشعور بالانتماء، الذي سيطر على الشعر العربي في السنوات الأخيرة، وظهرت فيه تلك السَوداويّة القاتلة، التي تُفصح على معاناة نفسيّة مريرة نحو قوله:

انغرزت في جسمي الأظافر[1]

انغرزت للأخر

وانهمرت دمائي كالوديان

في حروفي

في الدفاتر

وانفتح فؤادي للجراح

والأملاح

للخناجر

واحمرت ثلوجنا البيضاء

في الجولان

في صنين

وكلها زعاتر

وترسم الدماء والدموع

خطوط عمري كالخرائط

ويقف الزمان بينها

كعابث وساخر

في السطور السابقة تتحرك الصياغة نحو إبراز نوع من العذاب السياسي الشديد و المرير، فالأرض الفلسطينية والجولان السوري ولبنان، أراضي عربية عزيزة على قلب الشاعر، يعشقها في وجدانه، ترزح تحت نير الاحتلال الغاشم، تغرق في صمت رهيب.أمام مرأى الأنظمة العربية المتخاذلة. لذا أعطى الشاعر الصدارة للسطرين المكررين التاليين:

انغرزت في جسمي الأظافر

انغرزت للأخر

(1) - سالمي (التوفيق) ، قصائد لا محل لها من الإعراب، ص69.

مما زاد في مأساوية الموقف المعبر عنه.

وتأتي الدوال التالية تباعا للدلالة على سوداوية الوضع (انهمرت دمائي- للجراح- للخناجر- الدماء- الدموع...).

ومن ناحية الصياغة نجد الأفعال مهيمنة على القصيدة من أولها إلى آخرها، مما أضفى حركية عليها، فينطلق زمنها من الماضي (انغرزت-انهمرت- انفتح- احمرت)، ليصل إلى الحاضر والمستقبل (ترسم- يقف...)، وفي هذا دلالة على استمرارية المعاناة، وديمومة الحزن.

ويستدعى الشاعر في موضع آخر من عمق التاريخ الجزائري، شخصية وطنية معروفة (يوغرطا)، هذا البطل البربري الذي ثار ضد الظلم والقهر،الذي يتوق إلى الحرية والخلاص من ربقة الاستدمار، فهو رمز للتضحية من أجل الوطن، وكأنه بعودته إلى الماضي، يريد أن يقول إن حب الوطن والتضحية من أجله ميراث الأجداد والآباء للأبناء جيلا بعد جيل، لا ينقطع، وفي هذا نزعة تفاؤلية تجعل الشاعر يؤمن بأن بعد الانكسار يأتي الانتصار إذ يقول:

يوغرطا [1]

يا فرنسا لم يترجل بعد

رمحك هذا اللامع مثل الضوء

وجه سيفك نحو البحر

حيث ارتفع الصوت، بلال

أذن في الأصنام

فتهاوى الصخر فوق الصخر

والملاحظ من حيث الصياغة، أن الشاعر يكرر اسم يوغرطا (أربع عشرة) مرة ويبنى عليه دلالة القصيدة.

ولقد تتطور العلاقة العاطفية القوية بين الشاعر ووطنه فيناجيه كما يناجي المحب حبيبته، ويعاتبه ويلومه، فهو يهرب منه رغم ما يجيش في نفسه من مشاعر صادقة نحوه، فيقع في مأزق الحيرة والإضراب ترجمتها هذه الاستفهامات المتعاقبة فيقول في قصيدة " قدري":

وطني تهرب مني تسكن في [2]

أقسو وأقاضيك

تقسو أكثر إذ تتمزق إذ تتفتت في الشطآن

هدرا دمك النازف في الشطآن

هدرا هذا البحر الناشد بر أمان

ممن آخذ ثأرك يا وطني..؟

(1) - سالمي (التوفيق)، قصائد لا محل لها من الإعراب، ص 63.

(2) - سالمي (التوفيق)، قصائد لا محل لها من الإعراب، ص31، 32.

هذي قبائلنا اجتمعت.. قسمت.. وزعت..
قطرا.. قطرا.. فطغى القطران
كيف سأجمعها قطرات دمائك..؟

هنا يبدو من خلال الأسطر- وقد تكرر الفعل (أقسو – تقسو)- أن الشاعر يعزي نفسه بوطنه الجريح، الممزق كالرماد تذروه الرياح، دمه ينزف وديانا وأنهارا، وهي صورة بشعة تثير أشجانه، وتعمق أحزانه، فيشرع في البحث عن كل ما يمكن أن يعيد له الحياة، وينبت في قلبه الأمل، ويدل هذا – ولا ريب- على إيمانه العميق بالوطن والحياة رغم هول الفاجعة.

ثانيا: حقل الحزن:

الحزن ماثل بقوة في ديوان الشاعر، إذ يسيطر على جل قصائده.وهو شعور وجداني يطبع نفسيته، يتفطن إليه كل من يدرسه. وهذه الظاهرة تعد سمة غالبة على الشعر الحديث، لها أسباب تبررها.ربما الغربة الوجدانية التي يعيشها المثقفون عموما في عصرنا، ويكفينا للتدليل على ذلك تتبع الدوال التالية: (تمزقت، داريت جرحي، مرارة ذلي وعاري، الحنظل المر، زرع الحزن، من تهجى الحزن في عمق القصائد، في ليل العصافير الحزانى، هذا الزارع للأحزان...).

بل أكثر من ذلك نجد في ثنايا الديوان قصيدة بعنوان " ضياء الحزن " والتي يقول فيها:

لأي الوردتين ترى أغني؟ وجرح الورد يملؤني جراحا[1]
وجرح الحزن في شفتي نزف وضوء الحزن في شفتيك لاحا
أمات الحزن من خدي فجرا وفي خديك قد حمل الصباحا
ضياء الحزن يا ضوءا بقلبي ويا أملا على الهدب استراحا
قضيت العمر في صمت أغنى فضاع العمر من عمري و راحا

فهذه القصيدة العمودية تكونت من(أحد عشر) بيتًا، كرَّر فيها كلمة حزن (خمس) مرات على طولها، يضاف إليها ما يدرج في حقل الحزن من دوال على نحو: (جرح، نزف، ضاع العمر، تمزقت الآهات، البكاء، ناحا...).

وبالاستناد على هذا الإحصاء، تبدو القصيدة غارقة في بحر من الأحزان، ولا غرو في ذلك؛ فالشاعر يشكو الوحدة والأماني العاثرة والجراح الغائرة، فكيف لمهجته أن تسكن وتهدأ وهذا وضعه؟!

ويتصدر السطر الشعري الاستفهام: لأي الوردتين ترى أغنى؟، وهو أسلوب يحمل الكثير من معاني الحيرة وضياع القصد، و الانهزامية، فما الدافع إلى الغناء إذا كانت الجراح الدامية تخضب نفسه الباكية؟!.

وقد يطغى هذا الحزن فيصل إلى ذروته، حينما يتذكر الشاعر أحزان وطنه وآلام شعبه العربي الذي يعاني أزمات خانقة، تتقدمها الأزمة السياسية، فيردف قائلا:

(1) - سالمي (التوفيق)، قصائد لا محل لها من الإعراب، ص67.

وما أنوي البكاء على حياة فكم تكل الزمان بنا وناحا[1]

ولكن للحروف هوى غريب فتنمو إذ ترى الندب الجراحا

وللون المخضب في الورود وللخفر الذي صنع الوشاحا

وللوطن الممزق للضياع وضد الصمت أرفعها سلاحا

جراح الحزن في شفتي نزف وجرح الورود يملؤني جراحا

جاءت الأبيات على شكل دفقات شعورية مكثفة، تتمحور دلالتها حول بؤرة دلالية واحدة هي بكاء الوطن الجريح، الذي أثقلت كاهله الضعيف خطوب الدهر، التي تأتيه من كل حدب وصوب.

وتبدأ بنفي صريح وقاطع من الشاعر، ما أنوي البكاء على حياة.ولقد جعل كلمة حياة نكرة وهذا يدل على هوانها عنده. فحروفه مثل الشجر تنمو وتزكو وتنتج إذا رويت بدماء الندب الجراح.

ثالثا: حقل الحب:

الشعر مجال مفتوح على مصراعيه، للتعبير عن مشاعر النفس ومكنوناتها. والحب شعور نبيل، لا يخلو منه شعر شاعر. لذا فحقل الحب في ديوان الشاعر، يدل على شفافية روحه ورقة مشاعره. وله يعود الفضل في تفجير طاقته الإبداعية.

وبنظرة متفحصة للمفردات، التي ضمها حقل الحب في قصائد الديوان. يظهر أنها تتمثل فيما يلي: (حبك- عاشقا- تيمته- شعور-حنان- غرام- قلبي-الوجد-الصب- الغزل- الأحاسيس...).

فهذا التنوع في استخدام الدوال، التي تدرج ضمن حقل الحب. يدل دلالة قاطعة على طغيان هذا الشعور، وتغطيته مساحة واسعة من فضاء الديوان. ومما يزيد هذا القول تأكيدا، تردد كلمة حب ما يربو عن (أربعين) مرة، في جميع القصائد، أضف إلى ذلك الدوال التي هي من جنس الحب التي تمت الإشارة إليها آنفا.

وقد تنوَّع الحبُّ عند الشاعر من حب الوطن، إلى حب الأم، إلى حب الصديق، و أخيرا حب الناس والتعبير عن أفراحهم وأتراحهم.

فمن حب الوطن، نتأمل هذه المقطوعة، المأخوذة من قصيدة

" علمتني ثورتي ".

علمتني الحب رمزا[2]

صنعوا منه الفنون

هو أوهام لفكر

أفسدوه بالظنون

إنما الحب شعور

ذاب في كل الخلائق

(1) - سالمي(التوفيق)، قصائد لا محل لها من الإعراب، ص68.

(2)- سالمي(التوفيق)، قصائد لا محل لها من الإعراب، ص24.

في المقطع السابق، تبرز الذات المتكلمة قوية بإضافة كلمة (علمت) إلى ياء المتكلم، فتلغى المسافة بين الأنا والموضوع، ويظهر التوحد بينهما، إذ يعتقد الشاعر أن حب الوطن رمز طاهر، ملهم للفنان، والمبدع، رغم محاولة الغزاة تشويه صورته، بالأوهام والظنون. إنه حب يسكن قلب كل مخلوق من الخلائق، فلا يمكن أن ينكر.

أما على مستوى الصياغة فنجد استعمال إنما، التي تفيد قصر موصوف وهو الحب على صفة وهي الشعور، فكأن الشعور لا يكون إلا حبا.

ومن حب الأم، نأخذ مقطعا من قصيدة "جرح في الذاكرة "

إني افتقدت حنانك – ماما - [1]

ومنذ افتقدتك عشت وحيدا

فأين ذهبت؟

لماذا ذهبت هناك بعيدا؟

فهذا الصغير صغيرك ماما

يحن إليك

وحبك كان عظيما فريدا

ويسأل الصغير الكبير

لماذا أزاحوا الترب عليها؟

وتحت الترب أضافوا حجارا

وصخرا صليدا شديدا

وكيف سترجع أمي؟

أتقدر أمي بهذا صعودا.....؟

وينتظر الرد لكن.....

.....

يبدأ الشاعر السطر الشعري بقوله (إني افتقدت)، وكأنه يؤكد واقعا مرا لا يريد أن يعترف به، رغم حدوثه، إنه رحيل الأم الرحوم؛ العطوف الذي أصابه في أعشار قلبه.

ويورد مآسيه وأحزانه عبر استفهامات متعاقبة، تنوعت أداة الاستفهام فيها (أين- لماذا- كيف- الهمزة)، وكلها تفيد شدة التحسر وكثرة الألم وإظهار الحيرة والاضطراب بعد فقدان الأم التي يحب.

وقد لجأ في آخر المقطع إلى الحذف، مما زاد الوضع دراماتيكية و مأساوية.

ومن القصائد التي عبر فيها الشاعر عن حبه لصديقه، قصيدة " وفي زمن الردة يموت الحب "؛ التي منها هذه السطور:

أراك[2]

فيستيقظ الحب ملء فؤادي

---

(1) - المصدر نفسه، ص 84.

(2) - سالمي (التوفيق)، قصائد لا محل لها من الإعراب، ص57.

وتغمر جسمي

قشعريرة الوجد تلك التي غمرتني لأول مرة حين لقاك

وأذبح نفسي على مقلتيك

وأزهق روحي لكي لا تطير إليك

وأجفو هوانا كمثل جفاك

أراك

فكلمات الشاعر- كما يبدو من هذا المقطع- تقطر حزنا، على الصديق المتملق، الذي قابل الحب بالجفاء، و الإحسان بالإساءة. فهو يريد أن يذبح نفسه، ويزهق روحه لكي لا تهفو شوقا إلى صديقه الخائن لعهد الحب والوفاء. لكن هيهات له أن يفلح، فشوقه إليه ينبت بروحه روضة شجيرة ورد، لكن سرعان ما يهجم عليها الخريف، فيذكره آلامه، ويعظم حجم همومه، فيهرب من صديقه كي لا يراه.

أما على مستوى الصياغة فنجد في القصيدة تكرار (أراك)، الذي يدل على التجدد، وزيادة في التأكيد على رغبته في استمرار بقائه في حمى حبه لصديقه؛ كثف من سيطرة الأفعال المضارعة التي تمنح المعنى صفة الاستمرارية (أراك، يستيقظ، تغمر، أذبح، أزهق، أجفو...).

هذا ما اسْتُخْلِص من حقول دلاليّة بعد استقراء الديوان برمَّته وإحصاء الكلمات التي تدور في فلكه. ودلت هذه الحقول المُبينة سالفًا على قدسيّة الوطن في نظر الشّاعر، وإنسانيته، وتمسكه المتين بأرض هذا الوطن الكبير(العربي والإسلامي)، وتألمه النفسي الشديد؛ لأنه يعاني أزمات في شتى مجالات الحياة.

الخاتمة:

وقد كشف التحليل الأسلوبي للبنية الدلالية عن التحول المقصود لوظائف الرموز و الأساطير و الشخصيات التاريخية، وأكسبها دلالات جديدة تنسجم انسجاما تاما مع سياق النصوص الشعرية ومضامينها.ولاحظ البحث طغيان حقول دلالية بعينها، وهذا الأمر لم يكن عفويا بل هو خاضع دون شك، لتوجهات الشاعر الفنية والفكرية والثقافية، وعلى سبيل المثال هيمنة حقل الوطن، فالوطن بمفهومه الضيق أو الواسع موجود بقوة في نصوص الشاعر.

حروف المعاني بين النحو وتطبيقات الأصوليين، حرف الواو والفاء وثم نموذجا.

أ. لمين جمعي
إشراف الأستاذ د محمد بوادي
جامعة محمد لمين دباغين سطيف2

الملخص :

تناول الأصوليون حروف معان في دراساتهم تحت عنوان "تفسير حروف تشتد حاجة الفقهاء الى معرفتها"، فقد ذكروا ضمنها حروفا خصّوها بالدراسة والتطبيق وفق استعمالاتها، ونستعرض نحن هنا بعض حروف الواو والفاء وثم؛ محاولين تأصيلها في الدرس الأصولي، وطرق توظيفها، وكيف تسهم في تحرير المعنى، واستنباط الحكم المتعلق بالمكلفين.

Summary:

The linguists studied a number of conjunctions under the title: Explanation of the conjunctions that the scolars of language need to know. They mentioned the conjunctions that the study ad apply according to their use. We look at some of the conjunctions like , the waw and the faa, and tTouma they try to explain them in the language lesson. Edit the meaning, and pick out the judgment concerning the recepients.

مقدمة:

لمـا كانت أدلة الشرع واردة بلسان عربي مبين؛ فقد اتخذ الأصوليون من استعمالاته وطريقة كلام أهله، طرقا في استنباط الحكم في مباحث الألفاظ وترسيخ قواعد العلم في المباحث اللغوية ففي تقسيماتهم للكلام العربي إلى فعل واسم وحرف؛ فقد عالج الأصوليون هذه المباحث تحت عنوان طرق استنباط الأحكام من الأدلة اللغوية؛ فقد اعتنى الاصوليون بهذه المباحث ضرورة عنايتهم باستنباط الأحكام الشرعية و كانت الحاجة إلى هذه المباحث لاتصالها بالنص الشرعي من الكتاب والسنة؛ على اعتبار أنّ هذين الدليلين واردان بلسان العرب؛ فقد عدّوها من الكلام المفيد وهو عندهم على ثلاثة أقسام كما في علم النحو اسم وفعل وحرف، ومن هذه التقسيمات حروف المعاني وهي عندهم لا تكون مفيدة حتى تشتمل " على اسمين اسند أحدهما إلى الآخر نحو زيد أخوك، والله ربك، واسم اسند إلى فعل نحو ضرب زيد، وقام عمرو، وأمّا الاسم والحرف كقولك: زيد مِنْ وعمرو في؛ فلا يفيد حتى تقول زيد من مضر و عمرو في الدار، وكذلك قولك ضرب و قام لا يفيد حتى يتخلله اسم وكذلك مِن و قد و في"[1] ؛ فمن كلام الغزالي؛ أنّ كل لفظ موضوع في اللغة لا يفيد معنى حتى يقع في نطاق الإسناد؛ فالإسناد هو المحدد لدلالة اللّفظ المستعمل فيه ولا يكون مفيدا حتي يتصل به غيره، وعلى تقسيمات الأصوليين للكلام المفيد نجد ضمن دراستهم حروف المعاني التي تناولوها ضمن مباحث تحت عنوان كما عند الأسنوي في التمهيد والزركشي في البحر المحيط و في المحصول للرازي؛ "تفسير حروف تشتد حاجة الفقهاء الى معرفتها" فقد ذكروا ضمنها حروف معان خصّوها بالدراسة والتطبيق وفق استعمالاتها، ونستعرض نحن هنا حروف العطف بالبحث محاولين تأصيلها في الدرس الأصولي، وطرق توظيفها، وكيف تساهم في تحرير المعنى، واستنباط الحكم المتعلق بالمكلفين؛ وقبل الدخول في البحث نرى أنّه من الضرورة ذكر معنى الحرف في اللغة والاصطلاح وأقسامه

1- تعريف الحرف:

أ- **لغة: الحرف في اللغة** "معناه الطرف ومنتهى الشيء"[2]

ب- الحرف في الاصطلاح: " هو ما دلّ على معنى في غيره أو هو المعنى على معنى حاصل في غيره أي باعتبار متعلقه لا باعتباره في نفسه"[3]؛ وبهذا المفهوم يكون الحرف ناقص الدلالة، منعدم الفائدة حتى ينظم إلى غيره أو غيره ينظم إليه فهو غير مستقل بالمفهوميّة فهو يعود إلى "اعتبار المفهومية أن يكون دالا على معنى كائن في غير ما دلّ ؛ أي الكلمة لا في نفسه وحاصله أنّه لا يدل بنفسه، أما اعتبار الاستقلالية أن يدل على معنى في غيره لا في نفسه؛ بمعنى أنه غير تام بنفسه.

([1])-الغزالي،(أبو حامد محّد بن محمّد بن محمّد)، المستصفى من علم الأصول، تح محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة ط1 بيروت لبنان، 1433هـ، 2012م، ج2 ص ص 19، 20.

([2])- الجوهري، الصحاح: تحقيق أحمد عبد الغفور عطار الطبعة الثانية ١٤٠٣ هـ/١٩٨٢ م بالقاهرة ج ٤ص.١٣٤٢

([3])-التهناوي، (محمد علي)، "موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم"، تح: علي دحروج، ، مكتبة لبنان ناشرون،ط1، لبنان، 1996م ج1، ص651.

وحاصل هذا أن تمام المعنى في الحرف لا يكون إلا إذا انظم شيء إليه فيكون مرجع ذلك عدم الاستقلالية بالمفهومية"[1]؛ وعلى هذا الأساس فإنّ الحرف في استعماله واجب اتصاله بغيره أو تحديد ما يتعلق به تقييدا له؛ بحكم مستقل يفيد في تحديد ما يتعلق به وما تتم به فائدته؛ "فذكر المتعلق اللاحق باللفظ يفيد في تحصيل معناه في الذهن إذ لا يمكن إدراك الحرف إلا بادراك متعلقه فهو آلة لملاحظته؛ فعدم استقلال الحرف بالمفهومية إنّما لقصور ونقصان في معناه"[2]؛ فالإسناد بلفظ آخر والتعلق به يجبر معنى اللفظ ويضفي عليه الإفادة فيصير ثابتا المعنى في غيره فمثلا " اللام في قولك: (الرجل) تدل على التعريف الذي في الرجل وهذا معناه أنّ التعريف مفهوم بلفظ الغير أي بذكر متعلقه"[3].

أقسام الحروف: تنقسم الحروف إلى قسمين بحسم الوضع وبحسب الاستعمال فبحسب الوضع هي الحروف الموضوعة في اللغة التي تتشكل منها الكلمات وبحسب الاستعمال هي الحروف المستعملة في اللغة التي تتشكل منها المعاني وقد اصطلح عليها في عرف العلماء بحروف المباني وحروف المعاني.

أ - حروف المباني: هي "حروف تتركب منها الكلمات؛ سميت بذلك لبناء الكلمة منها"[4]،وهي حروف الهجاء المعروفة في اللغة، وقد "تزاد في الكلمة ويجعل المجموع دالا على المعنى المقصود؛ وهي ألف التثنية واو الجمع وياء التثنية وتاء التأنيث وألف الاثنين"[5].

حروف المعاني: هي القسم الثاني من أقسام الحروف وسميت بذلك لأنها "توصل معاني الأفعال الى الأسماء إذ لو لم يكن وجود (مِنْ) في قولك: خرجت من البصرة أو خرجت إلى البصرة لم يفهم ابتداء الخروج ولا غايته"[6] ؛فحروف المعاني ذات وظيفة تبين الغاية من الفعل أو ابتداء الفعل أو هيئة وقوع الفعل فهي لو وردت في بناء الجملة تميزت عن حروف المباني لأن لها معان وضعت لها"[7]. وتدخل حروف المعاني على الكلمات فتغيّر من علامات إعرابها وقد لا تغيّر [8]:

-حروف تغيّر المعاني مثل قولك : لعلّ زيدا منطلق

-حروف لا تُغيّر- مثل قوله تعالى: "وَلا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ" (آل عمران:١٦٩).

([1])-المرجع نفسه، ج1، ص187.

([2])-المرجع نفسه ج1، ص187.

([3])-المرجع نفسه ج1، ص187.

([4])- طويلة (عبد الوهاب عبد السلام)، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، دار السلام، القاهرة مصر، ط2، سنة 1420هـ،2000م، ص193.

([5])-سعيد (محمود)،حروف المعاني بين دقائق النحو ولطائف الفقه، (د ط)، (د س)، ص13.

([6])-المرجع نفسه، ص13.

([7])-الزحيلي (وهبة)، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر دمشق، ط1، 1406هـ 1986م، ج1، ص 376.

([8])-الغزالي، (أبو حامد، محمد بن محمد بن محمد)، المنخول من تعليقات الأصول، تح: محمد حسن هيتو، دار الفكر، ط/2، دمشق، سنة 1400 هـ، 1980م ، ص 88.

-حروف تغيّر الإعراب دون المعنى: مثل قولك: إنّ زيد منطلق.

أقسام حروف المعاني: تقسم حروف المعاني إلى ثلاث أقسام [1] :

1- مالا يكون إلا حرفا: مثل: (مِن إلى حتى في الباء اللام وواو القسم وتائه)

2- ما يكون حرفا واسما: مثل على عن الكاف منذ مذ.

3- ما يكون حرفا يجر ما بعده وقد يتصف بالفاعلية: مثل خلا حشا عدا.

وظيفة حروف المعاني:

قد خص الأصوليون حروف المعاني دون حروف المباني بالدراسة لاهتمامه بالمعنى دون المبني فوقعت فيه موقعا ذات أهمية باعتبارها تساهم في ربط الأفعال الأسماء والجمل بعضها ببعض فكانت ذات وظيفية أصولية تساهم في استنباط المعني من خلال إدراك ما تؤديه من معنى في النص أو الجملة فلا يختلف اثنان على أنّ علم أصول الفقه جل مباحثه لغوية لارتباطها بالأدلة الشرعية التي هي الكتاب والسنة والّتي هذه الأخيرة مادتها هي الالفاظ اللغوية التابعة في استعمالاتها لاستعمال العرب وطرق تعبيرهم وأساليبهم؛ "ذلك أنّ الشريعة عربية وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفهم إلاّ من فهم اللّغة العربية حق الفهم"[2]؛ ففهم الشريعة متوقف على فهم أدلتها المستمدة المستمدة من القرآن والسنة وعرف العرب في طريقة كلامهم، فلا يمكن، كما يقول الشافعي: "من ايضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرت وجوهه وجماع معانيه وتفرقها، ومن عَلمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على مَنْ جَهَل لسانها"[3]؛ ففهم أدلة الشرع متوقف على فهم طرق التركيب اللغوي ومعرفة مواضع الحروف، يقول السيوطي:" معرفة ذلك من المهمات المطلوبة لاختلاف مواقعها وبهذا يختلف الكلام والاستنباط بحسبها، مثالها قوله تعالى:" قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ"(سبأ:٢٤)، فاستعملت (على) في جانب الحق واستعملت في جانب الضلال لأنّ صاحب الحق كأنّه مستعل يصرف نظره كيف شاء، وصاحب الباطل كأنّه منغمس في ظلام منخفض لا يدري أين يتوجّه [4].

وكما أنّ حروف المعاني تغيّر الاعراب والمعنى كذلك الحكم المستنبط كما قال القرافي: "الحكم يتبع الاعراب"[5] فوجب على الاصولي ما يؤثر في الاعراب لتأثير الاعراب في الحكم المستنبط.

([1])-وهبة الزحيلي، أصول الفقه ص 376.

([2])- الشاطبي، (أبي اسحاق ابراهيم بن موسى بن محمد اللخمي)، "الموافقات"، تح: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل آل سلمان، ، دار ابن عفان للنشر والتوزيع ط1، المملكة العربية السعودية، 1418هـ 1997م، ج5ص52.

([3])- الشافعي، محمد بن إدريس ، "الرسالة" ، تح: أحمد محمد شاكر، ، دار الآثار للنشر والتوزيع، ط1، عين شمس الشرقية، القاهرة، 1429هـ 2008م، ص 125.

([4])- السيوطي(جلال الدين عبد الرحمن) الإتقان في علوم القرآن، تح: مركز الدراسات القرآنية، المملكة العربية السعودية (دط)، (دس)،ج3 ، ص 1004.

([5])-القرافي، (شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس) ، "شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول"، الأصول"، مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د/ط)، سنة 1424هـ،2004م، ص 343.

وكذلك معرفة حروف المعاني يفيد في معرفة مقاصد المتكلمين لأنّها تابعة للاستعمال والاستعمال هو "اطلاق اللفظ وإرادة المعنى"[1] فالمتكلم عند استعماله لهذا الحرف أو اللفظ فإنما يستعمله تعبيرا عند قصد منه في إرادة معناه وعلى السامع ان يدرك ان استعمال هذا الحرف في هذا الموضع انما كان عن إرادة كذلك وقصد معناه عند استعماله.

وكذلك من وظائف الحروف التعليق فمعلوم بداهة أو باسقراء كلام العرب أنّ الكلمات أو الجمل تتعالق فيما بينها بالحروف، فالتعليق يسهم في الاتساق والانسجام بين الألفاظ والجمل فيكون المضمون الذي هو الوحدة الكلامية قائما بالتعليق "فيحصل مضمون جملة بحصول مضمون أخرى"[2] فالحرف في هذه الحالة ذو وظيفة تربط المعنى الأول المتضمن في الجملة بالمعنى الثاني اللاحق وقد يفصل بينهما مما يؤدي الى الحاق المعاني بعضها بعض أو فصلها عن بعض. وكذلك تعليق الحكم اللاحق بالحكم السابق الناتج عن الكلام السابق بالكلام اللاحق. ووظيفة التعليق أيضا تجعل الحرف وسيط بين مسمى اللفظ الأول ومسمى اللفظ الثاني وأنّ المسميان متقابلان على أنّ ما ينسب الى كل واحد منها منسوب الى الآخر[3]، والحروف في عمل التعليق تأتي على ثلاثة أصناف:

أ-حروف مساعدة للفعل: هذه الصنف من الحروف "يساعد الفعل على التعدي مثل حروف الجر فهي لا توقع النصب بذاتها ولكن بمساعدة منها"[4]

ب-حروف ناقلة للحركة الاعرابية: مثل حروف العطف والاستئناف والحال فمثلها يقع متعلقا بالاسم فتجري حركة الاسم السابق على الاسم اللاحق "مثل: حركة المعطوف تجري على حركة المعطوف نفسها"[5]، ووظيفة هذا القسم أيضا في إضافة قسم الى قسم آخر ففي حالة العطف يكون المعطوف من جنس المعطوف عليه ليكونا متعادلين من حيث القيمة التركيبية فمثلا الاستئناف يتم من خلال وصل جملة بأخرى مما يوحي بوجود تناسب ضروري بين قسمي العطف أو الاستئناف."[6]

ت- حروف ذات وظيفية معنوية ودلالية: مثل هذه الحروف لها حق الصدارة في الكلام فتفيد أنّ النفي أو الشرط أو الاسفهام أو الجزاء"[7] ويشمل هذا الصنف النواسخ مثل أنّ وأخواتها وحروف

([1])-ابن النجار، (محمد أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي) ، شرح الكوكب المنير، المسمى مختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه، تح: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض،(د، ط)،(دس)،ج1، ص107

([2])- ينظر: سعيد (محمود)،حروف المعاني بين دقائق النحو ولطائف الفقه، ص 29

([3])-الحباشة (صابر)، من قضايا الفكر اللساني في النحو والدلالة واللسانية، دار صفحات للدراسات والنشر، ط1 سنة 2009م، ص 48.

([4])- المرجع نفسه، ص 48

([5])- المرجع السابق، ص 49

([6])-المرجع نفسه، ص 50

([7])-المرجع نفسه، ص 50

الاستفهام والشرط فيه تحدث سمة اعرابية تدل على قوتها عند دخولها على عنصري الاسناد في الجملة وبعضها يقتصر على التحرير المعنوي في تنشئة معان جديدة بمجرد دخولها على الجملة"[1]

حروف المعاني عند الأصوليين: تناول الأصوليون حروف المعاني بالدارسة تحت عنوان حروف معان تشد حاجة الفقهاء الي معرفتها كما عند الأسنوي في التمهيد في تخرجي الفروع على الأصول، وكما عند الرازي في المحصول [2]، يقول الزركشي: "إنّما احتاج الأصولي إليها، لأنها من جملة كلام العرب وتختلف الاحكام الفقهية بسب اختلاف معانيها، ولأنّ الطريقة الفقهية مفتقرة إلى علم الأدب مؤسسة على أصول كلام العرب"[3].

ومن حروف المعاني حروف العطف تناولها الأصوليون بالدراسة والبحث وربطوا استعمالاتها باستباط الحكم وسنتناول بعض حروف العطف وطريقة استنباط الحكم من استعمالاتها إذا وردت في الجملة .

العطف عند الأصوليين:

تعريف العطف لغة اصطلاحا:

أ-تعريف العطف لغة: العطف في اللغة الامالة و العود ورد الشيء يقال عطف الخشبة أو الوسادة ثناها[4].

ب- العطف في الاصطلاح: العطف في اصطلاح الأصوليين كما عرفه البخاري عبد العزيز في شرحه لأصول البزدوي: هو "رد أحد المفردين إلى الآخر فيما حكمت عليه أو إحدى الجملتين إلى الأخرى في الحصول وفائدته الاختصار و اثبات المشاركة"[5].

من تعريف البخاري يتبيّن ان العطف الذي عليه الأصوليون هو عطف المفرد وعطف الجملة ورد حكم كل واحد منها الى الاخر؛ أي رد حكم المفرد الى حكم المفرد الذي قبله ورد حكم الجملة الى حكم الجملة التي قبلها، ومعنى هذا أنك المتكلم إذا عطف اسما على اسم أو جملة فإن الحكم الواقع على الأولى يقع ضرورة على الثانية هذا من الناحية الاعرابية أما من ناحية الواقع أن الثانية مترتبة على الأولى وجموعة معها أي أن الحكم الأولى المستفاد منها لا يقع إلا إذا وقع الحكم المستفاد من الثانية.

وكذلك ما يستفاد من التعريف أن العطف يقع للاختصار فمثلا لو قلت:

([1])-المرجع نفسه، ص 50

([2])-الأسنوي، (جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن)، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تح : محمد حسن هيتو ، مؤسسة الرسالة، ط 2 بيروت ، سنة 1400ه 1981م.ص208. و الرازي، (فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين) ، "المحصول في علم أصول الفقه"، تح: طه جابر فياض العلواني، ، مؤسسة الرسالة، د/ط ، د/س ، ج 1 ص363.

([3])-الزركشي،(محمد بن بهادر بن عبد الله)، البحر المحيط في أصول الفقه، تح: عبد القادر عبد الله العاني، وزارة الشؤون الإسلامية بالكويت، ط2، 1413ه، 1992م ج 2 ص 253.

([4])-ينظر: ابن منظور(أبو الفضل جما الدين)، لسان العرب، مادة عطف.

([5])البخاري، (علاء الدين عبد العزيز بن أحمد)، تح: عبد الله محمود عمر، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1418ه، 1997م ج2 ص160.

قام أحمد وعمرو ؛ فإنّ حرف الواو في الجملة أفاد اختصار في الكلام تفاديا للتكرار الفعل فالأصل الجملة : قام أحمد وقام عمرو.

وكذلك قوله: (اثبات المشاركة) وبيانه كما في المثال السابق أنّ الفعل المسند إلى أحمد مسند الى عمرو في نفس الوقت وان قيام احمد من قيام عمر فلا يتصور قيام أحدهما دون قيام الاخر.

إن العطف عند الأصوليين هو إلحاق حكم سابق واقع بحكم لاحق واقع أيضا ووقوع الأول من وقوع الثاني ومترتب عليه وأنه لا حق به حكما وتابع له واقعا .

حروف العطف عند الأصوليين وتطبيقاتها الفقهية:

1- **الواو: حرف عطف يفيد عند وقوعه في الجملة "تشريك المعطوف العطوفَ عليه في الحكم"**[1] فالحكم المستفاد من المعطوف عليه هو المستفاد من المعطوف وواقع على كليهما والمشاركة تكون في الحركة الاعرابية أو في الحكم المستفاد من المسند اليه؛ وهي أيضا تفيد "مطلق العطف بالجمع بين المعطوف والمعطوف عليه من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب وعلى هذا عامة أهل اللغة وأئمة الفتوى"[2]، مثال ذلك قوله تعالى: فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ وَجَعَلْنَاهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ (العنكبوت:١٥)،

وقد ذهب جماعة من الأصوليين وجماعة من الكوفيين والبصريين أنّ الواو تفيد الترتيب واستدلوا بأية الوضوء[3] في قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ" (المائدة: ٦)، فالواو عندهم تفيد غسل الأعضاء الواحد تلو الآخر بالترتيب دون تقديم ولا تأخير.

وقد رد عليهم هذا أنها ليس للترتيب يقول إمام الحرمين " من أصدق الشواهد في إبطال ادعاء الترتيب أنّ العرب استعملت الواو في باب التفاعل فقالت: تقاتل زيد وعمرو .و لو قالت تقاتل زيد ثم عمرو لكان خلفا."[4]، ومثلها في استنباط الحكم عنده لو أنّ رجلا قال لزوجته: "أنت طالق وطالق" "لم يقع الطلاق أي أنّ الطلقة الثانية لا تلحق الأولى لا الكلام الأول تام بنفسه أنّ الثاني ليس تفسيرا لصدر الكلام"[5]

([1])- الأسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، ص208 ، و الرازي، المحصول في علم أصول الفه، ج 1 ص208.

([2]) -البخاري، كشف الأسرار ج 2 ص 161.

([3])-الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه،، ج2 ص 255.

([4])-الجويني، (إمام الحرمين بو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف)، البرهان في أصول الفقه، تح: عبد العظيم الديب، طبعة على نفقة الشيخ حمد بن خليفة آل ثاني أمير قطر ط1سنة1399ه، ج1 ص182.

([5])- المرجع نفسه، ج1 ص 18

وذهب الحنفية الى أنّها تدلّ على المعيّة ولو استعملت في غير المعيّة "تكون مجازا ومن حجتها أنّها تفيد المعيّة ماإن قال لزوجته أنت طالق وطالق وطالق يقع طلاق الثلاث"[1]

أمّا المذهب الثالث: وهو مذهب عامة أهل اللغة وهو أنّ الواو "لا تدل لا على ترتيب ولا معيّة"[2]؛ بل هي للجمع فاذا قيل جاء أحمد وعمر فإنّ المفهوم من هذا الكلام أنّ عمر لم يجي قبل أحمد لا أحمد جاء قبل عمر وإنّما "يعرف الترتيب بقرائن الأحوال"[3].

أمّا استعمال الواو في التراكيب من حيث الحقيقة والمجاز فقد ذكر الماوردي أنّ لها ثلاث استعمالات ومجاز ومختلف بين الحقيقة والمجاز:[4].

أ- الحقيقة تستعمل في العطف للجمع والاشتراك مثل قولك: زارني زيد وعمرو.

ب- المجاز وهي أن تستعمل بمعنى أو كمثل قوله تعالى:" وَإِنْ خِفْتُمْ أَلا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلا تَعُولُوا (النساء: ٣) .

ت- بين الحقيقة والمجاز: وهي إذا استعملت في الترتيب وهو مذهب جمهور أهل اللّغة وعامة الفقهاء وذلك في مثل قوله تعالى:" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ (٦ المائدة: 6) ؛ وفي هذه الحالة إذا تعارضت الحقيقة والمجاز في حرف العطف فقد اختلف الأصوليون في حمل معناها[5]:

-أنّها تحمل على الترتيب دون الجمع لزيادة الفائدة وهو مذهب بعض أصحاب الشافعي.

-تحمل على الجمع إذا احتملت الحقيقة والمجاز و تحمل على الترتيب إذا احتملت واحدا منها أي تحمل على ترتيب إذا احتملت الحقيقة وتحمل أيضا على الترتيب إذا احتملت المجاز.

و إذا علمنا هذا من مذاهب الأصوليين في افادة الواو لمعناها ووظيفتها في الكلام فإنّ تطبيقاتها على الأحكام الشرعيّة تختلف باختلاف المتكلمين وباختلاف الفعل الواقع من المكلف من وافق دلالتها في الكلام وقع الحكم الشرعي و إن خالف الفعل دلالتها لم يقع الحكم الشرعي لأنّ الحكم الشرعي تابع لما يدل عليه الكلام فهو تابع لمقاصدهم وارادتهم و إن كانت الأقوال تابعة لإرادات قائليها ومعاني الجمل في طريقة تركيبها وأنّ المعاني الحاملة لها ترد إلى مقصد قائليها أو أصل الاستعمال الذي قيلت فيه؛ فأساليب المتكلمين في أقوالهم هي انعكاس لمقاصدهم، وإنما كانت الأقوال بالنيات والجمل ببنياتها وتركيبها فالمقاصد تابعة لها، ومن ثمّ كانت الأحكام تابعة لها.

ومن تطبيقات الواو العاطفة عند الأصوليين:

([1])- ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ج 2ص 258.

([2])- السمعاني (أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار)، قواطع الأدلة في الأصول، تح: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، سنة 1418، 1997م، ج1 ص 36

([3])- المرجع نفسه، ج 1ص 37

([4])-المرجع نفسه ، ج1 ص37.

([5])-المرجع نفسه، ج1 ص37.

1- إذا كانت لمطلق الجمع: مثالها لو قال رجل لزوجته: أنت طالق اليوم وإن جاء رأس السنة، فمعنى الجملة أنّ الزوجة طالق وإن جاء رأس السنة فهي طالق أيضا فإن "الطلاق هنا يقع بطلقتين"[1] لأنّ تتمة الجملة المعطوفة تفيد تعليقا آخر فيصبح معنى الجملة المعطوفة أنت طالق وإن جاء رأس السنة فأنت طالق فهنا تفيد وقوع طلقتين.

2- الترتيب: مثاله: إن دخلت الدار وكلمت زيدا فأنت طالق" فلك يقع الطلاق يجب أن تدخل الزوجة الدار والكلام مع زيد"[2] فإن دخلت الدار ولم تُكلّم زيدا لا يقع الطلاق.

3- أمّا من حمل الواو على المعيّة في مثل قول القائل لزوجته: إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق فإنّ الطلاق يقع ثلاثا لأنّ الواو تفيد الجمع بين الطلاق اتفق جميعا.[3].

4- ذكر الراي في المحصول أنّ واو العطف تاتي بمثابة ألف التثنية وواو الجمع فقول قام الزيدان مثل قولك قام زيد وزيد[4]، فإن وقع هذا في معني الكلام فإنّ استنباط الحكم منه مثلا في صيغ العقود أو صيغ البيع إذا قال رجل: بعتك هذين بكذا فإن هذا القول مشابه لقوله بعتك هذا وهذا بكذا"[5]

2- حرف الفاء: من حروف العطف في اللّغة حرف الفاء وهي تفيد تشريك ما بعدها في حكمه وهي عند جمهور الأصوليين تفيد الترتيب بلا مهلة ومعنى الترتيب بلا مهلة أنّها للتعقيب كان الثاني جاء عقب الأول[6]،

والفاء عند الأصوليين في وظيفتها مثل الواو إلا أنّها تزيد عليها "بالتعقيب بلا مهلة ولا تراخ؛ فإذا قلت رأيت زيدا فعمروا، فهم من قولك أنّك رأيت عمرو عقب زيد بلا مهلة ولا تراخ"[7] فعلى هذا المعنى تفيد الترتيب في الذكر فهي تعطي الرتبة للثاني بعد الأول بتراخ ومهلة "فلا يجوز تقديم ما جاء بعدها وإنّما هو ثابت الرتبة بعد ذكر الأول مثال ذلك قوله تعالى:" أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ" (الحج 63) ومثال ذلك: قولك : تزوج فلان فولد ا ولد بعد زواجه فلا توجد بين الزواج والولادة إلاّ مدة الحمل"[8]

والدليل عند العلماء أنّ الفاء للتعقيب دخولها على الجزاء والجزاء لا يقع إلاّ بعد الشرط ولحصول الجزاء لابدّ أن يحصل عقيب الشرط مثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم" من دخل دار أبي سفيان فهو آمين"[9]،

([1])- الأسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، ص 208

([2])- المرجع نفسه، ص 210.

([3])- المرجع نفسه، ص 210

([4])- الرازي المحصول في علم أصول الفقه، ج 1ص 366.

([5])- الأسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، ص 212.

([6])-المرجع نفسه، ص 214.

([7])-الجصاص، (أبو بكر حمد بن على)، أصول الفقه المسمى الفصول في الأصول، تح: عاجل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط2، سنة 1414ه، 1994م، ج1، ص 88.

([8])-سعيد (محمود)، حروف المعاني بين دقائق النحو ولطائف الفقه ص 61.

([9])-المرجع نفسه، ص 62.

وتأتي الفاء للترتيب مع التشريك في الحكم : ذلك أنّ المعطوف مترتب على المعطوف عليه ومشارك له في الحكم و الترتيب مع التشريك في الحكم معنوي وذكري[1]:

أ- المعنوي: مثل قولك: قام زيد فعمرو.

ب- الذكري: وهو ذكر كلام مفصل بعد كلام مجمل،مثال ذلك قوله تعالى:" وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ (هود 45).

وتأتي أيضا الفاء للسببيّة وهذا النوع غالب في الفاء العاطفة جملة على جملة، مثال ذلك قوله تعالى: فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ (القصص: ١٥) وكذلك في العاطفة صفة مثل قوله تعالى" ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيُّهَا الضَّالُّونَ الْمُكَذِّبُونَ (٥١)لآكِلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زَقُّومٍ (٥٢)فَمَالِئُونَ مِنْهَا الْبُطُونَ (٥٣)فَشَارِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيمِ (٥٤ الواقعة 51، 53) [2] والفاء بهذه المعاني الوظيفية في الكلام تفيد عند الأصوليين في استنباط الحكم بحسب ما أفادته في الجملة وبحسب ما قصده المتكلم من كلامه؛ فهي تسهم في بناء الحكم وتطبيقه على المكلفين ومن ذلك ما طبقه الأصوليون من معاني الفاء:

1- إذا قال رجل لزوجته: "إن دخلت الدار فكلت زيدا فأنت طالق، فلوقوع الطلاق يشترط تقديم الدخول على الكلام" [3] فإن دخلت الزوجة الدار ولم تكلم زيدا لم يقع الطلاق وإن كلمت زيدا قبل الدخول لم يقع الطلاق لأنّ الحكم المستفاد من الفاء يفيد الترتيب مع التعقيب فكلام زيد مرتب على الدخول وواقع بعده " وكذلك إفادة الفاء الترتيب بلا مهلة فإن دخلت الدار وكلمت زيدا بعد مدة لم يقع الطلاق"[4]. فالوظيفة التي أدتها الفاء في بيان ترتيب الكلام المعطوف على بعضه بمهلة أو بغير مهلة مع الترتيب والتعقيب أفاد في بيان الحكم المتعلق بها وبما دلّت عليه في اللّغة والاستعمال فإنّ انتفت المهلة والتعقيب والترتيب انتفى الحكم ولم يطبق وذلك على عكس الواو كما رأينا والّتي تفيد الترتيب فقط.

حرف العطف ثمّ: من حروف العطف عند الأصوليين التي درسوها وطبقوا أحكام التكليفية من خلال ما تدلّ عليه في الجملة أو في التركيب اللّغوي حرف العطف ثمّ وهي عندهم تفيد "الترتيب مع المهلة"[5]. فالحكم المترتب على حرف العطف ثم يأتي بفترة زمنية، يقول السرخسي:" الذي اختص به هذا الحرف على وجه الوضع أنّه يفيد العطف على وجه التعقيب مع التراخي"[6]

([1])-حسن خان (محمد صديق)، الجامع لأحكام و أصول الفقه المسمى حصول المأمول من علم الأصول، تح: أحمد أحمد مصطفى قاسم الطهطاوي، دار الفضيلة، القاهرة،(د ط)(دس).ص 60.

([2])- المرجع نفسه، ص 60.

([3])- الأسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، ص 215.

([4])-سويد (محمد أمين)، تسهيل الحصول على قواعد الأصول، تح : مصطفى سعيد الخن، دار القلم، دمشق، ط 1،سنة 1412هـ، 1991م، ص 170.

([5])-الأسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص 216.

([6])-ينظر: السرخسي، (أبو بكر أحمد بن أبي سهل)، أصول السرخسي، تح : أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت لبنان، ، 1414هـ، 1993م ،ج1 ص 209.

فالمعطوف بثمّ يأتي متراخيا عقب المعطوف عليه وهي أيضا تأتي للتشريك في الحكم والإعراب والمهلة والترتيب المعنوي والذكري فمثلا قولك: جاء زيد ثم عمر إذا شارك زيد في المجيئ وتراخى مجيئه عن مجيئه بفترة زمنية. [1].

وحرف العطف " ثمّ " عند أبي حنيفة للتراخي في لحكم مع الوصل في التكلم فلو قال رجل لزوجته غير المخول بها: أنت طالق ثمّ طالق ثم طالق إذا دخلت الدار فعنده يقع الأول فقط ؛لأنه عندما وقع الأول وتراخى الثاني عنه تكلما لم يبق محل للثاني فألغى هذا ؛ إذن آخر الشرط ولو قدم الشرط تعلق الأول ووقع الثاني وألغى الثالث [2]

ومثال تطبيق (ثمّ) عند الأصوليين؛ ما إذا قال رجل لعبده: "إن صمت يوما ثم يوما آخر فأنت حر" فالمفهوم من دلالة ثمّ هنا في الجملة أنّها للمهلة فلا يكفي صيام اليوم الثاني الموالي لليوم الأول لكي يقع العتق؛ لأنّ اليوم الأول موصول باليوم الثاني؛ وإنّما وجب صيام آخر منفصل عن الأول بيوم آخر أو غيره ليقع العتق أو ليصبح العبد حرا[3].

خاتمة:

إنّ دخول حروف المعاني في مباحث أصول الفقه يوجب تتبع استعمالاتها الذي تقود إلى شرط التوظيف الصحيح لدلالاتها؛ وأنّها تابعة لمقاصد المتكلمين؛ فقد كان استنباط الحكم المترتب عن هذه الحروف مستندا ألى الوضع الأول والاستعمال المتداول، خصوصا الاستعمال المصاحب للقصد فقد كانت حاجة الأصولي إلى معرفة معاني الحروف؛ هو معرفة لمقاصد المتكلمين إذا ضمنوها في كلامهم؛ فوقعت موقع الضرورة من معرفة الأحكام وتطبيقها؛ فمعرفة هذه الاحكام الشرعية المستدل عليها يعرف بمعرفة المعاني الحقيقية التي وضعت لهذه الحروف، لأن مسائل الفقه إنما ترتبت عن ذلك، والتدقيق في مسائل هذه الحروف هو التدقيق في الاستعمال المصاحب لقصد المتكلم، فكتب اللغة والنحو ضبطت معاني الحروف وفق الاستعمال العام وكتب الأصول ضبطت معانيها وفق ما ترتبت عليها الأحكام؛ فالاستقراء النحوي استقراء قام على الاستعمال والوظيفة، والاستقراء الأصولي قام على استقراء القصد والتحقق الفعل.

إنّ استمداد الأصوليين في دراسة حروف المعاني من اللغة والاستعمال هو استناد للأصل الذي يضمن الارتكاز والاستمرار، والاستناد إلى الاستعمال هو الاستناد إلى ما هو متداول ومتعارف عليه والاستناد إلى الدلالة هو الاستناد للقصد الذي يضمن التحقق الفعلي المراد من الاستعمال.

([1])-الأنصاري (زكريا)، غاية الوصول، شرح لبّ الأصول، دار الكتب العربية الكبرى، مصر، (د ط)،(د س)،ص 55.

([2])- سويد، تسهيل الحصول على قواعد الأصول، ص 172.

([3])-الأسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، ص 217.

كتاب التّلخيص في علوم البلاغة للخطيب القزويني عند علماء الجزائر

د. مراد مزعاش
المدرسة العليا للأساتذة قسنطينة

ملخص البحث:
قدمت منطقة المغرب كثيرا من المساهمات في الدّرس اللّغوي العربي، وكان علماء الجزائر من المشاركين في ذلك بدراسات وبحوث ورسائل لافتة ومميزة، وكان نصيبهم من الدّراسات البلاغية غير قليل حيث تعاملوا معها بأكثر جدية وقوة، وبأكثر دقة في التّحليل والتّشريح والبيان والتّبيين، وقد تجلت مساهمتم بالخصوص في تعاملهم مع كتاب (تلخيص المفتاح) للخطيب القزويني من خلال المدارسة والتّدريس، شرحا ونظما واختصارا وبيانا لشواهده، كل ذلك ليحققوا الأهداف والمقاصد التّي تقتضيها الغايات التّعليمية والفكرية وحتّى الثقافية التّي يرومونها ضمن مشروعهم العام، في إطار منهجية علمية دقيقة محسوبة المراحل محدودة العناصر، واضحة المعالم، موافقة لواقع ثقافة العصر، ملبية للحاجيات.
الكلمات المفتاحية: البلاغة العربية، كتاب التّلخيص، الخطيب القزويني، علماء الجزائر.

Research Summary:
The Maghreb region contributed many contributions to the Arabic language lesson, and the Algerian scientists were involved in studies, research and letters. It was their share of the rhetorical studies and they dealt with them more seriously and with more precision in analysis, anatomy, statement and clarification. In their dealings with the book (talkhis miftah) of the Caspian sermon through the teaching and teaching, an explanation and a system and a statement of the evidence, all to achieve the goals and objectives required by the educational and intellectual and even cultural goals within their overall project, Scientific, scientific, accurate, calculated, stages, limited, elements, clearly defined, approval of the reality of contemporary culture, in order to meet the needs.

نشأة التّأليف البلاغي في الجزائر وبلاد المغرب:

ربما كان « كتاب البيان » لأبي جعفر أحمد بن نصر الدّاودي (ت 402هـ)[1]، من أوائل الكتب المدونة في البلاغة العربية في الجزائر، وربما في المغرب عموما، التّي مهدت لنشأة التّأليف في البلاغة العربية في هذه المنطقة، غير أنّه بكل أسف يعتبر من التّراث الذي ضاع ولم يصلنا منه إلّا عنوانه، فهو اليوم في حكم المفقود، وأنّ هذا الكتاب ممّا أُلِّف في البلاغة في ذلك الوقت.

غير أنّ أهم وأقدم كتاب في البلاغة وصلنا هو كتاب « العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده » لابن رشيق المسيلي ثمّ القيرواني (390هـ/456هـ) في القرن الخامس الهجري، الذي يُعد أول ما دُوِّن وألّف في علوم البلاغة في بلاد المغرب عموما ممّا وصلنا واطلعنا عليه، فنحن لا نعلم كتابا في البلاغة في منطقة المغرب متداولا أُلِّف قبل هذا التّاريخ. وهو بهذا يمثل مرحلة النّشأة في هذه البلاد، « التّي كانت مرحلة استيعاب للثّقافة البيانية المشرقية مع آراء وملاحظات نقدية وبيانية غير نسقية »[2]، وهي الملاحظات التّي عرفت رواجا وتداولا في فصول من العمدة[3] وبعض المؤلفات البلاغية الأخرى التّي جاءت لاحقا.

وكتاب العمدة يعتبر خلاصة ما استوعبه ابن رشيق من مؤلفات المشارقة ثمّ زاد عليه، وقدّمه وفق منهجية خاصة تتناسب والخاصية الفكرية والثّقافية والتّعليمية للمجتمع الذي يعيشه.

---

[1]- فقيه مالكي أصله من المسيلة وقيل من بسكرة، كان فقيها متمرسا متمكنا من العلوم له قدرة على التّأليف والكتابة، كان صاحب عزيمة وذكاء وحافظة عجيبة، يعتبر أول من شرح صحيح مسلم. سافر إلى عدد من الدّول ثمّ رجع واستقر بتلمسان حتّى توفي بها. ترك عددا من المؤلفات في الفقه والحديث والعقيدة والأصول والبلاغة.
انظر ترجمته: خير الدّين الزرّكلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، الجزء الأول، الطبعة الخامسة 1980م، ص214. – عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، مؤسسة نويهض الثّقافية للتّأليف والتّرجمة والنّشر، بيروت لبنان، الطبعة الثّانية 1980م، ص141. – عبد الرّحمن الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزء الأول، الجزائر 1994م، ص361. – أبو القاسم الحفناوي، تعريف الخلف برجال السّلف، الجزء الثّاني، مطبعة بيير فونتانا الشّرقية، الجزائر 1324هـ/1906م، ص95. – عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، مؤسسة الرّسالة، بيروت لبنان، الجزء الثّاني، الطّبعة الأولى 1414هـ/1993م، ص 194. – القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، طبع وزارة الأوقاف والشؤون السلامية، المملكة المغربية، الجزء الرّابع، الطّبعة الثّانية 1403هـ/1983م، ص 623. – ابن فرحون، الدّيباج المذهب في ذكر أعيان المذهب، تحقيق وتعليق محمد الأحمدي أبو النّور، الجزء الأول، دار التّراث، القاهرة، ص 142165/141. – عبد الوهاب بن منصور، أعلام المغرب العربي، الجزء الثّالث، ص 14/13.

[2]- أبو المطرف أحمد بن عميرة، التّنبيهات على ما في البيان من التّمويهات، تقديم وتحقيق محمد بن شريفة، مطبعة النّجاح الجديدة، الدّار البيضاء، المملكة المغربية، الطبعة الأولى 1991م، المقدمة ص 5/ 6.

[3] - عبد الجليل ناظم، البلاغة والسّلطة في المغرب أحمد بن محمد بن يعقوب الوّلالي، الطّبعة الأولى، دار توبقال للنّشر، الدّار البيضاء، المملكة المغربية 2002م، ص15.

كما يمثل كتاب منهاج البلغاء وسراج الأدباء لحازم القرطاجني (ت 684هـ) في القرن السّابع الهجري، مع بعض كتب أخرى مرحلة النّضج[1]، من خلال المنهج النّسقي والمفاهيم الواضحة والمضبوطة.

أما المرحلة الثّالثة وهي التّي جاءت بعد السّكاكي بتلقي كتابه مفتاح العلوم ثمّ التّلخيصات التي أقيمت حوله مغربا ومشرقا[2]. والشروح حول تلك التّلخيصات خاصة منها شروح تلخيص القزويني[3].

تلقي علماء الجزائر لكتاب التّلخيص للقزويني:

أصبح كتاب « تلخيص المفتاح » للخطيب القزويني محل إجماع، ومدرسة بلاغية جامعة لأكثر المتأخرين من العلماء، حيث اتخذوه دستورا لهم في الدّراسات البلاغية لا يكاد يخرج عنه إلّا القليل، فَهَيْمَنَ على الدّرس البلاغي في مختلف المدارس العلمية ومجالس العلم والحوارات والنّقاشات التّي كانت تجري حول موضوع البلاغة. فكان المقرر الأول الواجب حفظه ومدارسته وشرحه وتناوله بالتّحليل والتّفصيل في موضوعه. وانتشر هذا الكتاب وتناوله النّاس مشرقا ومغربا بالمدراسة والتّدريس والشّرح والتّحليل والحفظ والاستيعاب، يشير الدّكتور شوقي ضيف إلى ذلك قائلا: « وأقبل شُرَّاح مختلفون على التّلخيص يشرحونه، بين مصري وإيراني ومغربي »[4]. ولم تحد المدرسة الجزائرية عن ذلك وسارت على خطى مثيلاتها في المشرق والمغرب فتناولت كتاب « تلخيص المفتاح » وجعلته محور الدّراسات البلاغية في مجالس العلم ومدارس التّعليم، فكان له الأثر الكبير والبارز في ذلك.

وربما كان أثر القزويني على علماء الجزائر من خلال كتابه « تلخيص المفتاح » فيما يبدو لنا ناتج عن سببين رئيسين، سبب عام وآخر خاص:

- فأما العام: الهيمنة التي بسطها كتاب التّلخيص على المشارقة والتّي وجدت لها قبولا لدى المغاربة عموما والجزائريين على وجه الخصوص ليستقر في المنظومة اللّغوية والدّراسات البيانية، فيتمكن ويجد له موطئ قدم في هذه البلاد ضمن منظومتها التّعليمية والفكرية والثّقافية.

- وأما الخاص: فنحن نعلم أنّ علماء الجزائر كان بعض منهم في رحلاتهم العلمية إلى المشرق قد التقى بجلال الدّين القزويني[5]، خاصة منهم أبناء الإمام[1]. ولا يبعد أن يكونا قد اطلعا على هذا

---

[1] - محمد مفتاح، التّلقي والتّأويل مقاربة نسقية، المركز الثّقافي العربي، بيروت لبنان، ص 17 وما بعدها.

[2] - محمد مفتاح، التّلقي والتّأويل مقاربة نسقية، ص 17.

[3] - عبد الجليل ناظم، البلاغة والسّلطة في المغرب أحمد بن محمد بن يعقوب الولّالي، ص16.

[4] -شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، الطّبعة الثّانية عشرة، جمهورية مصر العربية، دون تاريخ، ص385.

[5] - انظر: ابن مريم التّلمساني، البستان بذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، اعتنى به محمد بن أبي شنب، المطبعة الثّعالبية، دون طبعة، الجزائر 1908م، ص 123.

الكتاب وربما درسا التّلخيص على صاحبه، أو تداولا النّقاش حول مسائله ومباحثة وقضاياه، وحول ما يرمي إليه من مقاصد وغايات يروم صاحبها إلى تحقيقها. خاصة ونحن نعلم أيضا أنّ أكثر العلوم كانت تنتقل رواية ومشافهة ضمن سلسلة من الرّواة تتناقل العلوم وروايات الكتب والرّسائل، بل وكان هذا من شروط قبول العلوم.

وقد كانا يُدَرِّسَان مختلف علوم العربية منها البلاغة العربية في مدرستهما بتلمسان، بعد عودتهما من المشرق واستقرارهما بها. ممّا يمكن عدّ هذا الأمر من الأسباب التّي كان لها أثرها الخاص في قبول كتب جلال الدّين القزويني، خاصة منها كتابه « تلخيص المفتاح » الذي وجد له بعد ذلك موطئ قدم في مدارس حاضرة تلمسان، فكان يُدَرَّس في مجالس العلم وحلقات الدّرس. ثمّ ربما انتقل بعد ذلك إلى مختلف الحواضر الأخرى. خاصة ونحن نعلم تلك الصلات التّي كانت لتلمسان مع مختلف الحواضر العلمية الأخرى تأثيرا وتأثرا، مثل حاضرة توات بالجنوب، وحاضرتي بجاية وقسنطينة بالشرق، وحاضرة الجزائر بالوسط، إضافة إلى حواضر أخرى مثل فاس ومكناس ومراكش وتونس وغيرها...

وإذا كانت المحاضن والمدارس العلمية في مختلف المدن والحواضر الجزائرية التَفَّت حول نحو ابن مالك في علوم اللّغة الوضعية، خاصة منها الألفية، فكانت محط اهتمام مختلف طبقات العلماء والطّلبة والدّارسين والقاصدين معرفة واستيعاب علوم اللّغة في نحوها، فكذلك كان حالها مع البلاغة العربية، إذ أنّها تحَوَّمَت وطافت حول كتاب « مفتاح العلوم » لأبي يعقوب السكاكي (ت 626هـ)، وتلخيصاته خاصة منها كتاب « تلخيص المفتاح » للخطيب القزويني، ولم تستطع بحال الخروج من فلكه، ولا جرم؛ فقد وجدت فيه ما يوافق تمام الموافقة ما تجده في كتب المنطق التّي

---

[1] - وأبناء الإمام هما: أبو زيد عبد الرّحمن (ت 743هـ)، وأبو موسى عيسى (ت797هـ)، ابنا أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن الإمام البرشكي التّلمساني، فقد ولدا في قرية برشك غرب مدينة الجزائر، بين تنس وشرشال، عرفا بلقب ابني الإمام لأنّ والدهما كان إماما ببرشك ومات مقتولا سنة 683هـ . كانت لهما شهرة واسعة مشرقا ومغربا، أخذا العلم على علماء تلمسان وتونس وطافا في كثير من بلاد العالم العربي، ثمّ رجعا إلى تلمسان وطلبهما أبو حمو الزّياني الأول للتّدريس وبنى لهما مدرسة خاصة عرفت باسم مدرسة ابني الإمام، وأوكل إليهما أمر الفتوى والشّورى وجعلهما من خاصته. تخرّج عليهما كثير من طلبة العلم المشهورين مثل: الشّريف العلوي التّلمساني، وأبو عثمان العقباني، ويحيى ابن خلدون، والمقري، وغيرهم كثير...

انظر ترجمتهما: ابن فرحون، الدّيباج المذهب في أعيان علماء المذهب، ص 152. - أحمد بابا التّمبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الدّيباج، تحقيق وإشراف وتقديم عبد الحميد بن عبد الله الهرامة، وضع هوامشه وفهارسه طلبة كلية الدّعوة الإسلامية، طرابلس ليبيا، الطبعة الأولى 1989م، ص193/166. - أبو القاسم الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، الجزء الثّاني، ص 231. – ابن مريم التّلمساني، البستان بذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، ص127/123/64/63. – عبد الرّحمن الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، الجزء الثّاني، ص167/164. – ابن القاضي أبو العباس أحمد بن محمد المكناسي، درّة الحجال في أسماء الرّجال، تحقيق محمد الأحمدي أبو النّور، الجزء الثّاني، دار التّراث القاهرة، المكتبة العتيقة تونس، 1390هـ/1970م، ص408.

كانت تعمر مجالس الدّرس والعلم في مختلف الحواضر العلمية الجزائرية مثل: « جمل الخونجي »[1]، لأفضل الدّين الخونجي. و« إيساغوجي »[2]، و« تلخيص كتاب أرسطو »[3] لابن رشد، و« السّلم المرونق »[4] لعبد الرّحمن الأخضري، وغير ذلك، كما غاب ما يشجع على مدارسة المنطق البياني، إذ لا نكاد نجد في الكتّاب أثرا للمؤلفات الأدبية، سواء مدارسة أو تأليفا.

اتجاهات وصور تناول علماء الجزائر لتلخيص القزويني:

تعامل علماء الجزائر مع كتاب « تلخيص المفتاح » للخطيب القزويني بطرق مختلفة وكيفيات متنوعة، حسب ما تراءى لهم فيما يناسب طريقة التّدريس وإمكانية الاستيعاب ومراعاة طبقة المتلقين والجالسين في حلقات العلم، إضافة إلى ما يرومونه من أهداف يريدون تحقيقها من خلال تعدد الطرق واختلاف الكيفيات. فتشكل من خلال ذلك عدد من الاتجاهات تمثلت في التّالي:

أولا: اتجاه شروح كتاب التّلخيص للقزويني:

وهو الاتجاه الذي قام أصحابه من العلماء بالتّصنيف من خلال الشّرح والتّوضيح والتّشريح لمختلف المحاور والمسائل والقضايا فروعا وأصولا لكتاب « تلخيص المفتاح » للخطيب القزويني. « والشرح أو التّشريح في المؤلفات البلاغية مفهوم واسع، ففيه الشّرح اللغوي، والشّرح المعنوي، والشّرح النّحوي، والشّرح البياني، والتّفسير، والتّحديد الاصطلاحي، والنّقد الأدبي، والنّقد البلاغي، والنّقد المنهجي، والنّقاش الفكري والفلسفي، والجدل الكلامي، والتّحليل العلمي وغيره »[5]. فهي

---

[1] - أفضل الدّين الخونجي (590هـ - 646هـ) له كتاب: (الجمل في المنطق)، وقد ضمنه جملا تنضبط بها قواعد المنطق وأحكامه. وقد لقي هذا المؤلف رواجا كبيرا مشرقا ومغربا وعليه كثير من الشّروح، وكان ضمن المقررات على الطّلبة في مجالس العلم حفظا ودرسا. وقد طبع الكتاب عدة مرات.

[2] - إيساغوجي هو عنوان الكتاب الذي وضعه فرفوريوس الصّوري مدخلا للمقولات أو المنطق، وهي كلمة يونانية معناها: المدخل أو المقدمة وقد تأتي بمعنى الكليات الخمس. وقد نقل الكتاب من اليونانية إلى السّريالية ثمّ من السّريالية إلى العربية، وقد شرحه كثير من علماء العربية، وكتب كثير من العلماء رسائل أو مؤلفات بعنوان إيساغوجي كان أكثرها شهرة وتداولا هو المختصر المنسوب إلى أثير الدّين المفضل بن عمر الأبهري (ت663هـ) الذي له كتاب: (إيساغوجي في علم المنطق)، وقد وضع عليه الكثيرون شروحا وحواشي.

[3] - أبو الوليد محمد وليد أحمد بن رشد الأندلسي الحفيد (520هـ - 590هـ) من أهم فلاسفة الإسلام ويعد أهم وخير من شرح مؤلفات أرسطو، وتعد شروحه أفضل شروح عرفت في تاريخ الفلسفة، وقد آخى بين الفلسفة والمنطق وجعلهما مرتبطين.

[4] - السّلم المرونق في علم المنطق لعبد الرّحمن الأخضري وهو متن في علم المنطق على بحر الرّجز يقع في (143) بيتا. وقيل إنّه نظم لكتاب إيساغوجي. وقد اشتهر هذا النّظم وشاع بين النّاس خاصة المتعلمين، وقد وضع العلماء عليه شروحا كثيرة.

[5] - عسو عمو، المناهج البلاغية والنّقدية العربية إبان الغزو المغولي دراسة وتحليل ونقد، مطبعة ووراقة تانسيفت، المملكة المغربية، الطبعة الأولى 1422هـ/2001م، ص 208/207.

عملية متعددة الجوانب لغرض معرفة أكثر المفاصل التّي تُكوّن الموضوع، وإحاطته من كل مُدخلاته حتّى يتسنى معرفته بوضوح واستيعاب كل القضايا التّي كانت محور اهتمامه.

وقد وجدنا عددا من علماء الجزائر ساروا في هذا الاتجاه، فذهبوا نحو التّصنيف والتّأليف وبيان مختلف محاور الموضوع من خلال شرح « تلخيص المفتاح » وبسط الحديث في مسائله في مختلف محاورها. والذين شرحوا هذا الكتاب من العلماء الجزائريين هم:

1- أبو العباس أحمد بن حسن بن علي بن حسن بن ميمون بن قنفذ بن الخطيب القسنطيني المشهور بابن قنفذ القسنطيني[1]. (740هـ-810 هـ/1340م-1407م)[2]. الذي اتخذ الشّرح وسيلة لتوضيح مسائل علم البلاغة فوضع في ذلك كتابا سماه: « التّلخيص في شرح التّلخيص »[3] وقد ورد العنوان بغير هذه الصّيغة، فقد روي أيضا: « التّمحيص في شرح التّلخيص »[4]. وهو من الشّروح لتلخيص المفتاح لخطيب القزويني في البلاغة.

[1]- رحل إلى تلمسان والمغرب وتونس ونهل من حواضرها وعلمائها ثمّ قفل راجعا إلى قسنطينة ليستقر بها خطيبا ومدرسا وقاضيا. ترك العديد من المؤلفات في علوم وفنون كثيرة منها المطبوع ومنها المخطوط ومنها المفقود.

[2]- انظر ترجمته: عبد الرّحمن الجيلالي، تارخ الجزائر العام، الجزء الأول – ص 153. - عبد الحي الكتاني، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، الطبعة الثّانية 1982م، الجزء الأول، ص 76. – علي بن إبراهيم المراكشي، الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام، مراجعة عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية، الرّباط المملكة المغربية، الطّبعة الثّانية 1993م، الجزء الثّاني، ص 17. – عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، الجزء الأول، ص 205. – أبو القاسم الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، الجزء الثآني، ص 127. - ابن فرحون، الدّيباج المذهب في أعيان المذهب، ص91/90. - محمد بن أحمد الكانوني، جواهر الكمال في تراجم الرّجال المطبعة العربية، الدّار البيضاء، المملكة المغربية، الطّبعة الأولى 1356هـ . – أحمد بابا التّمبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الدّيباج، ص 75/72. - ابن قنفذ القسنطيني، الوفيات، تحقيق وتعليق عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت لبنان، الطّبعة الرّابعة 1403هـ، ص 6 إلى ص 17. – خير الدّين الزّركلي، الأعلام، الجزء الأول، ص 114. – محمد بن محمد مخلوف، شجرة النّور الزّكية في طبقات المالكية، المطبعة السّلفية، القاهرة 1349هـ، ص 250. – عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، ص 269. - محمد قويسم، الفقيه أحمد بن قنفذ بن الخطيب القسنطيني (710هـ - 810 هـ/ 1340م- 1407م).- دورية كان التّاريخية، العدد الخامس عشر، مارس 2012م، ص 94/91 .

[3]- ابن قنفذ القسنطيني، الوفيات - ص 16. – وهو مذكور ضمن قائمة مخطوطات المكتبة الوطنية المغربية ص 134. وضمن قائمة مخطوطات المكتبة الوطنية التّونسية ص 15.

[4] - انظر: ابن قنفذ القسنطيني، الوفيات، تحقيق وتعليق عادل نويهض، ص 16.

2- أبو العباس أحمد بن محمد بن عبد الرّحمن المغراوي التّلمساني المشهور بابن زاغو[1]. (782هـ-845هـ/1380م–1441م). له في البلاغة: « شرح تلخيص المفتاح لجلال الدّين القزويني »[2].

3- أبو إسحاق إبراهيم بن فائد بن موسى بن عمر بن سعيد بن علال بن سعيد النبروني الزّواوي النّجار القسنطيني[3]، (796هـ-857هـ/1394م-1453م)[4]. له في البلاغة العربية شرح كتاب « تلخيص المفتاح » للقزويني في مجلد سماه: « شرح تلخيص المفتاح »[5].

---

[1]- من بيت مشهور في تلمسان، كان أديبا لغويا محققا زاهدا فقيها عارفا بالفرائض أعلم النّاس في وقته بالتّفسير وأفصحهم. من أشهر فقهاء المالكية وعلمائها في تلمسان في القرن التّاسع الهجري. كان متمكنا مقتدرا بارعا في كثير من العلوم الدّينية واللّغوية والأدبية، أخذ عنه الكثير من العلماء منهم القلصادي الذي يصفه في رحلته بأنّه أعلم النّاس. ترك العديد من المؤلفات المختلفة في التّفسير والفرائض والفقه والتّصوف والحساب والنّحو وغيرها.

انظر ترحمته: - ابن مريم التّلمساني، البستان بذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، ص 42. – أبو الحسن علي القلصادي الأندلسي التّلمساني، رحلة القلصادي، دراسة وتحقيق محمد أبو الأجفان،الشركة التونسية للتوزيع، تونس 1985م، ص 102. – بدر الدين القرافي، توشح الدّيباج وحلية الابتهاج، تحقيق علي عمر، مكتبة الثّقافة الدّينية، الطبعة الأولى، القاهرة 1425هـ/2004م، ص 63. – محمد بن محمد الأندلسي الوزير السّراج، الحلل السّندسية في الأخبار التّونسية، الجزء الثّاني، تقديم وتحقيق محمد الحبيب الهيل، الدار التونسية للنشر، تونس 1970، ص 197. – محمد بن محمد بن مخلوف، شجرة النّور الزّكية، الجزء الأول، ص 254. – خير الدّين الزرّكلي، الأعلام، الجزء الأول، ص 237. – عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، الجزء الثّاني، ص 307. – أحمد بابا التّنبكتي – نيل الابتهاج، ص -120/119/118. – مؤسسة آل البيت، الفهرس الشّامل للتّراث العربي الإسلامي المخطوط، الجزء الثّاني، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، ص 1047. – عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، الجزء الأول، ص272. - أبو القاسم الحفناوي، تعريف الخلف برجال السّلف، الجزء الأول، ص48/47/46.

[2] - بشير ضيف، فهرست معلمة التراث الجزائري بين القديم والحديث، مراجعة عثمان بدري، مطبعة ثالة، الطبعة الثّانية، الجزائر دون تاريخ، ص370.

[3]- فقيه مالكي جزائري ولد بجرجرة ثمّ انتقل إلى بجاية وتونس ثمّ استقر بقسنطينة، فقيه لغوي أديب متمكن له العديد من المؤلفات.

[4]- انظر ترجمته: شمس الدّين السّخاوي، الضّوء اللّامع لأهل القرن التّاسع، دار الحياة، بيروت لبنان، الجزء الأول، ص 116. – أحمد بابا التّنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الدّيباج،تحقيق وإشراف وتقديم عبد الحميد بن عبد الله الهرامة، ص 52. – شمس الدّين الدّاودي، طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1403هـ/1983م، الجزء الأول، ص 18. – عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، ص 160. - أبو العباس أحمد بن محمد المكناسي الشّهير بابن القاضي، درة الحجال في أسماء الرّجال، الجزء الأول، ص 193.

[5]- أبو العباس أحمد بن محمد المكناسي الشّهير بابن القاضي، درة الحجال في أسماء الرّجال،الجزء الأول، ص 193.

4- أبو الحسن علي بن محمد القلصادي الأندلسي التّلمساني.[1] (815هـ-891هـ/1412م– 1486م) له في البلاغة شرح لتلخيص كتاب « تلخيص المفتاح » للخطيب القزويني في البلاغة المعروف بـ « شرح التّلخيص في المعاني والبيان ».

5- أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم بن محمد بن المغيلي التّلمساني، (831هـ-909هـ/1425م– 1503م)[2]. « شرح التّبيان في علم البيان »[3]. وهو شرح لكتابه الأول « التّبيان في علم البيان » الذي كان قد اختصر فيه التّلخيص للخطيب القزويني، وتلخيص المفتاح لسعد الدّين التّفتزاني. ومع

---

[1]- فقيه مالكي برع في كتير من العلوم العقلية والنّقلية، ولد في الأندلس وكان كما قيل عنه آخر كبار المؤلفين فيها، ثمّ انتقل إلى تلمسان واستقر بها وتتلمذ على يد كثير من علمائها، ثمّ انتقل إلى باجة بتونس وبها توفي رحمه الله. ترك الكثير من المؤلفات في مختلف العلوم والفنون العقلية والنّقلية.

انظر ترجمته: إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، وكالة المعارف الجليلة، إستانبول تركيا، دار إحياء التّراث العربي، بيروت لبنان، 1951م، الجزء الأول، ص737 /738. - محمد بن محمد مخلوف، شجرة النّور الزّكية في طبقات المالكية، ص 261 . - عمر رضا كحالة ،معجم المؤلفين، الجزء السّابع، ص230. - أبو الحسن علي القلصادي الأندلسي، رحلة القلصادي، ص 31. - محمد بن عبد الرّحمن السّخاوي، الضّوء اللّامع لأهل القرن التّاسع، الجزء الخامس، ص14. - خير الدّين الزرّكلي، الأعلام، الجزء الخامس، ص163. - أبو العباس أحمد بن محمد المكناسي الشّهير بابن القاضي، درة الحجال في أسماء الرّجال، الجزء الثّالث، ص251. - المقري شهاب الدين أحمد بن محمد التّلمساني، نفح الطّيب من غصن الأندلس الرّطيب وذكر وزيرها لسان الدّين بن الخطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت لبنان، الجزء الثّالث، الطّبعة الأولى 2000م، ص144. - أبو العباس أحمد بن عمر بن محمد التّنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الدّيباج، ص209. - فهرس ابن غازي، تحقيق محمد الزّاهي، الدّار البيضاء، 1976م. - فهرس أحمد المنجور - تحقيق محمد حجي، الرباط 1976م.

[2]- فقيه مالكي ومفسر ولغوي وأديب ومحقق جزائري من تلمسان، رحل إلى كثير من البلدان منها السّودان وبلاد التّكرور واستقر بتوات،كانت له رسائل ونصائح لأمراء عصره، كما كانت له مناقشات وخلافات علمية مع بعض العلماء منهم السّيوطي في مسألة علم المنطق، واشتهر بمناوأته لليهود وهدمه لمعابدهم بتوات وهي الحوادث المشهورة بنازلة يهود توات. توفي ودفن بتوات، له الكثير من المؤلفات منها المطبوع ومنها المخطوط.

انظر ترجمته: أحمد بابا التمبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الدّيباج، ص 579/576. – ابن مريم التّلمساني، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، ص 253 / 257. - يحي بوعزيز، أعلام الفكر والثّقافة في الجزائر المحروسة، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، الجزء الثّاني، الطبعة الأولى 1995م، ص 143 وما بعدها. - مبروك مقدم، الإمام المغيلي من خلال المصادر والوثائق التّاريخية، مؤسسة الجزائر، كتاب تلمسان، الطبعة الأولى 1422هـ / 2002م. – أبو عمران الشّيخ وآخرون، معجم مشاهير المغاربة، جامعة الجزائر، 1995م، ص 505. – عبد الرّحمن حمّادو الكتبي، مع المغيلي ابن عبد الكريم صاحب نازلة يهود توات حقائق ووثائق، مؤسسة البلاغ، الجزائر 2013م. – شخصية الإمام محمد عبد الكريم المغيلي وتراثه العلمي، دراسة وتحقيق علال بوربيق، مؤسسة البلاغ، الجزائر 2013م. – وقد وردت ترجمته في أكثر من مائتين من المصادر والمراجع والدراسات بين مطيل ومجيز.

[3] - أبو أزهر هانم بلخير دراسة وتحقيق كتاب شرح التّبيان في علم البيان لنيل درجة الدّكتوراه بجامعة محمد الخامس بكلية الآداب والعلوم الانسانية بالرّباط سنة 1994م، وقد طبع الكتاب ضمن منشورات محمد علي رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2010م. - كما أعيد طبعه ضمن الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبد الكريم المغيلي في ستة أجزاء، وهو الجزء الخامس في السّلسلة، في طبعة خاصة، دار البلاغ للنّشر والدّراسات والبحوث، الجزائر 2013م.

الشّرح والإيضاح كانت له زيادات وإضافات من عنده، مع التّعقيب والمراجعة والمعارضة والتّفصيل وإعادة ترتيب[1].

6- محمد بن عزوز البرجي الطّولقي[2]. (1170هـ-1234هـ/1756م–1816م). له كتاب في البلاغة هو: « شرح على متن التّلخيص »[3]. أي شرح تلخيص المفتاح للقزويني.

ثانيا: اتجاه تلخيص كتاب التّلخيص للقزويني:

كما تجلى اتجاه ثاني ذهب فيه بعض علماء الجزائر إلى تلخيص كتاب « تلخيص المفتاح » للخطيب القزويني واختصاره لغرض تعليمي بالأساس، غايته تبسيط ثمّ تقريب هذا المتن البلاغي المختصر وما يحتويه من مسائل من المتلقي المتعلم بكيفية يسهل معها تحصيله واستعابه في وقت وجيز وممن اختصروه من علماء الجزائر:

1- أبو إسحاق إبراهيم بن فائد بن موسى بن عمر بن سعيد بن علال بن سعيد النبروني الزّواوي النّجار القسنطيني (79هـ-857 هـ/1394م-1453م)[4]. الذي اختصر كتاب « تلخيص المفتاح » للقزويني في كتاب سمّاه: « تلخيص التّلخيص ».

2- أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم بن محمد بن المغيلي التّلمساني، (831هـ-909هـ/1425م–1503م)[5]. له كتاب « التّبيان في علم البيان »[6]. وهو كتاب اختصر فيه التّلخيص للخطيب القزويني وتلخيص المفتاح لسعد الدّين التّفتزاني. وكأنّه يبتغي مختصر المختصر.

---

[1] - أبو أزهر هانم بلخير، دراسة وتحقيق كتاب شرح التّبيان في علم البيان، ص77.

[2]- اشتغل بتحصيل العلم فأخذ منه بغيته حتّى تضلع في المعقول. وبعدها لحق بأهل التّصوف. تخرج على يده أتباع ومريدون لا يحصون، حتّى إنه قلّما يوجد في القطر الجزائري الشّرقي والتّونسي، وطرابلس الغرب، وبنغازي من ليس منتسبا لطريقته بواسطة أو وسائط. له بعض المؤلفات والأشعار والأراجيز.

انظر ترجمته: أبو القاسم الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، . - عبد الرحمن بن الحاج بن سيدي علي بن عثمان بن سيدي علي بن اعمر، الدر المكنوز في حياة سيدي علي بن اعمر وسيدي بن عزوز، مطبعة النجاح، قسنطينة الجزائر، دون طبعة، دون تاريخ. - محمد بسكر، أعلام الفكر الجزائري، من خلال آثارهم المخطوطة والمطبوعة، دار كردادة للنشر والتّوزيع، الجزء الثّاني، الطبعة الثانية، بوسعادة الجزائر 2015م، ص 118.

[3]- بشير ضيف، فهرست معلمة التّراث الجزائري بين القديم والحديث، ص374.

[4]- سبق الإشارة إلى ترجمته في عنصر الحديث عن الشّروح.

[5]- سبق الإشارة إلى ترجمته في عنصر الحديث عن الشّروح.

[6] - أبو أزهر هانم بلخير دراسة وتحقيق كتاب (شرح التّبيان في علم البيان) لنيل درجة الدّكتوراه بجامعة محمد الخامس بكلية الآداب والعلوم الانسانية بالرّباط سنة 1994م، وقد طبع الكتاب ضمن منشورات محمد علي رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطّبعة الأولى 2010م. - كما أعيد طبعه ضمن الأعمال الكاملة للشّيخ محمد عبد الكريم المغيلي في ستة أجزاء، وهو الجزء الخامس في السّلسلة، في طبعة خاصة، دار البلاغ للنّشر والدّراسات والبحوث، الجزائر 2013م.

ثالثا: اتجاه نظم كتاب التّلخيص للقزويني:

نشأ هذا النّوع من التأليف وتطور لأسباب وبواعث اقتضتها ظروف تطور المجتمع العربي، واقتضتها الحاجة اتجاه المحافظة على المنظومة الثّقافية والفكرية العربية الإسلامية في أصولها وأركانها. واقتضتها أيضا الحاجات التّعليمية من خلال تطور منظومتها ومحاولة النّهوض بها.

وحين لجأ بعض العلماء إلى ترجيز أو نظم كتاب « تلخيص المفتاح » للخطيب القزويني إنمّا يهدفون في حقيقة الأمر إلى تيسير استيعاب أصول علم البلاغة وقواعده من خلال « تلخيص المفتاح » مع سهولة التّناول والتّداول والحفظ والاستذكار، في لغة سهلة ومعاني دقيقة ومفاهيم مضبوطة تحيط بأصول العلم والفن والقواعد التّي تتصل به. فالنّظم أسهل في الحفظ من النّثرِ، فيسهل معه استظهار المادة العلمية بحفظ النّظم، أو استرجاع مسألة احتيج إليها. مع حاجة المتعلمين إلى متون تعليمية تتناسب ومستوياتهم العلمية، وهو اتجاه ثالث وجدناه عند عدد من علماء الجزائر هم:

1- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن مرزوق العجيسي التّلمساني الحفيد [1]. (766هـ-842هـ/1364م–1439م). الذي قام بنظم كتاب « تلخيص المفتاح » وهو النّظم المشهور والمعروف بـ « أرجوزة نظم تلخيص المفتاح »[2].

---

[1]- من علماء تلمسان المشهورين، يعرف بالحفيد لتمييزه عن ابن مرزوق الخطيب الجد، عالم بالفقه والأصول والحديث واللّغة والأدب والتّفسير، طاف بكثير من البلاد واستقر بتلمسان له العديد من المؤلفات المختلفة والمتنوعة.

انظر ترجمتة: عبد الرّحمن الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، الجزء الثّاني، ص 210. – أحمد بن محمد المقري التّلمساني، نفح الطّيب من غصن الأندلس الرّطيب وذكر وزيرها لسان الدّين بن الخطيب – الجزء السّابع، ص 395. – يحي بوعزيز، أعلام الفكر والثّقافة في الجزائر المحروسة، الجزء الثّاني، ص52/51. – أبو عمران الشّيخ وآخروت، معجم مشاهير المغاربة، ص 428. – شمس الدّين السّخاوي، الضّوء اللّامع لأهل القرن التّاسع، الجزء السّابع، ص 50. – عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، الجزء الثّالث، ص 97. – عبد الحي الكتاني، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثّانية، بيروت لبنان 1982م، ص 524. – أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثّقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، الجزء الأول، الطبعة الأولى 1998م، ص 52. – أبو القاسم الحفناوي، تعريف الخلف برجال السّلف، الجزء الأول، ص 128إلى ص 140. – ص156. – خير الدّين الزرّكلي، الأعلام، الجزء الخامس، ص 331. – ابن مريم التّلمساني، البستان بذكر العلماء والأولياء بتلمسان، ص 210. – إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين،الجزء الثّاني، ص 192. – أبو العباس أحمد بابا التمبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الدّيباج، ص 507.

[2]- ذكرها المقري في نفح الطيب، الجزء الخامس، ص 430 – وانظر أيضا: ابن مريم التّلمساني – البستان بذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، ص 211. . – بشير ضيف، فهرست معلمة التّراث الجزائري بين القديم والحديث، ص 374. – وتوجد مخطوطة منها بدار الكتب النّاصرية بتمكروت رقم 1877.

2- أحمد بن عبد الرّحمن الشّهاب أبو العبّاس بن أبي القاسم الحميري القسنطيني، المعروف بابن خلّوف أو بابن الخلّوف القسنطيني[1]. (829هـ-899هـ/1420م–1494م)[2]. من خلال منظومته الشّعرية في البلاغة العربية: « التّلخيص في المعاني والبيان »[3].

وهي منظومة لخص فيها علوم البلاغة من خلال كتاب « تلخيص المفتاح » للخطيب القزويني، أي نظم كتاب التّلخيص للخطيب القزويني.

3- أبـو زيـد عبد الرّحمـن بن أبي عبد الله الصغيّر بن محمد بن عامر الأخضري[4]. (920هـ-983هـ/1514م–1575م). الذي نظم كتاب « تلخيص المفتاح » للقزويني في رجز سمّاه: « الجوهر المكنون في صدف ثلاثة فنون »[5].

حيث نظم الأخضري تلخيص المفتاح للقزويني متناولا جميع مباحث البلاغة على التّرتيب الوارد عند القزويني مع تغييرات وزيادات قليلة. وله عليها شرح كبير ومفصل.

---

[1]- القسنطيني المولِد، التّونسي الدار، المغربي المالكي، ويعرف: بالخلوف، أو ابن الخلوف؛ فهو قسنطيني جزائري المولِد، حجازي فلسطيني مقدسي النّشأة والثقافة، تونسي الدّار والقرار، والشّهرة الأدبية والوفاة. تعلّم على والده، ثمّ علماء عصره وأصبح من أئمّة العربية؛ حتّى تمكّن من ناصية الصناعتين: النّثر والشّعر، له العديد من المؤلفات خاصة في اللّغة العربية، كما أن له ديوان شعر.

[2]- انظر ترجمته : شمس الدّين السّخاوي، الضّوء اللّامع لأهل القرن التّاسع، ص 123/122. عبد الله حمادي، دراسات في الأدب المغربي القديم، دار البعث، قسنطينة الجزائر، الطّبعة الأولى 1986م، ص 146. - عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، الجزء الثّاني، ص 118. – حاجي خليفة، كشف الظّنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق محمد شرف الدّين يالتاقيا، دار إحياء التّراث العربي، دون طبعة، دون تاريخ، ص 569. – العربي دحو، ابن خلوف وديوانه جني الحنتين في مدح خير الفرقتين المعروف بديوان الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر. – عبد الرّحمن بن محمد الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، الجزء الثّاني، ص 96/95.

[3]- شمس الدّين السّخاوي، الضّوء اللّامع لأهل القرن التّاسع، ص 122. – عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين – الجزء الثّاني، ص 118. – عبد الرّحمن الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، الجزء الأول، ص 94. – عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، ص 134. – بشير ضيف، فهرست معلمة التّراث الجزائري بين القديم والحديث، ص 369.

[4]- من علماء منطقة بسكرة المشهورين، من أسرة عرفت بالعلم وتوارثته عبر الأجيال، له العديد من المؤلفات في علوم مختلفة كما له كثير من المنظومات في عدد من العلوم.

انظر ترجمته: خير الدّين الزّركلي، الأعلام، الجزء الثّالث - ص331، - أبو القـاسم سعـد الله، تـاريخ الجـزائر الثّقـافي، الجزء الأول، ص 501/500. - عبد الرّحمن الجيلالي، تاريخ الجزائر العام. - عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر. -إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين،الجزء الأول، ص 546 / 547.

[5]- عبد الرّحمن الاخضري، الجوهر المكنون في صدف الثّلاثة فنون، تحقيق محمد بن عبد العزيز نصيف، مركز البصائر للبحث العلمي، المملكة العربية السّعودية، دون طبعة، دون تاريخ.

لهذا النظم شهرة كبيرة حيث وضع له كثير من الشّروح مشرقا ومغربا، وكان من المقررات الدّراسية في كثير من المعاهد والمدارس مشرقا ومغربا وترجم إلى عدد من اللّغات.

جاءت منظومة عبد الرّحمن الأخضري البلاغية: (الجوهر المكنون في صدف الثّلاثة فنون) في مائتين وواحد وتسعين (291) بيتًا، جمع فيها معظم مسائل وفنون البلاغة التّي وردت في كتاب التّلخيص للقزويني، مع زيادات للأخضري من مصادر أخرى، هذا مع قلة الضّرورات الشّعرية فيها، مع وجازتها وسهولة نظمها وكثرة المعلومات التي حوتها.

وقد اهتم العلماء مشرقا ومغربا بهذه المنظومة كثيرا: ذلك أنّها حظيت من بين منظومات التّلخيص بشروح تجاوزت العشرين[1]، بينما لم تحظ المنظومات الأخرى المتعلقة بالتّلخيص بمثل هذا الاهتمام، وبهذا العدد من الشّروح.

ومن مظاهر الاهتمام بهذا النّظم الاهتمام البالغ بحفظها وتدريسها وشرحها، بل قد ترجمت إلى لغات أخرى غير العربية[2]، وجعلتها كثير من المعاهد والمدارس والجامعات العربية من المقررات الدّراسية على طلبتها. وقد اعتمدتها المعاهد الأزهرية والزّيتونية وغيرهما وجعلوها من مقرراتهم الدراسية على الطّلبة في علم البلاغة لسنوات عديدة.

رابعا: اتجاه شروح منظومات التّلخيص:

وقد اتجه بعض العلماء إلى شرح المنظومات البلاغية وتقريب مسائل البلاغة من خلال الشّروح، وقد شاعت وانتشرت هذه الشّروح في كثير من الحواضر العلمية والمدارس التّعليمية وتبنّاها كثير من العلماء، وكانت أكثر هذه الشّروح متعلقة ومرتبطة بالمنظومات التّي تناولت متن « تلخيص المفتاح » للخطيب القزويني، وهذا الذي وجدناه عند كثير من علماء الجزائر هم:

1- أبــو زيــد عبد الرّحمـن بن أبي عبد الله الصّغيّر بن محمد بن عامر الأخضري[3]. (920هـ-983هـ/1514م –1575م). حيث شرح نظمه لـ « تلخيص المفتاح » الذي سمّاه: « الجوهر المكنون في صدف الثّلاثة فنون »[4]. في شرح سمّاه « شرح الجوهر المكنون في صدف الثّلاثة فنون »[5]. فقد شرح شرح عبد الرّحمن الأخضري منظومته البلاغية « الجوهر المكنون في صدف الثّلاثة فنون » سائرا على منهج واضح.

---

[1]- انظر بعض تلك الشّروح: محمد عبد الله الحبشي، جامع الشّروح والحواشي، الجزء الثّاني، المجمع الثّقافي، أبو ظبي 2004م، ص 787/786.

[2]- ترجمها إلى اللّغة الأندونيسية: عبد القدير حميد في كتاب من 256 صفحة.- انظر ترجمة كتاب الجوهر المكنون لعبد القدير حميد، دراسة تحليلية نقدية، محمدان حفص، رسالة ماجستير، جامعة مالانج، كلية العلوم الإنسانية والثّقافة، شعبة اللّغة العربية وآدابها، إشراف عبد الله زين الرؤوف الماجستير، 2010م.

[3]- سبق الإشارة إلى ترجمته في حديثنا عن المنظومات.

[4]- عبد الرّحمن الاخضري، الجوهر المكنون في صدف الثّلاثة فنون، تحقيق محمد بن عبد العزيز نصيف، مركز البصائر للبحث العلمي، المملكة العربية السعودية، دون طبعة، دون تاريخ.

لهذا النظم شهرة كبيرة حيث وضع له كثير من الشّروح مشرقا ومغربا وكان من المقررات الدّراسية في كثير من المعاهد والمدارس مشرقا ومغربا وترجم إلى عدد من اللّغات.

[5]- عبد الرّحمن الأخضري، شرح الجوهر المكنون في صدف الثّلاثة فنون، دراسة وتحقيق، محمد بن عبد العزيز بن عمر نصيق.

2- أبو محمد عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم الفكون التّميمي القسنطيني[1]، (988هـ-1073هـ/1580م–1662م)[2].فقد ترك لنا هو الآخر مؤلفا في البلاغة، شرح فيه أيضا منظومة عبد الرّحمن الأخضري، « الجوهر المكنون في صدف الثّلاثة فنون »، وقد جاء الشّرح بعنوان: « شرح الجوهر المكنون ».

3- أبو عبد الله محمد بن محمد بن علي بن علي الثّغيري الجزائري[3]. (كان حيا سنة 1115هـ/1703م). وقد اهتم بموضوع البلاغة والبيان حيث قام بوضع شرح على منظومة عبد الرّحمن الأخضري الجوهر المكنون، وقد عنون شرحه هذا: « موضِّح السّر المكنون على الجوهر المكنون في الثّلاثة فنون »[4]. وهو شرح وضعه على منظومة الأخضري الذي نظم فيه كتاب « تلخيص المفتاح » للخطيب القزويني.

---

[1]- من أسرة معروفة بالعلم والجاه في مدينة قسنطينة، ولهم بها زاوية معروفة، أخذ العلم وحفظ القرآن منذ الصّغر على يد كثير من مشايخ عصره، ومن خلال اجتهاداته فقد كان عصاميا صاحب إرادة واجتهاد ساعده في ذلك المكتبة الغنية التي تملكها أسرته، عرف بالعلم والصّلاح والورع، تقلد العديد من الوظائف منها التّدريس والإمامة والخطابة ورعاية الأوقاف، ثمّ نال لقب شيخ الإسلام وأمير ركب الحج، خلّف الكثير من المؤلفات أكثرها في اللّغة النّحو والصّرف.

[2]- إسماعيل بن محمد البغدادي، هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، الجزء السّادس، ص 289. – ناصر الدّين سعيدوني، ورقات جزائرية، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى – 2000م. - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثّقافي، الجزء الثّاني، ص 349. – شهاب الدّين أحمد بن محمد المقري التّلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدّين بن الخطيب، الجزء الثّالث، ص 229. – عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، الجزء الثّاني، ص 210. – أبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني، عنوان الدّراية في من عرف من العلماء في المائة السّابعة ببجاية، تعليق وتحقيق عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت لبنان، الطبعة الثانية 1979م، الجزء الأول، ص 160. – أبو القاسم سعد الله، شيخ الإسلام عبد الكريم الفكون داعية السّلفية، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، الطّبعة الأولى، 1986م. – محمد بن رمضان شاوش والغوثي بن حمدان، إرشاد الحائر إلى آثار أدباء الجزائر، الجزء الثّاني، طبع وإشهار داود بريكسي، تلمسان الجزائر 2001م، ص434.

[3]- فقيه ومؤرخ وشاعر وأديب من أهل تلمسان بالجزائر. اشتهر بين أهل عصره بتمكنه واقتداره ومعرفته واستيعابه لكثير من الفنون والعلوم، ترك بعض المؤلفات المفيدة والأشعار المتنوعة.

انظر ترجمته: عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر،الجزء الأول، ص 92. – عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، الجزء التّاسع، ص 144. – إسماعيل باشا البغدادي، إيضاح المكنون، الجزء الثّاني، ص 602. – محمد بن ميمون، التّحفة المرضية، تحقيق محمد بن عبد الكريم، وزارة الثّقافة، الجزائر دون طبعة، 2007م، ص 32و ص232. – محمد بسكر، أعلام الفكر الجزائري من خلال آثارهم المخطوطة والمطبوعة، الجزء الثّاني، ص 250/249/248.

[4]– محمد بن علي الثّغيري، موضح السر المكنون على الجوهر المكنون، تحقيق ودراسة حاج زعفان، إشراف الدكتور مختار حبار، رسالة ماحستير، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة وهران، الموسم الجامعي 2009م/2010م.

قال مثنيا على المنظومة وشرحها للأخضري ذاكرا سبب تأليفه لهذا الشّرح في المقدمة: (فلما رأيت منظومة الشّيخ عبد الرّحمن الأخضري الموسومة بالجوهر المكنون من أجَلِّ ما صنّف في علم البيان محتوية على جل قواعد التّلخيص وعيون مسائله بلفظ موجز وتهذيب وإتقان، قد شرحها ناظمها شرحا مفيدا وأعرب عمّا في ضميره وأبان، لكن بقي في بعض الأماكن بياض في الشّرح وذلك في جميع النّسخ الواصلة إلينا... وقد عثرت على نسخة صحيحة كادت أن تكون بخط المؤلف أو منقولة عنه سالمة من التّحريف والألحان، فقرأتها على الأشياخ فوجدتها موافقة لما في شرح المصنف بالتّتبع عيان...).[1]

4- أحمد بن المبارك العطّار القسنطيني[2] (ت1287هـ/1870م)[3]. حيث قام هو أيضا بشرح منظومة عبد الرّحمن الأخضري (الجوهر المكنون في صدف الثّلاثة فنون)، وقد جاء عنوان شرحه: « نزهة العيون. حاشية على شرح الأخضري لجوهره المكنون »[4]. فهو شرح على نظم التّلخيص.

5- محمد الصّالح بن محمد بن مهنا القسنطيني[5] (1257هـ-1328هـ/1840م-1910م)[6]. الذي قام هو الآخر بشرح نظم عبد الرّحمن الأخضري في البلاغة: « الجوهر المكنون في صدف الثّلاثة فنون » وقد ورد الشّرح بعنوان: « السّر المصون على الجوهر المكنون »[1].

وتوجد مخطوطة بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة. – ونسخة أخرى بالمكتبة الوطنية الجزائرية برقم: 2146. –ونسخة بالمكتبة القاسمية بزاوية الهامل بالجزائر برقم: 8ب.

[1]- المخطوطة – ص1.

[2]- أخذ علومه بمدينة ميلة مسقط رأسه وأكمل تعليمه بقسنطينة عمل بالتّدريس، وكان مفتيا للمالكية وكان خطيبا بالجامع الكبير بقسنطينة، تقلد رئاسة الطّريقة الشّاذلية في عصره. له مؤلفات في شمائل الرّسول ومعجزاته، وله حاشية على شرح الأخضري لجوهره المكنون، وله معارضات لقصائد عديدة في مدح النّبي صلى الله عليه وسلم.

[3]- انظر: أبو القاسم الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، ص 78 / ص 205 /206. – محمد بسكر، أعلام الفكر الجزائري من خلال آثارهم المخطوطة والمطبوعة، الجزء الأول، ص 105/104.

[4]- الكتاب يعتبر في حقيقته شرحا مع تكملة للجوهر المكنون في البلاغة للشّيخ عبد الرّحمن الأخضري. وقد حققه الأستاذ رابح بونار.

[5]- من مواليد منطقة كركرة قرب مدينة القل حيث حفظ القرآن الكريم ومبادئ العلوم، ثمّ انتقل إلى مدينة قسنطينة، ثمّ جامع الزّيتونة بتونس، ثمّ إلى الأزهر الشّريف بمصر، وقد تتلمذ على كثير من العلماء والأعلام، رجع إلى الجزائر وبدأ مهمة التّعليم والإصلاح حيث استقر بداية بزاوية بلقاسم بوحجر للتّدريس، ثمّ انتقل إلى مدينة قسنطينة للتّدريس والإمامة بالجامع الكبير ثمّ تطوع للتّدريس والتّعليم بالزّاوية الحنصالية بقسنطينة. وقد تخرج على يديه الكثير من الطّلبة والتّلاميذ. كان صاحب رؤية إصلاحية خاصة فيما يتعلق بالتّصوف وما يتصل به مما جلب له الكثير من المتاعب والمحن، وممّا زاده محنة تأليب السّلطات الاستعمارية النّاس عليه والتّضييق عليه في مجال عمله وتنفيذه لمشروعه الإصلاحي. ترك العديد من المؤلفات في مختلف العلوم والفنون.

[6]- انظر ترجمته: أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثّقافي، الجزء الثّامن، ص 177. – عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، ص 323. – سليمان الصيد، صالح بن مهنا القسنطيني حياته وآثاره، دار البعث، قسنطينة

6- محمد الطّاهر بن مقران بن محمد الطّاهر آيت علجت (المولود سنة 1334هـ/1916م)، مازال حيا[2]. قام بشرح منظومة عبد الرّحمن الأخضري الجوهر المكنون، وقد عنون شرحه هذا: « شرح الجوهر المكنون في البلاغة للأخضري »[3]. وهو شرح لمنظومة عبد الرّحمن الأخضري « الجوهر المكنون في صدف الثّلاثة فنون ». الذي نظم فيه كتاب « تلخيص المفتاح » للخطيب القزويني.

خامسا: اتجاه شرح شواهد كتاب التّلخيص للقزويني:

كما ذهب بعض العلماء إلى شرح الشّواهد التّي وردت في متن « تلخيص المفتاح » للخطيب القزويني، التّي استشهد بها على المسائل والقضايا البلاغية جاعلا منها مثالا وشاهدا على ما ذهب إليه، وهو الاتجاه الذي تجلى عند واحد من علماء الجزائر هو:

1- الشّيخ محمد بن يوسف بن عيسى بن صالح بن عبد الرّحمن بن عيسى بن اسماعيل أطفيش القطب. (1238هـ-1332هـ/1821م-1914م)[4]. له كتاب « الانشراح في بيان شواهد التّلخيص والمفتاح »[1].

الجزائر، 1983م. - محمد بسكر – أعلام الفكر الجزائري من خلال آثارهم المخطوطة والمطبوعة، الجزء الثّاني، ص 306/305.

[1]- محمد بسكر، أعلام الفكر الجزائري من خلال آثارهم المخطوطة والمطبوعة، الجزء الثاني، ص 307.

[2] - أحد العلماء الصّلحاء صاحب الأخلاق العالية وعزّة النّفس درّس في كثير من الزّوايا الجزائرية كان يشرف على زاوية جدّه وتوسع نشاطه فنفته السّلطات الاستعمارية لتحد من نشاطه. كانت له مشاركة في الثّورة التّحريرية. وبعد الاستقلال التحق بسلك التّعليم، ثمّ التحق بوزارة الشّؤون الدّينية والأوقاف مدرّسا ومحاضرا ومفتيا ومرشدا إلى يوم النّاس هذا. تخرّج على يديه الكثير من التّلاميذ، كما له العديد من المؤلفات المتنوعة.

انظر ترجمته: محمد الصّغير بن لعلام، علماء من زواوة، الجزء الثّاني، منشورات تالة، الجزائر 2011م، ص 221/215.

[3]- مخطوط عند بعض طلبته.

[4] - من وادي ميزاب بالجزائر نبغ واشتهر بالعلم، كما عرف بالزّهد والورع، واشتغل بالتّدريس والتّأليف والوعظ والإرشاد، وكان من أشد المناوئين للسّلطات الاستعمارية الفرنسية. له من المؤلفات ثروة عظيمة، حتّى قيل إنها تجاوزت الثّلاثمائة كتاب في علوم مختلفة، منها التّفسير والفقه والأصول والعقيدة والنّحو والسيّرة النّبوية والتّاريخ والعروض والخط، كما أنّ له الكثير من الأراجيز والأشعار.

انظر ترجمته: محمد علي دبوز، نهضة الجزائر وثورتها المباركة، المطبعة التّعاونية بمصر، المطبعة العربية بغرداية، الجزء الأول، الجزائر 1971م، ص 290. – عمر رضا كحالة، معجم أعلام الجزائر، ص 19. – خير الدّين الزّركلي، الأعلام، الجزء السّابع، ص 156. – أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثّقافي، الجزء السّابع، ص 09. - عبد الرّحمن الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، الجزء الرّابع، ص 454. - عادل نويهض، معجم المفسرين، مؤسسة نويهض الثّقافية للتّأليف والتّرجمة والنّشر، بيروت لبنان، الجزء الثّاني، الطّبعة الثّانية1980م، ص 658. – عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، ص 21. – شمس الدّين الذّهبي، التّفسير والمفسرون، الجزء الثّاني، ص 319. – كارل بروكلمان، تارخ الأدب العربي، مكتبة الثّقافة الدّينية، القاهرة، الجزء الثّاني، الطبعة الأولى 1425هـ/2004م،

وهو كتاب خاص بالشّواهد التّي وظّفها السّكاكي في مفتاح العلوم في مسائل علوم البلاغة، والشّواهد التّي وظّفها أيضا الخطيب القزويني في كتابه تلخيص المفتاح سواء كانت الشّواهد مشتركة أو مختلفة.

المؤلفات البلاغية المرتبطة بالتلخيص وتعليمية البلاغة:

بعد هذا الاستقصاء والعرض الموجز لأهم المؤلفات التّي دارت حول كتاب « تلخيص المفتاح » للخطيب القزويني بمختلف الصّور والأشكال التّي رأيناها، أو ما أسميناه اتجاهات، يمكننا القول: إنّ هذه المؤلفات البلاغية لعلماء الجزائر على تنوعها وتنوع الاتجاهات التّي صنّفت فيها، غرضها الرّئيس تعليمي، لأنّها أولا كانت استجابة للحاجيات التّعليمية في مختلف العصور التي ظهرت بها، فهي موجهة بداية إلى طائفة المتعلمين في مختلف الحواضر والمحاضن التّعليمية، ولأنّ مؤلفيها كانت مهمتهم الأولى التّي نصبوا أنفسهم لها هي ممارسة التّعليم ونشر المعارف، فلا غرو أن يكون بعد ذلك الغرض من هذه المؤلفات البلاغية تعليميا، فهم لم يكونوا يؤلّفوا بدافع المعرفة المجردة المقطوعة عن الواقع العلمي والتّعليمي السّائد في عصورهم بمقدار ما كانوا يؤلفوا اقتضاء الحاجة الملحة التّي كانوا يشعرون بها اتجاه الأجيال المتعلمة، ولواجب نشر العلم بينهم وتسليحهم به. فالهدف من الشّرح دون شك تعليمي، (فالقواعد والحدود والتّعريفات والأمثلة وسيلة لتذوق الأدب الرّفيع، ومادة مساعدة على إنشائه على صورة أرفع، ممّا يؤدي إلى تطوير ملكة فنية عند القارئ، ويستطيع بعد القراءة أن يحل الغامض، وأن يستهدي إلى الجودة فالتّذوق المبني على المعرفة يسهل التّبليغ)[2].

وتعتبر هذه المؤلفات البلاغية استجابة للحاجيات التّعليمية لعصور أصحابها والمتلقين عنهم. وقد سعى أصحابها إلى معالجة إشكال التّعليم والتّغلب على معوقات التّحصيل، فكانت هذه المؤلفات قد أُعِدّت بادئ الأمر لغرض التّعلم فكانت معتمدة في برامج التّعليم حتّى عصور متأخرة.

فالشّيخ عبد الكريم المغيلي التّلمساني مثلا، (بحكم مهنته التّي قامت في جانب منها على أساس التّدريس، آثر أن يقدم نموذجا لكتاب قد يعد تعليميا، حاول أن يبنيه على التّسهيل. وهدفه فيه اختصار السّبيل إلى القصد)[3]. وعلى هذا جاء منهجه مغلبا فيه الجانب التّعليمي فحين يقف عند المفاهيم الاصطلاحية فهو يشرحها الشّرح التّعليمي النقدي ناقلا الآراء مناقشا الأقوال معتمدا الحوار أو المحاورة التّعليمية التّي كان عماده فيها الفنقلة، فإن قلتَ: قلتُ:... وعبارات مثل: تنبيه،

ص 393. – محمد بن رزق بن طرهوني، التّفسير والمفسرون في غرب إفريقيا، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السّعودية، الجزء الأول، الطبعة الأولى 1426هـ/2005م، ص 358/356. – فهد بن عبد الرّحمن الرّومي، اتجاهات التّفسير في القرن الرّابع عشر، الجزء الأول، مؤسسة الرّسالة، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة 1471هـ/1997م، ص 303.

[1] - مخطوط بمكتبة القطب بغرداية رقم: أع1.

[2] - الشّيخ عبد الرّحمن بن محمد المعروف بابن مقلاش الوهراني، شرح البردة البوصيرية الشّرح المتوسط، دراسة وتحقيق محمد مرزاق، دار ابن حزم، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1430هـ/2009م/ ص109.

[3] - أبو أزهر هانم بلخير، دراسته وتحقيق كتاب شرح التّبيان في علم البيان، ص 75.

وفائدة، واعلم، فتأمّل ذلك، والله الموفق للصواب، واعلم وفقنا الله وإياك، فالله أعلم... كل ذلك كان غرضه دفع السّأم والملل، وبيانا للمعاني، وتحريكا للحوار والنّقاش، مع شحذ الفكر والذّاكرة وصقل الملكة وإيقاظ الموهبة[1].. مبيّنا فيه خبرته الطّويلة وباعه الأطول في ميدان العلم والتّعليم.

وهو مابيَّنه كذلك الشّيخ عبد الرّحمن الأخضري في منظومته الجوهر المكنون، التّي كانت استجابة طلب أو دعوة أحد أو بعض طُلّابه لوضع رجز أو منظومة، تستوفي الشّروط وتكون في لغة يسيرة وسهلة في متناول الطّلاب، لتحصيل علم البلاغة والبيان واستيعاب قواعده ومصطلحاته من خلالها، قال رحمه الله:

وقد دَعا بعضٌ من الطّلابِ *** لرجزٍ يهدي إلى الصّوابِ
فجِئْتُهُ بِرَجَزٍ مفيدٍ *** مُهذَّبٍ مُنقَّحٍ سديدِ
مُلْتقِطًا من دُرَرِ "التّلخِيصِ *** جَوَاهِراً بَديعةَ التّخلِيصِ
سلكتُ ما أبدى من التّرتيبِ *** وما ألوتُ الْجُهْدَ في التّهذيبِ
سميتُهُ بالجَوْهرِ المكْنُونِ *** في صَدَفِ الثّلَاثَةِ الفُنُونِ
واللهَ أَرْجُو أنْ يكونَ نافعًا *** لكلّ مَن يَقْرَؤُهُ ورافِعًا
وأنْ يَكُونَ فَاتِحًا لِلْبَابِ *** لجملةِ الإخوانِ والأَصْحَابِ[2]

كما كان هذا الاتجاه أكثر وضوحا في شرحه لهذا النّظم أو الرّجز من خلال طريقة عرضه للمسائل البلاغية ومناقشته لكل الآراء، وترجيحه بين الأقوال، مع استطرادات تخدم المسألة التّي هو في صدد مناقشتها وبيان ما يتصل بها، والتّنبيه إلى كثير من الفوائد البلاغية خارجا عمّا جاء به القزويني في التّلخيص، مع إضافة شواهد جديدة لم يعتمدها البلاغيون قبله، في دقّة العبارة وسهولتها ووضوحها، وعمله على ربط الجانب النّظري بالجانب التّطبيقي كتدريب للطّلاب، من خلال الإشارات البلاغية التّي كان يوردها في نهاية كل مقطع يشرحه، ثمّ حرصه الدّائم في كل مناسبة على التّوجيه التّربوي والأخلاقي لطلبة العلم[3].

وقد أشار محمد بن علي الثغيري أيضا إلى أنّه شرح منظومة الجوهر المكنون لعبد الرّحمن الأخضري، لأنهّا أولا: من أجلّ ما صُنّف في علم البيان محتوية جلّ معالم تلخيص المفتاح للقزويني في لفظ موجز وتهذيب وإتقان.

وثانيا: لأنّه اطلع على شرح الأخضري لمنظومته وكذلك شرح الغزّي عليها فأراد أن ينقل من دررهما، ويصحّح ويستدرك عليهما، فقال: « أردت بعون الله وقوته تقييد دررهما، وضمّ شوارد غررها ذوات القدر والشّأن بشرح يكشف الغطاء عن جواهرها المصونة ويبرز ما خفي من معانيها المكنونة على

---

[1]- انظر: أبو أزهر هانم بلخير، دراسته وتحقيق كتاب شرح التّبيان في علم البيان، ص 89/77/.

[2]- عبد الرّحمن الأخضري – الجوهر المكنون في صدف الثّلاثة فنون، تحقيق محمد بن عبد العزيز بن عمر نصيف، ص89.

[3]- انظر: عبد الرّحمن الأخضري، الجوهر المكنون في صدف الثّلاثة فنون، تحقيق محمد بن عبد العزيز بن عمر نصيف، ص 78/77.

الأذهان »[1]. ثمّ بين الغرض الأعلى والمقصد الأسمى الذي كان يهدف إليه من هذا الشّرح وهو الجانب التّعليمي والغرض العلمي لتشمله فائدة ذلك وتعم جميع الرّاغبين والطّامحين من طلاب العلم والمبتدئين، فقال: « وقصدت بذلك التّبرك بهم والتّمسك بأذيالهم، والنّفع لنفسي والمبتدئين مثلي من الإخوان... فاقتصرت على الإفادة والتّبيان »[2].

وأكثر البلاغيين الجزائريين الذين تعاملوا مع تلخيص المفتاح للقزويني بمختلف الأشكال والصّور والأنماط التّي رأيناها، ساروا في هذا الاتجاه الذي ربط الدّرس البلاغي من خلال كتاب « تلخيص المفتاح » للخطيب القزويني بالجانب التّعليمي.

خلاصة واستنتاجات:

بعد هذه القراءة الموجزة والوصف المختصر لمختلف الصّور والأشكال التي تناول بها علماء الجزائر للدّرس البلاغي من خلال قراءتهم لكتاب « تلخيص المفتاح » بمختلف الاتجاهات التّي رأوها مناسبة للعصر والثّقافة، وتتلاءم مع ما يبتغيه المتلقي ويُحقق رغبته ويُشبع نهمه، وللحاجيات العلمية والتّعليمية التي أوجبتها عصورهم، يمكن الخروج بمجموعة من الملاحظات والاستنتاجات نجعلها خلاصة لهذا البحث، والتّي تمثلت في النّقاط التّالية:

1- مثّلت هذه الدّراسات بمختلف أشكالها وصورها إعادة صياغة « تلخيص المفتاح » بقراءة جديدة مغايرة، قائمة على إعادة صياغة ومراجعة مجموعة الأدوات المنهجية التي قصد بها القزويني تناول علم البلاغة.

فهي قراءة ثانية لكتاب « مفتاح العلوم » وكتاب « تلخيص المفتاح » من أصحاب هذه الأعمال، ودون شك أنّ هذه القراءة تُبرز مجموعة من الخصائص والمميزات ممّا لم يكن عند القارئ الأول، لأنّها محاطة بتجارب مغايرة وثقافة أوسع وأشمل ونظرة فيها من جوانب النّقد والاستدراك والبيان وإعادة التّوجيه، مالم يكن في الكتاب الأصل، وهذا يعطي ميزة للقراءة الثّانية لم تكن موجودة في الأصل.

فهي قراءة ثانية في عدد من التّعاريف البلاغية التي وضعها القزويني، ومراجعة بعض تقسيماته لبعض القضايا، وإعادة تصنيف بعض المباحث انطلاقا من فهمهم الخاص وأدواتهم الإجرائية التي وظفوها، فهم بذلك يؤسّسون لقراءة جديدة برؤية جديدة للبلاغة قائمة على منظورين:

الأول: قراءة قائمة على المناقشات خاصة على مستوى الشّروح، هذه المناقشات التي لم تكن كلها بلاغية، « بل انصرف كثير منها إلى الخوض في الاشكالات النّحوية، واللّغوية، والكلامية، والمنطقية، والفلسفية... »[3].

---

[1] - أبو عبد الله محمد بن محمد بن علي بن علي الثّغيري الجزائري، موضح السّر المكنون على الجوهر المكنون،تحقيق حاج زعفان، ص 2/1 من التّحقيق.

[2]

[3]- عبد الله الرّشيدي، الشّاهد الشعري وأسئلة البلاغة والتّلقي في تلخيص المفتاح وشروحه، ص 140.

الثّاني: قراءة قائمة على الاستدراكات، حيث عمدت هذه القراءات التي أشرنا إليها إلى استدراك عدد من المسائل البلاغية من خلال إضافة أقسام أو مصطلحات أو شواهد وأمثلة دليلا على ما يذهبون إليه.

وهذا يُعد برهانا على الفائدة أو الفوائد الجمّة التّي يمكن أن تحتويها هذه الكتب، وأنّه لا يمكن الانتقاص من قيمتها وقدرها مهما كان.

2- هل يمكن أن نعد هذا العدد من النّصوص أو المؤلفات مدرسة أو اتجاها بلاغيا نقديا مغربيا جزائريا، على الأقل على مستوى الدّراسات والأعمال التّي أنجزت حول التّلخيص؟. خاصة ونحن أمام عدد هائل ومتنوع من الأعمال والآثار والأعلام يبدو تمكنهم من اللّغة العربية وآدابها، متمرسين في الدّراسات البلاغية والنّقدية وعلومها، ممسكين بأكثر الآليات اللّازمة لذلك، عارفين ثقافة عصرهم، مستوعبين جهود سابقيهم مشرقا ومغربا، مقدمين إضافات واجتهادات جديدة ؟.

3- هي نصوص أو مؤلفات متنوعة ومتعددة نادرة ذات خصوصية تقف مع قائمة المصادر العربية الرّائدة تمثل بلاد المغرب عموما وبلاد الجزائر خصوصا التّي طالما نفى عنها الدّارسون والباحثون كل بروز أو مساهمة أو نبوغ في أكثر العلوم والموضوعات خاصة منها علم البلاغية.

4- إنّ مختلف صور عمل علماء الجزائر مع كتاب « تلخيص المفتاح » للخطيب القزويني من شرح واختصار ونظم وشرح لتلك المنظومات واهتمام بشواهدها، إنّما نبع من إدراكهم بداية حاجة الطّلاب في حلقات العلم ومجالس الدّرس إلى كتب ونصوص من مستوى معين. وهم إذ يقوموا بذلك إنّما « كانوا يصدرون في ذلك عن تجربة عندما يتجلى لهم نقص أو حشو أو صعوبات في التّطبيق »[1].

5- نستنتج من هذا الجرد لقائمة المؤلفات البلاغية بأشكالها المختلفة لعلماء الجزائر التّي دارت حول كتاب « تلخيص المفتاح » للخطيب القزويني ينم عن تمكن واقتدار وكفاءة عالية في مجال علوم البلاغة حتّى جعلوها على الشّكل والصّورة التّي يريدون، ووسموها بطابعهم الخاص وأعطوها من الخصوصية المرتبطة بالثّقافة والمجتمع والحياة الفكرية السّائدة في الجزائر.

6- قد يعود ولع علماء الجزائر كغيرهم بكتاب « تلخيص المفتاح » للخطيب القزويني وتناولهم له بهذا الشّكل راجع أساسا إلى كون « الخطيب القزويني في تلخيصه لم يقف من كتاب مفتاح العلوم موقف الملتزم كما فعل غيره، وإنّما تصرف فيه، بمعنى أنّه ترك ما لم يستحسنه منه، وأضاف إليه من آرائه وآراء من سبقوه. فهو في تلخيصه قد استبعد منه تعقيد السكاكي وحشوه وتطويله، كما وضّح غامضه بالشّرح والأمثلة، واستبدل بعض مصطلحاته وتعريفاته بأخرى أكثر وضوحا ودقة، وسمح لنفسه فرتّب مباحثه ترتيبا قريبا يجعلها أيسر منالا »[2].

7- إنّ كتاب « تلخيص المفتاح » للخطيب القزويني هو أليق للحال التّي عليها الوضع الثّقافي والتّعليمي الذي كان سائدا في بلاد المغرب عموما وبلاد الجزائر على الخصوص، لأنّه وافق ما كان

---

[1]- محمد حجي، الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السّعديين، الجزء الأول، منشورات دار المغرب، مطبعة فضالة المحمدية، 1398هـ/1978م، ص139.

[2] - عبد العزيز عتيق، تاريخ البلاغة العربية، دار النّهضة العربية، بيروت لبنان 1980م، ص302.

متداولا من الكتب والدّراسات خاصة منها في الفلسفة والمنطق التّي كانت تعمر مجالس الدّرس وحلقات العلم في مختلف الحواضر والمحاضن والمدارس العلمية من كتب ومتون مثل: « الجمل في المنطق » لأفضل الدّين الخونجي، و« وإيساغوجي في علم المنطق »، و« تلخيص كتاب أرسطو » لابن رشد و« السّلم المرونق » لعبد الرّحمن الأخضري وغيرها من المؤلفات التّي لها علاقة بالفلسفة والمنطق والتّي كانت متداولة في حلقات العلم والدّرس في تلك الفترات التّاريخية.

8- هذه النّصوص أو الكتب والمؤلفات لا يمكن أن نمرّ عليها مرور الكرام معتبرين إياها في أحسن الأحوال شروحا تعليمية ليس لها من قيمة إلّا التّوضيح وتسهيل المسالك على المبتدئين وتيسير الخوض في البلاغة لغير المتمكنين، وإن كان هذا ممّا لا يمكن نكرانه « فإنّنا نعترض عصر كتب الشّروح في ذلك الأمر التّعليمي من ناحية، كما نعترض من ناحية ثانية على أنّ الكتب التّعليمية مطلقا لا غناء علميا منها. صحيح أنّ النّظر في مبادئ العلم النّظرية لا ينبغي أن يتجه إلى الكتب التّعليمية، لكن لا يليق بنا أن نذهل عن أنّ الكتب التّعليمية من أكثر الأدوات المساعدة على تقييم ثقافة العصر نظرا إلى اتجاهها إلى شريحة كبيرة من المهتمين، وهذا الأمر أسهم إسهاما واضحا في احتواء الشّروح والحواشي خليطا من المعارف المترافدة التّي تشكل المعارف الأساسية في البرنامج التّعليمي لذلك العهد »[1].

9- من خلال النظر في قائمة العلماء الجزائريين الذين تناولوا واهتموا بتلخيص المفتاح للقزويني بمختلف الّصور والأشكال أو الاتجاهان التّي رأيناها يلاحظ توزعهم وانتمائهم لحواضر علمية مختلفة متوزعة شرقا وغربا شمالا وجنوبا في المغرب الأوسط، فهي بين حاضرة تلمسان وقسنطينة والجزائر وبسكرة وتوات... وهي كما نرى تشمل كامل جهات الوطن بمختلف جهاته ممّا يعتبر دليلا على هيمنة كتاب تلخيص المفتاح على حلقات الدّرس في كل الحواضر، وأنّه ربما كان أهم كتاب في البلاغة تمّ تدارسه وتناوله بين طلبة العلم.

[1] - صابر الحباشة، الأبعاد التّداولية في شروح التّلخيص للقزويني، الدّار المتوسطية للنّشر، تونس بيروت، الطبعة الأولى 1431هـ/2010م، ص 19/18.

تجديد الدّرس البلاغي عند العلوي في كتابه الطّراز

د.كامش أحمد
جامعة الامير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الملخّص

مرّت البلاغة العربية بمراحل عديدة قبل أن يكتمل نضجها، لتصبح علما مستقلا عن غيره من علوم العربيّة، له قواعده وقوانينه.

وقد اكتمل صرحها على يدي عبد القاهر الجرجاني الذي وضع نظريتي علم المعاني وعلم البيان في كتابيه دلائل الإنجاز وأسرار البلاغة، وتمكّن بذكائه وثاقب نظره من وضع قواعد البلاغة وبناء صرحها على أساس متين من الأصول والقوانين التي استقرت بشكل متكامل لزمن طويل. فهو من وضع أصولها وأرسى قواعدها ولم يحدث بعده أي تغيير يذكر.

ثمّ جاءت مرحلة التقنين والتقعيد على يد السكاكي، وكان له اهتمام بالفلسفة والمنطق، فعمل على تقنين قواعد البلاغة مستعينا في ذلك بقدراته المنطقية على التعليل والتفريع والتقسيم لتتحوّل البلاغة على يديه إلى قواعد وقوانين صيغت في قوالب منطقية جافة باعدت بينها وبين وظيفتها من إرهاف الحس وإمتاع النفس وتربية الذوق وتنمية الملكات.

ظل هذا حال البلاغة لزمن، خاصّة أنّ الذين جاؤوا من بعد السكّاكي كالقزويني، لم يحيدوا في الدّرس البلاغي عن القواعد التي وضعها السكاكي، فخبا بريقها مع الأيام حتى قيّض الله لها علماء، ومنهم العلوي، فقاموا بإحيائها فأعادوا للبلاغة وجهها الناصع الناضر.

سعى العلوي في كتابه الطّراز إلى الرجوع بالدّرس البلاغي إلى منابعه الأولى ممثّلة في الذّوق والطّبع، وربطه بالإعجاز القرآني؛ فنظّم المادة البلاغيّة وجدّد في المصطلح ووسّعه وأكثر من الشّواهد وأحسن اختيارها ثمّ شرحها بأسلوب أدبي رفيع مبتعدا عن التقعيد، قريب إلى الفطرة والطبع، لإدراك ما فيها من قيمٍ معنوية، وعناصر جمالية.

Abstract:

Like other Arab sciences, rhetoric was not born an hour or a day, it rather passed through many phases until the completion of its maturity andbecoming an independent science by its rules and laws.

Its creation was completed by Abd al-Qaher al-Jarjani, who developed the theory of semantics and knowledge in his books: signs of achievement and the secrets of eloquence. He succeeded in his intelligence and insight in setting the rules of rhetoric and building its premises on a solid basis of assets and laws that have been settled in an integrated way for a long time. It was him who made its assets and laid down its rules and no change existed after that.

Then came the stage of codification and complexity thanks to Al-Sakaki as he was interested in philosophy and logic, he worked to codify the rules of rhetoric using his logical abilities to explain and classify what led to modify rhetoricto rules and laws formulated in logical dry way that stratifiedbetween it and its function of sense exhilaration,self pleasure, breeding of taste and development of queens.

This was the case of eloquence for a long time, especially since those who came from after Al-Sakkis such as the Caspian. They did not deviate in the rhetorical lesson from the rules set by Al-Sakaki and it glowed through days until the appearance of a plenty of scholars, including Al- Alawi and by then they have revive rhetoric brightly.

Al-Alawi sought in his book the style to return to the rhetorical lesson for its first sources represented in taste and temper, and linking it to the Quranic miracle. He organised the rhetorical material, renewed the term and expanded it using lots of evidence and its best choice, then explained it in a literary style far from complications near to the instinct and temper so as to recognise the moral values, and the aesthetic elements.

الكلمات المفتاحية: الطراز. تجديد الدرس البلاغي. المدرسة الكلامية. العلوي. المدرسة الأدبية.توطئة

ارتبطت البلاغة العربيّة في بداية مراحل تطوّرها بالقرآن الكريم، وكان بيان إعجازه الهدف الذي من أجْله وُضِعَ علم البلاغة، فنما في رحاب كتاب الله، يستهدي آياته، ويتشرَّب معانيه، قبل أنْ ينتقل إلى فنون الأدب العربي بوجْه عام.

وقد أنزل علماء العربيّة هذا العلم مكانة رفيعة تليق به، فانصرفوا لخدمته حتّى استوى عوده على يد عبد القاهر، غير أنّ الاهتمام به ما لَبِثت أن انتقل إلى علماء الكلام والفلسفة فتحوّل، على أيديهم، إلى تعريفات وتقسيمات جافّة، فمنذ أن ألف السكّاكي [ت 626 هـ] كتابه ((مفتاح العلوم)) وجعل القسم الثالث منه في علم البلاغة وكتب أغلبيّة المؤلفين تدور حوله، وتتبنَى طريقته الكلاميَّة، ثمّ جاء من بعده القزويني [ت 739 هـ] فاتَّجه هو الآخَر إلى المفتاح ولخّص قسم البلاغة فيه وهذّبه لكنّه لم يبتعد فيه عن منهج السكّاكي، ثم تبيّن له أنّ هذا التلخيص غير كاف، فوضَع شرحا عليه سمّاه الإيضاح هو الكتاب الذي وقَفتْ عنده البلاغة، ولَم يُكتَب لها بعده التطوُّر والتجديد.

ظهر العلوي [745 هـ] والدّرس البلاغي يتجاذبه اتجاهان مختلفان؛ اتجاه مدرسة الأدباء، واتّجاه مدرسة علماء الكلام، وكان لكلّ مدرسة منهجها وطريقتها؛ أما المدرسة الأولى فتمتاز " **بالإكثار المسرف من الشّواهد الأدبيّة نثرها وشعرها، والإقلال من البحث في التّعاريف والقواعد والأقسام، وتعتمد في النّقد الأدبي على الذّوق الفنّي وحاسّة الجمال أكثر من اعتمادها على تصحيح الأقسام وسلامة النّظر المنطقي.**"[1] بينما تمتاز الثانيّة " **بخاصّة أهلها المتكلّمين، في الجدل والمناقشة والتّحديد اللّفظي، والعناية بالتّعريف الصّحيح، والقاعدة المقرّرة، والإقلال من الشّواهد الأدبيّة، وعدم العناية بالنّاحيّة الفنيّة في خصائص التّراكيب وتقدير المعاني الأدبيّة ... دون نظر إلى معاني الجمال، وقضايا الذّوق.**"[2]

لذلك عندما انتهى الدّرس البلاغي أيام العلوي إلى هذه الحال، وتبيّن له أنّ التجديد ضرورة شمّر عن ساعد الجدّ وقدّم إضافات دقيقة استفادها من جمعه لمنهجي المدرستين، فأسهم بعمله ذاك، إسهامات مشكورة ظهرت في كتابه الطّراز. ففيم جدّد ؟ وما هي ملامح هذا التجديد ؟ وما هي أهم مظاهره ؟

العلوي وكتابه الطّراز المتضمّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز.

يكشف العلوي في مقدّمة كتابه ((الطّراز المتضمّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز)) عن سبب تصنيفه له، فيقول: " **ثم إن الباعث على تأليف هذا الكتاب هو أنّ جماعة من إخوان شرعوا عليّ في قراءة كتاب الكشّاف ... وتحقّقوا أنّه لا سبيل إلى الاطّلاع على حقائق إعجاز القرآن إلاّ بإدراكه، والوقوف على أسراره وأغواره ... فسألني بعضهم أن أملي فيه كتابا يشتمل**

[1] **الخولي. أمين.** مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب. ط 01. دار المعرفة. 1961. ص 160.

[2] المصدر نفسه. ص 159.

على التّهذيب، والتّحقيق ... "[1] فهو بذلك استجابة لطلب وتحقيق لرغبة جماعة من إخوانه وطلبته أشكلت عليهم بعض قضايا الإعجاز عندما حاولوا دراسة تفسير الكشّاف للزّمخشري، وقد كشف فيه عن مصادر مادّته، وكان أمينا في ذكرها، فأعلن أنّها أربعة كتب، ليس منها الأسرار والإعجاز لعبد القاهر، إذ لم يطّلع عليهما إلاّ من خلال نقول العلماء منهما، قال: " **ولم أطالع من الدواوين المؤلّفة فيه [المقصود هنا هو البيان] مع قِلّتها ونزورها إلاّ أكتبة أربعة: أوّلها كتاب المثل السّائر للشّيخ أبي الفتح نصر بن عبد الكريم المعروف بابن الأثير، وثانيها كتاب التِّبيان للشّيخ عبد الكريم، وثالثها كتاب النّهاية لابن الخطيب الرّازي، ورابعها كتاب المصباح لابن سراج المالكي. وأوّل من أسّس من هذا العلم قواعده وأوضح براهينه وأظهر فوائده ورتّب أفانينه الشّيخ العالم النّحرير علم المحقّقين عبد القاهر الجرجاني. فلقد فكّ قيد الغرائب بالتّقييد وهدّ من سور المشكلات بالتّسوير المشيد، وفتح أزهاره من أكمامها، وفتق أزراره بعد استغلاقها واستبهامها. فجزاه الله عن الإسلام أفضل الجزاء، وجعل نصيبه من ثوابه أوفر النّصيب والإجزاء. وله من المصنّفات فيه كتابان أحدهما لقبه بدلائل الإعجاز والآخر لقبه بأسرار البلاغة، ولم أقف على شيء منهما مع شغفي بحبّهما وشدَّة إعجابي بهما إلاّ ما نقله العلماء في تعاليقهم منهما."**[2] ويضيف عبد العزيز عتيق مفتاح العلوم للسكّاكي كمصدر خامس من المصادر التي تأثّر بها العلوي في كتابه الطّراز.[3] فجاء كتابه ولم تظهر فيه طريقة خاصّة بصاحبه، فهو موزّع بين طريقة السكاكي، وطريقة الرّازي [606 هـ]، وطريقة ابن الأثير [ت 637 هـ] ومباحثهم وما أصّلوه من قواعد البلاغة.[4]

كان هذا التّعدّد في مصادر الكتاب والتّنوع في مشاربها واتّجاهاتها السبب الذي دفع أحمد السيّد الصّاوي إلى تصنيف الطّراز ضمن المدرسة الأدبيّة، قال: " **فالعلوي يمثّل بدرسه لهذا الفن الجميل [ويقصد به الاستعارة] بطريقة تذوّقيّة تطبيقيّة تحليليّة، يمثّل قمّة الدراسة البيانيّة، التي تعتمد على الوضوح، ونبذ الأسلوب المنطقي، والبعد عن تسلّط المعالجة الجافّة، ممّا جعل مبحثه ودرسه البلاغي بوجه عام مصدرا مهمّا جديرا بالتّقدير."**[5] بينما صنّفه أحمد مطلوب من قبله، فقال عنه: " **وممّن جمعوا بين المدرستين يحي بن حمزة العلوي في كتابه الطّراز المتضمّن**

---

[1] العلوي: يحي بن حمزة. الطراز المتضمّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز. تحقيق الشّربيني شريدة. دار الحديث. القاهرة.. د ت. من
مقدمة المصنف. 01 / 18.

[2] المصدر السابق . من مقدمة المصنف 01 / 16 . 17.

[3] عتيق: عبد العزيز. علم البيان. دار النّهضة للطباعة والنّشر. بيروت. ص 46.

[4] نفسه. ص 46.

[5] الصاوي: أحمد عبد السيّد. مفهوم الاستعارة في بحوث اللغويين والنقاد واللغويّين. دراسة فنيّة تاريخية. منشأة المعارف. مصر. 1988. ص 112.

لأسرار البلاغة وحقائق الإعجاز" فهو في القسم الأوّل يسير على منهج أدبي واضح فيه التّحليل والإكثار من الأمثلة، وهو في القسم الثّاني يتّبع طريقة المدرسة الكلاميّة في تصنيف مسائل البلاغة وتقسيمها إلى معان وبيان وبديع، ولعلّ سبب ذلك أنّه في القسم الأوّل يتحدّث عن كلام العرب وأُسس نقده، وفي القسم الثّاني يتكلّم على إعجاز القرآن، وهو في هذا يشبه عبد القاهر الذي اتّخذ من المنطق والحجج العقليّة أساسا في كتابه دلائل الإعجاز ومن الذّوق والنّزعة الفنيّة منهجا في كتابه أسرار البلاغة، يُضاف إلى ذلك أنّ مصادر العلوي جمعت بين كتب المدرسة الأدبيّة والمدرسة الكلاميّة."[1]

لذلك فملامح المدرسة الكلاميّة ظاهرة بوضوح في تحديده لفنون علم البلاغة وتعريفه لها، إذ كان يورد في تعريفه للفنون جملة من التّعريفات للفنّ الواحد، قالها بلاغيون قبله، ثمّ يحلّلها ويناقشها، ويكشف عمّا فيها من خلل وفساد، إن وُجِد، فيخطئ قائليها أو يثني عليهم بحسب ما يظهر له عند التّحليل والمناقشة. أمّا ملامح المدرسة الأدبيّة فتظهر في استكثاره للشّواهد من نصوص قرآنيّة أو حديثيّة أو من كلام الإمام علي وكلام الفصحاء من منثور ومنظوم. ثم تحليله لتلك الشّواهد بأسلوب أدبي رفيع يَنُمُّ عن ذوق رفيع وإحساس قويّ ودقيق.

منهج التجديد في الطّراز

كان **العلوي** من البلاغيين البارزين في عصره، وعند استقراء تاريخ الدراسات البلاغية وقراءتها، سنجده أحدَ أبرز الذين دعوا وسعوا إلى تجديد الدّرس البلاغي في القديم، ولعلّ محاولته هذه كانت استجابة لدعوة قديمة تعود جذورها إلى ق 03 هـ حين قال ابن قتيبة [ت 276 هـ]: " **ولم يقصر الله العلم والشّعر والبلاغة على زمن دون زمن، ولا خصّ به قوما دون قوم، بل جعل ذلك مشتركا مقسوما بين عباده في كلّ دهر."**[2]

ظهرت دعوته إلى تجديد منهج الدرس البلاغي من البداية، بسعيه إلى أن يكون منهجه في كتابه الطراز مميّزا عن مناهج كتب البلاغة التي سبقته، قال في بيان ذلك: " **وأرجو أن يكون كتابي هذا متميّزا عن سائر الكتب المصنّفة في هذا العلم بأمرين؛ أحدهما اختصاصه بالتّرتيب العجيب، والتّلفيق الأنيق، الذي يُطلع الناظر من أول وهلة على مقاصد العلم، ويفيده الاحتواء على أسراره. وثانيهما اشتماله على التّسهيل والتيسير، والإيضاح والتقريب، لأنّ مباحث هذا العلم في غاية الدّقة، وأسراره في نهاية الغموض، فهو أحوج العلوم إلى الإيضاح والبيان، وأولاها بالفحص والإتقان."**[3]

---

[1] مطلوب: أحمد. البحث البلاغي عند العرب. منشورات دار الجاحظ للنشر. بغداد. العراق. 1982. ص 67.

[2] ابن قتيبة: عبد الله بن مسلم، أبو محمد. الشعر والشعراء. تحقيق أحمد محمد شاكر. دار المعارف. مصر. د ت. 01 / 63.

[3] العلوي. الطراز. 01 / 19.

فهو يكشف عن الهدف من تصنيفه الطّراز، وهذا الهدف هو تيسير الدّرس البلاغي وجعله في متناول من يريده، كما أشار إلى الصعوبة التي طغت ملامحها عليه في عصره، وأصبحت الحاجة شديدة إلى التبسيط والتيسير اللذين يأخذان بأيدي الدارسين إلى معرفة مقاصد هذا العلم وفنونه بأيسر السّبل وأفضلها، وتحدّث عن منزلة علم البلاغة بين علوم العربية، وصعوبة البحث فيه لما فيه من الغموض ودقّة الرموز، وذهب إلى أنّ الكثير من علماء البلاغة، قد خاضوا في تقرير قواعد هذا العلم، فقلّبوها على وجوهها كافة، وأتوا فيها بالغثّ والسمين، وكانوا في مسعاهم هذا فريقان: " **فمنهم من بسط كلامه فيه نهاية البسط، وخلط فيه ما ليس منه، فكان آفته الإملال، ومنهم من أوجز فيه غاية الإيجاز، وحذف منه بعض مقاصده، فكانت آفاته الإخلال ...**" وذكر " **أنّ أوّل من أسّس من هذا العلم قواعده، وأوضح براهينه، وأظهر فوائده، ورتّب أفانينه، الشّيخ العالم النّحرير علم المحقّقين عبد القاهر الجرجاني.**"[1]

فهو يرى أنّ الجرجاني [ت 471 هـ] بكتاباته يمثّل، على كثرة المصنّفين وتنوّع المصنّفات في هذا الفنّ، العصر الزّاهر للدرس البلاغي، تلك الكتابات التي ارتقت بالذوق الأدبي إلى إدراك البيان، بأسهل الطرق وأوضحها، وهي شهادة ثناء من عارف بالرّجل وجهوده.

وقد وُفق العلوي إلى حدّ كبير في منهجه وفي مسعاه، على الرغم من سيطرة الاتّجاه الكلامي في عصره على جوانب من كتاباته، فقواعد البلاغة معروضة بصورة هي أفضل ترتيبا وأسلوبا ومنهجا ممّا نجده عند السّكاكي، والقزويني، ومن سار على نهجهما من الشرّاح والملخّصين، ومع أنّه لم يطّلع على كتابي عبد القاهر الجرجاني "**الدلائل**" و"**الأسرار**"، إلاّ أنّه كان معجبا بهما، وأفاد ممّا نُقل منهما في الكتب التي اطّلع عليها، ومنها كتاب ((المثل السائر)) لابن الأثير.

مظاهر التّجديد في الطّراز

يستند تجديد الدّرس البلاغي عند العلوي على ثلاثة أسس رئيسة هي: تنظيمه للمادة البلاغية، وتجديده على مستوى المصطلح البلاغي وتنويعه له، وأخيرا تحليله للشواهد والأمثلة من النصوص المتنوّعة بعد إيرادها محاولا الرّجوع بهذا الدّرس إلى عهده الأوّل، ولأهميّة هذه العناصر سنحاول توضيحها.

01 . تنظيمه للمادة البلاغية:

حرص العلوي في كتابه على أن يكون درسه البلاغي موسوما بالتيسير والإيضاح، وذكر أنّ هذا الأمر لا يمكن له أن يتحقّق إلاّ باتباع منهج واضح في التأليف قائمٍ على ترتيب وتبويب مناسبين لتحقيق هذه الغاية، وليكون فيه عونٌ للطالب على سهولة الوصول إلى طلبه.

وقد جاء حرصه هذا من قصور الكثير من المؤلفات البلاغية التي سبقته وخلوّها من الترتيب والتبويب، وكان يعلم أنّ هذين العنصرين من أهمّ عناصر التجديد التي يمكن أن يضيفها، ويجعلها مَيزة كتابه؛ حسن توزيع المادة البيانية وترتيبها، وهي مَيزة مرتبطة بهدفه من التيسير، وقد أشار إلى ذلك في مقدّمة الطراز عند الحديث عن الباعث على تأليفه للكتاب، قال: " **فسألني بعضهم أن**

[1] الطراز. ص 16 . 17.

أملي كتابا يشتمل على التّهذيب، والتّحقيق، فالتّهذيب يرجع إلى اللّفظ والتّحقيق يرجع إلى المعاني؛ إذ كان لا مندوحة لأحدهما عن الثّاني."[1]

لقد أفاد العلوي من معرفته العميقة بعلم الكلام في وضع منهجٍ متميّز وغير مسبوق في الترتيب، ولولا أنّه أسرف في التقسيمات والتفريعات لكان منهجه هذا متسقا تماما مع غايته في تيسير قواعد البلاغة، وكتابه الطراز من أهمّ الكتب التي تأثرت بعلم الكلام، لأنّ الكتب التي عاصرته لم تنتهج مثله في العرض والتحليل، والحصر والتقسيم، وإنّما اتجهت إلى تلخيص القزويني تشرحه أو تنظمه.[2]

رتّب العلوي مادته البلاغية في فنون ثلاثة، وقسّم كلّ فن منها إلى مطالب:

الفنّ الأول: في **المقدّمات** التي يستعان بها على تحديد وتفسير علم البيان وبيان مفهومه، وموضوعاته، ومنزلته بين العلوم الأدبية الأخرى، والطّريق الموصلة إليه، وتوضيح الفرق بين الفصاحة والبلاغة، ومعاني الحقيقة والمجاز، إلى غير ذلك من المقدّمات التي تمهّد السبيل إلى مقاصد العلم وأركانه، فهي بمثابة التّمهيد لما يريده في الفن الثاني، والذي خصّصه للمقاصد.[3]

الفنّ الثاني: في **المقاصد**، وهي المباحث المتعلّقة بعلوم البلاغة الثلاثة؛ علم المعاني، وعلم البيان، وعلم البديع، وشرح مصطلحاتها، وبيان أقسامها وخصائصها وأحكامها اللائقة بها والمميّزة لها عن غيرها.[4]

الفنّ الثالث: وقد ذكر فيه ما يجري مجرى **التتمّات والتّكملات**، لمباحث علوم البلاغة التي فصّل الحديث عنها في الفن الثاني، مثل فصاحة القرآن، وبلاغته وإعجازه، وأنّه وصل الغاية التي لا غاية فوقها، وأنّ بلاغته وفصاحته لا يدانيها أي كلام آخر وإن عظُم دخوله في البلاغة والفصاحة، وبيّن أنّه معجز للخلق لا يقدر أحد على الإتيان بمثله، وذكر آراء العلماء في وجوه الإعجاز، ووأظهر الوجه المختار منها، وهذا الفنّ في مجمله تتمّة للذي سبقه.[5] وانتهى إلى أنّ الفن الأوّل في مقام التّمهيد والتّوطئة لما أراده في الفن الثاني، والثالث على جهة التّتمّة والإكمال، وهو تقسيم جديد مخالف للذي نجده في مصنّفات سابقيه، ومثل هذا الترتيب قد يتّفق مع بعض المناهج الحديثة الداعية إلى تيسير البلاغة من حيث إلغاء التقسيم الثلاثي، وجعل البلاغة قسما واحدا، وبحث موضوعاتها مستقلة، أو بحث مستوياتها الثلاثة: الصوتي، والتركيبي، والدلالي، وهي: علم المعاني، وعلم البيان، وعلم البديع، بعد تجريدها مما علق بها من مباحث أبعدتها عن هدفها، وتذوّق الأدب الرفيع.[6]

02 . تجديد المصطلح البلاغي وتنويعه

---

[1] الطراز. من مقدمة المصنف. 01 / 18.

[2] انظر مناهج بلاغية: ص 274..

[3] الطراز. 01 / 19.

[4] نفسه. 01 / 19.

[5] نفسه. 01 / 20.

[6] مطلوب، أحمد، تيسير البلاغة، مستل من مجلة المجمع العلمي العراقي - المجلد الرابع والأربعون . الجزء الرابع - 1418هـ . 1997م. ص 26.

يتميّز المنهج البلاغي عند العلوي بالاستقصاء، فلم يترك شاردة ولا واردة من مسائل البلاغة إلاّ عرضها عرضا مفصّلا دقيقا، واستعان في ذلك بآراء العلماء السابقين والمعاصرين له، وعرض لكلّ مسألة من مسائل البلاغة التي قد يعتريها خلل أو قصور في المفهوم، فبيّن الأوهام التي وقع فيها غيره مدليا برأيه، ومصححا للمفاهيم البلاغية التي سادت قبله.[1]

ولتحقيق ذلك اعتنى العلوي بالمصطلح البلاغي عناية بالغة، وناقش بشأنه كبار العلماء السابقين، وقلّما نجد مصطلحا إلاّ وله فيه نظرات تقويمية، ساعده في ذلك معرفته الواسعة بعلم الكلام، ورغبته الأكيدة في تجديد الدرس البلاغي، وسعيه إلى أن تكون لكتاباته إضافات لانجدها عند البلاغيين ودارسي الإعجاز الذين سبقوه، وهو ما دفع محمد أبا موسى إلى القول: " **والحقّ أنّ العلوي قد شغل جزءا كبيرا من كتابه في مناقشة البلاغيين في تعاريف هذا العلم، وبيان ماهياته، وتحديد مسائله، وناقش البلاغيين وخطّأهم جميعا فيما ذكروه من حدود، ولم يسلم منه واحدٌ منهم حتّى الجرجاني الذي أسّس هذا العلم كما يقول العلوي، لم يكن تعريفه مبرأ من عيب، والملاحظ أنّ مناقشاته لهم وبيانه وجه الفساد فيما ذكروا كانت مبنية على معرفة دقيقة، بما يجب أن يتوفّر في الحدود من الشروط والقيود**"[2]

لم يُخطِئ العلوي في مناقشاته جميع البلاغيين فيما ذهبوا إليه، بل أثنى على الكثير من القضايا ومدح أصحابها، وكان لا يُخطّئ إلا ما كان يراه خطأ، مع تعليل ما يراه ويقوله، وكان دقيقا في اختيار الألفاظ وفي تحديد المصطلح، ولعلّ ذلك من أثر الثقافة الكلامية، إذ بدا واضحا في كثير من التعريفات، وحالفه التوفيق في كثير من المصطلحات.

ونظرة في الكتاب تُظهر أنّ المصطلح البلاغي عنده قد كثر وتنوّع، فمنه ما وافق فيه سابقيه، ومنه ما شرحه شرحا غير الشّرح المتعارف عليه عندهم، ومنه ما ابتدعه ووضعه، ولمناسبة هذا القسم الأخير لموضوع بحثنا سنقتصر على ذكر ثلاثة منها وغيرها في كتابه كثير:

الإلهاب والتّهييج:

ذكر العلوي هذين المصطلحين في الطّراز وعرّفهما بقوله: " **والإلهاب إفعال من قولهم: ألهب النّار إذا أسعرها حتّى التهبت وطال لهيبها، والتّهييج تفعيل من قولهم: هاجت الحرب إذا ثارت، هذا معناهما في اللغة، وأمّا في مصطلح علماء البلاغة فهما مقولان على كلّ كلام دالّ على الحثّ على الفعل لمن لا يتصوّر منه تركه، وعلى ترك الفعل لمن لا يتصوّر منه فعله، ولكن يكون صدور الأمر والنّهي ممّن هذه حاله على جهة الإلهاب والتّهييج له على الفعل أو الكفّ لا غير.**"[3] وقال أحمد مطلوب عنهما: " **ولم يرد هذا الفنّ إلاّ في كتاب الطّراز للعلوي ولعلّه يدخل في**

---

[1] الطراز. 01 / 18 . 19.

[2] أبو موسى: محمد حسنين. البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغيّة. دار الفكر العربي. القاهرة. ص 594.

[3] الطراز. 03 / 149.

خروج الأمر والنّهي عن غرضهما الحقيقيين، والغرض المجازي في في كلّ منهما الإلهاب والتّهييج."[1] فهو يرى أنّ الإلهاب والتّهييج، عنده، مجاز للأمر والنّهي لا غير.

الامتحان:

ذكر العلوي هذا المصطلح وعرّفه بالقول: " **اعلم أنّ من المعاني ما يكون متوسّطا فيما أتي به من أجله، فيكون اقتصادا، ومنها ما يكون قاصرا عن الغرض فيقال له تفريط، ومنها ما يكون زائدا عن الحدّ فيكون إفراطا فهذا الفصل يسمّى الامتحان لما كان فيه الإفادة لمعرفة هذه الأمور الثلاثة."**[2] وقد ذكره مطلوب في معجمه وقال عنه: " **وقد أطلق العلوي مصطلح الامتحان على ثلاثة أنواع هي: الاقتصاد والتّفريط، والإفراط."**[3]

المبادئ والافتتاحات:

ذكره العلوي هو الآخرعرّفه بالقول: " **اعلم أنّ هذا الفصل ركن من أركان البلاغة، وحقيقته آئلة إلى أنّه ينبغي لكلّ من تصدّى لمقصد من المقاصد وأراد شرحه بكلام أن يكون مفتتح كلامه ملائما لذلك المقصد دالاّ عليه، فما هذا حاله يجب مراعاته في النّظم والنّثر جميعا، ويستحبّ التزامه في الخطب والرّسائل والتّصانيف، وهكذا حال التّهاني والتّعازي يكون مبدؤها وتصديرها بما يناسب ذلك المعنى ليكون معلوما من أوّل وهلة، فحيث يكون المطلع جاريا على ما ذكرناه فهو من الافتتاح الحسن، وحيث يكون جاريا على عكسه فهو معدود من القبيح."**[4] وذكر مطلوب في معجمه هذا الفن وقال عنه: " **وهذا النّوع هو ما سُمِي حسن الابتداء أو حسن الافتتاح، وكان البلاغيّون والنّقاد قد أوصوا أن تكون الابتداءات حسنة دالّة على ما يُؤتى به ومرتبطة به ... وسمّاها العلوي المبادئ والافتتاحات."**[5]

ويتبيّن لنا من عرض هذه الأمثلة، وغيرها في كتابه كثير، مدى إسهام العلوي في تجديد المصطلح البلاغي، ونظرة متأنيّة في ((معجم المصطلحات البلاغيّة)) لأحمد مطلوب سترشدك إلى الكثير من هذه المصطلحات التي وضعها العلوي، بما يكشف عن جهد محترم قدّمه الرّجل من تجديد على مستوى وضع المصطلح البلاغي.

لقد تضمّن كتاب الطّراز مصطلحات بلاغية ونقدية كثيرة، " **وكان منهجه عند ذكر أي مصطلح من المصطلحات أن يقوم أولا بتعريفه في اللغة، ثمّ يحدّد مفهومه الاصطلاحي، ويأتي بعد ذلك**

---

[1] مطلوب، أحمد. معجم المصطلحات البلاغيّة. 01 / 310.

[2] الطراز. 02 / 229.

[3] معجم المصطلحات البلاغيّة. 01 / 311.

[4] الطراز. 02 / 206.

[5] معجم المصطلحات البلاغيّة. 03 / 180.

بالشواهد الدالة على هذا المصطلح من القرآن الكريم، ومن كلام النبي ومن كلام الإمام علي ثمّ من كلام فصحاء العرب، وكبار شعرائها، وهذه هي طبقات الكلام ودرجاته، فالقرآن هو المثل الأعلى للفصاحة والبلاغة، ويليه كلام النبي عليه السلام، فكلام الإمام علي، ثمّ كلام الأدباء والبلغاء، وهذا منهج انفرد به العلوي."[1]

إن العناية بتعريف المصطلحات البلاغية وتحديدها ومراجعتها مراجعة دقيقة، وبألفاظ واضحة هي من أهمّ الأهداف في تيسير الدرس البلاغي في القديم، كما أنّ تنقيّة البلاغة ممّا علق بها من مصطلحات، ومسائل بعيدة عن روحها، والسعي إلى توحيد هذه المصطلحات، والأخذ بأكثرها دلالة على الفنّ البلاغي، كلّ ذلك من الملامح الضرورية في تيسير المصطلح البلاغي وتطويره في العصر الحديث.[2]

03 . تحليل الشواهد والأمثلة من النصوص المتنوّعة بعد إيرادها

من السمات الواضحة في منهج العلوي البلاغي عنايته البالغة بالشواهد، ويتّسع هذا الباب ليشمل نماذج متنوعة من الشواهد التي تأتي في سياق شرح المصطلحات البيانية، ومناقشتها وتوضيحها، وقد اختار العلوي منهجا فريدا قائما على اختيار الشاهد القرآني أولا، ثمّ الشاهد من الحديث النبوي الشريف، ثمّ الشاهد من كلام الإمام علي بن أبي طالب، ثمّ الشواهد من كلام العرب نثرا وشعرا. والملاحظ أنّه جعل كلام الإمام علي في مرتبة ثالثة بعد القرآن الكريم والحديث الشريف، وذلك لمحبّته الشديدة لآل البيت الذين ينتسب إليهم، ثمّ لإيمانه ويقينه ببراعة الإمام ورسوخ قدمه في الفصاحة والبيان.

وقد لوحظ أنّ الدّرس البلاغي بعد عبد القاهر الجرجاني ومن سبقه من علماء البلاغة قد قلّت فيه مثل هذه النصوص الأدبية، لذلك كانت العناية بالشّواهد والنّصوص ذات أهميّة بالغة في تيسير الدرس البلاغي، فسعي العلوي إلى الإكثار منها وتحليلها، وتنويعها وتجديدها، متّبعا منهجا خاصا في انتقائها والعناية بها شرحا وتحليلا وتذوقا.

اقتضى هذا المنهج منه جملة من الأمور منها:

الأوّل: قدّم العلوي في كتابه الطّراز شواهد النثر على شواهد الشعر لأنّ النّثر عنده أفضل من الشّعر، لأنّ الوحي به نزل، وبه نطق سيّد الخلق ، وبه تكلّم الإمام علي وبه خطب فصحاء العرب في المحافل، قال عند حديثه عن بيان الشّواهد على أسرار الفصاحة وعجائب البلاغة: " **وهما كما يردان** [الحديث هنا عن أسرار الفصاحة وعجائب البلاغة] **في المنظوم يردان في المنثور، وأحسن مواقعهما ما ورد في المنثور، ولهذا لم يكن المعجز إلاّ نثرا وما ورد عن الله تعالى، وعن رسوله، وعن أمير المؤمنين كرّم الله وجهه، وعن العرب، من النّثر في المحافل من الخطب**

---

[1] زايد، عبد الرزاق أبو زيد، المصطلحات البلاغية والنقدية في كتاب الطراز للعلوي، ط 1 مكتبة الشباب القاهرة 1988م، ص12.

[2] مطلوب، أحمد، تيسير البلاغة، ص 881.

أكثر من أن يعدّ ويحصى، فلا جرم رتّبنا إيراد الشّواهد على قسمين تمييزا لأحدهما عن الآخر: القسم الأول في إيراد الشّواهد المنثورة ..."[1]

الثاني: ذكره لنماذج أخرى من النصوص التي لم يذكرها الذين سبقوه من البلاغيين في الاستشهاد للمسائل وتوضيحها. قال: " **رتّبنا إيراد الشّواهد على قسمين تمييزا لأحدهما عن الآخر: القسم الأول في إيراد الشّواهد المنثورة، وجملة ما نورده في ذلك ضروب ثلاثة: الضّرب الأول: الآي القرآنيّة، والقرآن كلّه معجز لا تخصّ آية دون آية**[2] **... الضّرب الثاني: الأخبار النّبويّة، فإنّ كلامه وإن كان نازلا عن فصاحة القرآن وبلاغته، في الطّبقة العليا بحيث لا يدانيه كلام، ولا يقاربه وإن انتظم أيّ نظام**[3] **... الضّرب الثالث: من كلام أمير المؤمنين، كرّم الله وجهه، فإنّه البحر الذي قد زخر عبابه والمُثْعَنْجِر الذي لا يتقشّع ربابه، فمن معنى كلامه ارتوى كلّ مِصقع خطيب، وعلى مِنواله نسج كلّ واعظ بليغ، إذ كان، عليه السلام، مَشْرَع الفصاحة وموردها، ومحطّ البلاغة ومَولِدها، وهَيْدَبَ مُزنِها السّاكب، ومُتَفَجَّرَ ودقِها الهاطِل**[4] **... القسم الثاني: في بيان الشّواهد المنظومة."** [5]

الثالث: ذكر البغدادي [ت 1093 هـ] في مقدّمة كتابه ((خزانة الأدب)) تعريف الأندلسي [أبو جعفر أحمد بن يونس ت 779 هـ] لعلوم الأدب في شرح بديعيّة زميله ابن جابر [أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عليّ بن جابر الهواري ت 780 هـ] قال: " **علوم الأدب ستّة: اللغة والصّرف والنّحو، والمعاني والبيان والبديع؛ والثلاثة الأول لا يستشهد عليها إلاّ بكلام العرب، دون الثّلاثة الأخيرة فإنّه يستشهد فيها بكلام غيرهم من المولّدين، لأنّها راجعة إلى المعاني، ولا فرق في ذلك بين العرب وغيرهم، إذ هو راجع إلى العقل، ولذلك قبل من أهل هذا الفنّ الاستشهاد بكلام البحتري، وأبي تمّام وأبي الطيّب وهلمّ جرّا."**[6] وهذا يبيّن أنّ البلاغيين خالفوا في نظرتهم إلى الشّاهد اللغويين، والنّحاة منهم خاصّة الذين ربطوه بزمان ومكان محدّدين، فتجاوزوا به النّظرة اللغويّة الضيّقة وتعاملوا مع الإبداع في مراحله المختلفة دون نظر إلى قديم أو محدث. لذلك لم يحدّدوا فترة زمنيّة ولا قبيلة معيّنة لقبوله، وإنّما اعتمدوا على الذّوق في اختياره وانتقاءه.

---

[1] الطراز. 01 / 111.

[2] نفسه. 01 / 111 . 112.

[3] نفسه. 01 / 126.

[4] الطراز. 01 / 129.

[5] نفسه. 01 / 133.

[6] البغدادي. عبد القادر بن عمر. خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب. تح عبد السلام محمد هارون. مكتبة الخانجي. القاهرة. ط 04. 1997. 01 / 05 من مقدمة المصنف.

أثرى العلوي بعمله هذا الدّرس البلاغي بتوسيعه للشّاهد، وأخرجه من النّمطيّة والجمود الذي أصابه بما رآه محفّزا ومرغبا في الإقبال عليه، فضلا عن أنّه لم يكتفِ بإيراد الشواهد، بل حلّلها تحليلا أدبيا كشف فيه عن تذوّقه الرّفيع لتلك النّصوص، كاشفا عن بلاغتها ومواطن الجمال فيها.

الرابع: توسّم في تنويعه للشّواهد تيسير الدّرس البلاغي وتوضيحه، وهو ما جعل من كتابه محلّ عناية وإقبال قديما وحديثا.

كشف العلوي باستكثاره الشواهد والأمثلة من النصوص الأدبية، ثمّ تحليلها وشرحها عن ذوقه الرّفيع في حسن اختيارها أولا، ثم براعته في شرحها وتحليلها ثانيا.

خاتمة

وختاما فهذا المنهج ينسجم ودعوة العلوي إلى تيسير البلاغة بتجديد الدّرس البلاغي، هذا التجديد الذي أصبح على أيّامه ضرورة اقتضاها هذا الدّرس الذي حاد عن الهدف الذي وضعه عبد القاهر، فسعى إلى الرجوع به إلى منابعه الأولى ممثّلة في الذّوق والطّبع وربطه بالإعجاز القرآني؛ فنظّم المادة البلاغيّة وجدّد في المصطلح البلاغي ووسّعه وأكثر من الشّواهد وأحسن اختيارها ثمّ شرحها بأسلوب أدبي رفيع مبتعدا عن التقعيد، قريب إلى الفطرة والطبع، لإدراك ما فيها من قيمٍ معنوية، وعناصر جمالية.

إشكالية التعدد اللفظي في المصطلح البلاغي:
أسبابها ومواقف البلاغيين منها قديما وحديثا.
دراسة تحليلية نقدية

أ. عبد اللطيف عمراني
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الملخص :

من أهم ما يدرس في علم البلاغة تطور المصطلح، ولكن الدارس والباحث في المصطلح البلاغي يجد أنه قد عانى إشكالات عديدة منها ما هو في إطار البلاغة كعلم مستقل بنفسه، وهي تصنف كإشكالات داخلية، ومنها ما يتعدى ذلك خارج حدود البلاغة ليصل إلى العلوم اللغوية عامة بل والإسلامية، فتصنف ضمن الإشكالات الخارجية، ومن أهم الإشكالات الداخلية، إشكالية التعدد لمصطلحات المفهوم الواحد .

إن هذه الإشكالية قد بدت واضحة في المؤلفات البلاغية القديمة و كذلك في بعض المؤلفات الحديثة، وقد خصصت هذا المقال لدراسة جوانب مهمة منها، وهذه الدراسة التي بعنوان :"إشكالية التعدد في المصطلح البلاغي ،أسبابها ومواقف البلاغيين منها. دراسة تحليلية نقدية" أقدّمها نقدا للظاهرة ولمجموعة الظواهر والأسباب المساهمة فيها.

الكلمات المفتاحية: المصطلح البلاغي ،بلاغة ،تعدد لفظي ،إشكاليات المصطلح.

Summary

The most important of what is taught in rhetoric is the development of the term, but the scholar and researcher in the rhetorical term finds that he has suffered many problems, including what is within the rhetoric as an independent science itself, and it is classified as internal problems, including beyond the limits of rhetoric to reach the linguistic sciences in general and And Islamic, is classified within the external problems, and one of the most important internal problems, the problem of pluralism of the terms of one concept.

This problem has been evident in the old rhetorical works as well as some modern works. This article has been devoted to the study of important aspects of this phenomenon.

pluralism of the , pluralism of the terms, rhetoric problems,**Key words**:rhetorical term terms

المقدمة:

بسم الله و الصلاة و السلام على الرسول المصطفى الكريم و بعد:

إن المتتبع لمسيرة المصطلح البلاغي العلمية، يجد أنه عانى قديما وحديثا إشكاليات عديدة تجاذبته من نواح عديدة، فمن إشكالات داخلية . إن صح الوصف . إلى إشكالات خارجية، وكلا المستويين يتفرع فروعا ليطرح إشكالات أخرى.

و الناظر إلى ما وصل إليه التأليف البلاغي يخيّل إليه أن الإشكالية قد حسمتها المؤلفات المتأخرة والحديثة ولكن الأمر لا يعدو أن يكون إغفالا للإشكالية ليتعدوها إلى مهمات علم البلاغة، وعلى العكس من ذلك فإن الإشكالية كغيرها من الإشكالات ظهرت عند علماء البلاغة القدماء وزادت عند المتأخرين.

وقد خصصنا هذا المقال للحديث عن إشكالية التعدد اللفظي للمصطلح، ونعني بها إشكالية مجموعة من المصطلحات تدل مجتمعة على معنى واحد.

على أن لا ننسى أن نذكر أننا لم نجد حديثا شافيا تكلم عن الإشكالية عدا بعض اللمحات في بعض الدراسات العامة، مثل رسالة ماجستير لماجدة المذخوري بعنوان: "إشكالية المصطلح البديعي"، فقد ذكرت الإشكالية باختصار نظريا، وقد غلب عليها الجانب التطبيقي على مصطلحات علم البديع، في حين حاولت تتبع الظاهرة من خلال فنون البلاغة الثلاث وتتبع مواقف العلماء منها.

فأسأل الله التوفيق و السداد.

المبحث الأول:إشكالية التعدد بين الإشكاليات الأخرى للمصطلح البلاغي:

لقد تعددت إشكاليات المصطلح البلاغي لفظا ومعنى داخل حدود علم البلاغة وخارجه أي بما يتداخل مع إشكالات علوم اللغة العربية عموما و بما يحتك مع علوم الدين الأخرى

فداخليا: و نقصد به ما كان في حدود البلاغة كعلم قائم بذاته نجد:

الإشكالية الأولى: تداخل مصطلحاته: وهو بذاته يتفرع إلى ثلاث إشكاليات.

وأولها: تداخل مصطلحات الفنون الثلاثة مع بعضها، وخاصة مصطلحات فن البديع مع فني البيان و المعاني.

و قد رأى بعض الباحثين المحدثين[1] أن الاضطراب منشؤه تباين زوايا النظر إلى الفن البديعي من أن يكون تحسينه عرضيا[2] أو ذاتيا[3].

وأحسن مثال لهذه الإشكالية بمصطلح :"الالتفات"،فقد بحثه السكاكي في المعاني تارة وفي البديع تارة أخرى[1].

إشكالية المصطلح البلاغي، ماجدة المذخوري، بحث ماجستير، جامعة المستنصرية، بغداد، العراق،دت،

.([1])ص36،38

.([2]) يراجع:محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب،دار نهضة مصر،القاهرة، مصر،1996م، ص48 . 49.

..([3]) أحمد إبراهيم موسى، الصبغ البديعي،دار الكتاب العربي،القاهرة،1388 هـ . 1966م، ص470.

وكذلك الاعتراض، إذ عده السكاكي من البديع[2] بينما عده القزويني في المعاني[3]

والثانية: هو تداخل مصطلحات فن واحد مع بعضها، وخاصة مصطلحات البديع فيما بينها، فما سماه ابن المعتز وأبو هلال العسكري و غيرهما بتجاهل العارف[4] سماه ابن أبي الأصبع الإعنات[5]، وما سماه ابن أبي الأصبع و ابن مالك الالتزام[6] سماه بعضهم التضييق[7]، وما سمي تشريعا[8] هو عند الآخرين التوشيح[9] وهكذا...

وقد ظهرت هذه الإشكالية في زمن مبكر منذ نشأة المصطلح البلاغي، ففي مرحلة واحدة اختلف الواضعون في تحديد مفهوم الفن المعين، ومن ذلك ما حصل بين ثعلب و تلميذه ابن المعتز في مفهوم الطباق[10]،أو مثلما حصل بين ابن المعتز ومعاصره قدامة بن جعفر في مفهوم المصطلح ذاته[11].

و تتكرر هذه الحالة مع كثير من المصطلحات وخاصة البديعية منها، مثل التوشيح، إذ نجد أن معظم البلاغيين قد فهموا منه إرصادا و تسهيما[12]، في حين فهمه آخرون بأنه تشريع[13].

الاشكالية الثانية: شيوع المصطلح و إهماله:

و هو من الإشكالات الداخلية، وينماز المصطلح الشائع عن المهمل بتتبع الكتب النقدية والبلاغية ومقارنة قديمها وحديثها، فالمصطلحات الأكثر دورانا أو التي يتكرر ورودها في المؤلفات قد حكم عليها بالاستحسان من طرف المؤلفين والواضعين، فيشيع ويستقر، سواء كان من وضع المتقدمين ثم أبقى عليه المتأخرون،أو كان من ابتداع المتأخرين، ثم شاع بعدهم واستقر، و أمثلة ذلك: الإرصاد، الاستطراد، أسلوب الحكيم.

أما المصطلح الذي لم يلق استحسانا، أي قد تُرك و أُهمل بعد أن ظهر في مرحلة من المراحل، فهو الذي لم يكتب له الشيوع، وكان مصيره بأن ينسحب ويترك مكانه لغيره مثل: الإعنات ، والإفراط في الصفة، والتسبيغ[14].

---

(1) يراجع:أبو يعقوب السكاكي،مفتاح العلوم، دار الكتب المصرية،بيروت، لبنان،ط2،1407هـ - 1987م ص، 429.

(2) يراجع: مفتاح العلوم ص 428.

(3) يراجع: الخطيب القزويني،الإيضاح،دار الكتب العلمية، بيروت،لبنان،1424 هـ 2003 م ، ص118.

(4) يراجع:البديع ص62،والصناعتين ص 396.

(5) يراجع: تحرير التحبير ص 135

(6) يراجع: تحرير التحبير ص 517، و المصباح ص 82.

(7) يراجع: شرح عقود الجمان ص 654.

(8) يراجع:المصباح ص81،

(9) يراجع: المثل السائر ج3ص216.

(10) يراجع: قواعد الشعر ص44، و البديع ص 48.

(11) يراجع: البديع ص 48، و نقد الشعر ص 185.

(12) يراجع: الصناعتين ص 397، و العمدة ج2 ص31 - 34،وغيرها.

(13) يراجع:المثل السائر ج3ص216، و الفوائد ص232.

(14) يراجع:ماجدة المذخوري،إشكالية المصطلح البلاغي، ص 39،40.

إن الحَكَم في هذه الإشكالية هو المؤلفات المتأخرة والحديثة سواء منها النظرية التي من بين اهتماماتها الحكم على المصطلح، أو المؤلفات التطبيقية التي تكتفي بالعنونة للأبواب بالشائع، وما أجدر أن ينبرى لمثل هذا الموضوع.

ولا بد من الاعتراف بأن هذه الإشكالية لا تعدو أن تكون نتيجة لازمة لإشكالية التعدد اللفظي، فبعد أن تتعدد المصطلحات يفوز بعضها بالبقاء وهو الشائع، في حين يصيّر البعض إلى الفناء الاستعمالي.

الاشكالية الثالثة:اشكالية التعدد:

وإشكالية التعدد وهي من ـ الإشكالات الداخلية ـ تتعدد بذاتها إلى فرعين:

الأول: التعدد اللفظي :

إذ قد تتعدد مصطلحات المفهوم الواحد، وهو مناط بحثنا.

و إنما ذكرناه في هذا الموضع مراعاة للانسجام و الترتيب للإشكاليات.

فنجد مثلا الائتلاف قد يسمى مراعاة النظير والمؤاخاة والتوفيق والتناسب[1]، ونجد الطباق يسمونه التضاد والتطبيق والتكافؤ والمطابقة والمقاسمة[2] غيره.

والثاني:التعدد المعنوي، وهو عكس سابقه،إذ قد تتعدد مفاهيم المصطلح الواحد، ومنشؤه إما من جهة:

ـ الاختلاف في تحديد مصطلح، فيؤدي إلى تمسك كل فريق برأيه على سبيل عدم التوافق، مثاله التفويف فهو عند السبكي [3] مخالف لما عليه من سبقه من البلاغيين[4].

ـ حمل المصطلح على أكثر من معنى واحد، فيؤدي إلى تفسيره بعدة تفسيرات، ليتدخل بعد ذلك ويترك له السياق والعزو إلى صاحب التعريف عند الحاجة والخوف من الالتباس، مثلا: التدبيج اختلف البلاغيون في مفهومه[5]

ويضاف إلى الإشكالات الداخلية كذلك:

الإشكالية الرابعة: إشكالية كثرة التفريع والابتداع للفنون وبالتالي تبعها وضع مصطلح لكل فن فأدى إلى تضخم كبير في المصطلح.

فمثلا: مصطلحات فروع التشبيه أربت على السبعين (70) مصطلحا[6].

ومصطلحات فروع الجناس تقارب 65 مصطلحا[1]

.([1]) يراجع: الحموي، خزانة الأدب ص131، أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية، المجمع اللغوي العراقي،1987م، ج2ص393،و ج3ص174.

.([2]) يراجع: أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية، ج2ص252،و ج3ص66.

.([3]) يراجع: عروس الأفراح، ج4 ص470.

.([4]) يراجع: ابن منقد، البديع في نقد الشعرص217، ومعجم المصطلحات البلاغية ج2 ص378.

.([5]) يراجع: القزويني، الإيضاح ص339

.([6]) يراجع :إميل بديع يعقوب، المعجم المفصل في مصطلحات اللغة العربية، جروس برس ناشرون، طرابلس، لبنان، ط1،2012،ص234 ـ 244..

فهذين الفنين وحدها وصلت مصطلحاتها إلى أن يكون عددها نصف مصطلحات علم البديع في أقصى اتساعه

أما عن الإشكالات الخارجية، فتتفرع فرعين:

أولاهما: واسع يعم مستوى علوم اللغة العربية، إذ نجد أن المصطلح البلاغي قد أخذ من غيره من علوم اللغة العربية مصطلحات بطولها وعرضها، و هي كثيرة مستمدة من النحو والصرف والعروض وغيرها ،وهذه الإشكالية تلجئ المتكلم في اللغة أن يميز دلالة المصطلح حسب حيزه اللغوي، أي دلالته بلاغيا على دلالته في المجالات اللغوية الأخرى.

فمثلا: المقصور مصطلح واحد له دلالة في البلاغة وثانية في النحو وثالثة في العروض ولا صلة بين الدلالات[2]،ونجد المصطلح قد تتعدد دلالاته حسب المجالات فصار لزاما أن يزاد في مصطلحه وصف للمجال اللغوي من أجل أن لا يقع اللبس مثل التضمين فيقال فيه: التضمين النحوي والتضمين البديعي و التضمين العروضي[3] .

وثانيهما: المنحى الديني أو العقدي، يضاف إليه المنحى الأدبي أي الأخلاقي مع الدين، إذ نجد أن مجموعة من المصطلحات تكثر في بيئة من أجل أغراض عقدية أو فكرية للطائفة المستعملة لها فيتهم المصطلح تبعا للمعنى والفهم والفكرة أو على الأقل يتوقف أمام المصطلح وقفة حتى يحدد المفهوم والفكرة التي سيق من أجلها لمناصرة معتقد ونجد هذه الإشكالية خاصة في مناصرة المسائل العقدية بلاغيا بين الفرق الإسلامية.

ولا ننسى أن نصرة المعتقد أثر على الأهداف التأليفية البلاغية قديما فظهرت في شكل ردود بل وصلت إلى حد أن ألفت كتب في البلاغة من أجل نصرة معتقد أو رد على معتقد لذا كانت جملة من المصطلحات محل الاهتمام والاتهام.

مثل المجاز والتورية والمبالغة وإيجاز الحذف والازدواج والمشاكلة والمقابلة وغيرها[4]

يضاف إلى ذلك جملة من المصطلحات التي عابها العلماء على بعضهم بعد أن التصقت بها تهمة عدم الأدب مع الشرع، مثل: التشريع[5] والزيادة[6]، وغيرها مما سيكون له فضل كلام في بحثنا.

المبحث الثاني: لمحة عن الأسباب العامة لنشأة ظاهرة التعدد:

إن هذا البحث لا يتسع للكلام عن أسباب نشأة التعدد ولكننا نشير إليها إشارة موجزة، فالمتتبع لتاريخ نشأة البلاغة العربية إلى حين استقلالها عن العلوم اللغوية الأخرى في منتصف القرن الثالث

---

(1) يراجع :إميل بديع يعقوب، المعجم المفصل في مصطلحات اللغة العربية، ص 333 . 334 ،ومعجم المصطلحات البلاغية ج2ص 51 . 109. .

(2) يراجع :إميل بديع يعقوب، المعجم المفصل في مصطلحات اللغة العربية ،ص 765.

(3) يراجع :إميل بديع يعقوب، المعجم المفصل في مصطلحات اللغة العربية ،ص 255

(4) يراجع: محمد بن علي الصامل، مدخل إلى دراسة بلاغة أهل السنة، كنوز إشبيليا،الرياض،ط1426،2هـ - 2005م ص 68،58،48،45، و غيرها...

(5) يراجع: عروس الأفراح ج4 ص461، ويراجع: شرح عقود الجمان ص155.

(6) يراجع: البرهان في علوم القرآن ج3 ص 70، و يراجع الروض المربع ص163

الهجري يتثبت حتما من التأثير الذي تمارسه الظروف المختلفة في نشأة المصطلح و تطوره سواء أكانت بيئية أم ثقافية أم شخصية ـ نفسية ـ[1].

وعندما أصبحت البلاغة علما قائما بذاته استقرت مصطلحاته في مؤلفات البلاغيين، وكان بعضها يحمل التسمية نفسها وبعضها يحمل تسميات مغايرة، وبعضها كان مبتدعا، إذ كانوا يأخذون مصطلحاتهم من مصدرين:

أولاهما: من الموروث العلمي المتمثل في الثقافة العربية من القرآن الكريم والحديث النبوي،والنتاج الأدبي.

والآخر: الوافد من ثقافات الأمم الأخرى بعد الفتح الإسلامي والإفادة منه في توليد مصطلحات جديدة.[2]

يعد كتاب البديع لابن المعتز(ت296ه)بداية التأليف المنهجي في البلاغة، فقد ظهرت فيه المصطلحات بصورتها العلمية الدقيقة ،وبقيت هكذا حتى جاء القرن السابع الهجري، وهو العصر الذي شهدت فيه البلاغة ضوابط وأحكاما منطقية لم تعرفها من قبل.

فقد حاول الرازي (ت 606ه) تنظيم المصطلحات البلاغية وتبويبها في أول خطوة منهجية لدراسة البلاغة في هذا الإطار، بل تعد محاولته هذه الأساس الذي بنى عليه السكاكي (ت 626ه) نهجه في تقسيم البلاغة.

وعندما أفرد السكاكي القسم الثالث من كتابه "مفتاح العلوم" لما يتعلق بفنون البلاغة، اتخذ منهجا علميا دقيقا في تبويبها وبحث موضوعاتها، فافترقت عنده علوم البلاغة، ثم شغف كتابه هذا علماء كثيرين تلخيصا وشرحا.

ثم ازداد عدد المصطلحات البلاغية بعد السكاكي ازديادا ملحوظا، لا سيما المتعلق منها بفنون البديع، إذ كلما تقدمنا في الزمن شوطا تزداد تفريعا وتقسيما حتى إذا ما وصلنا إلى عصر البديعيات نرى بعض أصحابها قد تجاوز بها المائة و الخمسين مصطلحا، بعد أن كانت في مفتاح العلوم ستة وعشرين مصطلحا.

لكن هذه المصطلحات لم تسلم كلها للبديع، فقد خلطوا معها فنونا أخرى من المعاني والبيان وربما يكون ذلك من ولعهم به فزادوه تفريعا، أو لعله أرادوا أن يرجعوا بالبلاغة إلى عصورها الأولى التي كانت تعتمد في أقيستها على الذوق والإحساس الفني.

إلا أن منهج السكاكي عاد للظهور وبقي سائدا إلى يومنا هذا .فقد سار العلماء والمفكرون المعاصرون على خطاه في تقسيم البلاغة وتحديد مصطلحاتها، فأضحت البلاغة تدرس على أسس علمية صارمة لا تختلف كثيرا عن علمي النحو واللغة، فقيدت مصطلحاتها وحددت ملامحها الأدبية.

وقد شهدت الساحة البلاغية المعاصرة ظهور بعض الكتب والمعجمات التي مثلت جهود أصحابها في جرد و إحصاء المصطلحات بفروعها المختلفة، فلم تكن قديما تحظى بمثل هذا ، وإنما كانت منتثرة في كتب النقد والبلاغة أو في معاجم مصطلحات.

ـ([1]) يراجع: وضع المصطلح العربي في الفلسفة و علم الكلام(بحث)، ص 48 نقلا عن ماجدة المذخوري، ص 4.

ـ([2]) يراجع: وضع المصطلح العربي في الفلسفة و علم الكلام(بحث)، ص49، نقلا عن ماجدة المذخوري، ص 6.

وقد تعرضت أغلب المصطلحات العلمية عموما بما فيها البلاغية للإشكاليات بما فيها التعدد قديما و حديثا وبما فيها التعدد اللفظي، لأسباب عدة نذكر منها اختصارا: اختلاف ثقافة الواضعين أو اختلاف تصورهم في مفهوم المصطلح البلاغي الواحد، أو بسب المشترك اللفظي في اللغة المأخوذ منها، أو بسبب المشترك اللفظي في اللغة العربية . فيما يخص اللغة العربية . أو لتعدد مدلولات المصطلح الواحد و غير ذلك[1].

المبحث الثالث: مواقف البلاغيين من التعدد:

إذا تتبعنا مواقف البلاغيين من ظاهرة التعدد اللفظي للمصطلح نجد أن مواقفهم متفقة في بعض ومختلفة في بعض الأحيان، فعموما نجدهم متفقون في ظاهرة التعدد عموما في حين تعددت مواقفهم فمنهم من زاد في الظاهرة بل نجد من أولع في بعض الأحيان بالتعدد اللفظي فزاد فيه ما زاد، وثلة أخرى منهم بينت بعض جوانب القصور فيه من حيث الكلام على ظواهر مثل التصحيف والخطأ، وكثير منهم تدخل بالترجيح معتمدا على أسس لغوية وصوتية وصرفية ودينية و غيرها...

1 . اعتراف البلاغيين بظاهرة التعدد اللفظي، ومواقف المؤلفين في المصطلح منها:

لم يمر على وضع أسس البلاغة وقت كبير حتى أضحت ظاهرة تعدد المصطلح بادية، وزادت حدتها عند المتأخرين بما أتيح لهم من جهود السابقين وما أضافوه من جهودهم، فمنحوا جهدا معتبرا لخدمة المصطلح البلاغي فكان من ذلك جمع وإثبات المصطلحات المتعددة للمفهوم الواحد، فظهر في مؤلفاتهم الاعتراف و التسليم للظاهرة، كما صاحب ذلك ظهور مواقف لهم من الظاهرة ،فنجد من تسليمهم للظاهرة:

مثلا ابن الأثير الحلبي يذكر فنا سماه "التعريج" ويذكر له أربع تسميات فيقول: "هذا الباب يسمى بـ "حسن الارتباط" ويسمى "حسن الترتيب" ويسمى "حسن النسق" ،وحقيقته ائتلاف الكلام بعضه ببعض حتى كأنه أفرغ في قالب واحد، وأكثر ما يوجد هذا النوع مستعملا في كتاب الله الدال على الإعجاز، وسمي "الارتباط" لأنه إذا جاءت الآية وعلم تأويل الارتباط بين الآيتين وامتزج معناهما علم حسن الترتيب فسمي "حسن الارتباط" لذلك، وكذلك تسميته بـ "التمزيج" و"حسن النسق" و"حسن الترتيب""[2].

والموقف نفسه نجده عند المدني عند كلامه على "مراعاة النظير" ،يقول:" وهذا النوع أعني "مراعاة النظير" ،سماه قوم بـ"التوفيق" وآخرون بـ "التناسب"، وجماعة بـ "الائتلاف" وبعضهم بـ "المؤاخاة"، قالوا: وهو عبارة أن يجمع المتكلم بين أمر وما يناسبه لا بالتضاد... "[3].

ونجد السيوطي في "تجنيس الإطلاق"[4] يقول: "ومنها تجنيس الإطلاق أن يجتمعا في المشابهة فقط"[5]، وقال: "وسمي أيضا "المشابهة" و"المقاربة" و"المغايرة" و"إيهام الاشتقاق""[1].

---

(1) يراجع اشكالية المصطلح البلاغي، ماجدة المذخوري، ص4 وما بعدها

(2) جوهر الكنز، ص 154.

(3) أنوار الربيع ج3 ص 119.

(4) يراجع:معجم المصطلحات البلاغية، ج2 ص 63.

(5) معترك الأقران، ج1 ص 401.

و عن "رد الأعجاز على الصدور" يقول المصري: "وهو الذي سماه المتأخرون "التصدير""[2]

2 . تعامل المؤلفات البلاغية الحديثة وأصحاب المعاجم والقواميس الاصطلاحية مع الظاهرة:

و إن كان كلامنا على صنيع المتأخرين من علماء البلاغة على التعدد قد أخذ قسطا، فإننا نجد أن الظاهرة قد أخذت مكانها عند المؤلفين المحدثين و إن كانوا مقلين منها وفي كثير من الأحيان لا تعدو أن تكون لفتات.

فنجد القزويني يقول عن الإرصاد أنه يسمى التسهيم يعلق الصعيدي بقوله: "يسميه قدامة والعسكري التوشيح"[3]،وعموما فإننا نجد المؤلفات الحديثة تقلل من ذكر تعدد المصطلحات، وإن ذكرتها فإنها تغفل ذكر صاحب كل مصطلح، فالمعلق على جواهر البلاغة يعلق على "مراعاة النظير" بقوله: "وتسمى بالتناسب و التوافق و الائتلاف"[4]، و عبد العزيز عتيق يقول في المطابقة: "ويقال لها أيضا: التطبيق و الطباق و التضاد"[5]

و مثل هذا نجده عند أصحاب المعاجم والقواميس الاصطلاحية عند اعترافهم وتسليمهم بالظاهرة، وحتى لا يقعوا في تكرار التعريفات فقد اعتمدوا على الإحالات التي تغنيهم عن إعادة التعريف الواحد للمصطلحات العديدة، فيكتفون بتعريف الأول، أما البقية فيحيلونها إليه إدراكا منهم أن التعريف واحد والقضية لا تعدوا أن تكون تعدد اصطلاحي بدأ مسيرته مع المتقدمين فالمتأخرين ليصل إليهم. فمثلا نجد أحمد مطلوب في كتابه: "معجم المصطلحات البلاغية وتطورها" يعتمد على مثل هذه الإحالات في مواضع التعدد اللفظي، فمثلا:

في مصطلح "التفسير"[6] يقول: "والتفسير هو التصريح بعد الإبهام وقد تقدم ،وسماه ابن مالك وآخرون التبيين[7] وقد تقدم أيضا".

ومع مصطلح: "حسن المطالع والمبادي" يكتفي بالإحالة إلى مرادفاته من المصطلحات فيقول: "هو براعة الاستهلال أو براعة المقطع أو حسن الابتداء أو حسن الافتتاح"[8].

3 . الولع بالتعدد:

لعله من المقبول إذا عرفنا أن ظاهرة التعدد الاصطلاحي كانت نتيجة تضافر جهود علماء عند وضعه للمصطلح البلاغي من أجل تحسين وتطوير الظاهرة البلاغية، ولكن ما يلفت النظر هو

ـ([1]) شرح عقود الجمان ص 146.

ـ([2]) تحرير التحبير ص116، وبديع القرآن ص 36،و يراجع معجم المصطلحات البلاغية ج2ص230.

ـ([3]) عبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح،مكتبة الآداب، القاهرة، مصر،ط1426،17 هـ . 2005م،ج3 ص587.

. 4ـ(3) سليمان الصالح، تعليق على:جواهر البلاغة للسيد الهاشمي،دار المعرفة،القاهرة،مصر،ط1431،3هـ . 2010م، ص329

ـ(5) عبد العزيز عتيق،علم البديع،دار النهضة العربية، بيروت، لبنان،د ت، ص76.

ـ([6]) يراجع معجم المصطلحات البلاغية ج2ص341.

ـ([7]) أنوار الربيع، المدني ج6ص123.

ـ([8]) يراجع: معجم الصطلحات البلاغية ج2ص441.

مواقف لبلاغيين أسهمت في تفاقم الظاهرة، قد تفسر بولعهم باختراع المصطلحات، تتجلى أكثر عندما نجد الإشكالية تبرز من طرف واحد أي جهة واحدة، و الأكثر من ذلك عندما يخترع أحدهم فنا ويضع له منذ ولادته عددا من المصطلحات، هذه المواقف نجدها عند مجموعة من البلاغيين، ومنها:

في "التجنيس المذيل" نجد الحلبي و النويري يسمياه بثلاث تسميات هي: "المذيل والزائد والناقص"[1].

ونجد ابن منقذ يضع مصطلحي "التصدير" و"الترديد" ويجعلهما دالين على مفهوم واحد[2].

والمصري يبتدع فنا بلاغيا يسميه بمصطلحين، أولاهما "التصرف"[3] وثانيهما "الاقتدار"[4].

و نجد عبد القاهر الجرجاني وصنيعه مع المجاز الإسنادي، فقد تكلم فيه غيره ممن قبله، لكنه كان له الفضل في أنه فصله عن المجاز اللغوي وأولاه عناية كبيرة، ووضع له تسميات، فقد سماه بأربعة أسماء هي: "المجاز العقلي"، و"المجاز الحكمي"، و"المجاز في الإثبات"، و"الإسناد المجازي"[5].

و نجد كذلك السيوطي يبتدع فنا ويضع له ثلاث تسميات مرة واحدة، فعند كلامه على "المتحرى" يقول: "هذا النوع اخترعته وسميته المنتحل والمنتقل والمتحرى، وهو أن يختار لفظا إذا قرأه الألثغ لا يعاب عليه تحريا"[6].

4 . إفراط في زيادة المصطلح بتسميات غير علمية:

وقد تصل الزيادات الاصطلاحية إلى حد تكون فيه غير علمية، وهذا ما نجده في باب الحشو، فنجد الوطواط قد قسمه ثلاثة أقسام، الأول: الحشو القبيح ،والثاني: الحشو المتوسط ،و الثالث: الحشو المليح، وقال في الأخير، وبهذا النوع يزدان البيت فيحسن الكلام ويزداد رونقه، ومن أجل ذلك يسميه الناس بـ" حشو اللوزينج"[7].

إن هذا المصطلح ليس علميا بل مجاله الطعام وميزته الذوق الحلو، يقول ابن منظور أنه :"من الحلواء شبه القطائف تؤدم بدهن اللوز"[8] وأرى أن فيه زيادة يغني عنه غيره.

5 . التعدد والتصحيف و التحريف:

يعد عامل التصحيف والتحريف عاملان من عوامل تعدد بعض المصطلحات، وهذا العامل يدلنا على أن العوامل ليست كلها علمية، ولقد نبه المحققون إلى هذه الظاهرة وبينوا خطأ بعض البلاغيين الذين لم يتنبهوا إلى هذا العامل، ومن أمثلة ذلك نجد:

---

(1) يراجع: حسن التوسل ص187، ونهاية الأرب ج7ص91، ومعجم المصطلحات البلاغية ج2ص 84.

(2) يراجع: البديع في نقد الشعر،ص 51.

(3) تحرير التحبير ص 582. و يراجع : معجم المصطلحات البلاغية ج2 ص238.

(4) بديع القرآن ص 289،و يراجع: معجم المصطلحات البلاغية ج2 ص 239.

(5) ير اجع: دلائل الإعجاز ص227، وأسرار البلاغة ص338، و يراجع: معجم المصطلحات البلاغية ج3ص200.

(6) شرح عقود الجمان ص157.

(7) يراجع: حدائق السحر ص151 . 153.

(8) ابن منظور، لسان العرب،دار صادر، بيروت،لبنان، دت ، مادة (لوز).

أن ابن منقذ ذكر بابا سماه: "التقفية" وقال: "وهو أن يأتي ذكر نكتة أو خبر أو غير ذلك يومئ إليه الشاعر أو الناثر"[1]، وقد ذكر النوع نفسه ابن القيم الجوزية باسم "التفقير"، وذكر له نفس شواهد وأمثلة ابن منقذ[2]، ويرى بعض الباحثين أن الأصح هو تسمية ابن منقذ، ولا يستبعد أن يكون تسمية ابن القيم محرفة، لأنه معنى التفقير اللغوي لا علاقة له بالأمثلة[3].

وكذلك مصطلح "الموازي" الذي هو من أنواع السجع، إذ لم يذكره أحد بهذا الاسم غير الحموي[4]، أما غيره فقد ذكره باسم المتوازي[5]،ولعل فيه تصحيفا لأن التعريف الذي ذكره الحموي هو نفس ما ما ذكره الآخرون[6].

كذلك نجد مصطلح "التعريج" الذي ذكره الحلبي مرادفا "للتمزيج"، فالتمزيج من مبتدعات المصري[7]، وقال فيه: "هو أن يمزج المتكلم معاني البديع بفنون الكلام أعني أغراضه ومقاصده، بشرط أن تجمع معاني البديع والفنون في الجملة أو الجمل من النثر والبيت أو البيوت من الشعر"، وقد ذكر ابن الأثير الحلبي فنا سماه" التعريج"، وقال:" هذا الباب يسمى بحسن الارتباط و يسمى حسن الترتيب ويسمى حسن النسق....و كذلك تسميته بالتمزيج"[8]، وقد ذهب بعض المحققين إلى أن أن هذا ليس "تعريجا" و إنما هو "التمزيج" الذي ذكره المصري، لأن تعريفه قريب من ذلك ولأن ابن الأثير الحلبي ردد كلمة "التمزيج" في هذا التعريف عدة مرات في هذا التعريف، و في الكتاب خطأ وقع في العنوان الذي كتب صحيحا في مسارد الكتاب، يضاف إلى ذلك أن التعريج ليس من الفنون المذكورة في كتب البلاغة المعروفة[9].

ومن المصطلحات التي قد تكون تعددت بسبب التحريف والتصحيف مصطلح "الاستحدام" المرادف لمصطلح "الاستخدام"، ففي باب الاستخدام ذكر الخطيبي أنه "يسمى الاستحدام ـ بالحاء المهملة ـ"[10]، ولا صلة لهذه الكلمة بالاستخدام الذي هو: "أن تكون للكلمة معنيان فتحتاج إليها فتذكرها وحدها فتخدم للمعنيين"[11]، لأن الحدم شدة إحماء الشيء بحر الشمس والنار، واحتدمت النار: التهبت، ولا صلة للاستخدام بالاستحذام، لأن الحذم القطع أو الإسراع في المشي أو المشي الخفيف[12].

---

(1) البديع في نقد الشعر ص 284.

(2) يراجع الفوائد ص 217.

(3) يراجع:معجم المصطلحات البلاغية ج2 ص320 و ج2 ص337.

(4) يراجع: خزانة الأدب ص 423.

(5) يراجع: نهاية الإيجاز ص 34،الفوائد ص 226،معترك الأقران ج1 ص50، شرح عقود الجمان ص151.

(6) يراجع : معجم المصطلحات البلاغية ج3ص38.

(7) يراجع:تحرير التحبير ص 536، و بديع القرآن ص 246.

(8) جوهر الكنزص154.

(9) يراجع معجم المصطلحات البلاغية ج 2 ص351.

(10) عروس الأفراح ج4 ص 326.

(11) البديع في نقد الشعر ص 82.

(12) يراجع: لسان العرب، مادة (حدم) و(خدم)، ويراجع:معجم المصطلحات البلاغية ج1 ص 116.

6 . ترجيح مصطلح على غيره : لغويا، أدبيا:

ونجد أن العلماء رغم اعترافهم بالظاهرة وتقبلهم لها، إلا أنهم لم يبقوا مكتوفي الأيدي أمامها بل كانت لهم مواقف تجاهها،، فكثير منهم لم يجعل المصطلحات المترادفة في مرتبة أو مستوى واحد، بل كان كثير منهم يفضل مصطلحا على غيره أو يرجحه مستندا إلى ما يدعم رأيه ومن هذه المواقف كثيرة نجد:

في باب "الإرصاد"[1] الذي تتعدد مصطلحاته إلى "التوشيح والتبيين والتسهيم"، نجد أن العسكري يفضل "التبيين"، فيقول: "ولو سمي تبيينا كان أقرب"[2]، في حين يرى ابن الأثير أن تسميته بالإرصاد أولى، وذلك حين ناسب الاسم مسماه ولائق به[3].

ونجد مجموعة من البلاغيين قد ينتقدون مصطلحا ويفضلون غيره بدافع **عدم التناسب بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي**، ومن هذا المنطلق نجد المظفر العلوي ينتقد تسمية "التسهيم" ويقترح "المطمع"، فيقول: "ليس هذا اللقب دالا على هذا المعنى، فإن كان الملقب قصد الإغراب به فقد أبعد المرمى وزل عن النهج القويم، وإنما التسهيم التخطيط، والبرد السهم: المخطط، ولو سمي "المطمع" أي أن سامعه يطمع في قول مثله وهو من ذاك بعيد لجاز"[4].

وهذا هو سبب نقد بعضهم لمصطلح "الطباق" الذي هو مرادف "التضاد"، يقول المدني: "قالوا ولا مناسبة بين معنى المطابقة لغة ومعناها اصطلاحا فإنها في اللغة الموافقة... والجمع بين الضدين ليس موافقة"[5]، وهو رأي ابن الأثير أيضا إذ يقول: "إنما سمي هذا الضرب من الكلام مطابقا لغير اشتقاق ولا مناسبة بينه وبين مسماه..."[6]، ولكنه صرح بعدها بما يفهم منه أنه ظهر له وجه المناسبة[7]، والتي سوغها السعد التفتزاني[8].

وفي هذا الصدد نجد أن المدني يرجح مصطلح "رد العجز على الصدر" على مصطلح "التصدير"، لمناسبة المعنى اللغوي، فيقول: "رد العجز على الصدر هذا النوع سماه بعضهم بالتصدير، والأول أولى لأنه مطابق لمسماه، وخير الأسماء ما طابق المسمى"[9]

وتجتمع مجموعة من المصطلحات التي تدل على معنى واحد وهي: "التشريع" و "ذا القافيتين" و"التوأم"[10]،فنجد أن أبا الإصبع يضع تسمية "التوأم" لأنه يرى فيها مطابقة الاسم للمسمى بعد أن خفي عليه الصلة ما بين مصطلح التشريع و مفهومه[1]

---

(1) يراجع: معجم المصطلحات البلاغية ج1ص 54،55.

(2) كتاب الصناعتين ص382.

(3) المثل السائر ج2 ص 350.

(4) نظرة الإغريض ص116، و يراجع:معجم المصطلحات البلاغية ج2 ص 161،162.

(5) أنوار الربيع ج2ص 31.

(6) المثل السائر ج2ص280،الجامع الكبير ص212.

(7) يراجع: ان الأثير، كفاية الطالب ص 128، و المدني، أنوار الربيع ج2 ص 31،32.

(8) يراجع: معجم المصطلحات البلاغية ج2ص253،254.

(9) أنوار الربيع ج3ص151.

(10) يراجع: معجم المصطلحات البلاغية ج2 ص219 وما بعدها.

وتتدخل **العوامل الصوتية والشكلية** في ترجيح المصطلحات عند البعض، فنجد الحموي يعتمد على التخفيف الصوتي في باب التصدير، فيقول: "هذا النوع هو رد الأعجاز على الصدور سماه المتأخرون التصدير، والتصدير هو أخف على المستمع و أليق بالمقام"[2].

و بجانب الناحية الصوتية **الناحية الصرفية**، فنجد السيوطي يعتمد على الوزن الصرفي في تفضيل مصطلح المرصّع على مرادفه الترصيع، ليكون موافقا لأنواع السجع الأخرى وزنا وسمعا، كي يقال في أنواع السجع: "مرصّع، مطرّف، متواز"، يقول: "وهو أحسن من قولنا الترصيع، كما قال الشيخ بهاء الدين، لموافقة قولنا: "مطرف" و"متواز""[3].

واعتمادا على الناحية الشكلية أيضا يرجح بعضهم مصطلحات على مرادفاتها بسبب طول الكلمة، فطول بعض المصطلحات مردود عند البعض، ففي باب تناسب الأطراف يقول المدني: "وسمى بعضهم هذا النوع "تشابه الأطراف المعنوي" وهو تطويل في العبارة فرأينا تسميته بتناسب الأطراف أولى لمطابقته مسماه"[4].

وخوفا من الوهم والالتباس يفضل المدني "الاستثناء المعنوي" على "استثناء الحصر" لأجل أن لا يقع الوهم ممن لا دربة له في العربية، فيتوهم أن "إلا" فيه هي الاستثنائية فيخبط خبط عشواء[5].

ويتدخل **عامل التأدب مع الشرع والدين** في ظاهرة التعدد اللفظي، فنجد من العلماء من يفر من لفظ يرى فيه منافاة للأدب مع الدين فيخترع ما يراه مناسبا، فيؤدي هذا إلى تعدد الألفاظ الدالة على المفهوم الواحد.

وأول ما يطالعنا في مثل هذه الحالة مصطلحا السجع والفاصلة ،إذ يرى بعضهم أن الكلمة الأخيرة من القرآن تسمى "الفاصلة" ، لقوله تعالى: "كتاب فصلت آياته" (فصلت:3)، ومنعوا أن يسمى سجعا، وذلك لأن أصل السجع من "سجع الطير"، فشرف القرآن الكريم من أن يستعار لشيء فيه لفظ هو أصل صوت الطائر ،ولأجل تشريف القرآن الكريم عن مشاركة غيره في اسم السجع الواقع في كلام الناس، ولأن الكتاب العزيز من صفات الله عز وجل يرى بعضهم أنه لا يجوز وصفه بصفة لم يرد الإذن بها و إن صح المعنى، ومن أشهر الذين نفوا السجع عن كتاب الله أبو بكر الباقلاني متابعا في ذلك أبا الحسن الأشعري[6].

ومهما يكن فإن أكثر البلاغيين يسمون هذا الفن سجعا، عرف قديما في الجاهلية، وأسرف فيه أدباء العصر العباسي مما دفع الأشاعرة إلى نفيه عن القرآن واعتاضوا عنه بمصطلح الفواصل مفرقين بذلك بين القرآن و كلام البشر[7].

-([1]) يراجع: أنوار الربيع ج4 ص 343.

-([2]) خزانة الأدب ص114، و يراجع المنزع البديع ص 406.

-([3]) شرح عقود الجمان ص151.

-([4]) أنوار الربيع ج4 ص 195.

-([5]) يراجع: أنوار الربيع ج3 ص 113،114.

-([6]) يراجع: إعجاز القرآن ،الباقلاني، ص 86، والبرهان في علوم القرآن ج1 ص54.

-([7]) يراجع: معجم المصطلحات البلاغية ج2 ص149،150.

ونجد من هذا المنطلق صنيع بعضهم مع مصطلح "تجاهل العارف"، إذ ذهب السكاكي إلى تسميته "سوق المعلوم مساق غيره"، وقال: "لا أحب تسميته بالتجاهل"[1]، ولعل الدافع إلى ذلك هو تعظيم كتاب الله واحترامه، وقد أشار ابن الأثير الحلبي إلى ذلك عند كلامه على هذا الفن[2].

ومع أن مصطلح السكاكي أكثر تأدبا إلا أن الذي شاع في كتب البلاغة هو مصطلح "تجاهل العارف"[3].

وينضاف إلى هذا مصطلح "التشريع" الذي يسمى أيضا "ذا القافيتين" و"التوأم" وسماه بعضهم" التوشيح"[4]، فنجد السبكي ينتقد تسميته بمصطلح "التشريع"، فيقول أنها: "عبارة لا يناسب ذكرها، ذكرها، فإن التشريع قد اشتهر استعماله فيما يناسب الشرع المطهر وكان اللائق اجتنابها"[5].

ونأتي إلى مصطلح "الزيادة"[6] الذي دخل علوم البلاغة بعد أن كان شائعا في غيرها من علوم اللغة، ويلخص لنا الزركشي الإشكالية بقوله: "الأكثرون ينكرون إطلاق هذه العبارة في كتاب الله ويسمونه التأكيد، ومنهم من يسميه الصلة، ومنهم من يسميه المقحم"[7].

ـ([1]) مفتاح العلوم ص 427.

ـ([2]) يراجع: جوهر الكنز ص 208.

ـ([3]) يراجع:معجم المصطلحات البلاغية ج 2 ص40.

ـ([4]) يراجع: معجم المصطلحات البلاغية ج2 ص219 وما بعدها.

ـ([5]) عروس الأفراح ج4 ص461، ويراجع: شرح عقود الجمان ص155.

ـ([6]) يراجع: معجم المصطلحات البلاغية ج 3 ص 29.27.

ـ([7]) البرهان في علوم القرآن ج3 ص 70، و يراجع الروض المربع ص163.

الخاتمة:

من خلال ما مر معنا في هذا المقال الوجيز نستخلص أن المصطلح البلاغي عانى إشكاليات تجاذبته من نواح عدة، ومن أهم هذه الإشكاليات إشكالية تعدد المصطلح التي ظهرت في وقت مبكر من الدراسات البلاغية، أي مع وضع اللبنات الأولى للدرس البلاغي عند القدماء، وواصلت مسيرها عند المتأخرين الذين اعترفوا بالظاهرة وأثبتوا ما أتيح بين أيديهم من ثروة اصطلاحية، بل نجد أن بعضهم أسهم في تفاقم الظاهرة وكأنه أولع بالتعدد الاصطلاحي للمفهوم الواحد، والبعض الآخر نجده فاضل بين المصطلحات فلم يقبل أن تكون في مستوى واحد بل رجح واستحسن بعضها على بعض.

وإن كانت ظاهرة المفاضلة عامة عند البلاغيين المتأخرين، فإننا نجدهم سلكوا مسالك شتى في التفضيل بين المصطلحات، فبعضهم فاضل معتمدا على التناسب بين المعنى اللغوي والاصطلاحي، وآخرون رجحوا مراعين الناحية الشكلية والصرفية والصوتية للمصطلح، وبعضه راعى الناحية الدينية والأخلاقية و غير ذلك...

وإضافة إلى هذا فإننا نجد أسبابا زادت في تضخم المصطلح ولكنها لا تمت إلى التأصيل العلمي بصلة، وعلى رأسها عامل التصحيف والتحريف الذي أصاب بعض المصطلحات، فنجد بسبب ذلك مصطلحات تثبت بجانب أخرى ولا يتعدى أن تكون هي نفسها و إنما تغيرت بسبب التصحيف.

على الرغم من دخول هذه الظاهرة على المصطلح البلاغي فإنها لم تؤثر في الدرس البلاغي سلبا بل في كثير من الأحيان قد زادت من تنوع المصطلح وتفسيره واستطاع البلاغيون المحدثون تجاوزها في مؤلفاتهم فلا نجدها إلا في حواشي المعلقين، وبعضهم يذكر المصطلحات المتعددة من باب التنويع ،وإن كنا نجد أن التأليف الحديث عموما يتغافلها.

معنى المعنى عند عبد القاهر الجرجاني
- قراءة تداوليّة –

أ.محمد لمين مقرود
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة
المشرف: أ.د صالح خديش
جامعة عباس لغرور – خنشلة-

ملخص البحث:

تعدُّ نظريةُ "معنى المعنى" من أهمّ النظريّات التي أفرزها البحثُ البلاغيُّ العربيُّ، وجعلَها أساسا من الأسس التي بنى عليها صرحَ علمِ البلاغة، والمتأمِّل في تلك النظرية يجد تقاربا كبيرا بينها وبين ما أفرزه الدرسُ التداوليُّ الحديث.

الكلمات المفتاحيّة: المعنى، معنى المعنى، الجرجاني، بلاغة، تداوليّة.

Summary:

The theory of the meaning of meaning is one of the most important theories produced by the Arab rhetorical research, and it has become one of the foundations on which the science of rhetoric has been built, and the contemplator in this theory finds a great approximation between them and the results of the modern deliberative lesson.

Key words: meaning, meaning of meaning, Aljerjani, Rhetoric, Pragmatic.

البحث:

يحتلّ المعنى والبحث فيه الحيّز الأكبر في البلاغة العربية، فهو الخيط الرابط بين أبوابها ومباحثها، وقد أدّى هذا الاهتمام بالمعنى من البلاغيين إلى التوسّع في إشكاليّاته المختلفة، ومن أهمّ تلك الإشكاليّات إشكاليّة تزايد المعاني واتّساعها، والذي أفرز نظرية مكتملة في ذلك، اصطلح عليها عبد القاهر الجرجانيّ (ت: 471ه) "معنى المعنى"، وسنحاول في هذا البحث أن نضع تلك النظريّة ضمن سياق البحث التداوليّ المعاصر؛ بأن نستخرج منها إجابات لإشكاليّات هذا البحث، مقارنين لها – في الوقت ذاته - بما أفرزه هذا البحث من مفاهيم ونظريّات، مفترضين – منذ البداية - تقاربا بينهما.

1 . معنى المعنى عند عبد القاهر الجرجاني:

1 . 1. مفهوم معنى المعنى:

المعنى في اللغة هو من "عنى"، تقول: عنى بقوله كذا، أي أراد، يعني عناية، ومعنى الكلام ومعناته واحد، تقول: عرفت ذلك في معنى كلامه، ومعناة كلامه، وفي معنى كلامه

أما في الاصطلاح، يقول **الشريف الجرجاني**(ت:816ه):«المعاني هي الصورة الذهنية، من حيث إنّه وضع بإزائها الألفاظ و الصور الحاصلة في العقل، فمن حيث إنها تقصد باللفظ سمّيت مفهوما، ومن حيث إنها مقول في جواب"ماهو" سميت ماهيّة، ومن حيث ثبوتها في الخارج سميت حقيقة، ومن حيث امتيازها عن الأغيار سميت هوية»[1].

ويقول **الكفوي** (ت:1094ه):«المعنى هو المفهوم من ظاهر اللفظ، و الذي نصل إليه بغير واسطة»[2].

أما **معنى المعنى** فسننطلق في تعريفه من كلام عبد القاهر نفسه؛ إذ يقول:«الكلام على ضربين؛ ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدت أن تخبر عن "زيد" مثلا بالخروج على الحقيقة، فقلت: خرج زيد، وبالانطلاق عن "عمرو" فقلت : عمرو منطلق، وعلى هذا القياس، وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلّك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض، ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل، وقد مضت الأمثلة فيها مشروحة مستقصاة، أو لاترى أنك إذا قلت: هو كثير رماد القدر، أو قلت :طويل النجاد، أو قلت في المرأة :نؤوم الضّحى، فإنك في جميع ذلك لا تفيد غرضك الذي تعني من مجرد اللفظ، ولكن يدل اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره، ثم يعقل السّامع من ذلك المعنى، على سبيل الاستدلال، معنى ثانيا هو غرضك، كمعرفتك من "كثير رماد القدر" أنّه مضياف، و من "طويل النجاد" أنّه طويل القامة، ومن "نؤوم الضحى" في المرأة أنها مترفة ومخدومة، لها ما من يكفيها أمرها. و كذلك إذا قال: رأيت أسدا، ودلّك الحال على أنّه لم يرد السّبع، علمت أنه أراد التشبيه، إلاّ أنّه بالغ فجعل الذي رآه بحيث لا يتميز

---

[1]- الشريف الجرجاني: التعريفات، تح: مجموعة محققين، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت لبنان، ص104.

[2]- أبو البقاء الكفوي: الكليّات، تح: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، دط، دت، ص 841، 842.

عن الأسد في شجاعته، و كذلك تعلم من قوله : بلغني أنك تقدم رجلا وتؤخر أخرى؛ أنه أراد التردّد في أمر البيعة واختلاف العزم في الفعل وتركه، على ما مضى من الشرح».[1]

هذا النص يؤسس فيه **الجرجاني** لمسألة في تقسيم الكلام من حيث دلالته على المعنى؛ حيث يرى أنّ هناك نوعين من الكلام:

النوع الأول: هو الذي يدلّ على معناه من لفظه وحده؛ فهو كلام ترتبط دلالته بتلفّظه، فبمجرد أن يلفظه المتكلّم يفهم السامع معناه، و من أمثلته ما يلي:

1 . خرج زيد.

2 . عمرو منطلق.

ففي **المثال الأول** إخبار عن خروج زيد على الحقيقة، و في **المثال الثّاني** إخبار عن انطلاق عمرو على الحقيقة، وقد دلاّ على معنييهما دلالة مباشرة، تفهم بمجرد التلفّظ بذلك الكلام؛ ذلك "أنّ الغرض مدلول عليه بمعنى اللفظ الذي يقتضيه الوضع اللغوي، ويسمّى هذا الذي يفهم من ظاهر اللفظ **المعنى**".[2]

النوع الثاني: هو الذي لايدلّ على معناه من لفظه وحده؛ فهو كلام يحمل معنيين، معنى ظاهر يوجبه التلفظ، ومعنى ثان يوجبه ذلك المعنى الظاهر، وهذا المعنى هو الذي يقصده المتكلم، ومن أمثلته:

1 .كثير رماد القدر.

2 .طويل النجاد.

3 .نؤوم الضحى.

4 .رأيت أسدا.

5 .بلغني أنك تقدم رجلا وتؤخر أخرى.

ففي هذه الأمثلة كلها لا يدرك المعنى المقصود من مجرد اللفظ، ولكن اللفظ يدل على معنى، يُتَّخذ سبيلا للاستدلال على المعنى المقصود؛ ففي **المثال الأول** يدلّ معناه اللفظي على كثرة رماد قدره، لكن المعنى المقصود هو أنه مضياف. وفي **المثال الثاني** يدل معناه اللفظي على طول حمائل سيفه، لكن المعنى المقصود أنه طويل القامة، وفي **المثال الثالث** يدلّ معناه اللفظي أنّ المرأة تنام وقت الضحى، لكن المعنى المقصود هو أنها امرأة مترفة مخدومة، وفي **المثال الرابع** يدل معناه اللفظي على أنه رأى أسدا أي سبعا، لكن المعنى المقصود هو أنه رأى شخصا لايتميز عن الأسد في شجاعته، وكذلك في **المثال الخامس** يدل معناه اللفظي على أنه قدَّم إحدى رجليه و أخَّر الأخرى، لكنّ المعنى المقصود هو التردّد واختلاف العزم في الفعل و تركه.

فهذه الأمثلة كلّها تؤكد أن هناك دلالتين على المعنى:

1 .دلالة مباشرة: وهي التي تدل على المعنى باللفظ وحده.

---

[3] -عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 263.

[4] - شكري المبخوت: الاستدلال البلاغي، ص 29.

2 .دلالة غير مباشرة: وهي التي لا تدلّ على المعنى باللفظ وحده، ولكن بدلالة ثانية تتجاوز اللفظ، يسمّي عبد القاهر الأولى **المعنى**، ويسمّي الثانية **معنى المعنى**، وفي ذلك يقول:«وإذا عرفت هذه الجملة، فهنا عبارة مختصرة، وهي أن تقول **المعنى ومعنى المعنى**، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ و الذي تصل إليه بغير واسطة، و بـمعنى المعنى أن تعقل من اللّفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر، كالذي فسّرت لك ».[1]

فـ**المعنى** هو ما يحصل من تعبير عن غرض المتكلّم بدلالة معاني الألفاظ الوضعية المنظومة، و**معنى المعنى** هو ما يحصل من تعبير عن غرض المتكلم بدلالة معاني الألفاظ الوضعية المنظومة من معان أخرى يستدلّ عليها عقليا[2].

ونجد **فخر الدّين الرّازي** (606هـ) يعبر عنهما تعبيرا منطقيا، فيسمّي المعنى **(دلالة وضعية)**، ويسمّي معنى المعنى **(دلالة عقلية)**، ويعرّف الأولى بأنّها: دلالة الألفاظ على المعاني التي هي موضوعة بإزائها، كدلالة الحجر والجدار و السماء و الأرض على مسمياتها، و يعرف الثانية بأنها: إمّا أن تدلّ على ما يكون داخلا في مفهوم اللفظ، كدلالة لفظ البيت على السقف الذي هو جزء من البيت، و إمّا أن تدلّ على ما يكون خارجا عن مفهوم اللفظ، كدلالة لفظ السقف على الحائط.[3]

أما **التفتازاني**(791هـ) فيسمّي المعنى **المعنى الأوّل** ويعرّفه بأنّه الذي يدلّ بلفظه على معناه اللغوي، و يسمّي معنى المعنى **المعاني الثواني** و يعرفها بأنّها المعنى المقصود[4].

ويشرح **السّيد الجرجاني**(816هـ) كلام التفتازاني فيقول:«يريد بالمعنى الأوّل **مدلولات التراكيب**، وبالمعنى الثاني **الأغراض التي يصاغ لها الكلام**، إذا قلنا : هو أسد في صورة إنسان، فالمعنى الأوّل هو مفهوم هذا الكلام، و المعنى الثاني أنّه شجاع... فالمعنى الثّاني هو الذي يراد إيراده في الطرق المختلفة، والمفهوم من الطرق هو المعنى الأول»[5].

وهذا الرأي للتفتازاني "لايخرج عن الاتّجاه العام للبلاغيين المتأخرين في تأويل المعنى ومعنى المعنى، أو المعنى الأول والمعنى الثاني، على ما استقرّ الاصطلاح عندهم".[6]

كما نجد عند بعض المعاصرين تعبيرات أخرى عن هذه الفكرة الجرجانية، فعبّر عنها **حمّادي صمّود** بـ**(المدلول الأوّل)** و**(المدلول الثاني)**[7]،وعبّر عنها **عزالدين اسماعيل** أحيانا بـ**(المعاني**

---

[5]- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص264.

[6]- ينظر، شكري المبخوت: الاستدلال البلاغي، ص 30.

[7]- ينظر، فخر الدين الرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تح: نصر الله أوغلي، دار صادر، بيروت، ط1،2004، ص30.

[8] - ينظر، سعد الدين التفتازاني: كتاب المطول، منشورات مكتبة الداوري، قم إيران، دط، دت، ص29.

[9]- السيد الشريف الجرجاني: حاشية السيد على المطول، ضمن كتاب المطول، منشورات مكتبة الداوري، قم إيران، دط،دت،ص29.

[10] -شكري المبخوت: الاستدلال البلاغي: ص 43.

[7]- ينظر، حمادي صمود: التفكير البلاغي عند العرب، منشورات الجامعة التونسيّة، تونس، دط، 1981، ص 412.

المباشرة) و(الدلالات غير المباشرة)، وأحيانا بـ**(المعاني الأوائل) و(المعاني الثواني)**،[1] وعبّر عنها **عبد الله الغذّامي** بـ**(المعنى اللغوي) و(الدلالة النصوصيّة)**[2].

فيتحصّل لدينا عدّة مصطلحات لمفهوم معنى المعنى، وهي:

- المعاني الثواني.
- أغراض الكلام.
- المدلول الثاني.
- الدلالات غير المباشرة.
- الدلالة النصوصية.

فهذه المصطلحات و إن اختلفت في التّعبير عن مفهوم **معنى المعنى** إلاّ أنّها كلّها تتّفق في "أنّ معنى المعنى هو تعقّد شبكة من العلاقات المتبادلة بين عدد من العناصر اللغويّة و غير اللغويّة، وأنّ تحقّقه -من ثمّ- فضلا عن إدراكه، يقتضي تآزر الأدوار التي تؤدّيها هذه العناصر من أجل أن تلتقي جميعا في ذلك الموقع المركزي منها"[3].فيلزم لتحقّق "معنى المعنى" وإدراكه توفّر جملة تلك العناصر مجتمعة.

1 . 2 . عناصر "معنى المعنى":

1 .المتكلّم: وهو الممارس لفعل الكلام، ويَقصد به معنى، كما أنّ هناك رسالةً يريد أن ينقلها إلى المخاطَب.

2 .المخاطَب: وهو الممارس لفعل الفهم، والذي يستقبل الكلام ليستخلص لنفسه منه المعنى المقصود.

3 .الكلام: وهو نوعان: كلام يفهم معناه من الصيغة الكلامية المباشرة، وكلام يقع معناه داخل الصيغة الكلامية من جهة، وخارجها من جهة أخرى.

4 .الواقع الخارجي: ويشمل شيئين :1-المرجع الذي يتعلق به معنى الكلام في مستواه الأول. 2-الإطار الاجتماعي أو الحضاري الذي يتعلق به معنى الكلام في مستواه الثاني.

5 .سياق الكلام: ويشمل سياقين: 1-سياق لنصّ الكلام، تتجاوز فيه العناصر الدالة. 2-سياق خارج نصّ الكلام، وهو سياق الموقف الذي ورد فيه الكلام[4].

هذه هي عناصر **معنى المعنى**، ولكلّ عنصر منها دور في تقريره و إدراكه، حتّ إنّ غياب واحد منها من شأنه أن يؤثر على العمليّة كلِّها. فنستخلص ممّا سبق الآتي:

معنى المعنى = عناصر لغوية + عناصر غير لغوية.

1 . 3 . أسس "معنى المعنى":

---

[1]- ينظر، عزالدين اسماعيل: قراءة في "معنى المعنى" عند عبد القاهر الجرجاني، مجلة فصول، م7/ع 3و 4 مصر، سبتمبر 1987، ص 39.

[2]- ينظر، عبد الله الغدامي: المشاكلة و الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1994، ص73، 74.

[3]- عز الدين اسماعيل: قراءة في "معنى المعنى" عند عبد القاهر، ص 40.

[4]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

بنى عبد القاهر الجرجاني "معنى المعنى" – في رأينا – على أساسين اثنين هما :

الأول: المعاني أساس الكلام

وهذا الأساس يحكم تفكير عبد القاهر اللغوي كلّه، وهو أساس من الأسس التي بنى عليها عبد القاهر نظريته في "النظم"، و الأمر نفسه نجده في نظريته في "معنى المعنى"، بل إنّ منطلقه في هذه النظرية هو البحث في تلك المعاني أساسا، وكيف تنشأ أو كيف تفهم.

يقول عبد القاهر:« فاعلم أنّ الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها، ونهاية لا تجد لها ازديادا بعدها، ثمّ اعلم أن ليست المزية بواجبة لها في أنفسها، ومن حيث هي على الإطلاق، ولكن تعرض بسبب المعاني و الأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض».[1]

الثاني: التزايد في المعاني لا في الألفاظ

يعتبر هذا الأساس جوهر نظرية معنى المعنى، بل إنّ عبد القاهر قد جعل كتاب **(الدّلائل)** في الرّدّ على مقولة **القاضي عبد الجبار** (ت: 415هـ) (إن المعاني لا تتزايد، وإنما تتزايد الألفاظ)،[2] حيث يرى عبد القاهر أنّ هذه المقولة لايصحّ معناها إلاّ إذا حمل "تزايد الألفاظ" على المزايا التي تحدث من توخّي معاني النحو و أحكامه؛ لأنّ التزايد في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ونطق لسان محال[3].

أمّا الزيادة في المعاني فهي الأصل عند عبد القاهر، وهي لا تتزايد "حتّى يكون هناك اتّساع ومجاز، وحتّى لا يراد من الألفاظ ظواهر ما وضعت له، ولكن يشار بمعانيها إلى معان أخر".[4] ويمثّل هذا الأمر أوّل مظهر من مظاهر انفصال الجرجاني عمّن سبقوه؛ حيث ربط المجاز بمعنى اللفظ لا باللفظ، ورفض فكرة النّقل مقياسا للتّفسير.[5]

فالزيادة في المعاني تكون إمّا بالاتّساع و إمّا بالمجاز، ويقصد عبد القاهر بالاتّساع والمجاز:

1 ."اللّطائف المعنوية التي أوجبت الوجوه و الفروق بين التراكيب من تعريف و تنكير وتوكيد وتأسيس، وتقديم وتأخير، وحذف وذكر، وفصل ووصل".[6]

2 . التشبيه و الاستعارة و أنواع المجازات.

3-الكناية.

1 . 4 ."معنى المعنى" بين علم البيان و علم المعاني:

---

[1]- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 87.

[2]- ينظر، مقدمة محود شاكر لكتاب "دلائل الإعجاز"، ص (ب – د)

[3]- ينظر، دلائل الإعجاز: ص 395.

[4]- المصدر نفسه: ص 265.

[5]- ينظر، التفكير البلاغي عند العرب، ص 411.

[6]-شكري المبخوت: الاستدلال البلاغي، ص 51.

اختلفت نظرة الباحثين لموقعية "معنى المعنى" بين علم البيان وعلم المعاني، وهذا الاختلاف ناجم عن اختلاف القراءة لكلام عبد القاهر الجرجاني؛ فبينما توقف البعض عند منطوقه، خاض آخرون في تأويله، فظهر رأيان:

الرأي الأول: "معنى المعنى" مفهوم بياني.

وهذا الرّأي هو رأي أغلبية الدارسين، الذين يقفون عند منطوق نصّ الجرجاني الذي يقول فيه: «... وضرب آخر أنت لاتصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلّك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض **ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل»**[1]. فنصّ عبد القاهر واضح هنا أن موضوعات "معنى المعنى" هي موضوعات علم البيان من تشبيه واستعارة و كناية. وممن قال بهذا الرأي: **أحمد مطلوب**[2]، **وإحسان عباس**[3]، **وعزالدين اسماعيل**[4]وغيرهم.

الرأي الثاني: "معنى المعنى"مفهوم بلاغي دلالي.

وهذا الرأي هو رأي بعض الدارسين الذين انطلقوا من نظرة تأويليّة لكلام عبد القاهر مستندة إلى أمور منها:

1 ."أن الجرجاني نفسه قد وسّع مجال اشتغال ثنائية(المعنى) و(معنى المعنى) ليحلّل بها ظواهر من المتّفق عليه عنده وبعده على أنها ظواهر معنوية، وهو ما يعني أنّه كان واعيا إجرائيا بأنّ(معنى المعنى) قابل للتعميم، وأنّ أساس العمليات البلاغية المختلفة استدلالي"[5].

2 ."يقبل تقسيم الجرجاني لضربي الكلام صورا أخرى من الفهم، كما يقبل أن نولّد منه مفاهيم عديدة لتفسير الظواهر البلاغية تفسيرا يخضع لمنوال موحّد"[6].

3 .لا معنى لمقولة البلاغيين المتّفق عليها بينهم (أن البلاغة كثرة المعنى مع قلة اللفظ) إن لم نقرّ بتولّد المعنى من المعنى.[7]

وممّن أخذ بهذا الرأي الموسِّع لمفهوم "معنى المعنى": **حمادي صمود** [8]، **وشكري المبخوت**[9]، **المبخوت**[9]، **وعبد الله الغذامي**[10]، **ونور الهدى باديس**[11]، وغيرهم.

---

[1]- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 262.

[2]- ينظر، أحمد مطلوب: عبد القاهر الجرجاني: بلاغته ونقده، ص 109.

[3]- ينظر، إحسان عباس: تاريخ النقد الأدبي، دار الثقافة، بيروت، لبنان ،ط4، 1983، ص 429.

[4]- ينظر، عزالدين اسماعيل: قراءة في "معنى المعنى" عند عبد القاهر الجرجاني ن ص 38.

[5]-شكري المبخوت: الاستدلال البلاغي، ص 57،58.

[6]- المرجع نفسه: ص41.

[7]- ينظر، حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، ص414،415.

[8]- ينظر، المرجع نفسه، ص414.

[9]- ينظر، الاستدلال البلاغي، ص 49.

[10]- ينظر، المشاكلة الاختلاف، ص 74.

[11]-ينظر،نور الهدى باديس، بلاغة الوفرة وبلاغة الندرة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2008، ص64.

ونحن في بحثنا هذا، نميل إلى الأخذ بالرأي الثاني الموسِّع لمفهوم "معنى المعنى"، وذلك لأمور:

1 . أنّ هذا الرأي يتوافق مع تطبيقات عبد القاهر الكثيرة لفكرة "معنى المعنى" على أبواب بلاغية تتجاوز البيان.

2 . نصّ الجرجاني على أنّ "معنى المعنى" يخصّ الاستعارة و الكناية والتمثيل ليس فيه ما يقصره على تلك الأمور الثلاثة؛ بل إنّ ما نرجّحه أنّه ذكرها على سبيل المثال لا الحصر لوضوح "معنى المعنى" فيها.

3 . أنّ هذا الرّأي يتوافق مع الدرس اللّساني الحديث، والتداولي منه خاصة.

2 . معنى المعنى والاستلزام الحواري:

الاستلزام الحواري من المفاهيم التداولية التي تقترب من مفهوم معنى المعنى، بل إنّ هذا التقارب يكاد يكون تطابقا تامّا، وسنعرف هذا الأمر بوضوح، لكننا قبل ذلك سنعرّف بمفهوم الاستلزام الحواري.

2 . 1 . الاستلزام الحواري:

هو ترجمة للمصطلح الأجنبي (L`Implication conversationnelle)، وقد ترجم بمصطلحات أخرى: **الاقتضاء التخاطبي**[1]، **والاستلزام التخاطبي**[2]، **والاستلزام المحادثي**.[3]هذا المصطلح الذي الذي وضعه الفيلسوف الأمريكي **بول غرايس** (P. Grice)، وانطلق في وضعه من التمييز بين قوتين إنجازيتين: القوة الإنجازية الحرفية، و القوة الإنجازية المستلزمة. أمّا الأولى فهي القوّة المدركة مقاليا، والتي يُدلّ عليها بصيغة الفعل اللغوي، فهي تحمل معان صريحة تدلّ عليها صيغة الجملة ذاتها، وتشمل مايلي:

أ .**المحتوى القضوي:** وهو مجموع معاني مفردات الجملة مضموم بعضها إلى بعض في علاقة إسناد.

ب .**القوة الإنجازية الحرفية:** وهي القوة الدلالية المؤشر لها بأدوات تصبغ الجملة بصبغة أسلوبية ما:كالاستفهام، والأمر، والنهي، والتوكيد، والنداء، والإثبات، والنفي...أما الثانية فهي القوة الإنجازية المدركة مقاميا، والتي تستلزمها الجملة في سياقات مقاميّة معينة، فهي تحمل معان ضمنية لا تدلّ عليها صيغة الجملة بالضّرورة، ولكن للسياق دخْلٌ في تحديدها والتوجيه إليها، وتشمل مايلي:

أ .**المعاني العرفية:** وهي الدلالات التي ترتبط بالجملة ارتباطا أصيلا، وتلازم الجملة ملازمة في مقام معين.

---

[1]- ينظر،عادل فاخوري:الاقتضاء في التداول اللساني،مجلة عالم الفكر،م20/ع3،الكويت،1989،ص148.

[2]- ينظر،طه عبد الرحمن،اللسان والميزان أو الكوثر العقلي،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، ط1، 1998، ص97، وأحمد المتوكل: الاستلزام التخاطبي.

[3]- ينظر،مسعود صحراوي:التداولية عند العلماء العرب، دار الطليعة، بيروت،ط1،2005 ،ص33.

ب .**المعاني الحوارية:** وهي التي تتولد طبقا للمقامات التي تنجز فيها الجملة[1].

2 . 1 . 1 . قواعد التخاطب:

إذا كان "غرايس" قد انطلق في إنشاء مفهوم "الاستلزام الحواريّ"من التمييز بين قوّتين إنجازيّتين، فإنّ تلك القوّة الإنجازيّة لفعل خطابيّ ما يؤشر إلى الخصائص المعجمية والصوريّة لذلك الفعل الخطابيّ الذي تحدّد استعماله علاقيا لتحقيق قصد تواصليّ ما[2]، وهذا القصد التواصليّ هو الممارسة اللغوية التي هي-بحسب غرايس- نشاط عقلانيّ يهدف إلى التّعاون ما بين متخاطبين، لذلك لابدّ من افتراض توجهات أو قواعد تحكم السلوك التخاطبي وتجعله فعّالا وناجحا، هذه القواعد تنطلق من مبدأ شامل هو"مبدأ التعاون".[3]

مبدأ التعاون: وصيغته:(ليكن انتهاضك للتخاطب على الوجه الذي يقتضيه الغرض). فهو مبدأ يوجب التعاون بين المتخاطبين على تحقيق الهدف المرسوم من الحديث الذي دخلا فيه، والذي قد يكون محدّدا قبل الكلام أو أثناءه.[4]وتتفرّع عن ذلك المبدأ أربع قواعد هي:[5]

قاعدة الكمية(القدْر): وهي تخصّ كميّة المعلومات التّي يجب توفيرها، وتتفرّع إلى مقولتين: أ . لتكن إفادتك المخاطب على قدر حاجته. ب . لاتجعل إفادتك تتعدّى القدر المطلوب.

قاعدة الكيفية(الكيف): وتتعلق بالقاعدة العامة (حاول أن تكون مشاركتك صادقة)، وتتفرّع إلى مقولتين: أ . لاتقل ما تعلم كذبه. ب . لا تقل ما ليست لك عليه بينة.

قاعدة الإضافة (الملاءمة): وهي تختصّ بعلاقة الخبر بمقتضى الحال، ومقولتها.- ليناسب مقالك مقامك، أو اجعل مشاركتك ملائمة.

قاعدة الجهة: وهي لاتهتمّ بالمقول، بل بكيفيّة القول، وتتفرّع إلى أربع مقولات هي: أ . لتحترز من الالتباس. ب . لتحترز من الإجمال. ج . لتتكلّم بإيجاز. د . لترتّب كلامك.

هذه القواعد الأربعة ترسم للمتخاطبين طريقة التخاطب، وتضبط جريانها، ومن دون هذه القواعد يستحيل التواصل بين الناس، ولايعني هذا أن يتّبعوا القواعد المذكورة حرفيّا في كلّ الأحوال والأوقات، بل إنّ المقصود أنّ تلك القواعد هي معيار التّخاطب، فإمّا أن يتبعوها فينتج عن ذلك **(الاقتضاء المتعارف)** أو(النّموذجي)، أو أن يُخِلُّوا بها فينتج عن ذلك عن ذلك **(الاقتضاء التّخاطبي الحاصل عن خرق القواعد)**.[6]

---

[1]- ينظر، المرجع نفسه،ص34،35، والعياشي أدراوي: الاستلزام الحواري في التداول اللساني، منشورات الاختلاف، الجزائر،ط1،2011،ص96،97.

[2]- ينظر، أحمد المتوكل: الخطاب وخصائص اللغة العربية:ص 56.

[3]- ينظر، عادل فاخوري: الاقتضاء في التداول اللساني، ص146.

[4]- ينظر، طه عبد الرحمن: اللسان والميزان،ص238.

[5]- ينظر، عادل فاخوري: الاقتضاء في التداول اللساني:ص147، وطه عبد الرحمن: اللسان والميزان، ص 238،239، ومسعود صحراوي: التداولية عند علماء العرب:ص33،34.

[6]- ينظر، عادل فاخوري: الاقتضاء في التداول اللساني، ص147.

2 . 1 . 2 . أنواع الاستلزام الحواري:[1]

يمكن أن نقسّم "الاستلزام الحواري" باعتبارين: باعتبار قواعد التخاطب، وباعتبار سياق التّخاطب.

أ . باعتبار قواعد التخاطب: وينقسم "الاستلزام الحواري"بهذا الاعتبار إلى قسمين:

- **الاستلزام الحواري النموذجي:** وهو الذي يراعي فيه المتكلّم القواعد والحكم بشكل صريح إلى حدّ ما، تاركا للمخاطَب مهمّة توسيع وتطهير ما قيل باللّجوء إلى استدلالات مباشرة انطلاقا من مراعاة المتكلّم للقواعد.

- **الاستلزام الحواري الخارق للقواعد:** وهو الذي يخلّ فيه المتكلّم، عن قصد وعلانية، بحِكَم التّخاطب وقواعده، تاركا للمخاطَب تقدير مبدإ التَّعاون، حتَّى يتوصّل عبر استدلالات متتابعة إلى المقتضى الذي يقصد المتكلم إبلاغه.

ب . باعتبار سياق التخاطب: وينقسم "الاستلزام الحواري" بهذا الاعتبار إلى قسمين أيضا:

- **الاستلزام الحواريّ العامّ:** وهو الذي يحصل دون أن يوجد بالضّرورة سياق حاليّ معيّن، "أو يكون مقاما عاديا لا يتفرد بأسباب خارجيّة معيّنة".[2]

- **الاستلزام الحواري الخاص:** وهو الذي يتطلب وجود سياق حالي معين، وفيه"يكون مقام الكلام مقاما خاصا يستدعي اعتبارات خارجية لايشاركه فيها غيره".[3]

2 . 2 . الاستلزام الحواري في التراث العربي:

أكّد معظم الباحثين المعاصرين أنّ ظاهرة الاستلزام الحواري ظاهرة تمّ الانتباه إليها في الفكر اللغويّ العربيّ القديم، خاصّة في علمي البلاغة و الأصول، إلا أنّ ذلك الفكر تناولها تناولا مشتتا، كما أنّه اصطلح عليها بمصطلحات متعدّدة؛ من ذلك:"الأغراض التي تؤدّيها الأساليب"، و"دلالة المفهوم"، و"المعنى المقامي"، و"المعنى الفرعي".[4]

وقد حاول بعض أولئك الباحثين التأصيل لقواعد خطاب عربية على قواعد "غرايس" المنبثقة عن مبدإ التعاون، ونرصد من تلك المحاولات ثلاثا منها، هي: **محاولة أحمد المتوكل، ومحاولة طه عبد الرحمن ، ومحاولة محمد الشاوش.**

2 . 2 . 1 . محاولة أحمد المتوكل:

أبرز **المتوكل** محاولته في كتاب **(اللّسانيات الوظيفية)**[5]، وفي مقال بعنوان **(الاستلزام التّخاطبي بين البلاغة العربية والتداوليّات الحديثة)**[6]، وقد كانت محاولته بلاغيّة خالصة اعتمد اعتمد فيها على عَلم من أعلام البلاغة العربية، وهو **أبو يعقوب السكاكي** (626هـ)؛ حيث يرى الآتي:

---

[1]- ينظر، المرجع السابق: ص 162،152،148.

[2]- طه عبد الرحمن: اللسان و الميزان ،ص97.

[3]- المرجع نفسه:ص97.

[4]- ينظر، العياشي أدراوي: الاستلزام الحواري في التداول اللساني،ص25.

[5]- ينظر،أحمد المتوكل، اللسانيات الوظيفية،ص47،39.

[6]- ينظر،أحمد المتوكل:الاستلزام التخاطبي بين البلاغة العربيةوالتداوليات الحديثة،ص296 - 304.

- يرى أنّ السّكاكي يميّز بين شيئين:

1-**الأغراض الأصلية:** وهي اللاصقة بالصيغ الجملية. وهي خمسة أغراض: الاستفهام، والتمني، و النداء، والأمر، والنهي.

2- **الأغراض الفرعية:** وهي التي عليها الصيغ في طبقات مقاميّة معيّنة، وهي كثيرة، منها: الإنكار والتوبيخ، والزجر والتهديد وغيرها.

- القاعدة التي تحكمها هي قاعدة [الطلب]ومفادها: طلب الشيء غير حاصل وقت الطلب. وتتفرع إلى قسمين:

1 . المطلوب ممكن الحصول في الذهن أو في الخارج.

2 . المطلوب غير ممكن الحصول في الذهن أو في الخارج.

- الإخلال بهاته القاعدة يؤدّي إلى امتناع المعنى الأصليّ و الانتقال إلى المعنى الفرعي، وهو ما يسمّيه "المتوكّل" **مبدأ الخرق**، وهو المبدأ الذي يؤدّي إلى المعنى المستلزم.

- حين نوازن بين تحليل "السكاكي" وتحليل "غرايس" على مستوى المبدإ العامّ "مبدأ الخرق" نستخلص أن اقتراحات "السكاكي" تمتاز بدقّتها وبقدرتها التنبؤيّة، ولهذا ينبغي طرْحها بديلا للتّحليلات الحديثة المقترحة.

2 . 2 . 2 .محاولة طه عبد الرحمن:

وتظهر محاولة طه عبد الرحمن في كتابه **(اللسان والميزان أو التكوثر العقلي)**[1]، وقد كانت محاولته أخلاقيّة، اعتمد فيها على عالمين من علماء التزكية في التراث الإسلامي، هما: **الماوردي** (450هـ)، **وأبوحامد الغزالي**(505هـ)، وسمّى المبدأ الذي استخلصه منهما "مبدأ التصديق".

- **مبدأ التصديق:** مفاده: لاتقل لغيرك قولا لايصدقه فعلك.

ويتفرع عنه نوعان من القواعد:

1 . قواعد تبليغية: ونجدها مجتمعة ومتفرقة عند **الماوردي** في كتابه **أدب الدنيا والدين:**

أ . ينبغي للكلام أن يكون لداع يدعو إليه، إمّا في اجتلاب نفع أودفع ضرر.

ب . ينبغي أن يأتي المتكلّم به في موضعه، ويتوخّى به إصابة فرصته.

ج . ينبغي أن يقتصر من الكلام على قدر حاجته.

د . يجب أن يتخير اللفظ الذي به يتكلم.

2 . قواعد تهذيبية: وهي مستقراة من التراث العربي؛ من ذلك **إحياء علوم الدين للغزالي:**

أ . قاعدة القصد: لتتفقد قصدك في كل قول تلقي به إلى الغير.

ب . قاعدة الصدق: لتكن صادقا فيما تنقله إلى غيرك.

ج . قاعدة الإخلاص: لتكن في تودك للغير متجردا عن أغراضك.

---

[1]- ينظر، طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص253،249.

• ويرى **طه** أنّ مبدأ التصديق هو أفضل المبادئ وأكملها جميعا، ولاعجب أن يكون هو الأصل الذي تقرّر في الممارسة التراثية العربية الإسلامية؛ إذ معاناتها للتخاطب كانت أصدق حالا وأفسح مجالا.

2 . 2 . 3 .محاولة محمد الشاوش:

أورد **الشاوش** هذه المحاولة في كتابه **(أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية)**[1]، وقد كانت محاولته نحويّة، اعتمد فيها على أعلام النحو، مثل: سيبويه (180ه)، وأبو العباس المبرد(285ه)، وغيرهما. وقسّم القواعد التخاطبيّة المستخلصة إلى ثلاثة أقسام: 1- قواعد التخاطب باعتبار المتخاطبيْن.2- قواعد التخاطب باعتبار الكلام المخاطب به. 3- قواعد التخاطب باعتبار الاستقامة و الإحالة و الخطإ في الكلام.

1 . قواعد التخاطب باعتبار المتخاطبيْن:

أ . امتناع الجمع بين مخاطبيْن في الخطاب الواحد.

ب . وجوب كون المخاطَب مما يصح توجيه الخطاب إليه.

ج . قد يقوم التخاطب على الخذلان.

2 . قواعد التخاطب باعتبار المخاطب به:

أ . في مستوى الجملة: اللاحق لابد أن يزيد على السابق فائدة.

ب . في مستوى نص الخطاب: الجملة اللاحقة لابد أن تزيد على الجملة السابقة فائدة.

ج . التجدد المعتد به هو تجدد المعنى و الفائدة و القصد دون تجدد اللفظ.

3 . قواعد التخاطب باعتبار الاستقامة و الإحالة و الخطإ في الكلام:

أ . المحال و الإحالة في الكلام.

ب . المحال والإحالة بين الجمل.

2 . 3 . الاستلزام الحواري عند عبد القاهر الجرجاني:

يظهر بوضوح تامّ التقارب الشديد بين مفهوم "الاستلزام الحواري" و"معنى المعنى" عند كلّ من"غرايس" و"الجرجاني"، فلو أخذنا تعريفهما لوجدناهما متطابقين؛ فالقوّة الإنجازية المستلزمة- كما سبق تعريفها- هي(القوة الإنجازية المدركة مقاميا، والتي تستلزمها الجملة في سياقات مقامية معينة)، ومعنى المعنى -كما يعرّفه الجرجاني- (هو أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر)، فكلام الجرجاني وإن كان موجَّها إلى المرسل إليه عند تأويله الخطاب إلا أنّه يقتضي أنّ المرسل يسلك ذلك السبيل الاستدلالي في إنتاج خطابه.[2]

الاستلزام الغرايسي والاستدلال الجرجاني:

إذا أخذنا كلمتي "الاستلزام" و"الاستدلال" فلا نجد فارقا بينهما إلا من حيث إنّ الأوّل يدلّ بمضمونه على معنى **الاقتضاء**، والثاني يدل بصيغته على معنى **الطلب**، والاقتضاء أقوى من

---

[1]- ينظر، محمد الشاوش: أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية، ص937،946.

[2]- ينظر،عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص 177.

الطلب، فكلّ اقتضاء طلب، وليس كل طلب اقتضاء، كما أنّ الثاني استعمل في معنى (حاصل استنتاج)، بينما الأوّل لم يستعمل في هذا المعنى.[1]

أ . الاستدلال الجرجاني:

يفرّق الجرجاني في "معنى المعنى" بين شيئين هما:1- غرض المتكلم .2- دلالة التركيب، وهذا التفريق يقتضي الفصل بين عمليتين هما:1- الإخبار عن المعنى، ويكون ببناء الدّليل عند تكوين الدلالة. 2-الاستدلال على المعنى المقصود، وذلك بتأويل الدلالة.

فالعمليّة الأولى تكون بنصب الدليل و الشاهد على المعنى المدلول عليه، فيكون "المدلول" هو المعنى المقصود الذي يمثّل غرض المتكلّم، و"الدليل" هو المعنى المنطوق به. وتعتمد هذه العملية على ما يلحظه المتكلّم من ملازمة بين المعنيين تجعله يقدِّم الظّاهر من الملازمة ويضمن الخفيّ منها.

أما العمليّة الثانية فتقوم على عملية عكسية، يكون الدليل المنصوب منطلقَها، والوصول إلى الغرض المقصود هدفَها[2]، وهذه العملية هي"الاستدلال" عند عبد القاهر، والتي عبّر عنها بقوله:« ...ثم يعقل السامع من ذلك المعنى، على سبيل الاستدلال، معنى ثانيا هو غرضك»[3].

فالاستدلال هو عملية تأويلية تنطلق من الدليل للوصول إلى المدلول، وذلك على أساس ملاحظة تلازم بينهما، وذلك التلازم إمّا أن يعود إلى العرف و المعرفة السابقة كمعرفة التلازم بين كثرة الرماد والكرم، وإمّا على دلالة الحال وقرائن المقام كغياب السبع من مقام القول مع التلازم العرفي اللغوي بين الشجاعة والأسدية.[4]

ب . الاستلزام الغرايسي:

يقسّم "غرايس" الحمولة الدلالية للعبارة اللغوية إلى معان صريحة، ومعان ضمنية، تشمل المعاني الصريحة شيئين: 1- المحتوى القضوي. 2- القوة الإنجازية الحرفية.

أما المعاني الضمنية فتقسم إلى قسمين: 1- معان عرفية. 2- معان حوارية أوسياقية. والمعاني العرفية هي المعاني المرتبطة بالجملة، والتي لاتتغير بتغير السياقات، وتشمل معنيين: 1- المعنى المقتضى. 2- والمعنى المستلزم منطقيا.

أما المعاني السياقية فهي المعاني التي تتولد طبقا للسياقات، وتشمل نوعين من المعاني: 1- الاستلزامات الحوارية العامة، والاستلزامات الحوارية الخاصة[5].

فالاستلزام هو عملية تنطلق من الدليل أيضا للوصل إلى المدلول، إما على أساس رصد المعنى المقتضى من الدليل أو المستلزم عنه منطقيا(المعنى العرفي)، أو على أساس ملاحظة علاقة تلازم مابين الدليل والمدلول، عامة أو خاصة(المعنى السياقي).

ج . العلاقة بينهما:

---

[1]- ينظر، طه عبد الرحمن : اللسان والميزان،ص89.

[2]- ينظر، شكري المبخوت: الاستدلال البلاغي، ص 33.

[3]- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص262.

[4]- ينظر، شكري المبخوت: الاستدلال البلاغي، ص 33.

[5]- ينظر، أحمد المتوكل: اللسانيّات الوظيفية، ص 28.

يظهر لنا مما سبق أن الاستدلال الجرجاني هو نفسه الاستلزام الغرايسي؛ فإذا تأملنا"الاستدلال"وجدناه يعمل أصلا على رصد الاستلزمات بين المعاني الأوائل والمعاني الثواني، فهو من هذه الناحية"استلزام". كما أننا نجد أن"الاستلزام"يعتمد أصلا على"الاستدلال"في رصد المعاني العرفية والمعاني السياقية، فهو من هذه الناحية"استدلال".

2 . 3 . 2 . قواعد التخاطب عند الجرجاني:

رأينا -فيما سبق- أنّ قواعد التخاطب المنبثقة من مبدإ التعاون عند **غرايس** تمثل محور"الاستلزام الحواري"، فبهما يعرف الكلام كونه مباشرا أو غير مباشر.

وإذا ذهبنا إلى الجرجاني وجدناه أيضا يضع قواعد مهمة للتخاطب، تكون من محور معرفة الكلام المباشر الذي ينتج "المعنى"، والكلام غير المباشر الذي ينتج "معنى المعنى".

وحينما نتحدّث عن قواعد للتخاطب عند الجرجاني لا نقصد بحال أنّها قواعد موضوعة وضعا محدّدا، وإنما هي قواعد مبثوثة في"دلائل الإعجاز"، وسنحاول تحديدها، كما أنّنا لا نقصد أنّ هذه القواعد خاصّة بعبد القاهر، وإنما هي قواعد عامة في التراث اللغويّ العربي عامة.

وإذا تأملنا كلام عبد القاهر في"الدلائل" وجدناه يجعل للتخاطب مبدأ عامّا تنبثق عنه مجموعة من القواعد، هذا المبدأ هو **"توخي معاني النحو"**، والقواعد المنبثقة عنه هي:

1- قاعدة الإسناد:[1] ومفادها: **لا يكون كلام من جزء واحد**، وأنه لابد من مسند ومسند إليه.وهذا الإسناد له ثلاثة أقسام هي: اسم واسم، اسم وفعل، اسم وفعل وحرف.

2- قاعدة الإفادة: ومفادها: **لا كلام دون حصول فائدة**.[2] وتكون هذه الإفادة بأمور هي: أ- القصد: أي القصد إلى إعلام السامع شيئا لا يعلمه.[3] ب- مطابقة المعاني والأغراض؛ أي مطابقة الكلام لمعنى أو غرض المراد.[4]فلنتأمّل المثالين الآتيين:

أ . قول القائل: زيد. في جواب: من جاء؟

ب . زيد أسد.

في هذين المثالين نجد أن الكلام قد خالف قواعد التخاطب، فالمثال (1) خالف **قاعدة الإسناد** وجاء من جزء واحد هو زيد، والمثال (2) خالف **قاعدة الإفادة**؛ فالسامع يعلم أنّ زيدا إنسان وليس أسدا، لكنّ السامع للكلامين السابقين يُقدِّر أنّ المتكلم في كلامه لا يمكن أن يخالف قواعد التخاطب، فيلجأ إلى عملية الاستدلال ليقوم بتأويل الكلامين السابقين؛ فيُقدِّر في المثال (1) أنّ مقصود المتكلم هو"جاء زيد" فيُقدِّر للكلام "فعلا" حتّى يستقيم مع قاعدة الإسناد.

ويقدِّر في المثال (2) أنّ مقصود المتكلّم هو:"زيد يشبه الأسد في شجاعته"، فيقدِّر"التشبيه" حتّى يستقيم الكلام مع قاعدة الإفادة.

---

[1]- ينظر، المدخل لدلائل الإعجاز: ص 4،ص7.

[2]- ينظر،محمد الشاوش: أصول تحليل الخطاب: ص923.

[3]- ينظر، عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص412.

[4]- ينظر،حسن طبل: علم المعاني في الموروث البلاغين مكتبة الإيمان، المنصورة مصر،ط2، 2004، ص34، 35.

فيتبين أنّ عبد القاهر قد جعل من مبدإ **"توخّي معاني النحو"** والقاعدتين المنبثقتين عنه معيارا لقياس درجة انتقال الكلام من المعنى المباشر إلى المعنى غير المباشر، وإن لم يصرّح بهذا الأمر.

3 . معنى المعنى ومتضمَّنات القول:

تعدّ "متضمنات القول" من أهمّ المفاهيم التداولية التي تهتم بكل ما هو ضمني وخفي في الأقوال والخطابات، وهو ما يقترب من مفهوم "معنى المعنى" الذي يقوم هو أيضا على كثير من المتضمنات الخفية، والتي لا تطفو إلى البنية السطحية في الكلام، وسنعرف ذلك، ولكن قبل ذلك سنعرف مفهوم **"متضمنات القول"** في الدّرس التداولي الحديث.

3 . 1 . مفهوم متضمّنات القول: Les implicites

يمكن أن نعرّف مفهوم متضمّنات القول (Les implicites) بأنّه يشير إلى المحتويات التي لا تشكِّل مبدئيا الموضوع الحقيقي للتلفظ، ولكنّها تستنبط من المحتويات الصريحة له.[1]

ويمثّل هذا المفهوم في التداولية مبدأ إجرائيا في تحليل الخطابات، واستنطاق جوانبها الضمنية والخفية،[2] "ويتمثّل[هذا]العمل التأويلي في أن نبني من الملفوظ تمثيلا دلاليا-تداوليا منسجما وممكنا، وذلك بالتوليف بين المعلومات المستخرجة من الملفوظ مع بعض معطيات السياق، وبفضل قواعد المنطق الطبيعي والقواعد التّحادثية."[3] وتسمى الأولى "المتضمنات"في أنها تمكِّن محلّل الخطاب من الآليات التأويلية التي تجعله يزيل الضّباب عن المحتويات الدلالية والتداولية للخطابات.[4]

3 . 1 . 1 . الافتراضات المسبقة: Presupposition

وتترجم **بالمقتضيات**[5]،كما تترجم **بالإضمارات التداولية**[6]، ويعتبر أوّل من وضع هذا المصطلح المنطقي الألماني **فريغه** (Frege). ويعرّف في الاصطلاح المنطقي واللساني بأنه استدلالات قائمة على بنية العبارات اللغوية نفسها[7]. هذا بالنسبة للمخاطَب، أمّا بالنسبة للمتكلم فإنّ "الافتراضات المسبقة" تمثّل قيودا مسبقة عليه يجب أن يستوفيها، حتّى ينجز فعلا ناجحا من خلال منطوق جملة أو عدة جمل.[8]

---

[1]- ينظر، دومنيك مانغونو: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب:ص 71.

[2]- ينظر، مسعود صحراوي: التداولية عند العلماء العرب،ص 30.

[3]- باتريك شارودو ودومنيك مانغونو: معجم تحليل الخطاب: ص 297.

[4]- ينظر، المرجع نفسه، ص 298.

[5]- ينظر، المرجع نفسه، ص 454.

[6]- ينظر، طه عبد الرحمن: اللسان و الميزان، ص 113.

[7]- ينظر، عادل فاخوري: محاضرات في فلسفة اللغة، دار الكتاب الجديد المتحدة،بيروت،ط1،2013 ، ص47.

[8]- ينظر، تسيسلاف واورزنياك، مدخل إلى علم النص، تر:سعيد بحيري، مؤسسة المختار،القاهرة،ط1، 2003، ص22.

3 . 1 . 1 . 1 . خصائص الافتراضات المسبقة:

للافتراضات المسبقة ثلاث خصائص هي[1]:

1 . تناسب حقائق يفترض أن للمرسل إليه علم بها سابقا، وتكون ضربا من الأرضية تنبني عليه المنطوقات، وتضمن اتساق الخطاب في الحين الذي تتعهد فيه المنطوقات بتقدمه.

2 . لا تتأثر بالنفي ولا بالاستفهام: أي أنها تبقى نفسها في الإثبات والنفي والاستفهام.

3 . لا يمكنها مبدئيا أن تبطل، ولا أن تستعمل قاعدة التسلسل.

3 . 1 . 1 . 2 . أنواع الافتراضات المسبقة:

توجد أنواع كثيرة للافتراضات المسبقة بحسب متعلقاتها، نذكر منها:[2]

- **الافتراض المسبق الوجودي:** مفاده أن شخصا أو شيئا معرف باستعمال عبارة اسمية، موجود.
- **الافتراض المسبق الواقعي:** وهو افتراض أنّ المعلومة الواردة بعد كلمات معينة، مثل:"يعرف"،و"يأسف"، صحيحة.
- **الافتراض المسبق المعجمي:** وهو افتراض أنّ المتكلّم، عبر استعمال كلمة واحدة قادر على التصرف، وكأنه فهم معنى كلمة أخرى.
- **الافتراض المسبق البنيوي:** وهو افتراض أنّ جزءا من البنية تتضمّن معلومة تعامل على أنّها معروفة مسبقا.
- **الافتراض المسبق غير الواقعي:** افتراض أنّ معلومة محدّدة، غير مصرّح بها، ليست صحيحة.

3 . 1 . 2 . الأقوال المضمرة: Les Sous-entendus

وتترجم بـ "المفهوم"[3]، و"الأقوال المضمرة" هي نوع من أنواع متضمّنات الخطاب، تعرفها **أوريكيوني** (C.K.Orecchioni) بقولها:«القول المضمر هو كتلة المعلومات التي يمكن للخطاب أن يحتويها، ولكن تحقيقها في الواقع يبقى رهن خصوصيات سياق الحديث»[4] ، فتكون "المضمرات" هي ما يقال زائدا على الملفوظ بمجرد قولنا الملفوظ، وهي التي تشتغل على الأعمال غير المباشرة، كما أنّها لا تحلّل إلاّ بالاستناد إلى معطيات الخلفية المعرفية.[5]

وتنطلق فكرة "الأقوال المضمرة" من أنّ الفعل الخطابي يفترض تعاونا من قبل المشاركين فيه، والتبادل الخطابي فضلا عن كونه يخضع لقواعد وقوانين خاصة بالخطاب، فإنّ المتحدّث

---

[1]- ينظر، شارودو ومانغونو: معجم تحليل الخطاب ،ص 455.

[2]- ينظر: جورج يول: التداوليّة، ص 187 – 198.

[3]- ينظر، عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط2، 2007، ص 264.

[4]- نقلا، عن مسعود صحراوي: التداولية عند العلماء العرب، ص 32 .

[5]-ينظر، فيليب بلانشيه: التداولية من أوستن إلى غوفمان، تر: صابر الحباشة، دار الحوار، سورية، ط1، 2007، 2007، ص165.

فيه يلتمس من المستمع معرفة المبادئ الأساسية، وانطلاقا من هذه الفرضية يجعله يستنتج أقولا مضمرة[1].

3 .1 . 2 . 1 . خصائص الأقوال المضمرة:

للأقوال المضمرة ثلاث خصائص هي:[2]

1 . وجوده مرتبط بسياق معين: فهو يستنتج من السياق عن طريق إجراء خطابي ما.

2 . يفك بفضل حساب يجريه المتلفظ المشارك: وذلك عن طريق سلوك خطابي ينطوي على:

الأول: ملاحظة أن الملفوظ المدرك في معناه الحرفي ينتهك أحد معايير التواصل، **ثانيا:** الإجابة عن تساؤل:" لماذا يقول المتحدث مايقوله في السياق الحالي؟"[3].

3 . يمكن أن يرفضه المتلفظ ويحتمي وراء المعنى الحقيقي؛ ذلك أنّه لا ذكر له في الملفوظ، بل هو شيء يستدل عليه عن طريق تأويل التلفظ.[4]

3 . 1 . 2 . 1 . أنواع الأقوال المضمرة:

نجد للأقوال المضمرة ثلاثة أنواع هي:[5]

1 . الأقوال المضمرة التي لم يكن في نية المتكلم حمل المخاطب على استنباطها.

2 . الأقوال المضمرة التي كان في نية المتكلم حمل المخاطب على استنباطها.

3 . الأقوال المضمرة التي يجهر فيها المتكلم بنيته في حمل المخاطب على استنباطها.

والنوع الثالث هو الذي يمثل المعنى الدقيق للأقوال المضمرة حيث يوجد خرق واضح لقانون الخطاب.[6]

3 . 1 . 3 . الفرق بين الافتراضات المسبقة والأقوال المضمرة:

يمكن أن نرصد فرقين بارزين بين الافتراضات المسبقة و الأقوال المضمرة هي:

أولا: الافتراض المسبق يظهر في الملفوظ، أما المضمر فلا ذكر له في الملفوظ.[7]

ثانيا: الافتراض المسبق فعل فوري أولي مشتق من غيره، أما الأقوال المضمرة فهو مشتق عن غيره، وقد يكون هذا الغير افتراضات مسبقة.[8]

3 . 2 . متضمنات القول عند الجرجاني:

---

[1]- ينظر، قدور عمران: البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني، عالم الكتب الحديث، إربد الأردن، ط1، 2012، ص 69، 70.

[2]- ينظر، دومينيك مانغونو: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ص 120.

[3]- ينظر، جان سيرفوني: الملفوظية، ص 108، 109.

[4]- ينظر، فيليب بلانشيه: التداولية من أوستن إلى غوفمان ، ص 164.

[5]- ينظر، دومينيك مانغونو: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ص 120، 121.

[6]- ينظر، المرجع نفسه، ص 121.

[7]- ينظر، فيليب بلانشيه: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص164.

[8]- ينظر، جان سيرفوني: الملفوظية، ص109.

يظهر جليا في "الدلائل" اعتماد عبد القاهر على مفهوم "متضمنات القول" في تحليله لكثير من الظواهر البلاغية، بل إنّه يعتمدها أصلا إنشائيا وتأويليا لها، وسيتبين لنا ذلك عندما ندرس ظاهرتي "التقديم والتأخير" في علاقتها مع الافتراضات المسبقة، وظاهرة الحذف في علاقتها مع مفهوم "الأقوال المضمرة".

3 . 2 . 1 . التقديم والتأخير والافتراض المسبق:

يعدّ "التقديم والتأخير"من الظواهر البلاغية التي ينشأ عنها(الافتراض المسبق)، كما أنها تعتمده في تأويل دلالاتها.[1]ويظهر ذلك من جهتين:

1 . جهة المتكلم : فهو يفترض أن المخاطَب على علم مسبقا بدلالات التقديم و التأخير، فإذا قدّم شيئا أو أخّره فهمه منه المخاطب على ذلك الوجه، فيكون أمام قيد تركيبي يجب عليه أن يستوفيه، حتى يكون كلامه ناجحا.

2. **جهة المخاطَب:** يمثل له "التقديم والتأخير"منطلقا مهمّا في فهم دلالات الخطاب، فإذا رأى المتكلّم قد قدّم شيئا أو أخّره، علم أنّه يفترضه عالما بدلالات وسنوضّح هذا من خلال تسليط خصائص الافتراض المسبق على مثال لعبد القاهر في التقديم والتأخير، وهو(أأنت فعلت؟).[2]

- <u>خصيصة افتراض علم المخاطب بها سابقا:</u> فالمتكلم حينما يقول:"أانت فعلت" يفترض أن المخاطب على علم مسبقا بأن فعلا قد وقع، فهو يسأله عن الفاعل.[3]
- <u>خصيصة عدم التأثر بالإثبات و النفي والاستفهام</u>: والمثال الذي معنا هو استفهام، فلو كان في الإثبات(أأنت فعلت) لكان الافتراض المسبق "أنّ فعلا قد وقع"، ولو كان في النفي(ما أنت فعلت) لكان الافتراض المسبق أيضا "أنّ فعلا قد وقع".

- <u>لايمكنها أن تُبطل:</u> وهذا أمر ظاهر في هذا المثال، فهو لا يمكن أن يُبطل بأن يقال لم يكن هناك فعل أصلا؛ فإن أُبطل بطل الخطاب من أصله.

3 . 2 . 2 . الاستعارة و الأقوال المضمرة:

تعدّ "الاستعارة" من الظواهر البلاغية التي يُعتمد في تفسيرها على الأقوال المضمرة، ويظهر ذلك من جهتين أيضا:

1 . الاستعارة تحمل كتلة من المعلومات لا تظهر في الخطاب، بل هي شيء زائد عليه.

2 . أنّ الاستعارة لا يمكن أن تحقق إلا من خلال خصوصيات في السياق الواردة فيه، وجملة من الشروط التي يجب أن تتوفر فيه.

وسيتّضح ذلك حينما نطبق خصائص "الأقوال المضمرة"على مثال عبد القاهر في الاستعارة وهو (رأيت أسدا).

---

[1]- ينظر، عادل فاخوري: محاضرات في فلسفة اللغة، ص59.

[2] - نظر، عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز،ص 113.

[3] - نظر، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

- خصيصة ارتباط "المضمر"بسياق معين: يقول عبد القاهر:« وكذا إذا قيل:"رأيت أسدا"، وذلك الحال على أنه لم يرد السبع، علمت أنه أراد التشبيه، إلا أنه بالغ فجعل الذي رآه بحيث لا يتميز عن الأسد في شجاعته».[1]

- السلوك الخطابي الذي يجريه المتلفظ:

أولا: انتهاك أحد معايير التواصل، وواضح في المثال السابق انتهاك معيار الإفادة.

ثانيا: التساؤل: لماذا يقول المتحدث ما يقوله في السياق الحالي؟ و الجواب: أنه أراد التشبيه إلا أنه بالغ فجعل الذي رآه بحيث لا يتميز عن الأسد في شجاعته.

فتعامل عبد القاهر مع ظاهرتي"التقديم والتأخير" و"الاستعارة" البلاغيتين يظهر بوضوح اعتماده على متضمّنات القول في تحليلاته، واقتصارنا على هاتين الظاهرتين دون غيرهما إنّما كان على سبيل المثال فقط، وإلا فسنجده واضحا أيضا في كثير من الظواهر البلاغية الأخرى، كالحذف[2] والكناية [3] وغيرهما.

خاتمة:

نخلص مما سبق إلى أمور:

- أنّ مفهوم معنى المعنى مفهوم أوسع مما يوحي به منطوق عبد القاهر في (الدلائل) على أنّه مفهوم بيانيّ، بل هو مفهوم بلاغيّ عامّ.
- يعتبر مفهوم "معنى المعنى" مفهوما تداوليّا بامتياز، فهو يتقاطع مع كثير من المفاهيم التّداوليّة الحديثة، كالاستلزام الحواري، ومتضمّنات القول.
- يلتقي مفهوم "معنى المعنى" مع مفهوم الاستلزام الحواري في كونه يعتمد على الاستدلال؛ فإذا تأملنا"الاستدلال"وجدناه يعمل أصلا على رصد الاستلزمات بين المعاني الأوائل والمعاني الثواني، فهو من هذه الناحية"استلزام". كما أننا نجد أن"الاستلزام"يعتمد أصلا على"الاستدلال"في رصد المعاني العرفية والمعاني السياقية، فهو من هذه الناحية"استدلال".
- يظهر التلاقي بين "معنى المعنى" و "متضمنات القول" في تحليل عبد القاهر لظاهرتين لغويتين هما التقديم والتأخير والحذف؛ حيث وجدنا أنه في تحليله لظاهرة "التقديم والتأخير" اعتمد مفهوم "الافتراضات المسبقة"، و في تحليله لظاهرة الحذف اعتمد مفهوم "الأقوال المضمرة"

---

[1]- المصدر السابق، ص 262.

[2]- ينظر، صابر الحباشة : مغامرة المعنى من النحو إلى التداولية، صفحات للدراسات و النشر، دمشق،ط1،2011، ص91،92، وخليفة بوجادي: في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، بيت الحكمة، الجزائر،ط2، 2012،ص149.

[3]- ينظر، شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص33.

الأسرار البيانية لآيات النعم المعنوية
دراسة تطبيقية في سورة النحل

أ. خولة حدادي
المشرف : عبد الناصر بن طناش
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الملخص:

عالج القرآن الكريم من خلال آياته الكريمة نعما كثيرة، أصبغها الله سبحانه على الإنسان كرما منه وسخّرها لأجله فضلا ومنة، ويعدّ الحديث عن النّعم المعنوية إحدى أعظم ما أشارت به آياته، بإشارات في غاية الدّقة في التعبير، وجمال البيان عن محتواها وموضوعاتها، ومن جملة آيات النّعم المعنوية التي شدت إليها خوالج نفسي وأثارت فكري واهتمامي، آيات نعمة الأمن والطمأنينة، ونعمة إنزال الوحي، ونعمة إرسال الرسل، ونعمة الهداية وغيرها كثير...وقد كان ذكرها يهدف إلى تذكير الإنسان بفضل الله تعالى عليه. فقد سخر لها ألفاظ فأحسن نظمها وتراكيب معبرة فأحسن بيانها، تؤكد جميعها عظمة منشئها وخالقها وعظمة هذا الكتاب - القرآن الكريم-، وأنّه المعجزة الخالدة التي أيّد الله بها نبيّه الكريم ﷺ. وتأتي هذه الدراسة محاولة للكشف عن أسرار آياتها البيانية بالوقوف عند نماذج منها فيما ذكرته "سورة النحل" وأبانت عنه .

Summary

The holy quran, through its many verses, has addressed many blessings, which allah has enjoined upon man as a vineyard, and he has mocked it for his sake, for the moral blessings one of greatest sings of his sings, with very precise signs of expression, and the beauty of the statement about the content and themes, And among the verses of the moral blessings that khawalj drew upon myself and raised my thoughts and concerns, the signs of the grace of security and tranquility, and the grace of the descent of the and the blessing of guidance and neighborhood, and the grace of sending the apostles, many others...the mention was intended to remind the human god thanks to him, he ridiculed her and the best of its systems and structures expressed and the best statement, all confirm the greatness of its origin and creator and the greatness of this book-the holy quran - and that the eternal miracle that god supported by the prophet peace be upon him. This study comes as an attempt to reveal the secrets of its graphic verses by standing in modles of them, as mentioned by « **AL-Nahl** » and expressed it.

المقدمة :

إنّ أسلوب القرآن الكريم أسلوب فريد غير مسبوق، عجز عن الإتيان بمثله جهابذة البلاغة والفصاحة والبيان، رغم أنّه نزل بلغة العرب، ناهجا أسلوبهم في الكلام، ولكنهم عجزوا عن معارضته رغم بلوغهم أعلى درجات الفصاحة والبلاغة، قال تعالى: :{**قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا**} [الإسراء:88]، وقد جعله الخالق ﷻ معجزة بيانية خالدة صالحة لكل زمان ومكان، فظل بسحر بيانه ونظمه وسبك عباراته، حقلا خصبا ينهل منه العلماء والدارسون على مرّ الأزمنة، ولم يتركوا جانبا من جوانبه إلّا وتناولوه بالدراسة، ومن هذه الجوانب الكثيرة الدراسة البيانية للقرآن الكريم.

وغير خفي لكل متدبر لكتاب الله تعالى أنّه يشتمل على آيات كثيرة، تعالج مواضيع متعددة، كآيات الأحكام وآيات العذاب، آيات النعم التي دعت العباد إلى شكر الله عليها... وهذه الأخيرة قد لفتت انتباهي، وشكلت أهمية بالغة قوّت في نفسي الحرص على دراستها، واستخراج ما فيها من كنوز بيانية معجزة خاصة المعنوية منها كنعمة الأمن والطمأنينة، نعمة الإلهام، نعمة الوحي، نعمة إرسال الرسل، نعمة الهداية ...وهاتان الأخيرتان هما محل دراستي لأنهما أعظم النعم فالله ما أنعم على عبد من العباد نعمة أعظم من أن عرفهم أنّه لا إله إلّا الله، والحمد لله على نعمة الإسلام.

1ـ الإعجاز البياني

الإعجاز لغة: تعدّدت تعاريف علماء اللّغة للفظ الإعجاز،حيث نلحظ تشابها في بيان معناها اللّغوي.

حيث يقول الخليل الفراهيدي (175ه) في كتاب العين:" أعجزني فلان إذا عجزت عن طلبه وإدراكه، والعَجزُ نقيض الحزم، وعَجَزَ يعجزُ عَجزًا فهو عاجز ضعيف "[1].

وذكر ابن منظور (711ه) في لسان العرب:" عَجَّزَ فلان رأي فلان إذا نسبه إلى خلاف الحزم كأنّه نسبه إلى العجز، ويقال: أعْجَزْتُ فلانا إذا ألفيته عاجزًا، والمعْجزة بفتح الجيم وكسرها مَفْعَلة من العَجْزِ: عدم القدرة، وقيل أراد بالعجز: ترك ما يجب فعله بالتّسويف وهو عام في أمور الدّين والدّنيا، وأَعْجَزَه الشّيء: عجز عنه، ومعنى الإعجاز الفوت والسّبق، يقال: أعجزني فلان أي فاتني، ويقال عَجَزَ: يعْجِز عن الأمر إذا قصر عنه، وأعجاز الأمور أواخرها، والتّعجيز التّثبيط"[2].

نستخلص مما سبق أنّ المدلول اللّغوي للإعجاز يدور حول معانٍ متعدّدة، منها: الضّعف وعدم القدرة، والفوت والسّبق، والقصور عن فعل الشّيء، والتّثبيط.

الإعجاز اصطلاحا: هو إظهار صدق النبي ﷺ في دعوى الرّسالة، بإظهار عجز العرب عندئذ عن معارضتهﷺفي معجزته الخالدة وكذلك عجز الأجيال القادمة من بعدهم[3].

([1])- الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تح : مهدي المخزومي وإبراهيم السّامرّائي، دار ومكتبة الهلال، دط، (مادة عجز)، ج1، ص215.

([2])- ابن منظور (محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدّين)، لسان العرب، ضبط نصّه وعلّق حواشيه خالد رشيد القاضي، دار صبح، إديسوفت، بيروت- لبنان، ط1، 1427ه-2006م، (مادة عجز)، ج9، ص54-55.

([3])- محمّد أحمد معبد، نفحات من علوم القرآن، مكتبة طيبة، المدينة المنورة، ط1، 1406ه-1986م، ص118.

لقد تفوق أسلوب القرآن بنظمه وبيانه وسبك عباراته على أساليب العرب، ونظمهم رغم بلاغتهم وبلوغهم الغاية في هذا المضمار، لذا نجد الإعجاز البياني من أهم وجوه إعجاز القرآن الكريم؛ فهو يلازم القرآن الكريم في كلّ مفرداته وآياته وسوره.

ويقوم **مفهوم الإعجاز البيانيّ** على محاولة تفسير سبب الإعجاز الحاصل في القرآن في ضوء قواعد اللغة ومقاييسها مما ألفه العرب في كلامهم... وتعتمد فكرة الإعجاز البيانيّ على دراسة أساليب القرآن الكريم البيانيّة ومقابلتها بأساليب البلغاء، ثمّ استخلاص عناصر الجودة في الأولى ومواضع التقصير في الثّانية ليظهر مقدار التميّز الحاصل في القرآن على كلام الفصحاء الذين استوت لديهم ملكة البيان والفصاحة[1].

2- التعريف بسورة النحل.

أ- اسم السورة،عدد آياتها،سبب تسميّتها، مكيّها ومدنيّها.

سورة النحل هي السورة السادس عشرة في القرآن الكريم من بين مائة وأربع عشرة سورة ووقعت بعد سورة الحجر، وآياتها مائة وثمان وعشرون،وكلماتها ألفان وثمان مائة وأربعون وحروفها سبعة آلاف وسبعمائة وسبعة أحرف[2]، ومجموع فواصل آياتها(نمرّ) منها اثنتان على الرّاء، أخراهما "قدير"[3]. وشبه الفاصلة إثنا عشر: قصد السبيل، وما يشعرون، ما تسرون وما يعلنون، ما يشاءون طيبين ما يكرهون، يؤمنون، هل يستوون، وباق قليل، وعكسه خمسة: ما لا تعلمون، وما تعلنون وهم مستكبرون، فيكون، لا يفلحون[4].

وتسمّى سورة النحل كما أخرج ابن أبي حاتم "سورة النّعم"، قال ابن الفرس:" لمّآ عدّد الله فيها من النعم على عباده"[5].

وسمّيت لاشتمالها في الآيتين: { **أَفَأَمِنْتُمْ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ وَكِيلًا (68) أَمْ أَمِنْتُمْ أَنْ يُعِيدَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَى فَيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ قَاصِفًا مِنَ الرِّيحِ فَيُغْرِقَكُمْ بِمَا كَفَرْتُمْ ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا** }[النحل:69] على قصة النحل التي ألهمها الله امتصاص الأزهار والثمار، وتكوين العسل الذي هو شفاء للناس، وتلك قصة عجيبة مثيرة للتّفكير

([1])- مجموعة من الأساتذة، جهود الأمة في خدمة القرآن الكريم وعلومه، مراجعة: فريق البحث بالمركز تحت إشراف محمد المنتار، مدينة فاس، المملكة المغربية، ط1، 1434هـ-2013م،مج5، ص2451-2452.

([2])- محمد علي طه الدرة، تفسير القرآن الكريم وإعرابه وبيانه(من سورة إبراهيم إلى طه)، دار ابن كثير، دمشق، بيروت ط1، 1430هـ-2009م، مج5، ص142.

([3])-الفيروز آبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب)، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تح: محمد علي النجار القاهرة، ط3، 1416هـ-1996م، ج1، ص278.

([4])- الدمياطي (شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد الغاني)، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، وضع حواشيه: أنس مهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ-1998م، ص349.

([5])- الآلوسي (أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود البغدادي)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ضبطه وصححه: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ-1994م، مج7، ج1314، ص332.

والتأمّل في عجيب صنع الله تعالى، والاستدلال بهذا الصنع على وجود الله سبحانه[1]، وأطلق جمع القول بأنها مكيّة، وأخرج ذلك ابن مردويه عن ابن عباس و ابن الزبير رضي الله تعالى عنهم وأخرج النّحاس من طريق مجاهد عن الحبر أنها نزلت بمكة، سوى ثلاث آيات من آخرها فإنّهن نزلن بين مكة والمدينة في منصرف رسول الله ﷺ من أحد، وروى أميّة الأزدي عن جابر بن زيد أنّ أربعين آية منها نزلت بمكة وبقيتها نزلت بالمدينة، والذي ذكره الدّاني في كتاب "العدد" أنّها تسعون وثلاث وقيل: أربع، وقيل:خمس في سائر المصاحف، وتحتوي من المنسوخ: قيل على أربع آيات بإجماع وعلى آية واحدة مختلف فيها[2]، في قوله تعالى:{**مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ ...عَظِيمٌ**} [النحل:106]، نسخها قوله[3]:{**ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا**} [النحل:110]. وروى مجاهد وعطيّة وابن أبي طلحة عن ابن عباس أنّها مكيّة، وكذلك روي عن الحسن وعكرمة وعطاء أنها مكيّة كلها، وقال ابن عباس في رواية: "إنّه نزل منها بعد قتل حمزة ، قوله تعالى:{**وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ**}[النحل:126]، وقال في رواية: هي مكيّة إلا ثلاث آيات نزلن بالمدينة، وقال قتادة:"هي مكيّة إلا خمس آيات:"ولا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا" ومن قوله إلى:"وإن عاقبتم" آخرها. وقال ابن السائب:"هي مكيّة إلا خمس آيات". و مقاتل:" إلا سبع آيات[4]، وقال عطاء:"نزل منها في المدينة من قوله تعالى: "وإن عاقبتم فعاقبوا" إلى آخر السورة نزلت في وحشيّ قاتل حمزة ﷺ وباقيها نزل بمكة "[5]. والزجّاج يقول:"مكية ما سوى ثلاث آيات من آخرها فإنهن نزلن نزلن بين مكة والمدينة"[6]، وقال فخر الدين الرازي:" إنّها مكيّة غير ثلاث آيات في آخرها"، وحكى الأصمّ عن بعضهم أنّها كلها مكيّة، وقال آخرون:"من أوّلها إلى قوله: {**كُنْ فَيَكُونُ**} [النحل: 40] مدني، وما سواه فمكي"[7]، ولا يوجد في القرآن سورة مبدوءة بما بدئت به ولا بما ختمت به، ولا

([1])- وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر، دمشق، ط2، 2003م،ط10، 1430هـ 2009م، مج7،ج14، ص387.

([2]) ـ الآلوسي، مصدر سابق، مج7، ج13-14، ص332.

([3])- الزهري، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، تح: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة،ط3، 1418هـ-1998م، ص29.

([4])-الجوزي (جمال الدين بن فرج عبد الرحمان بن علي بن محمد)، زاد المسير في علم التفسير، تح: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1422هـ، ج2، ص548.

([5])- القرطبي (أبو القاسم عبد الوهاب بن محمد بن عبد الوهاب)، المفتاح في إختلاف القراء السبع، تح: فهد بن مطيع المغذّوي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط1، 1427هـ، ج2، ص650-651.

([6])- الزجاج (أبو إسحاق إبراهيم ابن السري)، معاني القرآن وإعرابه، تح:عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت ط1، 1408هـ-1988م،ج3، ص189.

([7])- الرازي (محمد فخر الدين بن ضياء الدين عمر)، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط11401هـ-1981م، ج19، ص222.

يوجد مثلها في عدد الآي[1]. وفي ترتيب نزول السور نزلت بعد سورة الأنبياء وقبل سورة السجدة أي تكون هي الثانية والسبعين، أمّا في ترتيب المصحف الشريف فهي السورة السادسة عشرة[2].

من خلال ما تقدم نجد أن العلماء اتفقوا على تسمية سورة النحل بسورة النّعم، وذلك لما عدد الله فيها من النعم على عباده، واختلفوا في مكيها و مدنيها، فأجمع العلماء على أنّها مكيّة، ولكن اختلفوا في بعض آياتها هل هي مكيّة أم مدنيّة، كما تحتوي من المنسوخ على أربع آيات بإجماع وآية واحدة مختلف فيها.

ب- سبب نزول السورة ومناسبتها لما قبلها وما بعدها.

- **سبب النزول**: كان المشركون يستعجلون ما وعدوا من قيام الساعة، ونزول العذاب بهم يوم بدر استهزاء وتكذيبا بالوعد فقيل لهم: {**أَتَى أَمْرُ اللَّهِ**} [النحل:1]؛ أي: هو بمنزلة الآتي الواقع - وإن كان منتظرا- لقرب وقوعه {فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ}[النحل:1] تبرّأ ﷻ عن أن يكون له شريك، وعن إشراكهم[3].وأخرج عبد الله بن أحمد في زوائد الزهد وابن جرير و ابن أبي حاتم عن أبي بكر بن حفص قال: لمّا نزلت "أتى أمر الله"قاموا فنزلت الآية[4] "فلا تستعجلوه".

- مناسبتها لما قبلها وما بعدها:

أ- مناسبتها لما قبلها: إنّ آخر سورة الحجر شديد الارتباط بأوّل هذه السورة، فإنّ قوله تعالى في آخر السورة السابقة: {**فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ**}[الحجر:92]، يدل على إثبات الحشر يوم القيامة وسؤالهم عمّا فعلوه في الدّنيا، وكذلك قوله تعالى: {**وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ**}[الحجر:99]يدل على ذكر الموت، وكل من هاتين الآيتين ظاهر المناسبة لقوله هنا في أول السورة: "أتى أمر الله فلا تستعجلوه" إلاّ أنه في الحجر أتى بقوله:"يأتيك" بلفظ المضارع وهنا "أتى"بصيغة الماضي؛ لأنّ المراد بالماضي هنا: أنّه بمنزلة الآتي الواقع وإن كان منتظرا لقرب وقوعه وتحقق مجيئه[5]. وبالتّأمل في مختتم سورة الحجر [في طلب التنزيه والتسبيح حتى يأتي اليقين]، ومفتتح سورة النحل [في تحقق إتيان أمره تعالى] يتجلى الربط الوثيق في مدى صدق الرسول السراج المنير والتنويه بأمانته، فهو[6]:{**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى**}[النجم: 3-4]،{**يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ**}[النحل:2]. وكذلك ترتبط هذه السورة بسورة إبراهيم؛ لأنّه تعالى

([1])- عبد القادر بن ملّا حوشي السيد محمد آل غازي الغاني، بيان المعاني، مطبعة الترقي، دمشق، ط1، 1382هـ 1965م، ج4، ص210.

([2])- محمد بن إبراهيم سعيد كعباش، نفحات الرحمان في رياض القرآن، جمعية النهضة، غرداية، الجزائر، د ط، 1428هـ 2007م، ج7، ص323.

([3])- النسفي (أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود)، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تح:يوسف علي الديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، ط1، 1419هـ-1998م، مج2، ج14، ص102.

([4])- السيوطي (عبد الرحمان بن أبي بكر جلال الدين)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر، بيروت، د ط، ج5، ص107.

([5])- وهبة الزحيلي، مصدر سابق،مج7، ج14، ص387-388.

([6])- محمد الصادق قمحاوي، الإيجاز والبيان في علوم القرآن، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط1، 1427هـ-2006م ص247.

ذكر فتنة الميّت، وذكر هنا {**الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ** }[النحل:28-32]، وما يحصل عقب ذلك من النعيم أو العذاب، وذكر أيضا النعيم في سورة إبراهيم، وقال بعده: {**وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا**} [إبراهيم:34]، وكرّرت الآية نفسها هنا:{**وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا**}[النحل:18]، وذكر هنا أنواع النعم المختلفة[1]، يقول الغرناطي:"هذه السورة في التحامها في سورة الحجر مثل الحجر بسورة إبراهيم من غير فرق، لمّا قال تعالى:{**فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ (92) عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ**} [الحجر: 92-93]، وقال بعد ذلك في وعيد المستهزئين {**فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ**}[الحجر: 96]، عقّب هذا ببيان تعجيل الأمر فقال تعالى: {**أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ**}[النحل:1]، وزاد هذا بيانا قوله سبحانه وتعالى: {**عَمَّا يُشْرِكُونَ**}[النحل:1]، فنزّه سبحانه وتعالى عمّا فاهوا به في استهزائهم وشركهم وعظيم بهتهم، وأتبع ذلك تنبيها وتعظيما[2]:{**خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ**}[النحل:3]".

ويقول السيوطي أيضا في معرض حديثه عن ارتباط السورة بما قبلها وما بعدها: "وجه وضعها بعد سورة الحجر أنّ آخرها شديد الالتئام بأول هذه، فإنّ قوله في آخر تلك: {**وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ**} [الحجر:99]، الذي هو مفسّر بالموت ظاهر المناسبة لقوله هنا:{**أَتَى أَمْرُ اللَّهِ**}[النحل:1]، وانظر كيف جاء في المتقدمة بـ "يأتيك اليقين" بصيغة المضارع، وفي المتأخرة بصيغة الماضي؛ لأنّ المستقبل سابق على الماضي كما تقرّر في المعقول والعربية، ثمّ ظهر لي أنّ هذه السورة شديدة الاعتلاق بسورة إبراهيم، وإنّما تأخرت عنها لمناسبة الحجر، لكونها من ذوات"ألر"، وذلك أن سورة إبراهيم وقع فيها ذكر فتنة الميت ومن هو مثبت وغيره وذلك أيضا في هذه بقوله: {**الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ**} [النحل:28]فذكر الفتنة وما يحصل عندها من الثبات والإضلال، وذكر هنا ما يحصل عقب ذلك من النعيم والعذاب، ووقع في سورة إبراهيم: {**وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ**}[إبراهيم:46]، وقد قيل: إنّها في الجبّار الذي أراد أن يصعد السماء بالنّسور، ووقع هنا أيضا في قوله تعالى:{**وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ**}[النحل:26]، ووقع في سورة إبراهيم ذكر النعم وقال عقبها: {**وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا**}[إبراهيم:34]، ووقع هنا ذكر ذلك معقب بمثل ذلك"[3].

ب- مناسبتها لما بعدها: يظهر وجه ارتباط سورة الإسراء بسورة النحل من عدة نواح:

1- أنّه تعالى بعد أن قال تعالى:{**إِنَّمَا جُعِلَ السَّبْتُ عَلَى الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ**}[النحل:124] فسّر في هذه السورة شريعة أهل السبت وشأنهم، وذكر جميع ما شرعه لهم في التوراة، فقد أخرج ابن جرير عن ابن عباس ﷺ أنّه قال: "إنّ التوراة كلّها في خمس عشرة آية من سورة بني إسرائيل".

([1])-وهبة الزحيلي،مصدر سابق، مج7، ج14، ص388.

([2])- الثقفي (أحمد بن إبراهيم بن الزبير)، البرهان في تناسب سور القرآن، تح: سعيد بن جمعة الفلاح، دار ابن الجوزي الرياض، ط2، 1431هـ، ص123.

([3]) ـ السيوطي (عبد الرحمان بن أبي بكر جلال الدين)، أسرار ترتيب القرآن،دار الفضيلة، د ط، ص102.

2- بعد أن أمر الله نبيه ﷺ بالصّبر على أذى المشركين في ختام سورة النحل، بنسبته إلى الكذب والسحر والشعر، سلاّه هنا، وأبان شرفه وسمو منزلته عند ربّه بالإسراء، وافتتح السورة بذكره تشريفا له، وتعظيما للمسجد الأقصى.

3- في السورتين (سورة النحل والإسراء) بيان نعم الله الكثيرة على الإنسان.

4- في سورة النحل أبان تعالى أنّ القرآن العظيم من عنده لا من عند البشر، وفي هذه السورة ذكر الهدف الجوهري من ذلك القرآن.

5- ذكر تعالى في سورة النحل قواعد الاستفادة من المخلوقات الأرضية، وفي هذه السورة ذكر قواعد الحياة الاجتماعية من برّ الأبوين، وإيتاء ذوي القربى...وتحريم القتل والزنى وأكل مال اليتيم، وإيفاء الكيل والميزان بالقسط وإبطال التقليد من غير علم[1].

3- مضمون السورة.

تضمّنت هذه السورة الكلام على أصول العقيدة، وهي: الألوهية، والوحدانية، والبعث والحشر والنشور؛ فبدأت بإثبات الحشر والبعث واقتراب الساعة ودنوّها، معبّرا تعالى بصيغة الماضي الدّال على التحقّق والوقوع قطعا، مثل قوله تعالى:{**اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُعْرِضُونَ**} [الأنبياء:1]...وكل ذلك يدل على أنّ إخبار الله تعالى في الماضي والمستقبل سواء؛ لأنه آت لا محالة، ثمّ أثبتت الوحي الذي كان ينكره المشركون، كما أنكروا البعث، وأنّهم كانوا يستعجلون الرسولﷺ أن يأتيهم العذاب الذي هدّدهم به، ثمّ تحدّث في السورة عن أدلّة القدرة الإلهية في هذا الكون الدالّة على وحدانية الله...كما أوضحت السورة نعم الله تعالى الكثيرة المتتابعة وذكّرت الناس بنتيجة الكفر بها، وعدم القيام بشكرها وإعداد أبواب جهنم للكفار خالدين فيها وإعداد جنات عدن للمتقين الذين أحسنوا العمل في الدنيا. وأبانت فضل الله سبحانه بإرسال الرسل في كل الأمم وحصرت مهمتهم الموحدة بالأمر بعبادة الله واجتناب الطاغوت.

وأبانت السورة مهمة خطيرة للأنبياء في عالم القيامة؛ وهي الشهادة على الأمم بإبلاغهم الدعوة الحقّة إلى دين الله، وعدم الإذن للكافرين في الكلام ورفض قبول أعذارهم. ثم ذكر تعالى أجمع آية في القرآن وهي قوله: {**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ**} [النحل:90] وأعقبها بالأمر بالوفاء بالعهود والوعود، وتحريم نقضها، وتعظيم شروطها وبنودها، وعدم اتخاذ الأيمان الداخلة في العهود والمواثيق وسيلة للخداع والمكر. ثمّ أمر الله تعالى بالاستعاذة من الشيطان الرجيم عند تلاوة القرآن[2]، والتصريح بانعدام سلطانه وتأثيره على المؤمنين المتقين المتوكلين على ربهم، وبيان أن سلطانه على المشركين. وأوضح سبحانه أنّ هذا القرآن نزل به روح القدس على قلب النبي ﷺ فهو كلام الله لا كلام البشر عربي أو أعجمي.

وفي السورة ضرب الأمثال لإثبات التوحيد ودحض الشرك والأنداد من دون الله والكفر بأنعم الله، ورفع الحرج عمن نطق بالكفر كرها، وقلبه مطمئن بالإيمان وإعطاء كل نفس حق الدفاع عن نفسها يوم القيامة وجزاء كل إنسان بما عمل.وفي أواخر السورة عقب الحديث عن الأنعام بيان ما

([1])- وهبة الزحيلي،مصدر سابق، مج8، ج15، ص5-6.

([2])- المصدر نفسه، مج7، ج14، ص388-389.

حرم الله منها، وزجر العلماء عن الإفتاء بالتحريم أو بالتحليل دون دليل، ومقارن ذلك بما حرمه تعالى على اليهود بسبب ظلمهم[1].

أمّا الظّلال العميقة التي تلوّن جوّ السورة كله؛ فهي الآيات الكونية تتجلى فيها عظمة الخلق، وعظمة النعمة، وعظمة العلم والتدبير... كلها متداخلة...فهذا الخلق الهائل العظيم المدبّر عن علم وتقدير ملحوظ فيه أن يكون نعمة على البشر، لا تلبي ضروراتهم وحدها ولكن تلبّي أشواقهم كذلك، فتسدّ الضرورة. وتتخذ للزينة، وترتاح بها أبدانهم وتستروح لها نفوسهم لعلهم يشكرون... ومن ثم تتراءى في السورة ظلال النعمة وظلال الشكر والتوجيهات إليها والتعقيب بها في مقاطع السورة، وتضرب عليها الأمثال، وتعرض لها النماذج، وأظهرها نموذج إبراهيم[2] عليه السلام {**شَاكِرًا لِأَنْعُمِهِ اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**}[النحل:121]. وفي الختام أشارت السورة إلى مدح إبراهيم عليه السلام، ووصفه بصفات لم يوصف بها نبّي غيره، ثمّ أمر النبيّ ﷺ بإتباع جدّه إبراهيم وسلوك طريقته والصبر على الأذى واحتمال المكاره والمحن[3].

وخلاصة ما سبق أنّ سورة النحل تضمّنت الكلام عن التوحيد، والبعث، والحشر، والألوهية الداخلة تحت مسمى أصول العقيدة، كما أنّها تحدثت عن النعم الكثيرة التي منّ الله بها على عباده، وضرورة شكر الله عليها، وفيها إثبات التوحيد ودحض الشرك والأنداد، وكذا ذكر نعم في الآفاق (الآيات الكونية) التي تدل على قدرة وعظمة الخالق؛ فعظمة الخلق دليل على عظمة الخالق، وفي السورة أمر للنبي ﷺ بإتباع سيّدنا إبراهيم عليه السلام الذي ختمت السورة بمدحه.

4- مفهوم النّعم المعنوية

تعريف النّعمة: لغة: النون والعين والميم فروع كثيرة، وعندنا أنّها على كثرتها راجعة إلى أصل واحد يدل على ترفه وطيب عيش وصلاح[4].

تعريف النّعمة إصطلاحا: هي الحالة التي يستلذها الإنسان وهذا مبني على ما اشتهر عندهم من أن الفعلة بالكسر للحالة[5].

تعريف المعنوية: هي الإستعدادات النفسية والعاطفية والعقلية التي تدعم شخصية الإنسان " قويت معنوياته بالنجاح "[6].

([1])- المصدر السابق، مج7، ج14، ص389-390.

([2])- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط1، 1972م، ط33، 1423هـ-2003م، مج4، ج14، ص2159.

([3])- محمد عبد المنعم الجمال، التفسير الفريد للقرآن المجيد، د ط، مج4، ص1639.

([4]) ـ ابن فارس (أبو الحسين أحمد بن زكريا)، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، دط، 1402هـ ـ1981م، (مادة نعم)، ج5، ص 446.

([5]) ـ ينظر: الكفوي (أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني)، الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1419هـ-1998م، ص912.

([6]) ـ جبران مسعود، الرائد (معجم لغوي عصري)، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط8، 1995م، 754.

يمكن أن نستنتج **مفهوما للنّعم المعنوية** كمركب إضافي من التعريفين أنّها تنصب على المنفعة أو الحالة النفسية والعاطفية والعقلية، التي يستلذها الإنسان وتدعم شخصيته كنعمة الوحي ونعمة الإلهام، نعمة الأمن والطمأنينة، نعمة إرسال الرسل ونعمة الهداية وغيرها....

5- دراسة تطبيقية لآيات النعم المعنوية في سورة النحل:

إنّ الله تعالى ذكر في السورة نعمًا معنوية تعلّقت بنفس الإنسان، وسأسعى لمعرفة خبايا وأسرار بعضها كنعمة إرسال الرسل ونعمة الهداية على النحو الآتي:

أ- نعمة إرسال الرسل وأسرارها البيانية

- قال تعال: **{وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ}**[النحل:36]

المعنى الإجمالي للآية:

يقول الزمخشري (538ه) في الآية: " ولقد أمدّ إبطال قدر السوء ومشيئة الشر بأنه ما من أمة إلا وقد بعث فيهم رسولا يأمرهم بالخير الذي هو الإيمان وعبادة الله، وباجتناب الشر الذي هو طاعة الطاغوت[1]، فكان منهم من هدى الله، فاتبع المرسلين، ومنهم المعاند الذي اتبع سبيل الغي، فوجبت عليه الضلالة، فامشوا في الأرض، وأبصروا بأعينكم كيف كان مآل هؤلاء المكذبين، وماذا حل بهم من دمار لتعتبروا[2].

الدراسة البيانية للآية:

ذكر ابن عاشور في كتابه "التحرير والتنوير" أنّ: الآية عطف على جملة: **{كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ}**[سورة النحل:35]. فقوله تعالى: "ولقد بعثنا في كل أمة" بيان لمضمون جملة: **{فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ}**[النحل:35].

وجملة "فمنهم من هدى الله" إلى آخرها بيان لمضمون جملة " كذلك فعل الذين من قبلهم"[3].

و"لقد بعثنا" جاء الإخبار عن مبعث الرسل مؤكدا بـ (اللام) و(قد)؛ لأنّ الآية في سياق تهديد للمشركين الرافضين لدعوة الرسل ، والقائلين بأنّ الله يريدهم أن يكفروا.

قدّم الجار والمجرور في قوله تعالى:{في كل أمّة رسولا}؛ لأن المعنى المقصود أصالة أنه ما خلت أمة عن رسول يبلّغها رسالة الله. حيث جاء {في كل أمّة} ولم يأت " لكل أمة "؛ لأنّ حرف (اللام) يدل على أن بعث الرسول كان لأجل الأمة المبعوث لها، ولكن حرف (في) يدل على الظرفية، والتي يفهم

([1])- الزمخشري (أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407ه، ج2، ص605.

([2])- نخبة من أساتذة التفسير، التفسير الميسر، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، ط2، 1430ه - 2009 م، ص207.

([3])- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ، بيروت، لبنان، ط1، ج13،ص120.

منها دخول الرسول في الأمة؛ كل الأمة، وكل طبقاتها وأفرادها، كي لا تبقى جماعة منها إلا ووصلها البلاغ، فالرسول مرسل للأمة، وزيادة على ذلك هو مرسل في الأمة.

"اعبدوا اللّه" أي وحده، وتأكيداً على توحيد الله جاء الأمر باجتناب الطاغوت، ولم يأت النص (اتركوا)بل "اجتنبوا"؛ لأن الاجتناب ليس تركا فقط، بل هو ترك وزيادة، لأنّ معناه الابتعاد.

"من هدى اللّه" في الآية إلتفات من أسلوب المتكلّم "بعثنا" إلى أسلوب الغيبة "هدى اللّه" ليتم إسناد الهداية إلى الله ؛ لبيان فضله ومنّه ، وللرد على الكفار أن الله يهدي عباده، وأن الضلال الذي هم فيه ليس جبراً من الله بل باختيارهم .

جاء التعبير بـ "حقت عليه الضّلالة" وليس (أضله الله)؛ لأنّ الذي ضل إنما ضل بنفسه فاستحق الضلالة ووجبت عليه ولزمته ، أما الله فإنه لا يرضى لعباده أن يكفروا.

قدّم الجار والمجرور (عليه) في قوله تعالى: "ومنهم من حقّت عليه الضّلالة"؛ لأن سياق الكلام عن الضالين وليس عن الضلالة، ولذا ناسب تقديم (عليه) لإبراز موضوع السياق.

كيف جاء النص بـ (كان) مع أن العاقبة مؤنثة ، وذلك لأن العاقبة ضمّنت معنى العذاب ، وبهذا صار المعنى " كيف كان عذاب المكذّبين"[1]. إضافة إلى أنّ (الفاء) في قوله:"فسيروا في الأرض فانظرو كيف كان عاقبة المكذبين" الأولى دالة على الإفصاح عن شرط مقدر، أو كلام مقدر تقديره فنزل بهم الدمار والهلاك (فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ)، فستجدون الآثار لمن أهلكهم اللَّه، "فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين" أي: انظر الحال التي آل إليها أمرهم بسبب تكذيبهم؛ ولذلك أظهر في موضع الإضمار للدلالة على أن ما أصابهم سببه التكذيب، واللَّه سبحانه وتعالى أعلم[2].

- قال تعال: {**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُون**}[النحل:43]

المعنى الإجمالي للآية:

ذكر الطبري (310هـ) تفسيرا للآية بقوله: " وما أرسلنا من قبلك يا محمد إلى أمة من الأمم، للدعاء إلى توحيدنا، والانتهاء إلى أمرنا ونهينا، إلا رجالا من بني آدم نوحي إليهم وحيا لا ملائكة، فلم نرسل إلى قومك إلا مثل الذي كنا نرسل إلى من قَبلهم من الأمم من جنسهم وعلى منهاجهم، فسألوا أهل الذكر وإن كنتم لا تعلمون أن الذين كنا نرسل إلى من قبلكم من الأمم رجال من بني آدم مثل

([1])- سامي وديع عبد الفتاح شحاتة القدومي، التفسير البياني لما في سورة النحل من دقائق المعاني، دار الوضاح، الأردن عمان، د ط، ص94-97.

([2])- أبو زهرة (محمد بن أحمد بن مصطفى)، زهرة التفاسير، دار الفكر العربي، دط، ج8، ص4176.

ﷺ وقلتم: هم ملائكة: أي ظننتم أن الله كلمهم قبل"[1]، فاسألوا أهل الذكر يعني التوراة إن كنتم لا تعلمون[2].

الدراسة البيانية للآية

كانت الآيات السابقة -كما يقول ابن عاشور في تفسيره- جارية على حكاية تكذيب المشركين نبوئته ﷺ وإنكارهم أنه مرسل من عند الله وأن القرآن وحي الله إليه، ابتداء من قوله تعالى: {**وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ**}[سورة النحل: 24]، ورد مزاعمهم الباطلة بالأدلة القارعة لهم متخللا بما أدمج في أثنائه من معان أخرى تتعلق بذلك، فعاد هنا إلى إبطال شبهتهم في إنكار نبوءته من أنه بشر لا يليق بأن يكون سفيرا بين الله والناس، إبطالا بقياس التمثيل بالرسل الأسبقين الذين لا تنكر قريش رسالتهم مثل نوح وإبراهيم- عليهما السلام-[3].

جاء التعبير بأسلوب القصر "وما أرسلنا من قبلك إلّا رجالا"، وذلك لإبراز قوة الرد على الكفار لنسف مزاعمهم ؛ وهناك الالتفات من الغيبة إلى المتكلم :{**وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (42) وَمَا أَرْسَلْنَا**}[النحل:42-43]، وذلك لعلو شأن إرسال الرسل . وجاء التعبير بأسلوب الخطاب "من قبلك" لا الغيبة (من قبل محمد) تأنيسا للنبي ﷺ ورفعاً لقدره .

يستفاد من قوله تعالى: "إلا رجالا" بأن الله سبحانه لم يبعث من النساء رسولاً ؛ وذلك لأن الأحوال التي يكابدها الرسول من الدعوة والهجرة وخطاب الناس وتحمل الأذى ، لا تتناسب حال النساء.

"فاسألوا أهل الذّكر " كان الخطاب بداية للنبي ﷺ "من قبلك"، ثم اتجه الخطاب إلى الكفار "فاسألوا"؛ لأنّ إقامة الحجة على الكفار مقصد من مقاصد الآية[4].

و"إن كنتم لا تعلمون" إيماء إلى أنهم يعلمون ذلك ولكنهم قصدوا المكابرة والتمويه لتضليل الدهماء، فلذلك جيء في الشرط بحرف إن التي ترد في الشرط المظنون عدم وجوده[5].

وخلاصة القول: أن الله سبحانه وتعالى ذكر في السورة نعما تعلقت بالمنفعة أو بالحالة النفسية أو العاطفية أو العقلية التي يستلذها الإنسان، وهي نعمة إرسال الرسل حيث بعث في كل أمة رسولا يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر، وجاء النص كما لاحظنا سابقا " في كل أمة " ولم يأت (لكل أمة)، لأنّ حرف (في) يدل على الظرفية، فالرسول مرسل للأمّة، وزيادة على ذلك هو مرسل في

([1])- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ-2000م، ج17، ص207-208.

([2])- الأزدي (أبو الحسن مقاتل بن سلمان)، تفسير مقاتل بن سلمان، تح: عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث، بيروت، ط1، 1423هـ، ج2، ص470.

([3])- الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، ج13،ص129.

([4])- سامي وديع القدومي، مصدر سابق، ص123-124.

([5])- الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، ج13،ص130.

الأمة، كي لا يبقى جماعة منها إلا ووصلها البلاغ والرسول من الرجال؛ لأنّ الأحوال التي يكابدها الرسول من الدعوة والهجرة والآذى...لا تناسب حال النساء.

ب- نعمة الهداية وأسرارها البيانية

- قال تعال :{**وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ** }[النحل:09]

المعنى الإجمالي للآية:

جاء في كتاب "التفسير المبين" لعبد الرحمان حسن النفيسة أنّه:" لما بيّن تعالى ماخلقه من الأنعام لمنافع خلقه بيّن الطرق التي يسلكونها إليه في حياتهم وجعلها على نوعين: الأول: الطريق الموصل إليه وهو طريق الحق والإيمان. الثاني: زائغ عن الحق ويشمل ذلك الهوى والآراء المختلفة في الدين وهو المقصود بقوله: "ومنها جائر"[1]، ولو شاء اللّه لأنزل آية تضطر الخلق إلى الإيمان به، ولكنه عزّ وجل: يهدي من يشاء ويدعو إلى صراط مستقيم[2].

الدراسة البيانية للآية:

يقول ابن كثير في تفسيره: أنّه لما ذكر تعالى من الحيوانات ما يسار عليه في السبل الحسية، نبّه على الطرق المعنوية الدينية"[3].

هذه الآية جملة معترضة.. اقتضت اعتراضها مناسبة الامتنان بنعمة تيسير الأسفار بالرواحل والخيل والبغال والحمير. فلما ذكرت نعمة تيسير السبيل الموصلة إلى المقاصد الجثمانية ارتقى إلى التذكير بسبيل الوصول إلى المقاصد الروحانية وهو سبيل الهدى، فكان تعهد الله بهذه السبيل نعمة أعظم من تيسير المسالك الجثمانية؛ لأن سبيل الهدى تحصل به السعادة الأبدية. وهذه السبيل هي موهبة العقل الإنساني الفارق بين الحق والباطل، وإرسال الرسل لدعوة الناس إلى الحق، وتذكيرهم بما يغفلون عنه، وإرشادهم إلى ما لا تصل إليه عقولهم أو تصل إليه بمشقة على خطر من التورط في بينات الطريق.

فالسبيل: مجاز لما يأتيه الناس من الأعمال من حيث هي موصلة إلى دار الثواب أو دار العقاب، كما في قوله:{**قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي**} [يوسف:108]، ويزيد هذه المناسبة بيانا،أنّه لمّا شرحت دلائل التوحيد ناسب التنبيه على أن ذلك طريق للهدى، وإزالة للعذر، وأن من بين الطرق التي يسلكها الناس طريق ضلال وجور.

والقصد: إستقامة الطريق. وقع هنا وصفا للسبيل من قبيل الوصف بالمصدر[4]، لأنه يقال: طريق قاصد، أي مستقيم، وطريق قصد، وذلك أقوى في الوصف بالاستقامة كشأن الوصف بالمصادر،

([1])- عبد الرحمان حسن النفيسة، التفسير المبين، الدار التدمرية، الرياض، دط، 1429هـ، مج6، ج14، ص130.

([2])- الزجاج، مصدر سابق، ج3، ص192.

([3])- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ضبطه: حسين بن إبراهيم زهران، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1429هـ-2008م، ج2، ص623.

([4])- الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، ج13، ص89.

وإضافة قصد إلى السبيل من إضافة الصفة إلى الموصوف، وهي صفة مخصصة لأن التعريف في السبيل للجنس. ويتعين تقدير مضاف لأن الذي تعهد الله به هو بيان السبيل لا ذات السبيل[1].

{وعلى الله قصد السبيل} أي: على الله بيان طريق الحق ، ويدل على هذا حرف (على) الدال على التعهد[2].

وضمير "ومنها" عائد إلى السبيل على اعتبار جواز تأنيثه. و"جائر" وصف لـ "السبيل" باعتبار استعماله مذكرا. أي من جنس السبيل الذي منه أيضا قصد سبيل جائر غير قصد.

ووصفه بالجائر على طريقة المجاز العقلي. ولم يضف السبيل الجائر إلى الله لأن سبيل الضلال اخترعها أهل الضلالة اختراعا لا يشهد له العقل الذي فطر الله الناس عليه، وقد نهى الله الناس عن سلوكها. وجملة ولو شاء لهداكم أجمعين تذييل[3].

- ٹ ٹ **{وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ}** [النحل:64]

المعنى الإجمالي للآية

يقول أبو محمد القيسي(437ه) في كتابه "الهداية إلى بلوغ النهاية:" وما أنزلنا عليكم الكتاب يا محمد وجعلناك رسولا إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه من دين الله ﷻ"[4]، لأنهم كانوا في طرق مختلفة: اليهودية، والنصرانية، والمجوسية وغير ذلك. فأمر النبي ﷺ بأن يبين لهم طريق الهدى. وهدى ورحمة، أي: بيانا من الضلالة، ونعمة من العذاب لمن آمن به لقوم يؤمنون بالقرآن[5].

الدراسة البيانية للآية

جاء في تفسير التحرير والتنوير أنّ: الآية عطف على جملة القسم. والمناسبة أنّ القرآن أنزل لإتمام الهداية وكشف الشبهات التي عرضت للأمم الماضية والحاضرة فتركت أمثالها في العرب وغيرهم والإتيان بصيغة القصر في: "وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين" لقصد الإحاطة بالأهم من غاية القرآن وفائدته التي أنزل لأجلها. فهو قصر ادعائي ليرغب السامعون في تلقيه وتدبره من مؤمن وكافر كل بما يليق بحاله حتى يستووا في الاهتداء[6].

"إلّا لتبين" استثناء مفرغ من أعمّ العلل أي: ما أنزلنا عليك لعلة من العلل إلا لتبين "لهم" أي للناس الذى اختلفوا في[7]. واللام في "لتبين" للتعليل ، وقوله تعالى: "لتبين لهم" في موضع المفعول

([1])-المصدر السابق، ج13،ص89.

([2])- سامي وديع القدومي، مصدر سابق، ص26.

([3])- الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، ج13، ص90.

([4])- القيسي (أبو محمد مكي بن طالب القيرواني)، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، تح: مجموعة رسائل جامعية، بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي، جامعة الشارقة، ط1، 1429ه -2008م، ج6، ص4026.

([5])- السمرقندي (أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم)،بحر العلوم، دط، ج2، ص279.

([6])- الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، ج13،ص157-158.

([7])- العمادي (أبو السعود محمد بن محمد بن مصطفى)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء إحياء التراث العربي، بيروت، ج5، ص123.

لأجله ، والضمير "لهم" يعود إلى كل المكلّفين أجمعين ، ابتداء من قريش وانتهاء إلى غيرهم من الجن والإنس . تقدّيم الجار والمجرور "عليك" إكراما للنبي ﷺ، ولأنه المعنيّ بأمر تبليغ الرسالة ، فناسب الأمر تقديم ذكره ﷺ.

و"هدى ورحمة" معطوفتان على موضع المفعول لأجله "لتبين لهم"؛ لأنّ المعنى هو: (وأنزلنا عليك الكتاب لأجل البيان والهدى والرحمة). وقدّم ذكر الهدى على الرحمة في الآية ؛ لأنّ الهدى سبب في نزول هذه الرحمة[1]، وذكر الهدى والرحمة هنا إنما هو غرض واحد من أغراض الكتاب، وهو تبيين الذي اختلفوا فيه[2].

وجاء التعبير بـ "قوم" في قوله تعالى: "لقوم يومنون" للإشارة إلى أن الهدى والرحمة إلى من أصبح الإيمان صفتهم التي عليها يجتمعون، ولأجل هذه الصفة المشتركة استحقوا إطلاق "قوم" عليهم، وجاء التعبير بالفعل المضارع "يؤمنون" للإشارة إلى أنّ القرآن هدى ورحمة لقوم يتجدد الإيمان عندهم في الصباح والمساء ، ففي صلاتهم تجدد للإيمان ، وفي ذكرهم لله تجدد للإيمان ، وفي قراءتهم القرآن وفي إطعامهم المساكين ، وفي كل عمل برّ وخير لهم تجدد لإيمانهم [3].

- ﭧ ﭨ ﭩ **{وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ}**[النحل:89]

المعنى الإجمالي للآية

ذكر القشيري (465هـ) في كتابه: لطائف الإشارات:" تأتى- يوم القيامة- كل أمة مع رسولها، فلا أمة كهذه الأمة فضلا، ولا رسول كرسولنا ﷺرتبة وقدرا"[4]. فهذه الآية تفصيلا لأمر البعث في مشاهد مشاهد يعرض فيها المشركين وشركاءهم، والرسل شهداء عليهم. والرسولﷺ شهيدا على قومه. وبذلك تتم هذه الجولة في جو البعث والقيامة[5].

الدراسة البيانية للآية :

يقول أبو حيان الأندلسي في كتابه البحر المحيط في التفسير: لما ذكر إنكارهم لنعمة الله تعالى، ذكر حال يوم القيامة لا ينفع فيه الإنكار على سبيل الوعيد لهم بذلك اليوم[6].

([1])- سامي وديع القدومي، مصدر سابق، ص181-184.

([2])- فاضل صالح السامرائي، الأسئلة البيانية في القرآن الكريم، مكتبة الصحابة، الإمارات، ط1، 1429هـ-2008م، ص107.

([3])- ينظر سامي وديع القدومي، مصدر سابق، ص185.

([4])- القشيري (عبد الكريم بن هوزان بن عبد الملك)، لطائف الإشارات، تح: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط3، ج2، ص314.

([5])- سيد قطب ، مصدر سابق، ج4، ص2185.

([6])- أبو حيان الأندلسي(محمد بن يوسف الغرناطي)، البحر المحيط في التفسير، عناية: زهير جعيد، دار الفكر، بيروت، لبنان، دط، 1426هـ-2005م، ج6، ص579.

وجملة:"ويوم نبعث في كل أمة شهيدا عليهم من أنفسهم وجئنا بك شهيدا على هؤلاء" تكرير لجملة **{وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا ثُمَّ لَا يُؤْذَنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا}**[سورة النحل:84]، ليبنى عليه عطف جملة "وجئنا بك شهيدا على هؤلاء" على جملة "ويوم نبعث في كل أمة شهيدا عليهم".

ولما كان تكريرا أعيد نظير الجملة على صورة الجملة المؤكدة مقترنة بالواو، ولأن في هذه الجملة زيادة وصف من أنفسهم فحصلت مغايرة مع الجملة السابقة والمغايرة مقتضية للعطف أيضا.

ولم يوصف الرسول- عليه الصلاة والسلام- بأنه من أنفسهم لأنه مبعوث إلى جميع الأمم، وشهيد عليهم جميعا، وأما وصفه بذلك في قوله تعالى: **{لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ}**[التوبة:128] فذلك وصف كاشف اقتضاه مقام التذكير للمخاطبين من المنافقين الذين ضموا إلى الكفر بالله كفران نعمة بعث رسول إليهم من قومهم[1].

و الواو "ويوم نبعث" إستئنافية، والنون للتعظيم ؛ لأنّ هذا الأمر عظيم لا يقدر عليه إلا العظيم سبحانه وتعالى. واستخدم حرف(في)، في قوله تعالى "ويوم نبعث في كل أمة"؛ ليدل على أن النبي ﷺ من القوم. و(النون) في "وجئنا" للتعظيم ، فالمجيء بالنبي ﷺ أمر عظيم لا يقدر عليه إلا العظيم سبحانه وتعالى. ولكن لماذا جاء الفعل (نبعث) مضارعا والفعل (جئنا) ماضيا ؟

هذه الآية تسلية للنبي ﷺ، ولذا كانت الآية إبرازاً لشرف النبي ﷺ في الآخرة ، فجاء الفعل الخاص بالأنبياء "نبعث" ، والخاص بالنبي ﷺ "جئنا"، لأنّ فعل "بعث" لا يدل بمجرده إلا على الإرسال والإثارة دون الوصول ، بينما الفعل "جاء" يدل على الوصول ، فنقول : بعثت زيداً إلى السوق وهذا البعث لا يدل على الوصول بمجرده إلا بوجود قرينة دالة على وصول زيد إلى السوق ، أما قولنا : جاء زيد السوق. يعني أنه وصل[2].

."ونزلنا عليك" في الدنيا "الكتاب" أي: القرآن، والجملة مستأنفة "تبيانا لكل شيء" أي: بيانا له والتاء للمبالغة، فالتبيان أخص من مطلق البيان على قاعدة أن زيادة البناء تدل على زيادة المعنى، ونظيره من المصادر التلقاء ولم يأت غيرهما وفي الأسماء كثير نحو التمساح والتمثال[3].

وخص بالذكر الهدى والرحمة والبشرى لأهميتها فالهدى ما يرجع من التبيان إلى تقويم العقائد والأفهام والإنقاذ من الضلال. والرحمة ما يرجع منه إلى سعادة الحياتين الدنيا والأخرى، والبشرى ما فيه من الوعد بالحسنيين الدنيوية والأخروية.

وكل ذلك للمسلمين دون غيرهم لأن غيرهم لما أعرضوا عنه حرموا أنفسهم الانتفاع بخواصه كلها.

فاللام في "لكل شيء" متعلق بالتبيان، وهي لام التقوية، لأن «كل شيء» في معنى المفعول به لـ "تبيانا". واللام في للمسلمين لام العلة يتنازع تعلقها «تبيان وهدى ورحمة وبشرى» وهذا هو الوجه[4].

([1])- الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، ج13، ص201-202.

([2])- سامي وديع القدومي، مصدر سابق، ص284-287.

([3])- القنوجي (أبو الطيّب محمد صديق خان بن حسن بن علي الحسيني القنوجي)، فتح البيان في مقاصد القرآن، راجعه: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، دط، 1412هـ-1992م، ج7، ص300.

([4])- الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، ج13، ص204.

مما سبق نخلص أنّ نعمة الهداية من النعم التي منّ الله بها على عباده، فأنزل إلينا كتابا عجز جهابذة الفصاحة والبلاغة عن الإتيان بمثله، وبيّن لنا الطرق التي نسلكها في حياتنا وذلك إتباع طريق الحق والإيمان والإبتعاد عن الهوى ؛ فيوم القيامة تأتي كل أمة مع رسولها والرسول ﷺ شهيدا على قومه، فمن أنكر نعمة الله فيوم الفصل لاينفع الإنكار ولا يفوز بمرضات إلا من أتى الله بقلب سليم.

وختاما يمكن أن نستنتج مايلي:

ـ التّأكيد على أنّ وجوه إعجاز القرآن الكريم متعدّدة أهمّها الإعجاز البياني؛ فهو يلازم القرآن الكريم في كلّ مفرداته وآياته وسوره.

- يظهر الإعجاز البيانيّ في هذه السورة من خلال نعم عديدة تبرز دقّة القرآن الكريم في التعبير عن موضوعاته، منها: نعمة إرسال الرسل ونعمة الهداية.

- إنّ ذكر النّعم الإلهية الواردة في هذه السورة جاء بأسلوب يهدف إلى تذكير الإنسان بمصدر هذه النّعم، ودعوته إلى شكر الله والإيمان به والانقياد له، فبعد ذكر هذه النّعم تُختم الآيات بعبارات مثل:" لعلكم تشكرون"، "تهتدون"، "تسلمون" "تعقلون"... وهي الغاية التي أرادها الله.

- وذُكر في السورة نعم معنوية وذلك للدّلالة على أنّها تغمر الإنسان في كل مستويات حياته، وهذا يجعل الإنسان موقنا بقدرة الله، قريبًا منه بعيداً عن المعاصي.

- لقد عالج القرآن الكريم هذه النّعم باستخدام ألفاظ وتراكيب جاءت متمكّنة مناسبة لسياق الآيات، إذ لا يمكن الوصول إلى المعنى المراد بغير هذه الألفاظ والتراكيب، وهذا يؤكّد المصدر الرّباني للقرآن الكريم

أثر الجاليات العربية والبربرية على الحياة الاجتماعية في السودان الأوسط والغربي بين القرنين الخامس والعاشر الهجريين / الحادي عشر والسادس عشر الميلاديين

د . مسعود خالدي

جامعة 8ماي 1945 بقالمة .

الملخص :

إن تطور العلاقات بين بلدان المغرب وممالك جنوب الصحراء في العصر الوسيط ، أدى إلى إنتقال عدد كبير من المغربة إلى بلاد السودان أفرادا وجماعات ، فكان منهم التاجر والفقيه وبعض من القبائل العربية والبربرية. إن أثرهم على الحياة الإجتماعية في المنطقة كان واضحا . فقد تغييرت معظم العادات والتقاليد السودانية، وأنتشر بدلها العادات والتقاليد الاجتماعية المغاربية . كما تغيرت بعض مظاهر الحياة في المأكل والملبس وتقاليد الأسرة مثل الزواج والاحتفال بالمناسبات الدينية. ورغم ذالك فشعوب السودان الغربي والأوسط في ممالك مالي وسنغاي وكانم برنو حافظت على بعض المظاهر الإجتماعية المحلية مثل السحر وبعض التقاليد المنافية للشريعة الإسلامية.

Résumé :

Le développement des relations entre les pays des royaumes du Maghreb et l'Afrique subsaharienne au Moyen-Age, a conduit à transférer un grand nombre de Maghrebins au soudan occidental . Leur impact sur la vie sociale dans la région était clair. Il a changé la plupart des coutumes et des traditions soudanaises, répandant à leur place les coutumes et les traditions sociales du Maghreb. Certains aspects de la vie ont changé dans la nourriture, les vêtements et les traditions familiales telles que le mariage et la célébration d'événements religieux. Bien que quelques coutumes et traditions locales sont maintenues malgré qu'elles ne sont pas conforomes avec les principes de l'Islam .

المقدمة:

نتيجة للصلات الاقتصادية والثقافية بين بلدان المغرب وممالك إفريقية جنوب الصحراء استقرت جالية عربية وبربرية في مدن وقرى السودان الأوسط والغربي منذ عهد المرابطين إلى عهد السعديين . كان لها أثر على جميع الجوانب الحياتية منها الجانب الاجتماعي . فكان لها أثر واضح في تغيير كثير من العادات والتقاليد السودانية، وأنتشر بدلها العادات والتقاليد الاجتماعية المغربية في المنطقة. فتغيرت بعض مظاهر الحياة في المأكل والملبس وتقاليد
الأسرة مثل الزواج والاحتفال بالمناسبات الدينية [792].

هل كان هذا التأثير بمثابة غزو ثقافي كما تذكر الدراسات الغربية؟ أم هو عامل للتطور الحضاري للسكان ؟ أم أن للشريعة الإسلامية دور في تغيير مظهر الحياة لسكان السودان الأوسط والغربي في مجال الطعام والأزياء والعمران ؟ وإذا كان ذلك صحيحا كيف كان هذا التغير ومجالاته المختلفة ؟ وما هو مصير العادات والتقاليد الوثنية المحلية ؟ هل كان مآلها الزوال أم استمرت وتأقلمت مع الوضع الجديد والمتمثل في إنتشار الإسلام ؟

رغم صعوبة الموضوع لقلة الدراسات الحديثة وقلة المعلومات حوله في المصادرالعربية والإسلامية، فإننا نحاول الإجابة على هذه التساؤلات من خلال هذا المقال التاريخي معتمدين على مجموعة من المصادر العربية والمراجع والدراسات الحديثة التي تناولت الموضوع.

1-المأكل:

أدخل العرب والبربر إلى بلاد السودان مأكولات عديدة تصنع أساسا من القمح مثل الكاكي والكولس والجناجيسي والجوسا والكسكسي وكثير من ألون الأطعمة الأخرى [793].

وعندما دخل المرابطون إلى غانة بقيادة أبو بكر بن عمر، حيث أقاموا في المنطقة مدة طويلة دامت أكثر من عشرين سنة "كانوا يعتمدون في غذائهم على ألبان الإبل ولحومها بالإضافة إلى لحم الغنم والأبقار التي يشترونها من تجار القوافل، وكذلك القمح والذرة والتمر والزبيب والعسل[794]. فقبائل الصحراء لا يعرفون حرثا أو زرعا والخبز فكانت عيشتهم من اللحم واللبن، ويذكر البكري أن أحدهم ما رأى خبزا ولا أكله إلا بمرور التجار من بلاد الإسلام أو بلاد السودان فيطعمونهم إياه[795].

792(792) – أمطيرسعد غيث: الثقافة العربية الإسلامية وأثرها في مجتمع السودان الغربي خلال القرنين العاشر والحادي عشر
للهجرة/ السادس عشروالسابع عشر للميلادي) –ط1. دار الكتب الوطنية –بنغازي ليبيا 2005م.ص367

(793) – أحمد محمد كاني: مظاهر الاتصالات الفكرية والثقافية بين شمال إفريقيا ووسط السودان بين سنة 700م-1700م . مجلة البحوث التاريخية-مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية-طرابلس . السنة الثالثة – العدد الأول –يناير 1981.ص25.

(794) – عبلة محمد سلطان: العناصر المغاربية في السودان الغربي-دورها السياسي والحضاري منذ ظهور المرابطين حتى نهاة دولة سنغاي-رسالة دكتوراه-مركز البحوث والدراسات الإفريقية- جامعة القاهرة -1999- ص196.

(795) –البكري: المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب (جزء من كتاب المسالك والممالك). مكتبة أمريكا والمشرق .(د

وكانت الجالية المغاربية في غانة تعتمد في أكلها على الأسماك ولحوم أنواع من الماشية بالإضافة إلى التمر الذي يأتيهم مع تجار ورجلان وسجلماسة [796].

وكانت هذه المأكولات شائعة في بلاد المغرب خاصة في عهد الرستميين، فقد كان الفقراء يتناولون الخبز والزيت ويسكبون شيء من دقيق الشعير، بالزيت فيأكلونه بخبزة وسمن وقليل من الملح[797].

أما في عهد مملكة مالي كان أغلب طعام سكانها من الذرة بسبب قلة القمح وارتفاع ثمنه فالعشرين مدا منه يساوي مثقالا من الذهب[798]، كما كانوا يعتمدون على الأرز في أكلهم لكثرة زراعته ببلادهم. ومن غذائهم "الفوني" وهي عبارة عن حبوب صغيرة تشبه الخردل ولونها أبيض تطحن ويعمل بها الخبز كما يصنع منه العصيدة التي أشار إليها ابن بطوطة [799].

ويكثر بمالي الفواكه والخضروات منها اللوبيا والقرع والباذنجان واللفت، ونوع يشبه القلقاش سمي القافي" وهو عبارة عن عروق دقاق وتدق كفي الأرض فتترك حتى تصير غلاظا [800].

وعرف أهل السودان في عهد مملكة مالي عدة مأكولات أخرى منها الملوخية، والبوسة، والقرع واللفت والبصل والثوم والباذنجان والكربت بالإضافة إلى الحنطة والأرز والفوني وهو حب مزغب يدرس فيخرج عنه حب صغير أبيض يغسل ثم يطحن [801].

ورغم وفرة الطعام ببلاد السودان إلا أنه كان لا يروق للأجانب، فابن بطوطة لم يستطع أكل أحد الأطعمة لعدم جودتها ويقول عندما عزمه أحد السكان المحلين فقال عندما لم يعجبه الطعام "ألهذا دعانا الأسود"[802].

وتأثر أهل السودان بمأكولات الجاليات العربية والبربرية التي سكنت بلادهم فأصبحوا يعرفونها ويستعملونها، وكان الكسكسى من الأكلات المغاربية المشهورة وهي الغذاء المفضل لدى الفئات

ط) . باريس 1965.ص162،جودت عبد الكريم يوسف: الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في المغرب الأوسط خلال القرن الثالث والرابع الهجريين:9-10م، ديوان المطبوعات الجامعية،) . الجزائر. 1992 –ص325.

[796] – الإدريسي: القارة الإفريقية وجزيرة الاندلس (مقتبس من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق) تحقيق وتعليق

إسماعيل العربي –ديوان المطبوعات الجامعية –الجزائر-1983-ص4، 50.

[797] – ابن الصغير المالكي: أخبار الأئمة الرستميين – تحقيق محمد ناصر وإبراهيم بحاز، دار الغرب الإسلامي (د ط)

. بيروت -1986.–ص332.

[798] – ابن بطوطة: رحلة ابن بطوطة (المعروف بـ: تحفة النظار في غرائب الأمصار)دار بيروت للطباعة والنشر – (د ط) . بيروت -1400هـ/1980م ص661، إبراهيم علي طرخان: دولة مالي الإسلامية –ص136.

[799] – ابن بطوطة: المصدر نفسه . 661 ، القلقشندي: صبح الاعشى في صناعة الإنشا-تحقيق وتعليق نبيل خالد الخطيب –دار الكتب العلمية- ط1 . بيروت . لبنان- 1407هـ/1987م.. ج5 –ص277.

[800] – العمري: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار. الجزء الرابع . تحقيق عبد القادر خويسات وعصام مصطفى هزايمية ويوسف بن ياسين مركز زايد للتراث التاريخي العين الإمارات العربية المتحدة 2001 – ج4 – ص65

[801] – عبلة محمد سلطان: المرجع السابق –ص200.

[802] – ابن بطوطة: المصدر السابق –ص681، عبلة محمد سلطان: المرجع نفسه –ص199.

المترفة منهم الملوك، ومن مأكولاتهم لحم الغنم المطبوخ أو المشوي أو الملفوف في شرائح العجين المتناهي الدقة ومعه أصناف من الأطعمة منها دقيق القمح الذي كان يحمله جنكي حزيم إلى اسمه الإسقيا محمد [803].

وكان غذاء غانة يختلف من منطقة لاخرى ويتشكل من أنواع عديدة من الأطعمة، كان سكانها يعتمدون على الفاكهة والخضروات ، كما أصبح عندهم بساتين تنتج فاكهة متنوعة منها الجمير ويوجد منه نوع يسمى زوبيزور يشبه فرول الخروب، وفاكهة اخرى تسمى فونى، والليمون وطعمه طعم الكمثري وكل هذه الأنواع لم تكن معروفة في السودان حتى نهاية القرن الخامس الهجري، بل كانوا يعتمدون على البحر في طعامهم والبن وهو نوع من الحبوب يجلب إليهم [804].

وعرف سكان السودان الغربي من الجالية المغاربية أكل الضأن والطيور ومنها الدجاج والأرز والبيض [805].

كما عرفوا كذلك أنواع من الحلويات منها القطائف[806]، والمربى [807] وأجادوا أنواع عديدة من المشروبات نقلوها عن العرب والبربر ويحصلون عليها من النباتات مثل "عرقي البلح"[808].

وأدخل المغاربة تقليدا فيما يخص وجبات الطعام اليومية مثل تناول طعام العشاء، فقد كانوا يتناولون اللبن مع بعض الفطائر وفي الصباح تتناول بعض العائلات الأطعمة الدسمة واللحوم والحساء وهذا التقليد لم يعرف في السابق في تلك البلاد [809].

وكان السكان يتناولون ثلاث وجبات في اليوم الأولى في الصباح وفي وجبته الإفطار ويتمثل في الحساء واللحم المشوي مع الخبز الطري والزبدة والعسل ثم وجبة الغذاء وهي عادة ما تكون دسمة، ولا يختلف طعام العشاء عن الغذاء من حيث نوعية الطعام [810].

---

[803] – الهادي مبروك الدالي: التاريخ السياسي والاقتصادي فيما وراء الصحراء (من نهاية القرن حتى نهاية القرن 18م) –الدار المصرية اللبنانية . القاهرة . ط1- 1999–ص28.

[804] – البكري: المصدر السابق –ص181، محمد عبلة سلطان: المصدر السابق –ص200.

[805] – القلقشندي: المصدر السابق ، ج5 –ص276-277.

[806] – جودت عبد الكريم يوسف: المرجع السابق –ص326.

- مجهول: الاستبصار في عجائب الأمصار –نشر وتعليق سعد زغلول عبد الحميد جامعة الاسكندرية .(د ط)– مصر.1958 م -ص116.

[807] – الفشتالي:– مناهل الصفا في أخبار ملوك الشرفاء . تحقيق عبد الله كنون –المطبعة المهدية . (د ط) . الرباط . 1384 هـ /1964م . ص237.

[808] – مادهوبا نيكار: الوثنية والإسلام–ترجمة أحمد فؤاد بلبع-المجلس الأعلى للثقافة.(د ط) القاهرة 1995. ص423

[809] – محمد

الغربي: بداية الحكم المغربي في السودان الغربي- وزارة الإرشاد والثقافة والإعلام . دار الرشيد . بغداد . 1982–ص612، الهادي مبروك الدالي: التاريخ الحضاري –ص32.

[810] – السعدي: -تاريخ السودان –وقف على طبع هوداس-مكتبة أمريكا والمشرق –باريس . 1908ص 100، الهادي مبروك الدالي: المرجع نفسه –ص32.

2-**الملبس:**

من المظاهر الإسلامية التي تأثر بها سكان السودان الأوسط والغربي بالجاليات العربية والبربر الملابس. فقد كان الناس عراة، لا يغتسلون، فأصبحوا بعد الإسلام يتأنقون بملابسهم من أجل الصلاة، وشرعوا يغتسلون يوميا لان الشريعة تطلب منهم الطهارة بل أنهم أصبحوا يباهون موطنهم الوثنين بملابسهم البيضاء النظيفة[811].

ففي عهد مملكة غانة كان التأثير الإسلامي واضح في أزياء الملوك والعامة يقول الإدريسي :" لباس أهل غانة عادة اتخاذ الأرز والفوط والأكسية كل واحد على قدر همته"[812].

فقد كان ملوك غانة يلبسون العمائم الرفيعة [813]، والسراويل والنعال، وكان تأنقهم يتجلى خاصة في يوم العيد[814]. ويذكر ابن سعيد "والغالب على أهل السودان و التكرور وغيرهم لبس الجلود ومن خالط البيض وتخصص اتخذ لباسه من القطن والصوف "[815].

أما زي سائر الناس أو العامة يقول عنهم البكري أنهم كانوا يلبسون "ملاحف القطن والحرير والديباج على قدر أحوالهم"[816] ويتفق الملك مع رعاياه في مظهر واحد هو حلق الشعر [817].وبدخول المرابطين إلى غانة انتقلت بعض الأزياء إلى المنطقة أشهرها من القبائل الصنهاجية في منطقة الصحراء، يذكر البكري أنهم كانوا يتلثمون بعمائهم ، ولا يلبسون قميصا إنما يستحسنون ثيابهم وأضاف البكري "جميع قبائل الصحراء يلتزمون النقاب وهو فوق اللثام حين لا يبدو منه إلا محاجر عينية[818].

ورغم أكثرية سكان غانة لم يستخدموا اللثام مثل التكرور إلا أن بعض أهل ولاته كانوا يتلثمون [819].

وعرف سكان التكرور في عهد غانة القداوير المصنوعة بالصوف من تجار سجلماسة والعمائم الصوفية من أهل السوس ودرعة[820].

---

[811] – نعيم قداح: حضارة الإسلام وحضارة أوروبا في إفريقيا الغربية –ط3-الشركة الوطنية للنشر والتوزيع – (د ط)

. الجزائر -1974– ص173.

[812] – الإدريسي: المصدر السابق ، ج1 –ص39.

[813] –البكري: المصدر السابق –ص175.

[814] –إبراهيم علي طرخان: إمبراطورية غانة الإسلامية –الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر. (د ط) –القاهرة –

1390هـ/1970م –ص79.

[815] – ابن سعيد: كتاب الجغرافيا –تحيق اسماعيل الغربي – تحقيق اسماعيل العربي . ديوان المطبوعات الجامعية . ط1 . الجزائر 1982.–ص91.

[816] – البكري: المصدر السابق –ص175.

[817] – البكري: المصدر نفسه –ص74.

[818] – نفسه . ص170، جودت عبد الكريم يوسف: المرجع السابق –ص 332

[819] – حسن بن محمد الوزان: المصدر السابق . ج2 –ص536، عبلة محمد سلطان: المرجع السابق –ص203.

أما أهل مالي ينقسمون إلى ثلاث طبقات اجتماعية متميزة، والطبقة العريضة هي طبقة الشعب أو العامة ملابسها تشبه الزي العربي المغربي، وهي عبارة عن عمائم تحنك مثل العرب وجبان ودراريع بدون تفريج أو تخريج، وقماش ملابسهم لونها أبيض من القطن الذي يكثر عندهم، ولديهم مهارة في نسيج الملابس تخرج في غاية الدقة وتعرف لديهم بالكاميصا أو القميص[821].

ويلبس الفقهاء في مالي عمامة على نسق العمامة الشرقية مع ترك عذبة تتدلي على ظهره[822].

ويذكر القلقشندي أن رجال الجيش خاصة الفرسان كانوا يتميزون بلباسهم الخاص منها الأساور الذهبية والسراويل المتعفة[823].

ويرجع الفضل إلى المغاربة إدخال بعض الصناعات الجلدية وأغطية الرأس وأزياء معينة من الملابس، كما يرجع لهم الفضل في تعريف السكان أنواع من النعال كانت تستورد إلى تنبكتو وغيرها من مدن السودان الغربي، وكانت الطبقات الراقية هي التي كانت تستعملها[824].

وفي عهد مملكة سنغاي، كان التاثير الإسلامي واضح على السكان بحيث قلت ظاهرة العري وبقت محصورة في المناطق البعيدة والغابية فقط، فكان الناس كلهم يرتدون الألبسة ولكن كل منهم كان يلبس حسب قدرته[825].

وأشار حسن الوزان إلى ذلك بأن سكان المناطق التي زارها كانوا يرتدون لباسا حسنا، ويتلثمون بلثام كبير من قطن أسود وأزرق يغطون به رؤوسهم، لكن الأئمة والفقهاء يتلثمون بلثام أبيض[826].

ومن الأصناف التي كان سكان سنغاي يستوردونها الأقمشة الحريرية المطرزة الغالية الثمن، وهذه الأقمشة تستخدمها الطبقات العليا، ويصف تاريخ الفتاش كيف كان القوم يلبسون، ويقول أن "بلمع" كان يرتدي درعا من الحديد فوقه قميص أخضر مصنوع في سوس وسيفه معلق في عنقه ويتمنطق بحزام[827].

---

[820] – الإدريسي: المصدر السابق–ص33، ، القلقشندي: المصدر السابق ، ج5 –ص286.
- عبلة محمد سلطان: المرجع السابق –ص203-204.

[821] –، القلقشندي: المصدر نفسه . ج4 –ص286، العمري :المصدر السابق –ج4 – ص64، الهادي مبروك الدالي: مملكة مالي الإسلامية وعلاقتها مع المغرب وليبيا (من القرن 13 حتى القرن 15م) ط1-دار المتلقى للطباعة والنشر –بيروت-لبنان-1993م –ص84.

[822] – إبراهيم علي طرخان: دولة مالي الإسلامية –ص164.

[823] – القلقشندي: المصدر السابق ، ج5 –ص287.

[824] – محمد كاني: المرجع السابق . ص-25.

[825] – عبد القادر زبادية: حضارة الإسلام وحضارة أوروبا في إفريقيا الغربية –ط3-الشركة الوطنية للنشر والتوزيع– (دط) . الجزائر. 1974–ص132.

[826] – حسن الوزان:المصدر السابق ، ج2 –ص163.

[827] – كعت: تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس –طبع هوداس ودولافوس . باريس . 1964 – ص128، مادهو بانيكار: المرجع السابق –ص421.

ويذكر كعت في الفتاش كذلك أن الإسقيا الحاج حين خلع من الحكم كان له حوالي عشرين كيسا من الألبسة، في حين كان يظهر القضاة والعلماء والرؤساء في حلل فضفاضة زاهية الألوان، ويلبسون في أرجلهم صناديل ملونة [828].

كما أن الإسقيا داوود كان يرتدي ملابس سوسية عالية الجودة منها قميص سوسى نسبة إلى السوس الأقصى، وكان هذا القميص غاليا ولونه أزرق، وكذلك قميص سوسى آخر ولونه اخضر [829]، كما كان عبيده يلبسون كذلك ملابس حريريه[830]. وكان سلاطين سنغاي يضعون على رؤسهم كرازين تشبه العمامة. فعندما تولى الإسقيا إسحاق الحكم استطاع أن يتحكم في البلاد وسيطر عليها ويلاحق ملوك أعدائه. فقبض على أحد معارضيه اسمه بكر بن الفق دنك" وعندما مثل بين يديه أراد إهانته فقال إسقيا إسحاق لرجاله :"هاتوا كرزي فجيئ به فقال له خذه وأستر به هذا الشيب [831]. ومن الألبسة المغاربية التي دخلت بلاد السودان البرانس وهي الملابس التي كانت سائدة بالمغرب يذكر المقدسي أن سكان البربر يلبسون البرانس منها البيضاء والسوداء، وهي ألبسة صوفية تستعمل أثناء الشتاء للوقاية من المطر والبرد[832]، وأشتهر الفقهاء بإرتداء هذا اللباس فقد أورد السعدي قصة الفقيه فودى محمد ساقو[833]، الذي كان يصلي على برنسه

خوفا من اللصوص وذكر كعت في الفتاش أن شيخ الإسلام الفقيه محمد بغيغ الونكرى أشتهر بلبس البرنوس خوفا من أن يسرق وكان زي الشرفاء والعامة عبارة عن جلاليب طويلة وعمائم وشعر يصل إلى شحمة الأذنين إقتداء بالرسول–صلى الله عليه وسلم-[834].

والرجال في سنغاي يرتدون كذلك الملف والقميص والقفاطين المصنوعة من كتان والحرير والسراويل الكبيرة والعمائم والبرانس [835]، ويذكر حسن الوازن عنهم ما يلي"وأحيانا يرتدي العامة فوطة ضيقة مصنوعة من الصوف الخشن ويضيع الواحد منهم فوق رأسه قماشة سوداء ملفوقة حول وجهه كالعمامة [836].

أما بالنسبة للنساء فقد انتشر بينهن لبس الحجاب فقد أورد الرحالة الأوربي مارمول أن نساء تنبكتو وولاته متحجبات ملثمات باستثناء الإيماء اللاتي يبعن الأكل [837].

---

[828] – كعت: المصدر نفسه–ص170، 171، عبد القادر زبايدية: مملكة سنغاي في عهد الاسيقيين 1493-1591 ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع . (د ط)– الجزائر -1971–ص132.

[829] – نفسه –ص115.

[830] –، أمطير سعد غيث: المرجع السابق –ص372.

[831] – السعدي: المصدر السابق –ص129، الهادي مبروك الدالي، التاريخ الحضاري –ص34.

[832] – المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم . مطبعة بريل . ط2 . طبع ليدن . 1906م -ص239.

[833] – السعدي: المصدر السابق –ص 216.

[834] – كعت : المصدر السابق – ص171 ،الهادي مبروك الدالي: التاريخ الحضاري –ص335.

[835] – كعت: المصدر نفسه–ص 144.

[836] – حسن بن محمد الوزان: المصدر السابق –ص67.

[837] – مارمول: إفريقيا –الجزء الثالث-ترجمه عن الفرنسية: محمد حجي، عمار زبير، محمد الاخضر، أحمد التوفيق،

وكان نساء جني يرتدين اللثام المصنوع من القطن وباللون الأزرق والأسود[838].

واشتهرت مملكة برنو بصناعة الثياب أو المنسوجات الغالية حتى كانت تستخدم كعملة لتبادل السلع، واشتهرت هذه الثياب باسم "دندي" [839]. وكان فرسان برنو يلبسون القمصان المزردة، والخوذ الحديدية، كما كانوا يتلثمون فعن العمري والقلقشندي أن :عساكرهم يتلثمون"[840].

وكانت الملابس في كانم –برنو اكثر إتقانا وتقدر مكانة كبراء القوم بعدد ما يرتدونه من جلاليب، والشائع أن يرتدي الرجل إثني عشر جلبابا الواحد منها فوق الآخر، ولذلك لا بد أنه معرقل للحركة وغير مريح خاصة عندما تشتد الحرارة، ومشاع بين المسلمين أيضا إرتداء الطاقية أو العمامة أما نساء برنو فكن يلبسن العمامة الطويلة بترك ذيلها يجرجر خلفها ويقع على كتفهن شالا زاهي الألوان[841].

وكان ملوك الزغاوة يتأنقون في إرتداء الملابس، فكانوا يلبسون سراويل من صفوف رقيقة والإنشاح عليها بالثياب الرقيقة من الصوف والأسماط والحرير السوسي والديباج الرفيع[842]. وكان السكان يتشبهون في لباسهم بأهل المغرب يقول القلقشندي "ري لباسهم عمائم بحنك مثل عرب"[843].واشتهر عندهم الحرير السوسي أي المجلوب من مدينة سوسة التونيسية وكان لباس الملوك [844].

نستنتج مما ذكر أن إرتداء الملابس في بلاد السودان، أصبحت ظاهرة حضارية وانتشرت بين سكانه كثير من الأزياء المغاربية من الأقمصة والسراويل والبرانس والألبسة الحريرية والقطنية، وهو دليل على التقدم الحضاري الذي وصلوه، ويقضي على الصورة السائدة في العالم بأن الأفارقة هم همج عراة وهي صورة غير صحيحة، ولا تستند إلى دراسات دقيقة. وللجالية العربية والبربرية التي سكنت المنطقة دور كبير في نقل الأنواع المختلفة للألبسة إلى السودان الأوسط والغربي، وكان للعامل الديني أثر كبير في إرتداء الثياب والتأنق في لبسها.

3-**المسكن:**

أحمد بنجلون، دار النشر للمعرفة – الرباط. (د ت)، ج3 –ص198.

[838] – مارمول: المرجع نفسه . ج3 . ص 198.

[839] – إبراهيم علي طرخان: إمبراطورية برنو الإسلامية –ص165.

[840] – العمري : المصدر السابق – ج4 – ص52 ، القلقشندي- المصدرالسابق –ج5 -281.

[841] – مادهوبا نيكار: المصدر السابق –ص422-423.

[842] – حسن بن محمد الوزان :المصدر السابق – ج2 – ص160 إبراهيم علي طرخان: إمبراطورية برنو الإسلامية –مطابع الهيئة المصرية العامة .(د ط) . القاهرة . 1975 -ص448.

[843] – القلقشندي: المصدر السابق ، ج5 –ص287.

[844] – كعت: المصدر السابق –ص115، مفتاح يونس رياص: العلاقات بين بلاد المغرب ودولة كانم –برنو، القرن السابع والعاشر الهجريين/الثالث السادس عشر الميلاديين رسالة دكتوراه، قسم التاريخ –معهد البحوث والدراسات الإفريقية جامعة القاهرة 2005/2004.–ص163.

تطور بناء المساكن في السودان الأوسط والغربي بمرور الزمن، ففي بداية الأمر كانت المنازل تبني من أغصان الأشجار وجلود الحيوانات على هيئة خيام، ثم تطور البناء فصار بعضه من الطين ومستفرق بالتبن وبعضه الآخر مبني بالحجر المركب والجبس [845].

فشيدت الدور ومقر الحكام والمساجد والمنارات العلمية، وكان البناء يختلف في تطوره من مدينة إلى أخرى، فمدينة أودغست كانت بناياتها حسنة ومنازلها رفيعة مبنية بالطين، فقصر السلطان بناؤه جميل له أبراج لمراقبة المدينة[846]، و كانت مدينة "أقدز" مبنية في بداية أمرها من أغصان الأشجار التي يضعون عليها الحصر والجلود ونحوه ثم تطور البناء بالأحصار والطين، وبدأت بعد ذلك تظهر منها الهندسة المعمارية الإسلامية المتمثلة في الأقواس والنقش على الطراز الإسلامي وعلى ذلك المسجد الكبير[847].

وفي مدينة تنبكت تطور بها البناء حتى أصبحت تضاهي المدن الإسلامية الكبرى في شهرتها فقد تحول بها البناء من الأعشاب والأغصان إلى البناء بالأحجار والطين، وللمغاربة التي سكنوها دور كبير في هذا التطور.

فبفضلهم تغير أسلوب البناء في كل السودان الغربي والأوسط، واستفاد سكان المنطقة من ذلك، فقد أدخلت مواد بناء جديدة مثل الآجر والبناء بالحجارة، وأصبحت المنازل والمساجد تزين بكتابة الآيات القرآنية على جدرانها واستعمال الزجاج الملون والنقش.

وظهر ذلك في قصور الملوك والأثرياء والميسورين من السكان وتجلى كذلك أثر الإسلام والمسلمين الذين أقاموا في المنطقة أن خصص في كل منزل جناح خاص بالضيوف، كما أصبحت المدن الإسلامية السودانية تمتاز دوما بالنظافة. ونظمت من حيث تخطيطها لتلائم حياة الطوائف الاجتماعية وفقا للأغراض الاقتصادية، فبنيت المخازن والمتاجر والحوانيت حول المسجد[848].

ولم يكن سكان السودان يجهلون فن البناء بالحجارة، ومع ذلك لم تكن الحجارة تستخدم على نطاق واسع وكانت تسود بلادهم المنازل المربعة المبنية من اللبن وأسقفها مسطحة وفتحاتها قليلة وضيقة، وهناك الأكواخ المبنية من النباتات والأعشاب وهي أقدم من الأولى وبعض حوائطها تكون من التراب الصلب، والملاحظ أن هذه البيوت تتلاءم مع عوامل المناخ السائدة في المنطقة[849].

وأورد كل من العمري والقلقشندي وصفا للمساكن التي كانت منتشرة في مالي قبل دخول المهندس أبو إسحاق الساحلي. فكانت المباني مبنية من الطين اللبني الذي يعرف عندهم "بالبالستا" ومما جاء عندهما "مبانيها –أي مالي- متفرقة وتبني بالبالستا وهي أن تبني بالطين بقدر ثلثي ذراع ثم

---

[845] – حسن بن محمد الوزان: المصدر السابق ، ج2 –ص165،أمطيرسعد غيث: المرجع السابق –ص374.

[846] – مجهول: الاستبصار –ص216، الهادي مبروك الدالي: التاريخ الحضاري –ص26.

[847] – حسن بن محمد الوزان: المصدر السابق ،ج2 –ص166-178، الهادي مبروك الدالي: المرجع نفسه –ص26.

[848] – حسن الوزان – المصدر نفسه ، ج2 –ص165 ، نعيم قداح: المرجع السابق –ص148.

[849] – أحمد سويلم العمري: الإفريقيون والعرب . مكتبة الأنجلو . المصرية . القاهرة . 1967. –ص39.

يترك حتى يجف، ثم يبني عليه مثله، وكذلك حتى ينتهي وسقوفها بالخشب والقصب، وغالبها قباب أو جملونات كالأقباء وأرضها تراب مرمل، وليس لها نور"[850].

وفي عهد مملكة غانة يذكر البكري أنه رأى فيما عدا القصر كانت البيوت الوحيدة التي تبني بالحجارة هي بيوت التجار الأجانب، وهي بيوت كبيرة الحجم محاطة بالحدائق، فيقول:"ومدينة غانة مدينتان سهليتان أحدهما المدينة التي يسكنها المسلمون... ومدينة الملك على ستة أميال من هذه وتسمى بالغابة والمساكن بينهما متصلة ومبانيهم بالحجارة وخشب السبط وللملك قصر وقد أحاط بذلك كله حائط كالسور وحول مدينة الملك قبابا وغابات"[851].

أما الإدريسي فيذكر أن :"ملك غانة سكن قصر محصن مبني بالحجارة له نوافذ زجاجية وبداخله نقوش وتزيينات [852].

ودلت الحفريات التي قام بها كل من توماس وموني سنة 1371هـ/ 1951م على وجود بنايات جميلة في مدينة إسلامية مخططة أحسن تخطيط على طول اثنين من الكيلومترات وسكنها أكثر من ثلاثين ألف نسمة، لها بنايات من طابقين مصنوعة من حجارة الجبس وجدرانها منقوشة بجبس أصفر [853]، وتدل هذه الحفريات على التطور الكبير الذي شهدته العمارة والمسكن في مواد البناء وأسلوبه.

وكان ملوك ونبلاء وقواد مملكة غانة يستخدمون البنائين من المغرب ليقيموا لهم القصور والبيوت على الطراز المغربي الذي كان سائدا في القسم الغربي من مدينة كومبي صالح أو غانة عاصمة المملكة [854].

وفي مملكة مالي تطور بناء المساكن في معظم المدن السودانية بفضل الجاليات العربية والبربرية، فقد نقلوا بعض أساليب البناء منها أسلوب البناء بالبالستا من العرب، وهي طريقة بناء أهل دمشق[855].

كما تأثر سكان مالي بالطراز المعماري المغربي والأندلسي بعد دخول المهندس المعماري أبو اسحاق الساحلي المعروف بالطويجين، وكان له الفضل الكبير في إدخال طرق جديدة للبناء، فلديه العديد من القصور المبنية من الكلس والأصباغ الزاهية، كما بنيت كذلك بالآجر، وإدخال نظام القباب، وجعل مساكن الملك بعيدة عن مساكن الأهالي ويحيط بها سورا واحدا، وهو الذي أشرف على عمارة مساجد جاو وتنبكت، وبني قاعة الإجتماعات بقصر منسى موسى في مالي من الحجر

---

[850] – العمري: المصدر السابق ، – ج4- ص61، القلقشندي: المصدر السابق ، ج5 –ص272.

[851] – البكري: المصدر السابق –ص175.

[852] – الإدريسي: المصدر السابق –ص23.

[853] - Basil Davidson : l'Afrique ancienne T1-francais maspero- Paris-1973, p 95.

[854] – نعيم قداح: المرجع السابق –ص146..

[855] –عبلة محمد سلطان: المرجع السابق –ص208.

والجبس وزخرفها بالخشب لمطعم بالذهب والفضة وأدخل نظام السقوف المسطحة للمنازل والمآذن الهرمية الشكل [856].

ومن المعلوم أن أبو اسحق إبراهيم الساحلي المعروف بالطويجين دخل بلاد السودان مع الملك منسى موسى بعد عودته من الحج، وتعرف عليه هذا الأخير بمكة المكرمة ودعاه إلى البلاد[857].

وتولى الساحلي بعد ذلك الإشراف على بناء مساجد جاو وتنبكت، وانتشر بعده الطراز المعماري المغاربي والأندلسي في كامل أنحاء السودان[858].كما تولى بناء دار السلطان منسى موسى بمدينة تنبكت[859] من الحجر والجبس وزخرفها بالخشب المطعم بالذهب والفضة فجاءت تحفة فنية رائعة[860].

ويذكر كعت التنبكتي أن السلطان منسي موسى صاحب مالي قد أنشأ أثناء سفره إلى الحج مسجد في كل مدينة يمر بها[861].

وساهم بجانب السواحلي المهندس إدريس المراكشي على بناء مسجد مدينة جنى المشهورة وهو نموذج من نماذج الفن المغربي في بلاد السودان خلال القرن الثامن الهجري /الرابع عشر الميلادي [862].

وفي مملكة سنغاي أصبح الطابع المغربي الأندلسي هو السائد في بناء المنازل والسكنات، والمتميز بإدخال نظام القباب، ومساكن الملك بعيده عن مساكن الأهالي والمحيطة بسور واحد[863].

وأخذت البيوت خلال هذه الفترة الشكل المربع وجعل سور من الطوب اللبني قليل الإرتفاع كإطار للبيت من أعلى، وهذا السور كانت تتخلله فتحات متساوية، لئلا تستقر المياه على السطح، وأصبح من المألوف أن يكون للبيت فناء تتوسطه بركة ماء، تلك كانت ديار السادة ثم عم استعماله في البلاد ليشمل ديار العامة [864]. ورغم تقدم وتطور أسلوب البناء إلا أن الرحالة حسن الوزان لاحظ أن أغلب أبنية القرى والمدن بها الأكواخ وهي بيوت الفقراء المبنية من الأخصاص وكانت تشكل أكثرمن نصف مدينة تنبكت سنة 916هـ/ 1510م.

---

[856] – ابن بطوطة : المصدر السابق–ص694، السعدي: المصدر السابق –ص8، الهادي مبروك الدالي: مملكة مالي الإسلامية –ص85، إبراهيم علي طرخان: إمبراطورية برنو الإسلامية –ص154.

[857] – ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون –المعروف بكتاب (العبر وديوان المبتدأ والخبر) -دار الكتب العلمية – ط1 بيروت- لبنان –1413هـ/1992م، ج6 –ص 238، السعدي: المصدر نفسه –ص8

[858] – السعدي: المصدر السابق –ص7

[859] – ابن بطوطة: المصدر السابق –ص495، القلقشندي: المصدر السابق ، ج5 –ص283.

[860] – ابن بطوطة: المصدر نفسه ، ج2-ص204، محمد عبد العال: منسا موسى سلطان التكرور ورحلة حجته الشهيرة .(د ط) . جامعة القاهرة -1991ص-26.

[861] – كعت: المصدر السابق –ص 32

[862] – نعيم قداح: حضارة الإسلام وحضارة أوروبا –ص147.

[863] – الهادي مبروك الدالي: مملكة مالي الإسلامية –ص85.

[864] – عبلة محمد سلطان: المرجع السابق –ص209.

وكان أثر الجالية والبربرية والعربية واضح على السكان المحليين في معظم مناطق مملكة سنغاي، حيث تميزوا بكثرة الترحال والتنقل مثل العرب والبربر وغلبت مساكن الخيام في نمط معيشة بعضهم كما سكنوا في القوارب التي كانوا يمتلكونها ولذا كانوا يخرجونها خلال الليل من النيل (نهر النيجر) ثم يبيتون فيها.

أما قصور ملوك ومساجد مملكة سنغاي تمتاز باتساعها واحتوائها على عدة مداخل ونوافذ كما كانت توجد بها الأقواس [865]. وخلال هذه الفترة أشتهر المهندس المعماري محمد فادي الذي تعلم فن البناء في المغرب بتشييد المسجد الجامع في تنبكت [866].

وفي مملكة كانم –برنو شاعت البيوت المبنية بالحجارة وكانت قصور سلاطينها ضخمة وبيوتها جيدة البناء، وبداخلها عدة أقواس عليها أبواب الغرف المحيطة بها فتجعلها ألطف حرا[867].

أما عن التأثيث فقد أعتنى سكان السودان به منهم أهل مالي، حيث قاموا بتجميل بيوتهم وتزينها بالنقوش وتأثيثها بالأقمشة المستوردة من المغرب، وكانوا يفرشون الأرض ويرتفع الفرش قليلا عنها بواسطة ألواح، وكانت المسطبة مطرزة، وقد يضع صاحب البيت فوقها سجادا طويلا أو جلد أحد الحيوانات، والحيطان مزينة ببعض التحف مثل أسنان الفيل، وبيض النعام وريشه، بالإضافة إلى كتابات الآيات القرآنية، أما التحف والأغطية المطرزة فهي مستوردة من المغرب في أغلب الأحيان[868].

وخلاصة مما ذكر في مجال البناء، أن للجالية العربية والبربرية دور في إدخال أسلوب و طرق جديدة في بناء المساكن، ومواد بناء تستطيع التصدي لفعل الزمان مثل الحجارة والحبس. كما أدخلوا معهم نظام الأقواس والقباب و أصبح يحيط بالمنازل سور كبير و كان أثر الشريعة الإسلامية واضح في المجال المعماري و امتاز البناء بالنظافة والاتساع، وخصصت بيوت للضيوف وزينت جدارنها بالآيات القرآنية وأسماء الله و فرشت الأرض بالحصر [869].

4 . عادات الزواج في المجتمع السوداني:

كان الزواج في المجتمع الإفريقي قبل مجيء الإسلام في منطقة السودان الأوسط والغربي غير منظم، ويستند إلى مواريث فوضوية بعيدة عن التنظيم فليس للرجل والمرأة زوج معين بذاته، بل حياتهم أشبه بحياة حيواناتهم التي يرعونها، فالمرأة يجتمع عليها أكثر من رجل، وقد يصل إلى اثني عشر رجلا في كوخ واحد، والرجل يجتمع مع عدد من النساء، كما كانوا يتناكحون بغير صداق. وقد يتزوج الرجل المرأة للمتعة وهو زواج مبني على المصلحة[870].

---

[865] – عبد القادر زبايدة: مملكة سنغاي في عهد الاسيقيين –ص131-132.

[866] – نعيم قداح: المرجع السابق –ص147.

[867] – مادهو بانيكار: المرجع السابق –ص427.

[868] – السعدي: المصدر السابق –ص205-206، الهادي مبروك الدالي: التاريخ الحضاري –ص27.

[869] – محمد الغربي: المرجع السابق –ص630.

[870] – حسن بن محمد الوزان: المصدر السابق، ج2 –ص159-160، مارمول: المصدر السابق، ج3 –ص196.
-الهادي مبروك الدالي: التاريخ الحضاري –ص46.

ومع انتشار الإسلام خاصة بعد القرن الخامس الهجري /الحادي عشر الميلادي بدأت الشريعة الإسلامية تتغلغل شيئا فشيئا في المجتمع السوداني بفضل الأحكام الشرعية التي يصدرها رجال القضاء الإسلامي والذين كان أغلبهم من المغاربة[871]، وأصبح نظام الزواج وفق الشريعة الإسلامية ولو أنه لم يستطيع القضاء على بعض العادات الوثنية.

وقد تعجب ابن بطوطة من ذلك عند زيارته لمالي، ولاحظ وجود الإباحية سائدة بين الجنسين ويقول:"دخلت يوما على أبي محمد يند كان المسوفي الذي قدمنا في صحبته، فوجدته قاعدا على بساط في وسط داره سرير مظلل عليه امرأة معها رجل قاعد، وهما يتحدثان فقلت له ماهذه المرأة؟ فقال هي زوجتي، فقلت ما الرجل الذي معها فقال هو صاحبها ! فقلت له أترضى بهذا وأنت قد سكنت بلادنا وعرفت أمور الشرع؟ فقال لي مصاحبة النساء للرجال عندنا على خير وحسن طريقة لا تهمة فيها. ولسن كنساء بلادكم. فعجبت لرعونته وانصرفت عنه.." [872].

ويقول كذلك ابن بطوطة في موضع آخر:"دخلت يوما على القاضي إيوالاتن فوجدت عنده امرأة صغيرة السن بديعة الحسن فلما رأيتها أرتبت وأردت الرجوع فضحكت مني ولم يدركها خجل، وقال القاضي لم ترجع؟ إنها صاحبتي، فعجبت من شأنها فإنه من الفقهاء والحجاج وأخبرت أنه استأذن السلطان في الحج في ذلك العام مع صاحبته، لا أدري أهي هذه أم لا، فلم يأذن له"[873].

ويروى كل من القلقشندي والعمري عن السلطان منسى موسى بعدم التزامه بالشرع في مسألة في الزواج لفهمه السطحي للدين الإسلامي وإتباع تقليد قديم في هذا المجال فذكر:"من عادة أهل مملكته أنه إذا نشأ لأحد منهم بنت حسناء قدمها له أمة موطوءة، فيمكلها بغير تزويج مثل ملك اليمن وقد سأل ابن الأمير حاجب السلطان موسى في ذلك، وقال له: إن مثل هذا لا يجوز لمسلم شرعا ولانقلان، فقال موسى: ولا للملوك؟ إجابه: ولا للملوك وسل العلماء فقال الملك: والله ما كنت أعلم "[874].

ونظرا للمكانة التي كان تتمتع بها الجاليات العربية والبربرية في منطقة السودان، فقد كان التجار والفقهاء منهم يتزوجون ببنات الملوك والأثرياء وذوي الجاه في المنطقة، فنتج عن ذلك من مصاهرة واختلاط بين العرب والبربر وأهل السودان، وظهر جيل جديد هجين وتغيرت ألوان أبناء الجاليات العربية والبربرية نتيجة هذه المصاهرة والاختلاط والزواج[875].

---

[871] – هوبير د يشان: الديانات في إفريقيا السوداء-ترجمة أحمد صادق حمدي، راجعه محمد عبد الله دراز-دار الكتب

المصرية-القاهرة-1956–ص144.

[872] – ابن بطوطة: المصدر السابق، -ص 687

[873] ابن بطوطة: المصدر نفسه، -ص688.

[874] – العمري: المصدر السابق– ج4 – ص 65، القلقشندي: المصدر السابق، ج5 –ص285.

[875] – أمطير سعد غيث: المرجع السابق،–ص377.

ويذكر حسن الوزان أنه لما زار المنطقة قام الإسقيا محمد الكبير بتزويج اثنين من بناته لتاجرين وافدين من المنطقة إذ قال :".... والسكان أغنياء مترفون، ولا سيما الأجانب المقيمين في البلاد، حتى إن الملك الحالي (يقصد به الإسقيا محمد الكبير) زوج اثنين من بناته من أخوين تاجرين لغناهما "[876].

وذكر كعت التنبكتي أن الشريف أحمد الصقيلي تزوج في تنبكت من إمرة مغربية مقيمة في المنطقة تدعى زينب وأنجب منها: مزوارا ومحمدا وسليمان ورقية وينبت [877].

وتختلف عادات الزواج في منطقة السودان الأوسط والغربي من منطقة لأخرى وإن اشتركت في بعض الجوانب، ونتيجة لأثر الإسلام، كان يغلب على الزواج الطابع الإسلامي، حيث يتقدم العريس وشخصيته محسوبة من أبيها فإذا وافق أكمل الفرح، وقد فصح عن ذلك العالم المصلي المغربي الذي أراد خطبة بنت الفقيه محمود[878]، وبما ان الإسلام لم يحدد صداق المرأة وإن كان لا يمنع أن يكون خاتما من حديد إلا أن الناس كانوا يبالغون في الصداق [879].

فالمهر عند طبقة النبلاء عادة ما يكون من ستة إلى تسعة من الإبل مع أشياء أخرى مصاحبة للمهر متمثلة في سلاسل وحلي للعروس أما بقية الطبقات فإن مهر العامة رأسان من الماعز ونحوه[880].

5-الاحتفال بالمناسبات الدينية:

كانت الاحتفالات الدينية قبل انتشار الإسلام لها طابع وثني، ولكن طقوس وشعائر الوثنية استمرت بعد ذلك في أجزاء كثيرة من السودان الأوسط والغربي، و رغم أن معظم السكان قد اعتنقوا الإسلام ويصف محمد بلو صاحب كتاب انفاق الميسور هذه الوضعية حيث يقول بأنه تحصل على مراسلات تذكران رؤساء برنو يركبون إلى أماكن معينة حيث يقومون بذبح الذبائح، وتقديمها قرابين لآلهة وثنية قديمة وأنهم يصبون دماء هذه الضحايا على أبواب مدنهم وأن بقصور هؤلاء الرؤساء ثعابين وزواحف أخرى يقدمون لها القرابين، ويقومون بطقوس معينة نحو الانهار التي تجري في بلادهم، كما كان يفعل المصريون في جاهليتهم، ولهم أعياد خاصة لا يحضرها، إلا كهنتهم، ثم أنهم يبررون هذه الأعمال بأنها مجرد صدقات لجلب البركة، ودفع الضرر والشر، وإن لم يفعلوا ذلك أصابهم القحط والضعف [881].

---

[876] – حسن بن محمد الوزان: المصدر السابق، ج2- ص166.

[877] – كعت: المصدر السابق، –ص223.

[878] – السعدي: المصدر السابق،–ص31، الهادي مبروك الدالي: التاريخ الحضاري –ص50.

[879] – جودت عبد الكريم يوسف: المرجع السابق –ص317.

[880] – أحمد بابير الأرواني: جواهر الحسان في اخبار السودان –مخطوطة –ورقة15.

[881] – محمد بلو: إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور-إدارة الوثائق والمكتبات لوزارة الأوقاف القاهرة-1383هـ/1964م.، –

ص34، إبراهيم علي طرخان: امبراطورية برنو الإسلامية –ص78.

و حرصت الجالية الإسلامية من عرب وبربر، تجار وفقهاء وعامة، على القيام بالاحتفالات الدينية الشرعية وإبرازها خاصة رمضان المعظم وعيد الفطر وعيد الأضحى وساهموا في نقلها إلى المجتمعات السودانية التي عاشوا بها[882].

أ-شهر رمضان المبارك:

كانت الجالية الإسلامية ومنها المغاربية المقيمة ببلاد السودان الأوسط والغربي حريصة على إحياء ليالي رمضان الثلاثين بالصلاة وقراءة القرآن والدعاء، والإكثار من الصدقات خاصة أمام أبواب المساجد وتوزيع بعض المأكولات على المحتاجين مثل الحبوب والتمر وقطع الخبز والحساء، يذكر كعت التنبكتي وكان :"قاضيها في شهر رمضان من كل عام على عاداتهم القديمة بصدقاته و هديته ويفرقها عليهم وإذا كانت ليلة القدر يأمر بطبخ الطعام ثم يجعل المطبوخ في المائدة أي القدح الكبير ويحملها فوق رأسه وينادي قراء القرآن وصبيان المكتب ويأكلونها وهم قائمون يأكلون تعظيما لهم..." [883].

وقبل هذا العهد، وأثناء حكم مملكة مالي كان من عادة الملوك في شهر رمضان أن يحضر أمراء السلطان إلى قصره ليفطروا معه، ولكن على كل أمير أن يحضر طعامه معه من منزله[884]، ولا حظ والي مصر على السلطان منسى موسى أثناء إقامته بالقاهرة أنه لا يأكل إلا منفردا وحيدا[885]، وهي عادات وتقاليد تعجب لها ابن بطوطة واعتبرها من العادات السيئة التي توجد بمالي[886].

وكان الأهالي في السودان يحتفلون بهذا الشهر بتحضير شتى أصناف الأطعمة والحلوى ويكثرون من العبادة وفعل الخير، والتردد على المساجد لأداء الصلاة في أوقاتها منها صلاة التراويح وصلاة الفجر، ويزور بعضهم البعض في لياليه، ويكثرون من تلاوة القرآن الكريم وقراءة كتاب الشفا للقاضي عياض في مدن جني وتنبكت وجاو، وأقدر[887].

ويذكر السعدي أن المغاربة من تافيلالت كانوا يأتون للاعتكاف بالمسجد الأعظم[888].

ب-الاحتفال بعيد الفطر والأضحى

من المظاهر الإسلامية التي انتشرت في السودان الأوسط والغربي الاحتفال بعيد الفطر والأضحى مما يؤكد التزام سكان هذه المناطق بالعقيدة الإسلامية وتأثرهم بالجاليات الإسلامية التي وفدت إلى بلادهم.

---

[882] – محمد عبلة سلطان: المرجع السابق –ص210.

[883] – كعت: المصدر السابق-ص180.

[884] – ابن بطوطة: المصدر السابق–ص691.

[885] – العمري : المصدر السابق – ج4 – ص 69 القلقشندي: المصدر السابق، ج3 –ص289، إبراهيم علي طرخان: دولة مالي الإسلامية –ص162.

[886] – ابن بطوطة: المصدر السابق،،–ص691.

[887] – الهادي مبروك الدالي: التاريخ الحضاري –ص82.

[888] – السعدي: المصدر السابق،–ص60.

وأهتم سكان مالي اهتماما كبيرا بالأعياد الدينية حيث شارك ملوكهم وأفراد الأسرة الحاكمة في مثل هذه الأعياد، فكان إذا حضر يوم العيد فإن الناس يخرجون إلى المصلى مرتين بالملابس البيضاء الجميلة[889]. وأعطى ابن بطوطة وصفا دقيقا بالاحتفالات التي تقام يوم عيد الفطر وعيد الأضحى حيث كان حاضرا خلال هذه الاحتفالات فيقول: «ويجلس السلطان في أيام العيدين بعد العصر على البنى، وتأتي السلاحدرية راية بالسلاح العجيب من تراكش الذهب والفضة والسيوف المحلاة بالذهب واغمادها منه ورماح الذهب والفضة ودبابيس والبلور».

ويقف على رأسه أربعة من الأمراء يشردون الذباب وفي أيديهم حلة من الفضة تشبه ركاب السرج، ويجلس الفرارية والقاضي والخطيب على العادة، ويأتي "دونما" الترجمان بنسائه الأربع وجواربه، رهن نحو مائة، عليهن الملابس الحسان، وعلى رؤوسهن عصائب الذهب والفضة، فيها تفافيخ ذهب وفضة، وينصب لدوغا كرسي يجلس عليه ويضرب الآلة التي هي قصب، وتحتها قريعات، ويغني بشعر يمدح فيه السلطان ويذكر غزواته وأفعاله، ويغني النساء والجواري معه، ويلعبن بالقسى، ويكون معهن نحو ثلاثين من غلمانهم عليهم جباب الملف الحمر، وفي رؤوسهم الشواشي البيض(جمع شاش) وكل واحد فيهم متقلد طبلة يضربه، ثم يأتي أصحابه من الصبيان فيلعبون ويتنقلون في الهواء، كما يفعل السندي ولهم في ذلك رشاقة وخفة بديعة ويلعبون بالسيوف أجمل لعب ويلعب دوغا، بالسيف لعبا بديعا، وعند ذلك يأمر السلطان له بالإحسان، فيؤتي بصره فيها مئتا مثقال من التبر ويذكر له ما فيها على رؤوس الناس وتقوم الفرارية... فينزعون في قسيهم شكرا للسلطان، وبالغد يعطي كل واحد منهم "لدوغا" عطاء على قدره"[890].

وكان يحضر هذا الحفل الشعراء الذين يعرفون (بالجلاد) مرتدين صورا تشبه طير الشقشاق ويربطونها إلى بطونهم ويتكلمون بالشعر أمام السلطان وهو عبارة عن وعظ وإرشاد له بأن يذكروه بمن كان جالسا قبله على سدة الحكم وعلى هذا المقعد الذي يجلس عليه هو النوم، فيعدون أعمال أسلافه السابقين من مآثر حسنة، وينصحونه بالتحلي بالأعمال الطيبة حتى يذكر بها بعد مفارقة الدنيا.

وبعد الانتهاء من الوعظ والإرشاد يقوم كبير الشعراء ويصعد على درج المقعد المعروف بالبنى الذي يجلس عليه السلطان ويضع رأسه في حجر السلطان، ومن بعد يصعد إلى أعلى المقعد فيضع رأسه مبتدأ بكتف السلطان الأيمن ثم الأيسر، وفي هذه الفترة تتلكم بلغتهم ومن بعد ينزل ويأخذ مكانة[891].

وأستقبح ابن بطوطة طريقة مدح السلطان واعتبر هذه الأفعال كانت موجودة قبل مجيء الإسلام واستمرت بعد، انتشاره[892]، ومن الملاحظ أن في يوم العيد يقوم الفقهاء والعلماء بإسداء النصح للحكام وهي من العادات المستحبة[893].

---

[889] – الهادي مبروك الدالي: التاريخ الحضاري–ص86.

[890] –ابن بطوطة: المصدر السابق-ص686-687، إبراهيم علي طرخان: دولة مالي الإسلامية –ص161.

[891] – ابن بطوطة: المصدر السابق–ص686.

[892] – ابن بطوطة: المصدر نفسه –ص688-691.

ومن خلال ما عرض أن هذه المظاهر والمراسيم الاحتفالية تشبه ما يفعله ملوك وسلاطين الدول الإسلامية، مما يدل على تأثر سكان السودان بما جاءت به الجالية الإسلامية من عرب وبربر إلى بلدانهم منها طريقة وأسلوب الاحتفال.

وفي مملكة سنغاي كان الاحتفال بعيد الفطر يبدأ منذ الليلة السابقة له، حيث يتم مراقبة الهلال، وبمجرد التأكد من رؤيته يقصد العدول من الرجال دار السلطان أو القاضي للإدلاء بشهادة رؤية الهلال، ويتم الإعلان عن رؤية هلال العيد بإطلاق طلقات من مدافع وضعت في تنبكت خصصت لهذا الغرض، ونقلت هذه العادة من بلاد المغرب[894].

ويذكر السعدي في ليلة العيد يقضي الناس جزءا من ليلهم في سمر ويطيلون السمر وقد يسمع الغناء في بعض البيوت أيضا، أما في بقية الليالي، فإن كبار التجار والملالي والفقهاء يسهرون حتى وقت متأخر في الليل، وكثيرا ما يجد المار في الشوارع أناسا يسهرون وقد أخذوا أمكنة جلوسهم على الأرصفة[895].

وفي عيد الأضحى المبارك تطلق المدافع ليلة عيد الأضحى من أبراج قصبة تنبكت كما كان يحدث في جميع مدن المغرب، فعيد الأضحى له وقع على تقوى أبناء المنطقة، حيث يخرجون للمصلي لأداء صلاة العيد[896]. وكان في هذا اليوم يخرج الحاكم في موكبه الرسمي ممتطيا جواده وحوله رجال الدولة وقادة الجند وحملة الأعلام وأرباب الموسيقى وتذبح أضحيتا العيد الخاصتان بالحاكم والقاضي ويحملان إلى المدينة على ظهر الحياد السريعة، وتقام ألعاب الفروسية وتصبح الموسيقى في الطرقات وتخرج الناس لمشاهدة تلك الألعاب بملابسهم الجديدة[897].

أما في مملكة كانم-برنو يذكر كل من العمري والقلقشندي أن الملك لا يراه أحد إلى يوم العيدين بكرة وعند العصر، أما في سائر السنة فلا يكلمه أحد ولو كان أميرا إلا من وراء حجاب [898].

ومن خلال ما عرض يتبين لنا أن المغاربة من عرب وبربر نقلوا إلى بلاد السودان كيفية الاحتفال بيوم العيد ومظاهر الفرح بهذا اليوم، والتي كانت تشبه كثيرا ما يحدث في المغرب فيما عدا بعض الاختلافات القليلة، وقد استمرت بعض العادات الوثنية والأعياد القديمة رغم، انتشار الإسلام وهذا ما لاحظه الرحالة والجغرافيين العرب مثل ابن بطوطة والعمري وغيرها.

ج . الاحتفالات بالمولد النبوي :

---

[893] – الهادي مبروك الدالي: مملكة مالي الإسلامية –ص87.

[894] – الفشتالي: المصدر السابق–ص264، مطير سعد غيث: المرجع السلبق –ص83.

[895] – السعدي :المصدر السابق-ص21-30-43، عبد القادر زبادية: مملكة سنغاي في عهد الاسيقيين –ص127.

[896] – كعت: المصدر السابق –ص64، الفشتالي: المصدر السابق- ص264، محمد الغربي: المرجع السابق – ص620.

[897] – مجهول: تذكرة النسيان في أخبار ملوك السودان . نشره هوداس . باريس . 1966–ص140، أمطير سعد غيث: المرجع السابق–ص380، الهادي مبروك الدالي: مملكة مالي الإسلامية-84.

[898] – العمري : المصدر السابق – ج4 – ص53 ، القلقشندي: المصدر السابق –ج5 –ص271 ، إبراهيم علي طرخان: إمبراطورية برنو الإسلامية –ص156.

كان سكان السودان الأوسط والغربي يحتفلون بالمولد النبوي الشريف، وهو من المناسبات الدينية بعد انتشار الإسلام، وكان للجاليات العربية والبربرية فضل كبير في نقل مظاهر وكيفية الاحتفال إلى المنطقة خاصة في المدن الكبرى مثل تنبكت وجني، فقد كان الناس يخرجون ليلة المولد النبوي إلى الشوارع ويمدحون الرسول (صلى الله عليه وسلم)

ويزينون المساجد، ويخرج الناس رجالا ونساء ومعهم حرائرهم وأماءهم ويرتدون أبهى ملابسهم وزينتهم، وتكون حلقات لمديح أمام أبواب المساجد ويمكثون إلى الثلث الأخير من الليل أي إلى صلاة الصبح[899]. وورد عند السعدي أن الشيخ أب القاسم التواتي الذي كان من أكابر علماء تواب الذين سكنوا مدينة تنبكت وعمل إماما في جامعها الكبير حتى وفاته سنة 935هـ/1528م كان يتولى إطعام المداحين لشدة محبته لمدح النبي صلى الله عليه وسلم [900]. وقد يكون أول من بدأ الاحتفال بالمولد النبوي في تنبكت[901].

د . عادات الدفن:

وبجانب المناسبات الدينية انتشرت في بلاد السودان كثير من العادات والتقاليد الإسلامية في المجتمع السوداني منها طريقة الدفن.

فمن عادات الدفن في العهد الوثني، دفن الملك ومعه خدمه والمقربون إليه من خدمه، فضلا عن طعامه وشرابه وحليه، ونقل البكري وصفا دقيقا لمراسيم دفن ملوك غانة الوثنية[902]. وهي الطريقة التي تشبه كثيرا طريقة المصريين القدماء في دفن ملوكهم [903].

وبدخول المغاربة من عرب وبربر انتشر الإسلام في السودان الأوسط والغربي وانتقلت إلى المنطقة المراسبم الإسلامية في الدفن.

فعندما يموت الشخص فإنهم يغسلونه ويكفنونه بقماش سوسي، إذا كان من الطبقات الرفيعة، ويصلي عليه مجموعة من المسلمين يتقدمهم الإمام، ويدفن في المقبرة التي توجد في العادة خارج المسجد من جهة اليمين، ليس لهم وقت محدد للدفن ، فقد يدفن الميت في الليل أو في الضحى. فقد صلى الفقيه محمد بغيغ الونكري على الشيخ بابا أحمد الشريف في الليل حيث دفن بعد صلاة العشاء[904].

. الخاتمة :

مما ذكر نستنتج أن للإسلام والجاليات المغاربية من عرب وبربر أثر واضح في تغيير كثير من العادات والتقاليد السودانية في الملبس والمسكن والمأكل والزواج والاحتفالات الدينية.وأنتشرت بين

---

[899] – الهادي مبروك الدالي: التاريخ الحضاري، ص85.

[900] – السعدي: المصدر السابق–ص59.

[901] – مطير سعد غيث: المرجع السابق–ص380.

[902] – البكري:المصدر السابق–ص175-176.

[903] – إبراهيم علي طرخان: إمبراطورية غانة الإسلامية –ص81.

[904] – السعدي: المصدر السابق–ص56-214-218-164، كعت: المصدر السابق–ص171.

-الهادي مبروك الدالي: التاريخ الحضاري-ص92.

أهل السودان الأزياء المغربية من الأقمشة والسراويل والبرانس والألبسة الحريرية والقطنية ،وأصبحوا يتأنقون في ارتداء الملابس متشبهين بأهل المغرب . كما تطور أسلوب وفن البناء المعماري فتفننوا في بناء المساجد والقصور والمنازل،فأدخلوا نظام الأقواس والقباب وامتازت بناياتهم بالاتساع والنظافة وزينت الجدران بالآيات القرآنية وأسماء الله الحسنى . وتقيدوا في احتفالاتهم بما ورد في الشريعة الإسلامية ، فاهتموا بقدوم رمضان وعبروا عن ابتهاجهم في الأعياد الإسلامية منها عيدي الفطر والأضحى. وغيروا كثير من عاداتهم وتقاليدهم الوثنية في مجال تربية الأطفال أو مجال دفن الموتى.

وتبين أن سكان السودان لم يكونوا كما هو شائع عنهم بأنهم همجا ومتوحشين خاصة عند الكتاب والمؤرخين الأوربيين. فقد كانت لهم حضارة راقية مزجت بين الشريعة الإسلامية والعادات والتقاليد المحلية.

والملاحظ رغم أن الإسلام كان دين أغلبية السكان في المنطقة إلا أن بعض المظاهر السيئة التي ترجع للعهد الوثني استمرت في التواجد .وأشار إليها بعض الرحالة والعلماء والفقهاء المسلمين الذين حاولوا التصدي لها منهم المغيلي، والسيوطي، ومحمد بلو وغيرهم.

بلاد المغرب الاسلامي بين التعايش والصراع المذهبي
قراءة في الاستغلال السياسي والتأثير العقدي والفقهي

أ. حسين بوبيدي
جامعة قسنطينة 2 عبد الحميد مهري.

الملخص:

غالبا ما تطرح قضية التعايش والصراع بين المذاهب الاسلامية ببلاد المغرب بطريقة اختزالية تستحضر جوانب محددة فقط، يتم تضخيم أثرها بحسب السياقات التي ذكرتها المصادر المختلفة،وتتجاوز الحاجة إلى قراءة تركيبية تتلمس مختلف التداخلات التي كانت تنتج السياسات المذهبية في المغرب الاسلامي الوسيط، سواء ما تعلق بمناورات أجهزة الحكم، أو العلاقات التنافسية بين الفقهاء، أو تأثير سلطة العامة التي كانت غالبا ما تتبع التنظير الفقهي والتوجه السياسي من خلال التدريس وأساليب الدعاية والإقناع والشحن والاصطفاف المذهبي، كما يتم في أحيان أخرى إخراج الصراعات القبلية والخلافات الاجتماعية والنزاع على النفوذ في صورة مذهبية خالصة، دون إغفال طبيعة العقل الديني المتموقع حول خطاب الحقيقة والنجاة، حيث يقودنا استحضار مختلف هذه العوامل نحو تفسير التصادم والعنف المذهبي الذي يصل أحيانا إلى حالة الحرب والتصفية، وأحيانا أخرى نحو تسامح ينسي الناس في خلفيتهم المذهبية لصالح صورة من التعايش السلمي الذي ميز العديد من الفترات، ويهدف المقال إلى تقديم رؤية تركيبية انطلاقا من المفاتيح التي اقترحها الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو من أجل مقاربة ومفهوم السلطة وتفسير التداخل بين المعرفة والسلطة.

الكلمات المفتاحية: المذاهب، السلطة، الصراع المذهبي، التعايش، المغرب الإسلامي.

Abstract:

Mostly, the cohabitation and the conflicts between the Islamic doctrines in Maghreb are briefly discussed. It touches only some precise aspects in which the impact has been amplified according to the contexts cited by several sources. It neglects the need of a synthetic reading that considers the different interferences making doctrine's politics in Islamic medieval Maghreb, such us: governments manipulations, competitive relations between jurisprudents (foqaha), or the effect of a general authority that generally followed jurisprudence theorization and political direction by: teaching, propaganda forms, convincing, mobilization and doctrine fanaticism. Sometimes, tribal conflicts, social disagreement and

contention for power are being presented as a pure doctrinal conflict. There is also the nature of the religious thinking about reality and salvation. All this aspects can give a true explanation of doctrinal conflict and violence that leads either to war and murder, or to tolerance that makes people forgive their doctrinal background for many times of cohabitation and peace. This paper tries to give a synthetic vision based on the keys proposed by the French philosopher Michel Foucault, for an approach to the definition of authority and for an explanation of the interference between knowledge and authority.
Key words: doctrines, authority, doctrines conflict, cohabitation, medieval Maghreb.

إن مقاربة إشكالية التعايش والصراع بين المذاهب الإسلامية ببلاد المغرب في العصر الوسيط تحتاج إلى إعادة ضبط العديد من المداخل التي غالبا ما يتم معالجة القضية من خلالها، ذلك أن الكثير من الدراسات انطلقت من استنساخ النصوص المصدرية التي تمثل معلوماتها المصدر الأول لإدراك الحوادث التي تعبر عن الوضع المذهبي، لكنها على مستوى التحليل والتفسير والإطار المعرفي الذي تقدم فيه هذه الأخبار ليست سوى انعكاسا للتصورات السائدة وطرق التفسير المعتمدة حينها، والتي كانت تعيش نفس أجواء الصراع والاصطفاف المذهبي، وهو ما ينبغي أن يتم تجاوزه من أجل معالجة جديدة، تستلهم التطور الكبير الذي طرأ على الكتابة التاريخية، وخاصة ما تعلق منها بتاريخ الأفكار والذهنيات[905]، والانتباه إلى ضرورة تجاوز وهم الاقتراب[906] الذي يجعل الباحث أسيرا للنص المصدري، وواقعا من حيث لا يشعر تحت وصايته وتوجيهه.

تعتمد هذه المقاربة الجديدة على إعادة تفكيك بعض المنطلقات الأساسية، والتي تعد بالغة الأهمية من أجل دراسة المسألة دراسة موضوعية، وهو التفكيك الذي أستند فيه بالأساس إلى الطروحات بالغة الأهمية التي اقترحها الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو/Michel Foucault، من أجل إعادة تشخيص طبيعة الصراعات المعرفية والسياسية، سواء ما تعلق بضرورة استحضار المفهوم المعقد للسلطة وتفكيكه إلى عناصره المتداخلة، وتجاوز التصور القديم له، والذي يحصره في الجهاز السياسي الحاكم، أو استحضار المنظومة المعرفية **"الإبستميه"** التي كانت تحدث فيها هذه الوقائع وتتجلى انطلاقا منها المواقف والقناعات والأفعال، وهو ما يقدم مقاربة جديدة تحاول أن تتلمس الظاهرة في جذورها العميقة عبر عملية حفر لا تقف عند ظاهر النصوص.

إن هذه المداخل أصبحت ضرورية من أجل تجاوز التفسيرات التقليدية، والقيام بقراءة تركيبية تتلمس مختلف التداخلات التي ميزت الفترة المغربية الوسيطة، والتي كانت تتشكل من خلال جملة من التفاعلات المعقدة في إنتاج الوضع المذهبي، ورسم صورة العلاقة بين المذاهب سواء على مستوى جهاز الحكم، أو بين أعيانها من الساسة والفقهاء، أو بين العامة التي كانت غالبا ما تتبع التنظير الفقهي والتوجه السياسي من خلال التدريس وأساليب الدعاية والإقناع والشحن والاصطفاف المذهبي، كما يتم في أحيان أخرى إخراج الصراعات القبلية والخلافات الاجتماعية والنزاع على النفوذ والتموقع في صورة مذهبية خالصة، ليأتي النص التاريخي ويختزل كل ذلك غالبا في إطار ثنائيات: الحق / الباطل، السنة / البدعة، الإيمان /الكفر، الجماعة / الفرقة، وكل هذا يقدم صورة مشوهة ينبغي العمل على إعادة ترتيبها، وتقديمها من خلال استحضار مختلف العوامل التي كانت تشكل هذا الوضع وتدفع به أحيانا نحو تصادم يصل إلى درجة الحروب، وأحيانا

---

[905]- حول تاريخ الأفكار والذهنيات ينصح بالعودة إلى : جاك لوغوف، التاريخ الجديد، تر: محمد الطاهر المنصوري، بيروت، المنظمة العربية للترجمة ، 2007، ص: 277-312.

[906]- نبه فيكو جيوفاني باتيستا إلى الأوهام التي يقع فيها المؤرخون، ومنها ما أسماه : وهم الاقتراب، وهو الاعتقاد بأن الأقدمين أكثر علما منا بالنسبة للعصور القريبة العهد من عصرهم ، واعتبر منشأ هذا الوهم عائدا إلى تصور التاريخ كذاكرة الإنسان، كلما كان موضوع التذكر أقرب عهدا كان أكثر في الذاكرة ثباتا ووضوحا. أنظر: أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، 1975،ص:157.

أخرى نحو تسامح ينسي الناس في خلفيتهم المذهبية لصالح صورة من التعايش السلمي الذي ميز العديد من الفترات.

1- مفهوم السلطة: من التصور الأحادي إلى التصور التركيبي:

غالبا ما يتم اختزال السلطة في شقها السياسي باعتبارها جهاز الحكم الذي يمتلك سلطة القرار في أطر زمنية ومكانية محددة، من خلال الشوكة التي يحقق بها الغلبة والسيطرة، وهذا التصور نابع من الإحالة التي يدفع إليها المعنى اللغوي للفظ "سلطة"، إذ يقودنا إلى مجموعة من المفاهيم، تشترك في صيغة الإلزام لتفترق في شكل هذا الإلزام وطبيعته، ففي لسان العرب لابن منظور، مادة (س ل ط) : « سلط: السلاطة : القهر، وقد سلّطه الله فتسلّط عليهم، والاسم سلطة بالضم »[907]، ويمكننا أن نلحظ أن هذا التحديد ينفذ إلى صميم وعي فعل القهر باعتباره سلطة، كما لو أن العقل العربي الذي صاغه يعبر في الأساس عن المنطلق الأساسي لموقفه تجاه السلطة[908]، بصرف النظر عن طبيعتها، إذ أنه يستبطن مباشرة إحالة اللفظ إلى قدرتها على الإلزام، بل وأنها قائمة لأجل ذلك، وهذا مرتبط بطبيعة التصور العربي الذي تدرج معه المفهوم في إحالاته العملية، حيث علقه أساسا بالسلطة الحاكمة، من سلطة القبيلة إلى سلطة الزعامة إلى سلطة الخلافة، ومن ثمّ الحضور الدائم لمخيال يحيل إلى أن السلطة تنافي الحرية، أو أنها وجدت من أجل ذلك، دون أن ينفي البعد الثاني للإلزام، والصادر من جهة يستبطن الفرد أحقيتها في السلطة عليه كسلطة الوالدين والأسرة والمجتمع والأعراف.

أما المعنى الاصطلاحي فلم يخرج عن البعد اللغوي السابق، وهو ما تكشف عنه مختلف الكتب التي نظرت للسلطة في العصر الإسلامي الوسيط مشرقا ومغربا، إذا كانت تنطلق من مفاهيم الشوكة والقدرة والتمكين والقهر، وهي بذلك تحيل بجلاء إلى البعد السياسي، سواء ما تعلّق بشكل الجهاز الحاكم، أو طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، من حيث المشروعية أو التغلب أو الحقوق والواجبات.

إن هذا المعنى الذي ارتبط بمقاربة طبيعة العلاقة بين السلطة والمذاهب الإسلامية، ليس هو المعنى الوحيد للسلطة، ولكنه المعنى الذي استطاع أن يخترق المخيال الجمعي والثقافي ويتجسد في الكتابة التاريخية الوسيطة عند تعاطيها مع الموضوع، ذلك أن اللفظ يحيل إلى أبعاد أخرى بالغة الأهمية، ويمكننا من خلال إدراك المفاهيم التي أعطتها اللغة العربية للفظ **السلطان** المندرج ضمن الحقل الدلالي لمصطلح « **السلطة** » من تلمس هذه الأبعاد:

---

[907]- ابن منظور، لسان العرب، ط3، بيروت، دار صادر، 1414هـ ، ج7، ص: 320. مادة : " س ل ط ".

[908]- محمد حلمي عبد الوهاب، ولاة وأولياء السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009، ص:36.

- **السلطان بمعنى القدرة:** أي: « قدرة الملك، وقدرة من جعل له ذلك وإن لم يكن ملكا، كقولك قد جعلت له سلطانا على أخذ حقي من فلان »[909]، وهذا المعنى متعلق بالقوة والتمكين، وهو قريب من معنى القهر باعتبار القدرة شرطه.

- **السلطان بمعنى الحجة والبرهان** : ومنه قوله تعالى : ﴿ **وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ**﴾ [سورة هود: 96] أي : وحجة بيّنة، والسلطان إنما سمي سلطانا لأنه حجّة الله في أرضه[910]، وهو أحد المعاني في تفسير قوله تعالى: ﴿ **لا تنفذون إلا بسلطان**﴾ [سورة الرحمن: 33]، وهو ما يؤسس لوجود سلطة للعلم والمعرفة.

- **السلطان بمعنى الشدة** : فسلطان كل شيء شدّته وحدّته وسطوته، وقد قيل أنه مأخوذ من اللسان السليط الحديد[911]، ولسلاطة اللسان تمظهران يوحيان بالمفهوم القهري للسلطة، فإما أن يكون صخبا وضجيجا، أو فصاحة حادة، فالمعنى الأولي يشير إلى غلبة لسانية مجردة، والثاني ينبه إلى أن الفصاحة تضمر في بنيتها قهرا خلف جدار الحروف عن طريق الغلبة الإقناعية[912]، وهو ما كنت تمارسه مختلف النخب من خلال التدريس والوعظ.

إن هذه المعاني المستخرجة من اشتقاقات ودلالات لفظ السلطة تفتح المجال أمام مفاهيم جديدة هي:

- **سلطة المعرفة** : وهي التي تندرج تحت السلطان بمعنى الحجة والبرهان، فإذا كانت بعض المعاجم العربية قد صرفت معنى الحجة إلى ما ألفته من مفهوم السلطة المتعلق بالحاكم[913]، فإن بعضها الآخر نبه إلى المدلول المعرفي كقول الزبيدي: « إنما سميت الحجة سلطانا لما للحق من هجوم على القلوب، لكن أكثر تسلطه على أهل العلم والحكمة »[914]، والنصوص القرآنية المستدل بها تبرز الطابع المعرفي بجلاء.

- **سلطة اللغة** : التي تندرج ضمن تمظهرات سلاطة اللسان، إذ أن اللغة باعتبارها الوعاء الحامل للفكر، والفكر الحامل لروح الإقناع، تشكل سلطة من خلال الحجاج أو الجدل، فربما مارست

---

[909]- الخليل الفراهيدي، كتاب العين، دم، دار الهلال، تح : مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دت، ج7، ص: 213.

[910]- ابن منظور، لسان العرب، ج7، ص: 321. مادة : " س ل ط ".

[911]- المصدر نفسه، ج7، ص: 321. مادة : " س ل ط ". وانظر نفس المعاني تقريبا في : الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ط2، تح: نصر الهوريني، لبنان، دار الكتب العلمية، 2007، ص: 693. مادة " السلط".

[912]- محمد حلمي عبد الوهاب، المرجع السابق، ص: 36.

[913]- جعل ابن منظور لفظ الحجة هنا متعلقا بالحقوق التي يؤديها السلطان /الأمير إلى أهلها، أنظر: ابن منظور، لسان العرب،ج7، ص: 321. مادة: "س ل ط"

[914]- الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تح : مجموعة محققين، دم، دار الهداية، دت، ج: 19، ص: 374. مادة : "السليط".

الإقناع من خلال القدرة على التلاعب بالعقل بواسطة الفصاحة والبلاغيات الكلامية، وهو ما يقدم أشباه المعنى وأشباه الحقائق في قوالب المعاني والحقائق الواضحة واليقينية[915].

إن ما سبق ذكره يكشف لنا وجود جذور لغوية لمقاربة هذا المفهوم من خلال طرح ميشال فوكو، لندرك أنه إنما قام بالكشف عنه وليس باختراعه، وبتحويله من الحضور في البنى العميقة المخفية، إلى الحضور على السطح، وهو ما يفتح لنا الباب لاستخدامه في مقاربة القضية المذهبية في العصر الوسيط، ذلك أن هذا **التصور التركيبي** للسلطة يثبت لنا أن فعالية السلطة السياسية لم تكن من خلال استفراد مطلق بالسيطرة والتوجيه، بل من خلال علاقات تدافع وصراع من أشكال أخرى من السلطة.

لقد عمل **ميشال فوكو** من خلال مجموعة من أعماله الفلسفية على إعادة قراءة مفهوم السلطة، ونقله من التصور الإلزامي إلى التصور العلائقي، ومن الارتكاز على عليّة القوة إلى تقديم صراعات المصالح وتجلياتها، وبالتالي فقد قدم رؤية جديدة تماما في إيضاح بنية السلطة، كما عمل على تفكيك آليات اشتغالها، وأعاد موضعة عنصر القوة والقهر ضمن هذه الآليات، ليقدم لنا مفهوما يسهل دراسة العلاقة بين السلطة والمعرفة في السياقات الزمنية والمكانية المختلفة.

انطلق **فوكو** في تحديده الجديد لمصطلح السلطة من التأكيد على أنه مفهوم إشكالي متصف بالغموض وليس مفهوما بسيطا، وأن تبسيطه يقود إلى سوء فهم يتناول هوية السلطة وشكلها ووحدتها[916]، منبها إلى أن مصدر الخطأ في إدراك حقيقة السلطة نابع من طبيعة الأسئلة التي طرحت من أجل استجلائها، فهو يرى أن السؤال: ما السلطة؟ أو ما مصدرها أو أصلها ؟ قد لا يكون في محله، وأنه ينبغي بالأحرى أن نتساءل عن الكيفية التي تتحقق بها، أو كيف تمارس نفسها وتظهر إلى الفعل؟ ومن ثمّ اتجه إلى هدم المفهوم التقليدي، حيث رفض اعتبار السلطة هي مجموع المؤسسات والأجهزة التي يمكنها إخضاع المواطنين في دولة معينة، أو أنها ذلك النوع من الإخضاع الذي قد يتخذ في صورة العنف شكل القانون، كما أنها ليست نظاما من الهيمنة يمارسه عنصر على آخر أو جماعة على أخرى، بحيث يسري مفهوم هذه الهيمنة بالتدريج على الجسد الاجتماعي كله[917].

إن **فوكو** يشير من خلال رفضه للتحديدات البسيطة السابقة ببعدها السياسي الخالص، إلى عدم تطابق مفهومي السلطة والدولة، وإن كان لا ينفي أن تكون الدولة معطى أساسي في مفهوم السلطة، كما ينفي أن تكون السلطة مساوية للعنف والإخضاع والهيمنة كقاعدة أساسية، فهو لا يرى أن الدور الوحيد للسلطة هو العنف، أي ما هو سلبي فقط، بل يعطيها دورا إيجابيا يتعلق

---

[915]- محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، تر: هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، 2011، ص: 205.

[916]- ميشال فوكو، إرادة المعرفة، تر: مطاع صفدي وجورج أبي صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1990، ص: 101.

[917]- ميشال فوكو، جينيالوجيا المعرفة، ط2، تر: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 2008، ص: 105.

بالطبيعة الإنتاجية لها، دون إهمال العنف كممارسة أو كحل تلجأ له السلطة في بعض الأحيان[918]، وهذا الإنتاج المعرفي يتجلى كبيرا في التأثير الكبير للسلطة في سيادة توجهات معينة أو تراجعها، بل إنها تمثل منطلقا أساسيا في تفسير خريطة المذاهب والآراء والتيارات الفكرية.

ومثل هذا النقد يفتح لنا الباب لنتلمس الأساس الذي تجاوزه **فوكو** في نقده للمفهوم التقليدي، وهو أنه لا ينبغي في نظره أن نبحث عن السلطة عند نقطة مركزية هي الأصل، أو عند بؤرة وحيدة للسيادة تكون مصدر إشعاع لباقي الأشكال الثانوية التي تتولد عنها[919]، وهذا إسقاط للرؤية التي شكلها العقل عن السلطة باعتبارها طرفا متعاليا كامنا في موضع محدد، يوقع الأمر الملزم على جهة أسفل منه مباشرة أو عبر وسائط، معتبرا فعل الإلزام لا يعدو أن يكون الأثر والنتيجة للسلطة وليست السلطة في حد ذاتها .

يتمثل البديل الذي قدمه **فوكو** لمفهوم السلطة في اعتبارها مجموع علاقات القوى المتعددة المحايثة للمجال الذي تمارَس فيه، والمكونة لتنظيمها، واللعبة التي تحول هذه الموازين وتعززها وتقلبها عن طريق مجابهات ونزاعات متواصلة، وهي السند الذي تجده تلك القوى عند بعضها البعض، بحيث تشكل تسلسلا ومنظومة أو على العكس من ذلك تفاوتا وتناقضا يعزل بعضها عن بعض، وهي كذلك الاستراتيجيات التي بواسطتها تفعل موازين القوى فعلها، والتي تتجسد خطتها العامة أو تبلورها المؤسسي في أجهزة الدولة وصياغة القانون والهيمنات الاجتماعية[920].

إن هذا المفهوم العلائقي الذي قدمه **فوكو** يجعل من السلطة حاضرة في كل مكان، ليس لأنها تتمتع بقدرة جبارة على ضم كل شيء تحت وحدتها التي لا تقهر، وإنما لأنها تتولد كل لحظة عند كل نقطة أو بالأحرى في علاقة نقطة بأخرى، فإذا كانت السلطة حالة في كل مكان فليس لأنها تشمل كل شيء بل لأنها تأتي من كل صوب[921]، فالسلطة هنا هي صراع إرادات دائم مستمر غير منقطع، وفي الوقت نفسه الذي يمارس بطريقة متسلسلة فإنه يشهد تقاطعات وتداخلات وتحالفات وتحولات وتقلبات، بحسب الغاية والهدف الذي يحرك كل بؤرة من البؤر التي تنطلق منها السلطة.

إن الصورة التقليدية للسلطة باعتبارها فقط إشارة إلى جهاز الحكم تصبح حسب ميشال فوكو مجرد نقطة في مجموع نقاط متعددة تشمل كل الجسم الاجتماعي، فهذا الجهاز لا يستقل بالسلطة، لأنه لا يستقل بالرغبة في تحقيق المصلحة، والإرادة لفرض الهيمنة والسعي لتوسيع النفوذ، وإنما يمثل ذلك وبصورة متفاوتة؛ الفرد، والأسرة، والتحالفات الاثنية والطائفية والإيديولوجية والنفعية، والتكتلات الاقتصادية، والتضامنات الاجتماعية، والتوجهات المعرفية

---

[918]- الزواوي بغورة ، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، القاهرة ، المجلس الأعلى للثقافة،2000، ص: 232-233.

[919]- عبد الله عبد اللاوي، حفريات الخطاب التاريخي العربي (المعرفة، السلطة والتمثلات)، وهران، ابن النديم للنشر والتوزيع، 2012، ص: 59.

[920]- ميشال فوكو، إرادة المعرفة، مرجع سابق، ص: 101.

[921]- ميشال فوكو، جينيالوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص: 106.

والدينية، والرغبات المكبوتة أو المنفلتة، وكل هذه البؤر المتشابكة في إنتاج السلطة، لا تنتجها وهي تمارس فعل القهر والإخضاع، بل وهي تسعى لإنتاج الواقع الذي تريده.

ولا شك أن المجتمع بكل تعقيداته، وبمختلف مستوياته فاعل إيجابي في هذه المقولات، حيث يتداخل في إنتاجها جهاز الحكم بمختلف مؤسساته، وجماعات المصالح المهيكلة وغير المهيكلة، والزعامات الاجتماعية، والمرجعيات الدينية، والنخب الفكرية، والقيادات الطائفية والمذهبية والاثنية، وهو ما يجعل السلطة موزعة على كل تمفصلات المجتمع وطبقاته، ويبرز الصورة العملية للتداخل الموجود بين مختلف المصالح التي تبدو في ظاهرها متباعدة المجالات، باعتبارها تستهدف اكتساب السلطة على نفس الإطار البشري.

كل ما سبق يسمح لنا بإعادة مقاربة القضية المذهبية ببلاد المغرب من حيث علاقتها بالسلطة وفق تصور جديد، ينطلق من إعطاء هذا المعنى التركيبي للسلطة، ويبحث في النقاط المختلفة التي تمثل صورة من صور التسلط في المجتمع المغربي، وهو ما نكشف من خلاله عن مجموع التداخلات التي نفسر بها حالات الاستغلال السياسي للرؤى المذهبية، باعتبارها طريقا نحو تحقيق غاية سلطوية محددة، لكنها تخفي في الوقت نفسه رغبة في فرض السلطة المذهبية عبر اكتساب السند السياسي، كما أنها صورة في تحديد أثر التمايزات القبلية والاختلافات الاثنية والتراتبية الاجتماعية في تشكيل مفهوم السلطة، وأنها دائمة الاستحضار ولو بشكل غير مباشر في رسم العلاقات المذهبية والسياسات السلطانية نحو الفرق الموافقة والمخالفة، وأن كل هذه البؤر المشكلة لأنواع مختلفة من السلطة كانت تستثمر الخلاف المذهبي لتحقيق غايات متنوعة، في الوقت الذي تنطلق منها المذاهب في تحقيق نفوذها وتوسعها واكتساب آلة ردع تسمح لها بالسيطرة والتفوق على غيرها.

2- النظام المعرفي لبلاد المغرب في العصر الوسيط: الأصول والتحولات :

إن المقصود بالنظام المعرفي " الإبستميه" حسب ميشال فوكو هو الإمكانيات والشروط التاريخية التي تقف خلف إنتاج معارف محددة، فهو يعرفه بأنه مجموع العلاقات التي بإمكانها أن توجد في فترة معينة، بين الممارسات الخطابية التي تفسح المجال أمام أشكال إبستمولوجية وعلوم وغيرها، وهو ينبه إلى أن هذه المنظومة متغيرة وليست ساكنة ، فكل مرحلة تاريخية لها إبستميه خاص بها[922]، ومهمتها بالنسبة إليه هي أن " تظهر هكذا تاريخا، ليس تاريخ كمالها المتزايد، وإنما بالأحرى تاريخ شروط إمكانياتها"[923]، وهو ما يجعل المؤرخ ينتبه إلى أن "وراء كل تاريخ يختفي تاريخ أثري آخر، وكل خطاب متجانس متوازن يتكلم لغة تاريخية معقولة، إنما ينبغي الحفر في أساسياتها غير المنطوقة، لأن التاريخ المكتوب ليس دليل نفسه، بقدر ما هو دليل غياب التاريخ المكتوب"[924]، ويكون من الأهمية الكشف عن هذه المنظومة التي تقف خلف تشكل الخطابات المعرفية المختلفة،

---

[922]- الزواوي بغورة، المرجع السابق، ص: 181-182.

[923]- ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، تر: مطاع صفدي وآخرون، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1990، ص: 25.

[924]- مطاع صفدي، "التاريخ المختلف"، الفكر العربي المعاصر، 34(1987)، ص: 12. نقلا عن : عبد الله عبد اللاوي، حفريات الخطاب التاريخي العربي، وهران، دار ابن النديم ، ص: 49-50.

لأن تجاوزها يسمح بتمرير عملية إعادة إنتاج التاريخ المتخيّل، التي تمارسها الكتابة التاريخية، بسبب الميولات والأهواء المذهبية، والولاءات السياسية والتصورات الاجتماعية وغيرها.

لقد حاول محمد أركون أن يرصد المحددات الأساسية لتشكل النظام المعرفي الإسلامي، فجعلها ممثلة في النص الديني، وحضور الموروث الثقافي القديم، والنشاط الفكري الناتج عن ضروب التعارض الاجتماعي/ السياسي بين مختلف الجماعات القومية من جهة، وبين هذه الجماعات والدولة الاسلامية المركزية من جهة أخرى[925]، وهذا التحديد يمكنه أن يكون مقدمة لتلمس النظام المعرفي المغربي، رغم الخصوصيات التي تميز كل منطقة عن أخرى.

وبعيدا عن محاولة الانطلاق من المقاربة التركيبية الشاملة والعميقة التي تعمل على متابعة جذور تشكل الأنظمة المعرفية من خلال آليات الحفر الأنثروبولوجي، الذي يربط بين العصور المختلفة، ويفتش عن آثار حضور الماضي السحيق في الأزمنة اللاحقة له من خلال عمليات إعادة التشكل والاحتواء والتسلل، إلى الحد الذي يحاول مثلا الربط بين الكاثوليكية والمالكية باعتبارهما مذهبي سلطة، وبين الدوناتية والإباضية باعتبارهما مذهبي معارضة[926]، فإننا لا يمكننا أن نتجاوز ضرورة بناء تصور عن الأنظمة المعرفية المغربية السائدة في العصر الوسيط عبر محاولة تلمس طبيعة الحضور المذهبي عندها، والتداخل الذي كان يلف البعد المذهبي مع غيره، والأجواء التي تم فيها كتابة هذا التاريخ مما انعكس على تصوير الأحداث السابقة من خلال الرؤى المتأخرة.

قد يبدو لأول وهلة أن النص الديني يمثل بالنسبة للعقل الإسلامي النقطة المركزية التي تنطلق منها مختلف الآراء والاجتهادات، وتبرز من خلال الاشتغال عليه القواعد والأصول الضابطة لمسار الفكر أو الموجهة له، والتفريعات الدقيقة المتحكمة في السلوك الإنساني من خلال دوائر الأحكام التكليفية، كما تستند إليه الأحكام المقيمة للتصورات المنبثقة من خارجه كالأعراف والقيم القبلية والسياسات السلطانية، ولكن هذا التصور غالبا ما يغفل أمرا بالغ الأهمية يتمثل في أن النص الديني قد مارس سلطته أول الأمر من خلال سلطة النبوة ذاتها، حيث حوّل الرسول ﷺ النص من خلال أفعاله وأحكامه إلى تجربة واقعية معاشة، لكن العقل المسلم سرعان ما انفتح على إشكالية التفسير والمعنى، واصطدم بالتداخل الكبير بين سلطة النص الديني وسلطة المعاني الاحتمالية والخلافية التي تمنح له، وعبر مرحلة استيعاب العقل المسلم لمختلف الآراء باعتبارها حالات قراءة لا تدعي التقديس ولا تقود إلى إقصاء الآخر، إلى مرحلة الاصطفاف الانقسامي خلف مختلف الآراء والاجتهادات التي احتكرت الحقيقة المطلقة، وتبنت الرؤية الأحادية في تفسير أو تأويل هذا النص، وهو أحد أهم عوامل تشكل المذاهب والفرق الإسلامية، وأحد أسباب تشرذم العقل المسلم.

---

[925]- الزواوي بغورة، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، بيروت، دار الطليعة، 2001، ص: 70.

[926]- من أجل مناقشة استمرارية المعارف القديمة في الفضاء الثقافي المغربي الوسيط ينصح بالعودة إلى : محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1991، ص: 182 وما بعدها. سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1986، ص: 257 وما بعدها.

إن هذا التحول في دلالة النص الديني المشكل للعقل المسلم تشترك فيه صورة المشرق مع المغرب، خاصة وأن هذا الأخير كان في كثير من الفترات يمثل المجال الذي تصفى فيه الخلافات المشرقية، كما كان يعبر عن حالة اندماج كاملة لسكان المغرب في الصراعات المتشكلة في المشرق منذ الخروج على الخليفة عثمان بن عفان، والصراعات العنيفة التي شهدتها فترة الخليفة علي بن أبي طالب، وما بعدها من صدامات ناتجة عن التشكل والتبلور التدريجي للعقائد المدرسية لمختلف الجماعات الاسلامية، لكن هذا التشكل كان يحمل الصبغة المغربية بتركيبتها القبلية المتناحرة على القيادة والمجال، وتناقضات المجتمعات الحضرية والبدوية، وطبيعة التقبل للإسلام بحسب المؤثرات الأولى، خاصة مع الوصول المبكر للآراء المذهبية من إباضية وصفرية ومالكية و أحناف ومعتزلة وزيدية وغيرها، والتماهي الذي تم بين الفكرة المذهبية والمواقف القبلية وردود الفعل الاجتماعية على بعض ممارسات الولاة، ثم ارتباط الحفاظ على البنية المذهبية والفضاء السياسي لها مع المصالح الاقتصادية المتشكلة، إلى الحد الذي ظهرت متناقضات كثيرة بين الأساس المذهبي وطبيعة العلاقات السياسية، مع الدور الكبير الذي مارسه الفاعلون الاجتماعيون في إضفاء وجهات نظرهم على طريقة التعاطي مع النصوص، وكل هذا ينبغي الانتباه له في مقاربة القضية المذهبية ببلاد المغرب.

وما سبق ذكره ينبغي استحضاره أيضا في التعاطي مع النصوص التي حفظت لنا أخبار العلاقات بين المذاهب، وبينها وبين مختلف السلط، وفي مقدمتها السلطتين السياسية والمعرفية، فإنها محكومة بهذا " الإبستميه" الذي لم يكن غالبا يصوّر الصراع خارج الحجاج المذهبي والجدل بين الفرق، ولم يكن يدون بطريقة محايدة، وإنما بمحاولة التصوير والإخراج الذي يبحث عن التوجيه والإقناع والانتصار لمذهب الكاتب، ورغم ما يمكن أن يطال هذا القول من الاستثناء فهو يمثل المنطلق الأساسي للتدوين بحسب ذهنية العصر، وطبيعة الأفكار السائدة فيه.

3- التوظيف السياسي للخطاب المذهبي: من الاستغلال ومحاولات الاحتواء إلى العنف والإقصاء.

تستحضر الكتابة في العلاقة بين السياسي والمذهبي الكثير من الصور التي حفظتها لنا مختلف المصادر، والتي يمكننا التعاطي معها بخلاف ما أريد لنا أن نفهمه منها، وإذا كان من المتعذر الإحاطة بهذه الصور في هذا المقال، فإنه يمكن التمثل للكثير منها في سياقات زمنية ومكانية مختلفة، في محاولة لإثبات التداخلات الكبيرة التي تختفي خلف التوصيف المذهبي.

إن صورة العلاقة السياسية - المذهبية في **عهد الأغالبة** كانت تحمل انعكاسا مباشرا للوضع المذهبي في المشرق الإسلامي، وللتقلبات الفكرية التي شهدتها الخلافة العباسية، فموقف الإمام مالك السلبي من العباسيين والإيجابي من خصومهم الأمويين بالأندلس[927]، سبب كاف لتأخير أتباع

[927]- أنظر حول دعم الإمام مالك لثورة النفس الزكية على المنصور العباسي: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ط2، بيروت، دار التراث، 1387هـ، ج7، ص: 560. وأيضا: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تح: عمر عبد السلام تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، 1997، ج5، ص: 111. وحول ثنائه على الأمير الأموي هشام بن عبد الرحمن بالأندلس

مذهبه عن مناصب المسؤولية وفي مقدمتها القضاء، والنظر إليهم باعتبارهم يشكلون خطرا على الدولة ذاتها، خاصة وقد تمكنوا من تشكيل سلطة معرفية نافذة على العامة، تنافس السلطة السياسية ذاتها.

وكانت طبيعة العلاقة بين الأغالبة والفقهاء الأحناف استمرارا لعلاقة الخلفاء العباسيين بهم، وهي حالة عمل الطرفان على استثمارها، فلم يكن ينبغي للفقهاء الأحناف التنازل عن دعم السلطان السياسي في الوقت الذي يحظى المالكية بسلطة على العامة باعتبارهم يمثلون المعارضة لنظام سياسي جائر بسياسته الضريبية، ومنحرف باختياراته الفقهية، التي لا تعدو كونها نوعا من التحلل من الزامات الشريعة بالحيل، خاصة ما تعلق منها بشرب النبيذ وبعض أنواع المعاملات الربوية[928]، فعمدوا إلى استغلال هذا النفوذ في محاولة للتضييق على المالكية، بينما عمد الأغالبة على استغلال هذا الدعم من أجل تثبيت شرعيتهم وشرعية أعمالهم من خلال نقلها من صورة المخالفة الشرعية إلى ساحة الاختيارات الفقهية، وهو ما يعزز سلطتهم، ويبرزهم استمرارا حقيقيا للخلافة العباسية.

ومن أهم صور التماهي مع وضع الخلافة العباسية في المشرق، واستغلال الصراعات المذهبية في المناورات السياسية، إطلاق الأمير أحمد بن الأغلب بعد ثورته على أخيه أبي العباس محمد الاول واغتصاب الإمارة منه سنة 231هـ يد المعتزلة من الأحناف في الدعوة إلى القول بخلق القرآن، في محاولة للتقرب من الخليفة ببغداد واكتساب الشرعية منه، وذلك بإصراره في مدة حكمه القصيرة على امتحان الناس فيه، فبلغ الأمر بالقاضي الحنفي ابن أبي الجواد في عداوته لمن رفض القول بخلق القرآن إلى الحد الذي استحل فيه دم مخالفيه[929]، لكن أمراء الأغالبة تحفظوا على الدفع بهذه العصبية المذهبية إلى نهايتها خوفا من رد فعل العامة، ومن ذلك عدم إنفاذ والي القيروان قرار الأمير بجلد سحنون[930]، وهو ما يبرز حالة من التوظيف المذهبي الصريح في الممارسة السياسية.

إن استناد الأغالبة إلى موقف العامة في سياستهم المذهبية لا يقتصر على عامة القيروان المالكية فقط، بل إننا نجد أمثلة له في مناطق أخرى، ومنها تولية الأمير الأغلبي إبراهيم الثاني (261-289هـ) لأحد أفراد أسرته على قفصة وقسطيلية، مع ما عرف عنه من تشيعه، بعد انتشار التشيع في هذه المجالات بسبب دعوة الداعي الشيعي أبو سفيان، فأراد إبراهيم الأغلبي استيعاب هذا المذهب لكي

ينظر: المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1997، ج3، ص: 230.

[928]- أنظر في مناقشة هذا الموضوع: إسماعيل سامعي، دور المذهب الحنفي في الحياة الاجتماعية والثقافية في بلاد المغرب الاسلامي من القرن الثاني إلى الخامس الهجري (8-11م)، عين مليلة، دار الهدى، 2006، ص: 199-202.

[929]- القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تح: عبد القادر الصحراوي، المحمدية المغرب، مطبعة فضالة، 1970، ص: 71. وقد تكون هذه الرواية مجرد محاولة من المالكية للتهوين من شان ما أصاب هذا القاضي المعتزلي لاحقا على يد سحنون، مع أنها تحمل في طياتها تقليدا صارخا لموقف القاضي المعتزلي في المشرق أحمد بن أبي داود. أنظر في شان هذا القاضي: إبراهيم بحاز بكير، القضاء في المغرب الإسلامي من تمام الفتح حتى قيام الخلافة الفاطمية، 96-296هـ/ 715-909م، ط2، غرداية، جمعية التراث، 2006. ج2، ص: 456-459.

[930]- المصدر نفسه، ج 4، ص: 69- 70.

لا يتحول من المعارضة الفكرية إلى المعارضة الحركية أو العسكرية، ومع أن الوالي الجديد علي بن أبي حجر (وهو من الأغالبة السالميين أولاد سالم بن غلبون بن عبد الله بن الأغلب) أعلن للأمير أنه لن يسير في أهل الولاية إلا بسيرة علي بن أبي طالب، وأنه مستعد لرد توليته إلا بهذا الشرط، فقد أمضى إبراهيم له عهده وولاّه، وتنازل عن وصيته الأولى أن يسير فيهم بسيرة العمرين[931]، لأنه قد يكون أدرك أن من يوالي عليا أحسن لأهل تلك المناطق ممن يقدم عليه أبا بكر وعمر، طالما الهدف السياسي الذي هو حفظ الدولة، أهم من الهم المذهبي الذي لم تتمكن الإمارة من حسمه منذ تأسيسها.

وعندما أدركت السلطة الأغلبية التحولات التي طرأت على وضع الخلافة بالمشرق بعد تولي المتوكل الذي انتصر للحنابلة ضد المعتزلة، والمصداقية التي اكتسبها المالكية بعدما انتقل الصراع المذهبي من مستوى النخب إلى العامة، عمدت إلى إسناد منصب القضاء لسحنون بن سعيد التنوخي سنة 234هـ[932]، فعمل الأمير الأغلبي على كسب دعم المتوكل العباسي في مواجهة الانقسامات التي شهدتها الأسرة الاغلبية من جهة، وتقديم المالكية لحاضنتهم الشعبية كمتنازلين عن معارضتهم للأغالبة ومنصاعين لهم، وهو ما يدفعنا إلى تفسير ما ظاهره التسامح والتجاوز، بنوع من محاولة الاحتواء وكسر الشرعية التي اكتسبها المالكية حل كونهم في معارضة السلطة وجهازها القضائي والشرعي.

وعندما أدرك الأغالبة جدية التهديدات التي تمثلها دعوة أبي عبد الله الشيعي وتوسعاته العسكرية، عمدوا إلى محاولة استرضاء المالكية من جديد، باعتبارهم يمثلون السلطة الحقيقية على سكان إفريقية، وسعيا من أجل توحيد السلطتين السياسية والشرعية في مواجهة المد الشيعي، فعزل زيادة الله الثالث القاضي المعتزلي محمد بن أسود الصديني وولى مكانه حماس بن مروان المالكي لكي يكسب العامة فكتب إليهم : " إني عزلت عنكم الجافي الجلف المبتدع، ووليت حماس بن مروان لرأفته ورحمته وطهارته وعلمه بالكتاب والسنة "[933].

وقد عمل الأغالبة على منع المالكية من تحويل تحالفاتهم الظرفية معهم إلى انتصارات خاصة بهم، وهو ما نلحظه في محاولات التضييق على القاضي سحنون بعد أن أسند له القضاء، حيث لاحظ الأمير الأغلبي أن المالكية صاروا يسيطرون على الأوضاع في إفريقية، وبيدهم زمام الأمور وجميع السلطات، فضلا عن السلطة القضائية، فعين الطبني الحنفي قاضيا ثانيا إلى جانب سحنون بالقيروان مضادة له، وهو ما اضطر سحنون إلى ترك الجامع ولزوم داره[934]، وبعد وفاة

---

[931]- القاضي النعمان، رسالة افتتاح الدعوة، تح: وداد القاضي، بيروت ، دار الثقافة، 1970، ص: 82.

[932]- أنظر في الربط بين قبول سحنون ولاية القضاء ورفع " المحنة" عن أهل السنة بالمشرق: إبراهيم بحاز بكير، المرجع السابق، ج2، ص: 458.

[933]- القاضي عياض، تراجم أغلبية، تح: محمد الطالبي، تونس، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، 1968، ص: 344. وعن ملابسات تولية القاضي المعتزلي وعلاقتها بترتيبات السلطة الداخلية في العهد الأغلبي ينظر: إبراهيم بكير بحاز، المرجع السابق، ص: 464-467.

[934]- إبراهيم بكير بحاز، المرجع السابق، ص: 460-461.

سحنون أسند المنصب لقاض متعصب على المالكية يدعى أبو العباس بن عبدون، حيث "استطال على طبقة المدنيين وامتهنهم، وضرب جماعة منهم"[935]، وهو السبب الذي جعل المالكية يصفونه بالغفلة وقلة الحصافة، بينما يصفه أتباع مذهبه بضد ذلك، ويثنون عليه ويفخرون به[936]، وكل ذلك من أجل تحطيم النفوذ الكبير الذي حققه سحنون، وحصره في الحجم الذي لا يشكل خطرا على مذهب الدولة، كما تدخل أمراء الأغلبة في عمل قضاة المالكية إذا تصوروا أن سياستهم المذهبية مضرة باستقرار الدولة، فقد أنكر زيادة الله بن الأغلب على القاضي حماس المالكي إنكارا شديدا بسبب كشفه عن مذاهب الناس، وأمره بترك ذلك سعيا للألفة وجمع الكلمة[937].

إن هذا الانفتاح المذهبي المدروس يظهر أيضا في **تيهرت الرستمية**، فقد عمل الإباضية بعد التحول من مرحلة الثورة إلى مرحلة الدولة على حماية مكتسباتهم السياسية، مدركين طبيعة التنوع المذهبي الحاضر في المدينة بسبب مركزها بالغ الأهمية في التجارة العابرة للصحراء، وهو الموقع الذي يحتم على الحاكم التنازل عن النفس الاصطفافي الذي عبرت عنه ثورات الصفرية والاباضية، والتي أخرجت الاحتقان القبلي ورد الفعل على ممارسات الولاة الأمويين في صورة مذهبية.

لقد وصف ابن الصغير هذا التنوع بتيهرت قائلا :" ليس أحد ينزل بهم من الغرباء إلا استوطن معهم وابتنى بين أظهرهم، لما يرى من رخاء البلد وحسن سيرة إمامه وعدله في رعيته، وأمانه على نفسه وماله، حتى لا ترى دارا إلا قيل هذه لفلان الكوفي، وهذه لفلان البصري، وهذه لفلان القروي، وهذا مسجد القرويين ورحبتهم، وهذا مسجد البصريين، وهذا مسجد الكوفيين، واستعملت السبل إلى بلاد السودان وإلى جميع البلدان من مشرق ومغرب بالتجارة وضروب الأمتعة"[938]، ولاشك أن استحضار التجارة من ابن الصغير إشارة هامة إلى سبب هذا القبول بالتعدد المذهبي، وهو الذي دفع باليعقوبي إلى وصف المدينة بكونها " عراق المغرب"، وأن أهلها " أخلاط من الناس"[939]، ومن خلال استحضار الدافع الاقتصادي يمكننا أن نفهم أيضا طبيعة العلاقات المميزة بين إباضية تيهرت وأمويي الأندلس، حيث تم تجاوز تاريخ طويل من الصراع المذهبي، بسبب المصالح الاقتصادية والسياسية المشتركة.

---

[935]- الخشني، قضاة قرطبة وعلماء إفريقية، ط2، تح: عزت العطار الحسني، القاهرة ، مكتبة الخانجي، 1994، ص: 242. وقد ذكر من هؤلاء: أحمد بن معتب، وإبراهيم المعروف بالدمني، وابن عبدون العطار، وابن المدائني، وأبو القاسم مولى مهرية، كما طلب يحيى بن عمر حتى توارى منه.

[936]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[937]- ابن الهيثم أبو عبد الله جعفر بن محمد بن الأسود ، كتاب المناظرات ، ص: 74 نشر ضمن:
Wilferd Madelung and Paul E. Walker, The Advent of the Fatimids Contemporary Shi'I Witness, London, . New York, I.B. Tauris, 2000

[938]-ابن الصغير، أخبار الأئمة الرستميين، تح: محمد ناصر وإبراهيم بحاز، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1986، ص: 32.

[939]- اليعقوبي، كتاب البلدان، بيروت، دار الكتب العلمية، 1422هـ، ص: 192.

ولكن هذه السياسة المنفتحة للإباضية لم تكن بنفس الصورة مع الخلافات داخل المذهب نفسه، باعتبارها تشكل خطرا على المرجعية الفكرية للدولة، وطريقا نحو التفكك السياسي، فكان الأئمة الإباضيين حازمين في التصدي لمخالفيهم، ومصرين على إعادتهم لتبني تصورهم للدولة الذي اضطروا فيه إلى سلوك مسلك التوريث من خلال إلباسه ثوب الشورى، وهو ما حدث مع النكار والحركة الخلفية ودعوة نفاث بن نصر القنطراري، حيث تراوح الحزم بين المناظرة والبراءة والرد والقتال، في سعي واضح للحفاظ على التصور الوهبي الذي أصبح بمثابة اللون المغربي للمذهب الإباضي[940].

وكان الدور الاقتصادي الذي تقوم به سجلماسة عاصمة **بني مدرار**، والتي تعد بوابة بلاد المغرب نحو السودان الغربي، وملتقى سلع الشمال والجنوب، مؤثرا في السياسة المذهبية لأمرائها، ودافعا نحو الانفتاح وقبول التنوع، فقد كانت مكانتها التجارية والأرباح التي تدر على الواصلين إليها تغطي على خلافاتهم المذهبية، فكما حرص بني مدرار على توفير جو مناسب لاستقطاب التجار، حرص هؤلاء أيضا على قصر اهتمامهم على أنشطتهم الربحية، كما أن طبيعة الخلفية المذهبية لأمراء الدولة والتي تراوحت بين الصفرية وبين الصفرية الإباضية بسبب عامل الجوار والمصاهرة للرستميين، جعلت إبراهيم بحاز بكير لا يستبعد أن يكون من أسباب الصراع على السلطة منصب القضاء الذي يحكم التوجهات المذهبية للدولة[941]، ولكن الذي يبدو لي أن هذه الدولة كانت صفرية ببعد سياسي أكثر من كونها تستحضر أصول وتفريعات الصفرية العقدية، باعتبارها الامتداد الأصلي لثورات البربر على الولاة الأمويين، وهي الثورات التي كانت رد فعل قبلي اجتماعي قبل أن تكون تعبيرا عن خصومة مذهبية، وهو ما يدفعني لترجيح بساطة فاعلية العامل المذهبي فيها.

ويبدو أن التركيبة الديمغرافية للسكان في المجالات التي سيطر عليها **الأدارسة** كانت دافعا نحو حالة التعايش الإيجابي بين الزيدية المعتزلة وبين المالكية، خاصة مع استحضار مواقف الإمام مالك من ثورة النفس الزكية في المشرق، والطابع السياسي الذي كان يميز مذهب الشيعة الزيدية، ورغم الانتماء المعتزلي لقبيلة أوربة التي تعد العصبية القبلية المشكلة للدولة، فإن إدريس الثاني (177-213هـ) عبّر عن تجاوز للخلافات المذهبية عندما استقضى عامر بن سعيد بن محمد القيسي[942]، كما اتخذ كاتبا مالكيا هو: أبو الحسن عبد الله بن مالك الأنصاري الخزرجي[943]، لكن الأمر يحتمل

---

[940]- حول الخلاف الإباضي الإباضي ينظر: محمد بن موسى حسن، "المناظرات بين الإباضية الوهبية والفرق الأخرى ببلاد المغرب خلال القرنين الثالث والرابع هـ/ التاسع والعاشر م"، المذاهب الإسلامية ببلاد المغرب من التعدد إلى الوحدة ، تنسيق: حسن حافظ علوي، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، 2008، ص: 44-53.

[941]- إبراهيم بكير بحاز، المرجع السابق، ج2، ص: 473-474.

[942]- ابن أبي زرع ، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، الرباط، دار المنصور، 1972، ص: 29.

[943]- نجم الدين الهنتاتي، المذهب المالكي بالغرب الاسلامي إلى منتصف القرن 5هـ- 11م ، تونس، دار تبر الزمان، 2004، ص: 129.

أيضا نوعا من الاستغلال السياسي، باعتبار هذه التعيينات محاولة لتشكيل عصبية عربية جديدة بديلا لعصبية البربر، وهو ما نبه إليه الجزنائي بقوله عن هذا الأمير:" وكان ممن وفد عليه نحو خمسمائة فارس من إفريقية والأندلس من القيسية والأزد والخزرج، وبني يحصب والصدف وغيرهم، فسر إدريس رضي الله عنه بوفادتهم، وأجزل صلاتهم وقربهم، ورفع منازلهم وجعلهم بطانته دون البربر، فاعتز بهم، فإنه كان فريدا بين البربر وليس معه عربي"[944]، ولعل مما يعزز هذا الاحتمال ترحيبه بثوار وقعة الربض بالأندلس، الذين طردهم الحكم الأول سنة 202هـ، والذين قدر عددهم بثمانية آلاف بيت[945].

وفي نفس السياق عمد **الفاطميون** إلى اتباع سياسة مذهبية تستحضر طبيعة التركيبة السكانية ببلاد المغرب، لكنها تتماشى مع التحولات السياسية والمواقف المعبر عنها من قبل مختلف المذاهب، وطبيعة ردود فعلهم على سعي الشيعة الإسماعيلية في التمكين لآرائهم في مجالات كان قد اكتمل تشكلها المذهبي منذ مدة طويلة، وفي هذا الإطار عمد أبو عبد الله الشيعي في البداية إلى اتباع أسلوب المناظرات، حيث ناظر الداعي سعيد بن الحداد، وموسى القطان والصديني وابن عبدون، كما ناظر أخوه أبو العباس ابن الحداد وموسى القطان، كما شارك في هذه المناظرات القاضي المروذي وابن الهيثم ، وتم التطرق في هذه المجالس إلى العديد من القضايا الفقهية والعقدية[946]، وكان منطلق السياسة المذهبية للداعي الشيعي ترك أهل المدائن التي يدخلها كما كانوا عليه استنادا إلى قوله تعالى :" لا إكراه في الدين"[947]، ولذلك رفض تنفيذ مقترح أخيه بنفي كل فقهاء

---

[944]- علي الجزنائي، جنى زهرة الآس في بناء مدينة فاس، تح: عبد الوهاب ابن منصور، الرباط، المطبعة المالكية، 1991،

[945]- ابن أبي زرع، المصدر السابق، ص: 47.

[946]- عن مناظرات ابن الحداد أنظر: المالكي، رياض النفوس، ط2، تح : بشير البكوش، بيروت ، دار الغرب الإسلامي، 1994، ج2، ص: 58 وما بعدها ، وانظر أيضا: الدباغ، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تح : محمد الأحمد أبو النور ومحمد ماضور، تونس ، المكتبة العتيقة، 1972، ج2، ص298 وما بعدها، وقد صورت الكتابات السنية هذه المناظرات بما يبرز تفوق الطرف المالكي، لكن هذا مخالف لما أوردته الكتابات الإسماعيلية، أنظر: القاضي النعمان ، المصدر السابق، ص: 270. إدريس القرشي، تاريخ الخلفاء الفاطميين القسم الخاص من كتاب عيون الأخبار، تح :محمد اليعلاوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1985، ص140. وقد نص ابن الهيثم أن ابن الحداد "ألف كتابا لطيفا ذكر فيه مناظرته لأبي عبد الله وأبي العباس، وبثه في الآفاق وزاد عليها وكذب في تأليفه، وقد كنت حاضرا في مجالسه كلها معهما حينئذ، وقد رأيت كتابه ونقضته عليه وتابعته بكلام جامع لإبطال مقالته وما قصد إليه من إثبات القياس وإمامة المفضول وغير ذلك من معانيه، وقد انتشر عند جامعة من أصحابه". أنظر:ابن الهيثم، المصدر السابق ، ص: 69-70، وانظر أيضا ص: 65 ، 114من نفس الكتاب عن أسماء المتناظرين.

[947]- ابن الهيثم، المصدر السابق، ص: 70.

المالكية من القيروان[948]، و أنكر عليه لما نكل ببعضهم قائلا : " قد أفسدت علينا أمر البلد وأهله ما كانت بنا حاجة إلى إصلاحه"[949].

إن محاولة الاحتواء التي قام بها الداعي الشيعي تدل على وعي كبير بطبيعة التركيبة الاجتماعية، وحذر من الخطر المذهبي للمالكية على الدولة الشيعية الناشئة، واستحضار لانبعاث التأثير من مراكز كثيرة بالقيروان، خاصة وهو يعتبر إفريقية مركز سلطة لدولته، لكنه من ناحية أخرى سعى إلى التضييق على المذاهب السنية من خلال أمر ابن الهيثم بالمنع من قراءة كتب مالك وأبي حنيفة[950]، وهذا دليل على أن الداعي كان يسعى لاحتواء المالكية أكثر من قناعته بقبول التعدد المذهبي، فهي مسالك السياسة لا منطلقات العقيدة والمذهب، حيث كانت المنظومة المعرفية الوسيطية تقصر الحق والنجاة، بل والاسلام أحيانا على مذهب محدد وترمي غيره بالكفر والمروق ، ومما يدل على ذلك أن الداعي الشيعي نفسه تصرف بطريقة متعصبة ومبالغة في تطبيق التصفية المذهبية العنيفة مع الإباضيين في تيهرت ، حيث انتهب المدينة " وانتهك حرمتها، وأجلى كثيرا ممن فيها، وجعل أعزة أهلها أذلة (...) ووجد بها صومعة مملوءة كتبا، فاستخرجها كلها واقتنى منها كل ما يصلح للملك والحساب ،وأضرم النار في بقيتها"[951] ، وهذا لأنه عمد إلى استغلال الاضطرابات التي كانت تمر بها دولة الرستميين للإجهاز عليها وعلى مذهبها، وسعيا لقطع أي محاولة لاستئناف حكم هذه الأسرة واستمرارية هذا المذهب.

ويمكننا أن نلحظ بجلاء تغير السياسة المذهبية للفاطميين بمجرد استقرار الأمر لعبيد الله المهدي (297-322هـ) بالقيروان، وقد نقلت لنا المصادر السنية الكثير من الأخبار عن البلاء الذي مس المالكية، ومع أن هذه الروايات لا تخلو من المبالغات[952]، فإنها دلالة على سعي المهدي من أجل

---

[948]- ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ط3، تح : ج.س كولان وأ.ليفي بروفنسال، بيروت، دار الثقافة، 1983، ج1، ص150 وما بعدها.

[949]- المصدر نفسه ، ج1، ص155.

[950]- ابن الهيثم ، المصدر السابق، ص: 65.

[951]- أبو زكريا يحيى بن أبي بكر، كتاب سير الأئمة وأخبارهم، تح: اسماعيل العربي، الجزائر، المكتبة الوطنية، 1979، ص112.

[952]- قارن على سبيل المثال بين الروايتين السنية والشيعية حول مقتل أبو بكر بن هذيل وإسحاق بن البرذون، فقد أورد المالكي في رياض النفوس، ج2، ص: 49 " فقد أورد المالكي أنه" لما وصل عبيد الله إلى رقادة أرسل إلى القيروان من أتاه بابن البرذون وابن هذيل، وكانا فقيهين فاضلين، فلما وصلا إليه وجداه على سرير ملكه جالسا وعن يمينه أبو عبد الله الشيعي وعن يساره أبو العباس أخوه، فلما وقفا بين يديه قال لهما أبو عبد الله وأبو العباس: أشهد أن هذا رسول الله وأشار إلى عبيد الله – فقالا جميعا بلفظ واحد: ولله الذي لا إله إلا هو لو جاءنا هذا والشمس عن يمينه والقمر عن يساره يقولان أنه رسول الله، ما قلنا أنه رسول الله، فأمر عبيد الله حينئذ بذبحهما جميعا وأمر بربطهما إلى أذناب البغال"، بينما ذكر ابن الهيثم في كتاب المناظرات، ص: 118" ثبت على رجلين أنهما أظهرا بعض ما يخفيانه من الغل والحسد، نطقا بفضل معاوية على سيد البشر، وأن عليا صلوات الله عليه خرج إلى حرب معاوية، وطلب الإمامة، وأن طالب الإمارة لا حق له على المطلوب، فأمر بقتلهما فربطهما إلى ذنبي بغلين، يجران بالقيروان، فقتلا وفعل بهما ذلك ونودي عليهما".

إقامة سلطة معرفية تسند دولته الجديدة، وتركيز المذهب الإسماعيلي ليكون له سندا في توسعاته ومشاريعه، خاصة وقد عمد من خلال استقدام الكتاميين إلى تغيير التركيبة الديمغرافية لإفريقية، فيما يبدو محاولة لتحويل المعارضة إلى مجرد أقلية يمكنه التحكم فيها دون خشية القلاقل والثورات، وقد بلغ من التضييق على أهل السنة في عهده أن أصبحت كتب المالكية والأحناف " تباع من الأطباء والصيادلة والعطارين، يربطون بها استخفافا بها واستحقارا لها، وإياسا من الانتفاع بشيء منها"[953]، وقد استمر القائم (322-334هـ) علي سياسة أبيه، خاصة مع إصرار المالكية علي مناهضة مذهب الدولة والتمسك بالرؤية السنية للقضايا المختلف حولها.

وقد عادت سياسة الاحتواء للظهور في عهد الخليفة المنصور الفاطمي (334-341هـ)، حيث يظهر ذلك أولا من خلال إقراره القاضي أحمد بن محمد بن أبي الوليد على قضاء القيروان بعد أن عينته العامة أيام أبي يزيد مخلد بن كيداد الزناتي المعروف بصاحب الحمار، في ظل الاضطرابات التي كانت تعصف بالدولة في مرحلة الثورة النكارية، رغم لباسه السواد الذي هو شعار بني العباس[954]، والثانية عندما عمد إلى تفكيك التحالف المالكي مع الإباضية النكار في هذه الثورة، حيث قام سنة 334هـ بتعيين قاضي مالكي في القيروان، وهو محمد بن أبي المنظور[955]، وقد علل القاضي عياض هذا الإجراء بقوله: " أرادت الشيعة بتوليته: تسكين نفوس أهل السنة والناس، وما كان منهم بعد فتنة أبي يزيد"[956]، كما سمح هذا الخليفة بعودة المالكية للتدريس بمسجد عقبة بالقيروان[957]، وحسب الصفدي فإن الإسماعيلية " هذبوا وطووا ما يرومونه من إظهار مذهبهم الخبيث، وساسوا ملكهم وقنعوا بإظهار الرفض و التشيع"[958].

لكن هذه السياسة لم تستمر طول عهده، فيبدو أنه التزمها في بداية حكمه، وهو ما يحيل إليه قول ابن حوقل أنه : "منّ على أهل القيروان بالعفو والغفران"[959]، باعتباره لم يؤاخذهم أول الأمر على دعمهم لصاحب الحمار، لكنه بعد أن تجاوز المحنة وقمع الثورة عاد إلى سياسة متعصبة، يدل عليها قول القاضي عياض بأن"أهل السنة كانت تجري عليهم محن شديدة، فمن تكلم أو تحرك قتل ومثل به وذلك في أيام الثالث من بني عبيد"[960]، ونفس الرأي نجده عند ابن عذارى الذي ينص على أن هذا الخليفة انتقم من أهل القيروان بالقتل والتعذيب، ولم يزالوا في معاناة

---

[953]- ابن الهيثم، المصدر السابق، ص: 118.

[954]- بوبة مجاني، دراسات إسماعيلية ، قسنطينة، مطبوعات جامعة منتوري قسنطينة، 2003، ص: 21-22. وانظر ترجمة هذا القاضي عند : الدباغ، المصدر السابق، ج3، ص: 61.

[955]- المالكي، المصدر السابق، ج2، ص357.

[956]- القاضي عياض، ترتيب المدارك، مصدر السابق، ج5، ص: 329.

[957]- حفيظ كعوان، أثر فقهاء المالكية الاجتماعي والثقافي بإفريقية من ق: 2-5هـ /8-11م ، رسالة ماجستير في التاريخ، إشراف إسماعيل سامعي، جامعة باتنة، 2008-2009، ص: 140.

[958]- الصفدي ، الوافي بالوفيات، تح :أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 2000، ج 4،ص: 7.

[959]- ابن حوقل، صورة الأرض، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1996 ، ص74.

[960]- القاضي عياض، المصدر السابق، ج5، ص303.

معه إلى أن مات[961]، ومن أمثلة ذلك ما فعله بقاضي برقة محمد بن إسحاق الحبلي بسبب مخالفته في تحديد يوم العيد، حيث أمر المنصور بتعليقه ومنع منه الماء إلى أن مات، ثم صلب لرفضه ترك التمسك بضرورة رؤية الهلال لإعلان العيد[962]، وهو ما يربط السياسة المذهبية بموازين القوى الفاعلة والمتداخلة، وسياقات الأحداث، وتداخل المؤثرات والقناعات المذهبية مع الإمكانات والمصالح السلطانية.

أما المعز بن المنصور (341-365هـ) فقد تباينت سياسته المذهبية بحسب مخططاته السياسية، فمع الإصرار على إظهار الطابع الشيعي الإسماعيلي في الدولة في الأذان وصيغ الصلاة وغيرها من خصوصيات المذهب، فقد استمر في السعي إلى التضييق على المالكية، ومما يدل على ذلك مصادرته لمؤلفات الفقيه المالكي عبد الله التجيبي بعد وفاته[963]، لكنه سعى للتقرب من إباضية جبل نفوسة، فكان يكاتبهم ويقربهم من مجلسه، وامتدح أحد أعلامهم يسمى سعيد بن زنغيل بالقول عنه : "سعيد فتى مجادل"، وكان يصله بالهدايا والأموال،[964]، وقد حظي أبو القاسم يزيد بن مخلد بمكانة رفيعة عنده، حيث وصف الدرجيني هذه العلاقة بقوله: " كانت مسائله عندهم مقضية، وجميع أحواله مرضية"[965]، ويبدو أن هذا التقرب من المعز نحو الإباضية يمثل نوعا من تهيئة الأجواء في المناطق الشرقية من أجل تحضير الانتقال إلى مصر، كما يعبر عن الرغبة في مكافئة الإباضية الوهبية على رفضهم التحالف مع صاحب الحمار في ثورتهم على الفاطميين ، وتعزيز الانقسام داخل هذا المذهب الذي كان إلى وقت قريب يسيطر على مجالات جد واسعة من بلاد المغرب.

إن هذا التعاطي السياسي مع المذاهب الموافقة والمخالفة ، سيستمر بأشكال جديدة لعل من أهمها بداية أسلوب التصفية التامة الذي بدأته **الدولة الحمادية** في عهد مؤسسها حماد بن بلكين الصنهاجي (395-419هـ) مستهدفة عموم الشيعة، حيث عبرت هذه التصفيات عن مشروع سياسي/مذهبي من خلال قطع البيعة للخلفاء الفاطميين بالقاهرة[966]، ونقلها للعباسيين السنة ببغداد، ومن ثم كانت عمليات التقتيل إحدى أهم الدلالات على الولاء الجيد، والمنهج المؤدي إلى القضاء على كل إمكانية لاسترجاع الشيعة نفوذهم الذي عجزوا عن بسطه مذهبيا رغم تفوقهم السياسي، وهي السياسة التي انتقلت إلى **إفريقية الزيرية** منذ سنة 407 هـ، بما يعد نوعا من التوطئة والتحضير لإعلان المعز بن باديس الصنهاجي (406-454هـ) خلع البيعة لبني عبيد ونقلها لبني

---

[961]- ابن عذارى المراكشي، المصدر السابق، ج 1، ص: 120.

[962]- رياض النفوس، المصدر السابق، ج2، ص: 404-405.

[963]- المصدر نفسه، ج2، ص: 423.

[964]- أبو زكرياء، المصدر السابق، ص: 147-148.

[965]- الدرجيني، طبقات المشايخ بالمغرب، تح: إبراهيم طلاي، قسنطينة، مطبعة البعث، 1974، ج1، ص: 123.

[966]- أنظر: علاوة عمارة، دراسات في التاريخ الوسيط للجزائر والغرب الاسلامي، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 2008، ص: 132.

العباس سنة 440هـ[967]، وهذا التوجه الحمادي والزيري لا يعدو أن يكون نوعا من التصالح السياسي مع القاعدة الشعبية السنية المالكية في معظمها، ونوعا من الطموح في الاستقلال والتخلص من التبعية من ناحية أخرى، دون أن ننفي حضور البعد المذهبي خلف قرارات هؤلاء الأمراء، والذي تعزز بحضور الدعم اللامتناهي من الفقهاء المالكية الذين حولوا بفتاويهم هذه التصفية السياسية إلى تطهير مذهبي يحوز الشرعية الدينية، ما يجعل الحكام بمثابة المنتصرين للحق والمدافعين عن الرؤية الصحيحة للشريعة، وهو ما يعزز مكانتهم ويثبت سلطانهم.

وفي **العهد الموحدي** نجد مثالا آخر عن رغبة الخلفاء في إعادة تشكيل المرجعية المذهبية من أجل اكتساب الشرعية الدينية، فقد تحول النفوذ الكبير الذي كان يحظى به الفقهاء المالكية في العهد المرابطي إلى مشكلة موحدية، خاصة مع الانتصار الكبير الذي حققه هذا المذهب في عموم بلاد المغرب منذ القرن 5هـ/11م، لذلك عمل مهدي الدولة محمد بن تومرت منذ البداية على تأسيس مذهب توفيقي/تلفيقي ليتمكن عبره من تجاوز الشرعية الفقهية للمالكية، وقد قام عبد المؤمن بن علي(524-558هـ) بدعم جهاز الطلبة ليكون أداة نشر المذهب الموحدي العقدي، وكانوا يركزون على خصوصيات المذهب ممثلة في إثبات مهدوية بن تومرت وعصمته، ووجوب بيعته واتباعه وحرب أعدائه[968].

وسعى أبو يوسف يعقوب المنصور(580-595هـ) إلى إحلال المذهب الظاهري محل المذهب المالكي، وفي ذلك كتب عبد الواحد المراكشي:" وفي أيامه انقطع علم الفروع، وخافه الفقهاء، وأمر بإحراق كتب المذهب بعد أن يجرد ما فيها من حديث رسول الله ﷺ والقرآن، ففعل ذلك، فأحرق منها جملة في سائر البلاد، كمدوَّنة سحنون، وكتاب ابن يونس، ونوادر أبي زيد ومختصره، (...) ونحوها، يؤتى منها بالأحمال فتوضع ويطلق فيها النار،(...) و كان قصده في الجملة محو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرة واحدة، وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث، وهذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه وجده، إلا أنهما لم يظهراه، وأظهره يعقوب هذا"[969]، ثم نقل هذا التوجه إلى مجال القضاء فقد عهد " إلى قاضي القضاة عبد الله بن طاهر الصقلي الحسيني أن يأمر القضاة بالمغرب أن يحكموا بمحصل الظاهرية، فامتثلوا أمره "[970]، وجدّ في التشجيع " على حفظ الحديث، فكان يمليه بنفسه على الناس ويأخذهم بحفظه؛ (...)، وحفظه الناس من العوامِّ والخاصة، فكان يجعل لمن حفظه الجُعل السني من الكُساء والأموال"[971].

---

[967]- ابن الأثير، المصدر السابق، ج7، ص: 640 ، وانظر أيضا: ابن عذارى ، المصدر السابق، ج1ن ص: 268-269 ، 274. ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، تح: خليل شحاذة، بيروت، دار الفكر، 2000، ج6، ص: 211.

[968]- علي الإدريسي، الإمامة عند ابن تومرت دراسة مقارنة مع الإمامية الإثني عشرية، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1991، ص: 211.

[969]- عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تح: صلاح الدين الهواري، بيروت، المكتبة العصرية، 2006، ص: 202-204.

[970]- اسماعيل بن الأحمر، بيوتات فاس الكبرى، الرباط، دار المنصور، 1972، ص: 19.

[971]- عبد الواحد المراكشي، المصدر السابق، ص: 204.

إن هذه السياسة المذهبية الحريصة على إحلال المذهب الظاهري محل المذهب المالكي تعبر عن رغبة لدى خلفاء الموحدين في تجاوز الشرعية المالكية التي بقيت على ولائها للمرابطين، وأدت إلى الكثير من الإضطرابات في الدولة، خاصة ثورة بني غانية التي كانت رفضا لمهدوية بن تومرت ووفاء لدولة صنهاجة اللثام، إذ عبرت عن صورة من صور الصراع المذهبي والسياسي والقبلي، ورغم تقديم المنصور الموحدي لهذا التوجه في صورة الخيار الفقهي والاجتهاد الديني الخالص، كما قد يبدو لأول وهلة من خلال المبررات التي قدمها لسياسته هذه[972]، فإنه لا يمكن قراءتها خارج الظروف التي كانت تمر بها الدولة، وطبيعة علاقاتها مع الفقهاء والعامة الرافضة للمبادئ الموحديّة.

ولما أيقن الموحدون باستحالة إحداث هذا التغيير، حاولوا استثمار الانتصار للمالكية في صراعاتهم البينية، وهو ما بادر به المأمون بن المنصور(627-630هـ) حيث بادر إلى التنصل من فكرة المهدوية وعصمة ابن تومرت باعتبارها بدعة ينبغي إزالتها، بل صرح بالقول :" لا تدعوه بالمهدي المعصوم، وادعوه بالغويّ المذموم"[973]، وهو الانقلاب الذي لا يمكن فصله عن قيام هذا الخليفة بقتل نحو مائة وخمسين من أشياخ الموحدين وأعيانهم بعد أن اتهمهم بالتآمر على بني عبد المؤمن[974]، بما يبرز التداخل بين المذهبي والسياسي، ومحاولة اكتساب شرعية جديدة من أجل تجاوز شرعية المهدوية التي أصبحت مفرقة بعد أن كثر أدعياء الأحقية بها.

كل ما سبق ذكره يبرز بجلاء آليات الاستغلال السياسي للطرح المذهبي، وهو ينطلق من وعي عميق بطبيعة البنية المعرفية للسكان، وأهمية الخطاب الديني في اكتساب الشرعية السياسية، كما يبين الصراع على النفوذ بين السلطتين السياسية والمعرفية، ومحاولات التوظيف الذي تمارسه الأولى على الثانية، سواء من خلال السعي لاحتوائها أو تهميشها أو استغلالها، بالإضافة إلى اللجوء المباشر للتضييق على المخالفين والعمل على إسكاتهم بمختلف الطرق التي لم تخل من العنف بل وصلت إلى التصفية المذهبية المباشرة في بعض الأحيان.

4- العلاقات المذهبية : الصراع على الحقيقة الدينية والسلطة المعرفية والمصالح الدنيوية.

لم تكن العلاقات بين مختلف المذاهب الإسلامية ببلاد المغرب مجرد تجل للخلافات الكبيرة في قراءة النص الديني، وما تمخض عن ذلك من تشرذم العقل المسلم وتشكل العديد من الفرق

---

[972]- روى أبو بكر بن الجد أنه لما دخل أول مرة عند أبي يعقوب المنصور وجد " بين يديه كتاب ابن يونس، فقال لي: يا أبا بكر، أنا أنظر في هذه الآراء المتشعبة التي أحدثت في دين الله؛ أرأيت يا أبا بكر، المسألة فيها أربعة أقوال أو خمسة أقوال أو أكثر من هذا؛ فأي هذه الأقوال هو الحق؟ و أيّها يجب أن يأخذ به المقلد؟ فافتتحت أبيّن له ما أشكل عليه من ذلك؛ فقال لي وقطع كلامي: يا أبا بكر، ليس إلا هذا، وأشار إلى المصحف، أو هذا، وأشار إلى كتاب سنن أبي داود، وكان عن يمينه، أو السيف!". المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[973]- الناصري، الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى، الدار البيضاء المغرب، دار الكتاب، د ت، ج2، ص: 238. وتنبغي الإشارة هنا إلى أن المأمون مع إعلانه إبطال المهدوية " أمر بالكتب إلى جميع البلاد بمحو اسم المهدي من السكة والخطبة وتغيير سننه التي ابتدعها للموحدين وجرى عليها سلفهم، ونعى عليها النداء للصلاة باللغة البربرية وزيادته في أذن الصبح ولله الحمد، وغير ذلك من السنن التي اختص بها المهدي".

[974]- عبد الواحد المراكشي، وثائق المرابطين والموحدين، تح: حسين مؤنس، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 1997، ص: 171.

المتناحرة العاجزة عن تحويل خطاباتها إلى تنوع معرفي، والمنخرطة في سلسلة طويلة من الصراعات الدائمة التي تداخل فيها المعرفي بالسياسي بالقبلي بالاجتماعي، بل والاثني، وإذا كان من الواضح إمكانية ربط **ثورة ميسرة المطغري** التي حملت التوصيف الخارجي برد الفعل البربري على ممارسات ولاة الأمويين، التي اعتبرت منافية للقيم الاسلامية وتعديا على حقوقهم الشرعية، خاصة من خلال استمرار التخميس والسبي، فإن هذا التفسير الواضح غطت عليه الكتابة المذهبية.

لقد كانت قاعدة المالكية في إفريقية تحمل أول الأمر صورة مذهب السلطة، لكنها تكشف أيضا عن الحضور العربي الكثيف مقارنة بغيرها من المناطق، بما يحيل إلى بنية أعمق من الصراع المذهبي، تحيل إلى البعد الاثني، وهو ما توضحه إحدى الروايات عن الهلول بن راشد الذي " صنع طعاماً وأحضر له جماعة من أصحابه، فقالوا له لم صنعت من غير سبب؟ فقال كنت خائفاً أن أكون من البربر، لما جاء فيهم من الحديث فأخبرني من يعلم أني لسن منهم"[975]، ولاشك أن هذا الحديث المشار إليه من أحاديث المثالب الموضوعة التي وضعت في ظل الصراع بين الشعوب، ومثلها الكثير من أحاديث المناقب، وقد لاحظ هشام جعيط أن الحركة الخارجية بمختلف صورها قد شاركت فيها مختلف القبائل البربرية[976]، ولاشك أن الروح الدينية والعاطفة الإيمانية كانت أهم دافع في الاعتماد على رؤية مذهبية في مواجهة الجيوش الأموية العربية على مستوى الخطاب، خاصة مع حضور شخصيات علمية حملت القاعدة الفكرية المذهبية من المشرق الذي كان سباقا في الانخراط في هذه الصراعات.

وإن كان الشحن العسكري والمواجهة المسلحة كاشفا لصورة الاتحاد القبلي والرفض البربري، فإن تحت كل هذا بنية أعمق تتعلق بالجانب الاجتماعي، فتحت الوحدة البربرية حالة من رفض الظلم أكثر من كونها تعبيرا عن رفض العرب، فقد كانت الثورات البربرية **الصفرية والإباضية** في سياقها الذهني بمثابة ثورة مسلمين هضموا في حقوقهم ورفض دمجهم، بل عوملوا معاملة المغلوبين، ومغلوبين مقهورين بصفة فظة من طرف العرب[977]، ولم يكن يدور في وعي البربر يومها التسليم لحكم غريب رغم سرعة استجابتهم لدين الفاتحين.

وكما كشف البحث عن البنى العميقة في الصراع عن الطابع الاجتماعي الخاص لما يتصور صراعا مذهبيا أو اثنيا، فإنه يمكن الانطلاق من هذه المقاربة في تحليل طبيعة العلاقة بين المالكية والأحناف على عهد **الأغالبة**، حيث لم تخل هي أيضا من توصيف ثنائي يتمثل في : العرب/الموالي، القدماء/الوافدون ، ذلك أن أغلب رجال المذهب الحنفي كانوا قد وفدوا من المشرق في عصر الولاة، وكان البعض منهم من الفرس والروم الذين لم يتوانو في إظهار عاداتهم وتقاليدهم[978]، ولكن

---

[975]- القاضي عياض، المصدر السابق، ج3، ص: 87-88.

[976]- هشام جعيط، تأسيس الغرب الإسلامي القرن الأول والثاني هـ/ السابع والثامن م، بيروت، دار الطليعة، 2004، ص: 177-178.

[977]- المرجع نفسه، ص: 177.

[978]- إسماعيل سامعي ، المرجع السابق، ص: 199. وقد ذكر كمثال لذلك ابن فروخ الفارسي إلى جانب بعض الصقالبة والسود الذين عاشوا في ظل الاسلام ودخلوا فيه وتمذهبوا بمذهب أبي حنيفة.

الحفر في طبيعة العلاقة بين المذهبين السنيين تظهر المنافسة على السيادة المعرفية والسلطة القضائية كجوهر للنزاع بينهما، مع حضور أكيد لنفس التعصب المذهبي الناتج عن القراءة الأحادية للنص الديني، واعتبار الاجتهاد الفقهي نوعا من المسلمات العقدية التي لا يقبل الخلاف حولها.

إن طبيعة الخلاف الفقهي بين أبي حنيفة ومالك في بعض أصول الاستنباط الفقهي وما يتبعه ذلك من خلافات فروعيه تحولت في القيروان إلى حالة صدام كامل بين المالكية والأحناف، فمالم يمكن التوصل فيه إلى توافق معرفي أنتج استغلالا للسلطة في فرض الرأي، وعبر في الكثير من المرات عن تصفية للخلافات الشخصية، وهو ما تمت الإشارة إليه سابقا في الخلاف بين عبد الله بن أبي الجواد وسحنون بن سعيد.

وكما عمل ابن أبي الجواد الحنفي المعتزلي على نصرة آرائه عبر منصبه، فإن سحنون المالكي لم يقصر كذلك في الأمر لما آل المنصب إليه، بل إن سياسته تعد من الركائز الأساسية لتثبيت المذهبي المالكي وانتصاره، فقد كان " أول القضاة فرق حلق أهل البدع من الجامع، وشرد أهل الأهواء منه، وكانوا فيه حلقاً من الصفرية والإباضية والمعتزلة، يتناظرون فيه ويظهرون زيغهم، فعزلهم أن يكونوا أئمة للناس، أو معلمين لصبيانهم، أو مؤذنين، وأمرهم أن لا يجتمعوا، وأدب جماعة منهم بعد هذا خالفوا أمره، وأطافهم، وتوّب جماعة منهم، فكان يقيم من أظهر التوبة منهم علي المنبر وغيره، فيعلن توبته عن بدعته"[979].

إن إجراء سحنون لم يشمل الأحناف للنفوذ الذي كانوا يتمتعون به باعتبار مذهبهم مذهب الخلافة والإمارة، فقد كان يتصرف في حدود ما يستطيعه كمتولّ في دولة على غير مذهبه، لكنه عمد إلى نشر مذهبه من خلال إسناد منصب القضاء فقط للمالكية، ومنع الفتوى بغيره[980]، فأسهم بذلك في نقل الفقه المالكي من الكتب إلى ساحة العمل، وأثبت بصلابته وبعده عن الفقه التبريري للأمراء أن مذهبه أولى بالأمر من الأحناف الذين أسخطوا العامة بسكوتهم عن بعض انحرافات السلطة.

لكن هذا الصراع على الحقيقة الدينية كان يستبطن أيضا صراعا على النفوذ والسلطان، لما يمثله منصب القضاء والإفتاء من أهمية بالغة، وما يحصله صاحبه من جاه ومال، وهو ما نبه له المقريزي في توصيفه لحال المذاهب والقضاء بإفريقية حيث كتب:" لما ولي سحنون بن سعيد التنوخيّ قضاء افريقية، نشر فيهم مذهب مالك وصار القضاء في أصحاب سحنون دولا يتصاولون على الدنيا تصاول الفحول على الشول إلى أن تولى القضاء بها بنو هاشم، وكانوا مالكية، فتوارثوا القضاء كما تتوارث الضياع"[981]، ولاشك أن الطموح الدنيوي مشترك بين بني البشر في كل الأزمنة

---

[979]- القاضي عياض، المصدر السابق، ج4، ص: 60.

[980]- الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تخريج: محمد حجي وآخرون، بيروت، دار الغرب الاسلامي، 1981، ج12، ص: 26. وعن دور سحنون في ترسيخ المذهب المالكي أنظر: إبراهيم بكير بحاز، المرجع السابق، ج2، ص: 448-461. نجم الدين الهنتاتي، المرجع السابق، ص: 45-57.

[981]- المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، بيروت، دار الكتب العلمية، 1418هـ، ج4، ص: 150.

والأمكنة، رغم حرص كتب المناقب على إبراز الكثير من المترجم لهم في صورة المترفع على مطامع الدنيا وامتيازات المناصب.

وفي الوقت الذي نثبت فيه حضور الرغبات الشخصية من خلال النزاع المذهبي، فإن بعض صور الانتقام من المالكية التي حصلت بعد وفاة سحنون وعودة الأحناف للقضاء بداية بالطبني، ثم سليمان بن عمران " خروفة" وغيرهما[982]، تحمل أيضا دلالة العمل على استرجاع المكاسب السابقة، ومنع المالكية من استثمار الوضع الجديد المتشكل في عهد سحنون، فقد تداخلت الحزازات الشخصية مع الخلافات المذهبية لترسم لنا صورة العلاقة بين الفقهاء والقضاة وأهل العلم من مختلف المذاهب، وهو ما توضحه الحادثة التي ذكرها ابن الهيثم عن القاضي المالكي حماس بن مروان، الذي منعه من وصية والده، لما بلغه عنه من الطعن في السلف، والقول بخلق القرآن، ورفض خلافة أبي بكر وعمر ومجالسة اليهود[983].

أما بالنسبة **للدولة الرستمية** فقد عمد فقهائها إلى السعي من أجل ترسيخ مذهبهم وتثبيت فقههم ومعتقدهم من خلال أسلوب المناظرة، وأهم ما حفظته لنا المصادر يتعلق بالمناظرة مع المعتزلة، والتي تتعلق بخلق أفعال العباد[984]، ولم تشر المصادر إلى أن الإباضية استغلوا مناصب القضاء والافتاء في فرض موقفهم على غيرهم، ويبدو أن طبيعة التركيبة السكانية في المجالات الإباضية حيث الحضور المذهبي المتنوع والمصالح الاقتصادية المشتركة هو الذي شكّل هذا الاعتدال مع الآخر، بالإضافة إلى استمرار الوعي بالسبب الأول الذي حركهم لمحاربة الأمويين والمتمثل في الظلم والاعتداء على حقوق الناس، وهو التصور الذي بقي حاضرا في ذهن الرستميين طيلة حكمهم، فلم يبادروا إلى الحرب إلا عندما تفرض عليهم من أجل حماية دولتهم ووحدتهم المذهبية المهددة بالانشقاقات الداخلية، كما حدث مع الواصلية والنكار[985].

وقد كان منصب القضاء عند الرستميين مختصا بالإباضية، ولكن المذاهب الأخرى أصبحوا شركاء في اختيار القاضي منذ عهد أبي حاتم يوسف بن أبي اليقظان (286-294هـ)، ذلك أن المذهب الإباضي أصبح يبدو في السنوات الأخيرة للدولة كأنه يمثل الأقلية، بسبب توافد العديد من العناصر المالكية والحنفية والمعتزلية من جهة، وبسبب التشتت الذي أصاب الإباضية من جهة أخرى، ورغم ذلك بقي القضاة على المذهب الإباضي[986]، وهي دلالة على أن المنصب كان له دور ديني اجتماعي، ولم يكن مستعملا في التوجيه الفكري أو الإلزام برأي محدد يخالف ما عليه الناس، ولولا ذلك لرفض غير الإباضية حال كونهم أكثرية أن يتولى القضاء من هو على غير مذهبهم، وفي

---

[982]- حول هذا الموضوع أنظر: إبراهيم بكير بحاز، المرجع السابق، ج2ن ص: 461-467.

[983]- ابن الهيثم، المصدر السابق، ص: 71-73.

[984]- محمد بن موسى حسن، المرجع السابق، ص: 53-54.

[985]- الشماخي، كتاب السير، الجزائر، دار الأبحاث، 2001، ص: 156-159. وفي ص: 158-159. قصة المناظرة العميقة بين المعتزلة والإباضية بحضور عبد الوهاب بن رستم.

[986]- إبراهيم بكير بحاز، المرجع السابق، ج2، ص: 469. وعن القضاء في المناطق التي كان النفوذ الروحي فيها رستميا، والنفوذ السياسي أغلبيا ينظر: المرجع نفسه، ج2، ص: 471-473.

الوقت نفسه يمثل هذا الاصرار الإباضي برهانا يبرز حرصهم على إبراز الطابع المذهبي لدولتهم، بعدم التخلي عن المناصب السيادية التي تمثل صورتها المذهبية.

وفي **دولة الفاطميين** حفظت لنا المصادر التاريخية صورا عديدة من تجاوز الانتماء المذهبي لصالح الحظوة عند السلطان، فقد قبل الكثير من أتباع المذهب الحنفي التحول إلى المذهب الشيعي الاسماعيلي، ويبدو أن هذا راجع بالدرجة الاولى إلى أن هؤلاء فضلوا الاستمرار في وظائفهم السلطانية، وعجزوا عن التحول من علماء سلطة إلى معارضين لها، فهم مع افتقادهم للسطلة المعرفية على المجتمع القيرواني الذي انتصر للمالكية، كانوا مهيئين لقبول التحول نحو المذهب الشيعي، وهذا التفسير يمكنه أن يكمل تفسيرات أخرى تربط ذلك ببعض التقارب بين الآراء الحنفية والإسماعيلية حول تفضيل علي، وقول الأحناف بجواز الانتقال من مذهب لآخر[987]، في الوقت الذي اختار بعض الأحناف البقاء على ولائهم للتوجه السني سعيا لإعلاء النظرة السنية العامة على الخلافات البينية مع المالكية، وهكذا استمر بعض الأحناف في ممارسة العصبية المذهبية ضد المالكين من خلال مذهبهم الجديد، بما يدفع للجزم في هذه الحالات أن بعض الصراعات المذهبية لم تكن سوى مماحكات بين الأقران، وخلافات بين الأعيان، ولم تكن الآراء الفقهية والعقدية سوى الصورة التي يتم بها إخراج هذه الخلافات للناس وتبرير الأذى والنكال والحبس والتغريم بها.

وإذا كان الساسة الفاطميون عمدوا إلى تنويع معاملتهم مع مخالفيهم بحسب مصلحتهم وظروف دولتهم، فإن علماء الشيعة و فقهائها كانوا يدفعون دائما إلى مزيد من التشدد في معاملة أهل السنة، بما يكشف عن التوجه الانتقامي الذي كان يحركهم، فقد كانوا في الفترة الأغلبية غير معترف بهم كمجتمع مذهبي مميز، بل كانوا منبوذين، وأجبروا على إخفاء انتمائهم المذهبي، ولم يكن مسموحا لهم بتدريس تعاليم مذهبهم في العلن، وكانوا فاقدين لأي حماية في حالة اطلاع القضاة على عقائدهم التي يسرونها[988]، وهو ما جعلهم حريصين على صبغ الحياة الدينية بالمذهب الاسماعيلي في كل جزئياتها، وعدم التسامح مع المخالفين، حتى أن بعضهم أنكر على أبي عبد الله الشيعي تعيين قاض على القيروان ، وعلل ذلك أحدهم بقوله:" إنما نريد أن نردهم إلى رأينا وسنتنا كما فعلنا في طبنة وغيرها"[989]، بينما لم يكن من وافق على الأمر يعتبره أكثر من اتخاذ كناس لكل مزبلة[990]؟؟

وقد أخبرنا ابن الهيثم أنه سعى عند أبي عبد الله الشيعي في تعطيل صلاة التراويح باعتبارها من البدع التي أحدثها عمر بن الخطاب، كما أخبر أنه استطال وصحب معه على سعيد بن الحداد، لما

---

[987]- إسماعيل سامعي، المرجع السابق، ص: 212. وانظر أسماء من تشرق عند : الخشني، المصدر السابق، ص: 291-295.

[988]- ويلفرد ماديلونغ، " السياسة الدينية للفاطميين تجاه رعاياهم السنة في المغرب"، مجلة المسار، 1(2010)، ص: 66-67.

[989]- ابن الهيثم، المصدر السابق، ص: 64.

[990]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

رفض أن يجيبهم في مسألة اعتبرها من مسائل أهل البدع، فخاطبه ابن الهيثم بقوله:" أنت شيخ أحمق جاهل، البدعة فيك، والمحال مذهبك والتشبيه اعتقادك وتكثير الأعداد في الله والمعاني في صفاته قولك واعتقادك أن لله مثلا"، وأن سعيدا جزع وذل لهم، خوفا من البطش به[991]، وكان ابن الهيثم قد قدم لهذه الحادثة بذكر ما كانوا عليه أيام الأغالبة من الذل، وهو ما يبرز الطابع الانتقامي لهذا السؤال والجواب.

واستغل قضاة الفاطميين منصب القضاء لتصفية حساباتهم مع المالكيين، فقد كان المروذي حريصا على تأليب الخلفاء والولاة عليهم لقتلهم، ومنعهم من الصلاة إلا بمذهب الشيعة، كما نهاهم عن الفتيا بمذهب مالك وكتابة الوثائق[992]، كما ألزم إسحاق ابن أبي المنهال المالكية بالفتوى بمذهب السلطان دون غيره، وعاقب بالحبس من خالف ذلك[993]، في الوقت الذي كان يوصى القضاة والعمال بحفظ الشيعة وتقريبهم وتفقدهم[994].

ويبدو أن طول التسلط الشيعي على رقاب أهل السنة قد دفع بالمالكية وبقايا الأحناف إلى تجاوز خصوماتهم التقليدية تدريجيا، خاصة في الوقت الذي فقدوا فيه المناصب التي يمكن أن يتنافسوا عليها، واجتمعوا على معاداة السلطة الشرعية والقضائية والمذهبية السائدة معرفيا، ولعل الصورة التي نقلها لنا المقدسي (ت: 390هـ) عن علاقة الأحناف بالمالكية في القيروان بقوله: "ما رأيت فريقين أحسن اتّفاقا واقلّ تعصّبا منهم، وسمعتهم يحكون عن قدمائهم في ذلك حكايات عجيبة"[995]، تمثل توصيفا من رحالة لا يكتب من داخل الحزازات الشخصية والصراعات على النفوذ، وتعكس حالة من تجاوز الغطاء المذهبي الضيق، نحو الانتساب المشترك إلى أهل السنة، ويكشف أثر التموقع داخل جهاز الحكم أو خارجه في النظر إلى المخالفين.

إن النفس المذهبي سرعان ما يطفوا إلى السطح من جديد من خلال دعم الفقهاء لعمليات التقتيل التي استهدفت الشيعة من قبل في **المجالات الحمادية** ثم **بالقيروان الزيرية** سنة 407هـ، ورغم الوصف الذي قدم لهذه العمليات، والذي يدل على نوع من التصفية المذهبية[996]، فإن

---

[991]- المصدر نفسه، ص: 71.

[992]- بوبة مجاني، المرجع السابق، ص: 14-15.

[993]- القاضي عياض، المصدر السابق، ج5، ص: 292-293.

[994]- ابن الهيثم ، المصدر السابق، ص: 115.

[995]- المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1991، ص: 235.

[996]- جاء في كتاب الكامل لابن الأثير ، ج7، ص: 640-641 ما نصه :" انصرفت العامة من فورها إلى درب المعلى من القيروان، وهو مكان تجتمع فيه الشيعة، فقتلوا منهم، وكان ذلك شهوة العسكر وأتباعهم، طمعا في النهب، وانبسطت أيدي العامة في الشيعة، وأغراهم عامل القيروان وحرضهم، وسبب ذلك أنه كان قد أصلح أمور البلد، فبلغه أن المعز بن باديس يريد عزله فأراد فساده، فقتل من الشيعة خلق كثير، وأحرقوا بالنار ونهبت ديارهم، وقتلوا في جميع إفريقية، واجتمع جماعة منهم إلى قصر المنصور قرب القيروان، فتحصنوا به، فحصرهم العامة وضيقوا عليهم، فاشتد عليهم الجوع، فأقبلوا يخرجون والناس يقتلونهم حتى قتلوا عن آخرهم، ولجأ من كان منهم بالمهدية إلى الجامع فقتلوا كلهم". وانظر أيضا: ابن عذارى، المصدر السابق، ج1، ص: 268-269. التجاني، رحلة التجاني، قدم لها: حسن حسني عبد الوهاب، تونس- ليبيا، الدار العربية للكتاب، 1981، ص: 265.

الفقهاء انتقدوا موقف أبو إسحاق التونسي الذي رفض القول بتكفير كل الشيعة، وهو ما اعتبروه نقضا لرأي الجماعة المتفقة على تكفيرهم، مستدلين بمواقف علماء القيروان زمن الدولة الفاطمية، وألزموه التوبة والتراجع عن رأيه والعودة إلى رأي الجماعة[997].

إن هذه الواقعة سواء كانت بتخطيط من المعز بتوجيه من مربيه الفقيه المالكي ابن أبي الرجال كما تصورها رواية ابن شداد الصنهاجي[998]، التي أستبعدها تماما لصغر سن الأمير يومئذ[999]، أو بمبادرة من العامة، فإن فقهاء المالكية وجدوا فيها مناسبة للقضاء على مذهب الشيعة، وهو ما دفعهم إلى التشديد على مشروعية هذه المجازر، وإخراج فتواهم في صورة الإجماع الذي لا تجوز مخالفته، ولاشك أن ذلك تم بعد أن اطمئنوا إلى تراجع نفوذ الشيعة، وأن ولاء أمرائهم للخلفاء الفاطميين بالقاهرة لم يكن سوى ولاء شكليا، فكانت الظروف مناسبة لاسترجاع السلطة الفعلية لهم ببلاد المغرب، بعد أن حققوا سلطتهم المعرفية بسبب تشبثهم بمذهبهم، ومقاومتهم الفكرية للتشيع منذ قيام الدولة الفاطمية، وجهدهم التأليفي الكبير في تقرير فقه مالك وتدريسه والانتصار له.

وكما حرص فقهاء المالكية على قطف ثمار جهودهم السابقة، من خلال تأكيد وحدة المذهب في الدولتين الزيرية والحمادية بعد قطعهما العلاقات مع الفاطميين ومبايعتهما الخليفة العباسي، فإن فقهاء **المرابطين** عملوا على حماية المكتسبات التي حققتها مخططات عمران الفاسي (ت: 430هـ) وواجاج بن زللوا اللمطي، و جهاد عبد الله بن ياسين الجزولي (ت: 451هـ) ، فتشددوا في الالتزام بمذهب الإمام مالك، واهتموا أكثر بكتب الفروع، ولم يولوا القضاء سوى من كان على مذهبهم، وعملوا على الوقوف في وجه مخالفيهم في مسائل الفقه والكلام والحديث، إذ كانوا يرون في علم الكلام طريقا نحو الابتداع وفساد الدين، بل إنهم حرضوا الأمير علي بن يوسف بن تاشفين على الأمر بإحراق كتاب الإحياء لما فيه من مخالفة السنة[1000]، وهو ما أدى إلى التضييق على المخالفين بسبب التعصب وعدم قبول التنوع، حيث اعتبر فقهاء المرابطين قضايا العقائد توقيفية لا يقبل الخلاف فيها، وينبغي التسليم بها لقول السلف وعدم إقحام الحجاج الكلامي في تأويلها.

---

[997]- أنظر محنته مع الفقهاء حول هذه الفتوى في: القاضي عياض، المصدر السابق، ج 8، ص: 58-61. الدباغ، المصدر السابق، ج3، ص: 177-179. وقد علق القاضي عياض على محنة أبي إسحاق التونسي بقوله:" لا امتراءَ عند منصف أن الحق ما قاله أبو إسحاق. ولا امراء أن مخالفته أولاً لرأي أصحابه في حسم الباب، لمصلحة العامة واللجاج خطأ، وأن رأي الجماعة كان أسدّ للحال، وأولى بعائدة الخير، وفتواه جري على العلم وطريق الحكم:. وفي هذا القول دلالة على ترجيح رأي التونسي بحسب الحكم الشرعي، لكن المؤلف مستمر في الدفاع عن موقف الجماعة بدعوى المصلحة ؟؟؟

[998]- الهادي روجي إدريس، الدولة الصنهاجية، تر: حمادي الساحلي، بيروت، دار الغرب الاسلامي، 1992، ج1، ص: 180.

[999]- ابن عذارى المراكشي، المصدر السابق، ج1، ص: 267-268. وقد نص على أن المعز عندما تولى سنة 406هـ كان عمره ثماني سنين وأربعة أشهر.

[1000]- الطاهر المعموري، الغزالي وعلماء المغرب، تونس، الدار التونسية للنشر، 1990، ص: 21-24.

وبقدر ما كانت هذه السياسة الصادرة عن الفقهاء المرابطين تعبيرا عن موقف شرعي توجد له أصول سابقة، خاصة عند النصانيين الواقفين عند الدلالات الظاهرية لنصوص العقائد، فإن ذلك أيضا كان يعبر عن تمسك بالجاه والسلطة والنفوذ الذي حققوه مع أمراء المرابطين، والذي جعل منهم طبقة ثرية جدا[1001]، فكان ذلك مبررا لابن تومرت لاستهدافهم، حيث جعل من ترفهم أحد مداخل الطعن على المرابطين.

إن كل ما سبق ذكره يكشف عن التداخل الكبير بين البعد السياسي والمذهبي والطموح الشخصي والخلفية القبلية والسياقات الزمنية في رسم صورة العلاقات المذهبية، وأن الاقتصار على بعد واحد في التعاطي معها يقود إلى صورة مشوهة، فلم تكن هذه الخلافات مجرد نزاعات مذهبية تستبطن فهما معينا للدين، بل كانت أيضا مناورات سياسية وعداوات قبلية، وردود فعل شخصية، تم إعادة إخراجها بطريقة متمذهبة خاصة من قبل كتاب المصادر المتحركين في فلك منظومة معرفية مذهبية، كما كانت صراعا محموما من أجل السيادة على المجالات بالغة الأهمية في الاقتصاد، وكان التأصيل الفقهي والتنظير العقدي يستحضر إلى جانب الفهم المحدد للدين الكثير من السعي لأجل التموقع الطبقي والوصولية السياسية، دون أن ينفي كل ذلك التحرك من داخل اليقين المطلق بصدقية الطرح المذهبي، باعتباره يمثل الحق والسنة مقابل مذاهب البدعة والضلال، عند بعض الفقهاء وعلماء الكلام من مختلف الفرق .

وما يقال عن فترات الصراع يقال عن فترات التعايش، فلاشك أن التنوع المذهبي في مجال من المجالات أو دولة من الدول يدفع النظم السياسية إلى اللجوء لسياسة التفاهم والتجاوز، والتأسيس لثقافة التنوع من أجل حماية النظام السياسي من الفتن والاضطرابات الداخلية، كما أن هذا التعايش المشترك يفكك الصور السلبية والشيطنة التي تمارسها المذاهب ضد بعضها البعض، وهو ما يغير الأحكام الجاهزة والتصورات المعلبة نحو تقديم توجهات فقهية أكثر مرونة وقابلية لتحقيق التعايش، أما الاقتناع بإمكانية تحقيق نصر كامل والتخلص النهائي من الآخر المخالف فغالبا ما كان يدفع نحو ممارسات قمعية بلغت إلى درجة ارتكاب مجازر كاملة من أجل التصفية المذهبية.

إن مقاربة المسألة المذهبية ببلاد المغرب الاسلامي من خلال مخططات الاستغلال السياسي، وخلفيات الاصطفاف القبلي والتناحر الاجتماعي، وما ينتج عن التداخل بين المصالح الاقتصادية والتصورات العقدية، وسعي النخب الفقهية لممارسة السلطة الدينية على المجتمع باعتبارهم يمثلون الشرعية الدينية، ويحتكرون الحقيقة الصافية، وطموحهم لتحصيل الجاه والنفوذ الاجتماعي، قد سمح بتفكيك التصورات النمطية المرتكزة على النظرة الأحادية إلى هذه القضية، والتي غالبا ما تتوهم العلاقات بين المذاهب مجرد حلقة من حلقات الصراع بين الحق والباطل، والسنة والبدعة، والاستقامة والانحراف، والعقلانية والحشوية، وهي الفكرة التي لازالت تغري الكثير من الناس بالجري وراء زجاج الحقيقة المتشظي بين المذاهب والفرق، وبدل التفكير من داخل

[1001]- عن الوضع الاجتماعي للفقهاء في العهد المرابطي ينظر: إبراهيم القادري بوتشيش، مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس في عهد المرابطين، بيروت، دار الطليعة، 1998، ص: 143-150.

الإسلام الواسع المتجلي في النص القرآني والسنة الصحيحة، واستحضار تاريخية الأفكار، لا يزال هؤلاء يهدرون دماء المسلمين وجهودهم في معارك وهمية، تصرفهم عن بناء أمتهم وأوطانهم، وتقود نحو مزيد من الفرقة والانقسام.

رسائل العلماء الموجهة للخلفاء العباسيين في إصلاح البطانة
(132-193هـ/809.750 م)

أ. جواد موسى .
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة.

الملخص

من أهم مظاهر الاصلاح في العصر العباسي الأول، الرسائل الدعوية السياسية الموجهة للخلفاء ، سواء مباشرة في مجالسهم أو غير مباشرة . والتي تناولت أهم قضايا الحكم والسياسة خاصة ، موضوع اصلاح البطانة، من وزراء وكتاب وحجاب وقادة.. ومن هذه الرسائل : "رسالة الصحابة " لابن المقفع إلى الخليفة المنصور ، ورسالة العنبري للخليفة المهدي، ورسالة الإمام مالك إلى هارون الرشيد .. وغيرها كثير.

الكلمات المفتاحية: . الخلفاء ; النصيحة ; العلماء ; . الوزير ; دعوات ;. إصلاح ; البطانة.

Abstract

During First Abbasside Era , many message were given to caliphs, from schoolars and Experts of Policy and Society, to reform bad Retinue and courtiers. Showing the Importance of good Retinue around The Caliph .Like : « RESALT EL -SAHABA » for IBN AL-MUKAFA , to El-Mansour. And the message of EL-ANbari to El-Mahdi , and the message of Imam Malik to El-Rachid ...etc.

- Caliphs - Retinue - message - reform - *scientists – advice*

مقدمة: إن علاقة العلماء بالحكام علاقة قديمة وجديدة ومتجددة. فلا يمكن أن يكون الحاكم بمنأى عن العلماء إذا أراد حكما راشدا. و يمكن أن يكون للعلماء دور أعظم في نشر علمهم إذا التحقوا بالحكام ونالوا منهم منزلة رفيعة. فالحاكم المثقف يقرب العلماء والمفكرين. وينتفع بعلمهم وتجاربهم. والحاكم الذي يقصي العلماء ويهمش المفكرين لا يمكن أن يستفيد من طاقات عظيمة وربما راحت هملا، أو على الأقل لم ينتفع منهم بالقدر المرجو. والسؤال المطروح هنا هو : ما هي الأدوار المختلفة التي قام بها هؤلاء العلماء في دعوة الخلفاء العباسيين إلى اختيار وإصلاح بطانتهم ؟؟

للإجابة على هذا السؤال المحوري ، رأيت أن تكون الإجابة وفق عناصر كما يأتي:

1/ أهمية تقريب العلماء واتخاذ البطانة الصالحة:

إن إسناد الأمور إلى أولي الخبرة والتجربة ، والعلم والدراية ، كثيرا ما يؤتي الثمرة المرجوة. ويصلح الحال والمآل . وفي العصر العباسي الأول انبرى كثير من العلماء والمفكرين إلى دراسة الواقع المعيش ، وسبر أغواره ، وانتهوا إلى ضرورة التغيير والتجديد. مهما كلف الأمر. ورأوا أن البداية تكون من هرم السلطة وحاشيتها المتنفذة ، وهي بطانة الحاكم.

فمن هؤلاء العلماء من جابه مواقف التحدي والصدع بالنصيحة المباشرة ، لهؤلاء الخلفاء، بتحذيرهم من بطانة السوء ، ودعوتهم إلى حسن اختيار البطانة الصالحة. لما لها من تأثير في واقع الخلافة والملك، ولما لها من ثمرات طيبة في واقع المجتمع والأمة.

ومنهم من اقتصر على بعث رسائل الصلاح والإصلاح . انطلاقا من تشخيص الواقع، ووصف الدواء المناسب لكافة العلل والأدوية في جميع المسؤوليات ، وأخصها مستوى بطانة الخليفة . فكانت رسائلهم بمثابة برامج تنموية وخطط إصلاحية. ولو أنها جاءت في قوالب نقدية عميقة وجريئة ، وخاصة ما تعلق بقضية الصحابة ، صحابة الخليفة ، أو ما يصطلح عليها بالبطانة. من وزراء وكتاب وحجاب وقادة ومستشارين نافذين في الدولة.

وسواء تعلق الأمر بإصلاح مسائل عالقة، أو تسوية أزمات حاصلة ، أو التوقي لحدوث مثل هذه المسائل والأزمات. وفي المقابل فقد وعي هؤلاء الخلفاء العباسيون الذين حظيوا بمثل هذه الدعوات حجم المسؤولية المنوطة بهم ، فكانوا على مستوى كبير من تقدير لهذه المسؤولية في الاستجابة والعمل بمضامين هذه الدعوات. وتقريب أصحابها والاستئناس بخبرتهم ، والاستفادة من تجربتهم الطويلة، في سبر أغوار السياسة والمجتمع على حد سواء.

فكان أحرى بالخليفة أو الحاكم أن يحرص على بطانته وخاصته ، وأن يسعى إلى صلاحها وإصلاحها قدر الإمكان. لأن من أخلاق الملك السعيد أن يحرص على إحياء بطانته حرصه على إحياء نفسه ، إذ كان بهم نظامه.[i] وهم في الحقيقة بتعبير عبد الله ابن المقفع بالنسبة للخليفة : « بهاؤه وزينته وخاصة من عامته ، وألسنة رعيته. لا تصلح الرعية إلا بهم ، ولا تستقيم الأمور إلا على أيديهم.» [ii] وهو الذي تناول صحابة الخليفة ورجال البلاط ، وبين ما فيهم من فساد قبل خلافة المنصور إذ كانوا بلا أدب ولا حسب ، وإذ كانوا جماعة فجور وخساسة ، فيرى الكاتب المفكر أن يعيد الخليفة النظر في بطانته وأن يتخير ذوي العقل والحسب.[iii]

وإن حاجة الخلفاء إلى تقريب العلماء وأولي النهى لماسة جدا. وبرأي ابن المقفع في صلاح السلطان في رسالة اليتيمة ورد قوله:«.. وإن ابتليت بالسلطان فتغوث بالعلماء.. واحرص كل الحرص أن تكون خابرا بأمور عمالك. فإن المسيء يغرف من خبرتك قبل أن يصيبه وقعك. وإن المحسن يستبشر بعلمك قبل أن يأتيه معروفك.» [iv]

فكان ابن المقفع من اوائل المفكرين الذين تنبهوا إلى قيمة العناية بموضوع البطانة أو كما سماها هو «الصحابة» وأولاها أهمية قصوى ، وجانبا معتبرا من رسالته ، مشخصا ما هي عليه من خطورة، خاصة إذا أسيء استعمالها. منوها بدورها الفعال إذا أحسن اختيارها. واصفا جملة مما ينبغي أن تكون عليه من أخلاق وسير وتدبير. وتعرض بالنقد لبعض سلبيات البطانة.

وقد اهتم الخلفاء العباسيون الاوائل بأمر الصحابة ، فكان أبو العباس يجب مسامرة الرجال . وكثيرا ما يقول :« إنما العجب ممن يترك أن يزداد علما ويختار أن يزداد جهلا. أمثال أبي بكر الهذلى وأصحابه ، ويدخل إلى امرأة أو جارية ، فلا يزال يسمع سخفا ويروي نقصا..» [v]

وبين الخلفية المنصور حاجته إلى بطانة صالحة ، اختصرها في عناصر أربعة بقوله: « ما أحوجني أن يكون ببابي أربعة نفر لا يكون على بابي أعف منهم. قيل له : يا أمير المؤمنين ، من هم ؟ قال: هم أركان الملك ، ولا يصلح الملك إلا بهم، وذكر الرابع منهم – ثم عض على إصبعه السبابة – ثلاث مرات يقول في كل مرة : آه ، آه . قيل له : ومن هو يا أمير المؤمنين ؟ قال : صاحب بريد يكتب بخبر هؤلاء على الصحة.» [vi]

لذلك رأى المنصور أن يدخر أبا عبيد الله معاوية بن يسار مؤدب ابنه المهدي ، وآثره به. فلما تقلد المهدي الخلافة قلد أبا عبيد الله وزارته ودواوينه في سنة 159هـ . [vii] وقد اتخذ الخليفة الرشيد جملة من التدابير الإدارية الي تعتبر بدعة في التاريخ الإداري للدولة الإسلامية . فلم تكن الكتب الصادرة من ديوان الخراج تصدر سابقا إلا بتوقيع الخليفة ، فوض الرشيد يحيى البرمكي بهذا الإجراء. [viii] وأشرك الرشيد جعفر البرمكي في النظر في المظالم...ولا شك فإن هذه الإجراءات وغيرها تدل على تساهل الخليفة عن آداء واجبات تعد من صميم مسؤولياته. [ix]

لما دخل المأمون بغداد وقر بها قراره. وأمر أن يدخل عليه من الفقهاء والمتكلمين، واهل العلم جماعة يختارهم لمجالسته ومحادثته... واختير له من الفقهاء لمجالسته مائة رجل فما زال يختارهم طبقة بعد طبقة حتى فضل منهم عشرة. كان أحمد بن أبي دؤاد أحدهم وبشر المريسي. [x] فأحاط المأمون نفسه بالعلماء من كل اختصاص. واتاح لهم فرص المناظرة مع حرية المناقشة والجدل في مجلسه. وبرز إلى جانبه من العلماء مثل أبي الهذيل العلاف ، وإبراهيم بن سيار النظام الذي كان متكلما وشاعرا وأديبا ، واحمد ابن أبي دؤاد ، وبشر المريسي ، فحبب هؤلاء مذهبهم إلى المأمون ، وكان لذلك أثره في تنمية النزعة الاعتزالية لدى المأمون. [xi]

2/التحذير من اتخاذ بطانة السوء وعواقبها:

وقد تبصر أولوا العقول الراجحة خطر استعمال البطانة الفاسدة ، ورأوا من الضرورة بمكان التحذير منها، على مستويات أعلى وأخطر. ومن العلماء الذين يركزون على صلاح البطانة ، ويدعون

إلى إصلاحها: عمرو بن عبيد. فقد نصح الخليفة المنصور نصحا بليغا، تأثر له الخليفة بشدة. فقد قال له عمرو بن عبيد :

« يا أمير المؤمنين : إن هؤلاء اتخذوك سلما إلى درك إرادتهم وصفاء دنياهم لهم فكلهم يوقد عليه. فقال المنصور: فكيف أصنع، ادع لي أصحابك استعملهم ؟ قال عمرو بن عبيد:" ادعهم أنت واطرد هؤلاء الشياطين عند بابك، فإن أهل الدين لا يأتون بابك وهؤلاء محيطون بك، لأنهم إن باينوهم ولم يعملوا بأهوائهم أرشوك بهم وحملوك عليهم. والله لئن رأوا عمالك لا تقبل منهم إلا العدل لا يتقربن إليك من لا نيه له فيه.» [xii]

وقد نقلت هذه الدعوة الجريئة صورة مضيئة عن صدق علمائنا في ذلك الوقت. وجرأتهم وصلابتهم في الحق وفي تبليغه إلى أهله وبمستحقيه. وقد أدرك الخليفة المنصور خطورة الوضع الذي صوره عمرو بن عبيد فطلب منه أن يدعو أصحابه هو ليستعملهم ، أي أنه أراد أن يبدل بطانته ويعدل إلى بطانة العالم الجليل ، الذي ينطوي على إرادة الخير وفعله. فكان الرد الصريح والمنطقي بأنه لا يمكن أن تجتمع البطانتان معا في معية الخليفة المنصور. بل الواجب هو طرد (هؤلاء الشياطين)- كما سماهم – والعمل بالعدل ، لأنه إذا أظهر العدل اتبعه أهله.

ثم يواصل العالم عمرو بن عبيد موعظته البليغة للمنصور :« يا أمير المؤمنين : ما من أحد أعدى لك من ابن مجالد، أيطوي عنك النصيحة ويمنعك ممن ينصحك ؟ وإنك لمبعوث وموقوف عن مثاقيل الذر من الخير والشر؟ فرمى أبو جعفر بخاتمه. وقال: قد وليتك ما وراء بابي ، فادع أصحابك فولهم . قال عمرو: إن أصحابي لن يأتوك حتى يروك قد عملت بالعدل.» [xiii]

وفي هذا النداء من هذا العالم الفقيه ، ما دل المنصور على أن من مواطن الفساد في الدولة ما يحيط بالخليفة نفسه من أعوان ومستشارين .فهو وإن كان الخليفة لم يشعر بفسادهم، فهذا لم يكن دليلا على تبرئتهم من ذوي الفراسة والخبرة. فدله على أقوم الطرق للخلاص منهم. وهو طردهم نهائيا من أعمالهم. حتى إذا فعل ، التحق به أهل الدين والعدل. لأنهم لا يمكنهم أن يقربوا الخليفة، وهؤلاء الأعوان المزيفون يحيطون به. لأن في حال وجود هؤلاء الصلحاء يمكن أن يتغير عليهم الخليفة بفعل هؤلاء وشاية وحسدا من عند أنفسهم. فعمرو بن عبيد يقترح تجديد الطاقم العامل حول الخليفة.[xiv]

والظاهر أن الصدع بالحق ، والجهر بالدعوة إلى الإصلاح ، كان سمة هذا العصر. فقد حدث العالم الجليل عبد الرحمن بن زياد بن أنعم الإفريقي قال:« يا أمير المؤمنين ما رأيت من سلطانهم من الجور والظلم إلا رأيته في سلطانك...فانظر ماذا تفعل؟ قال: يا عبد الرحمن إنا لا نجد الأعوان. قال: يا أمير المؤمنين، السلطان سوق نافق لو نفق عليك الصالحون لجلبوا إليك.»[xv]

تعتبر هذه الإجابة قاعدة عامة في كل عصر ومصر، فأصحاب السوء ، لا يحتمون إلا بمن يحميهم ، ويؤمنهم على شرهم. سواء عن علمه أو عن غير علمه. حتى إذا وثقوا منه بذلك تمادوا في باطلهم وظلمهم. وإذا وجدوا الردع والمنع فإنهم يرتدعوا. والتأكيد من جانب أن الخليفة هو المسؤول الأول والأخير عن اختيار بطانته. بل بالأحرى ، أن نوع شخصية الخليفة هي التي تفرض استقدام نوع البطانة.

ثم إن ابن المقفع قد لاحظ في زمن قبل خلافة المنصور عيوبا في فئة البطانة ، تعدت عدواها إلى ما يليهم ، فانتشر بهم الفساد واسود وجه الخليفة عند رعيته ، وحجبت عنه أمور كثيرة ، فيقول ابن المقفع في ذلك :« فإن أمر هذه الصحابة قد عمل فيه من كان وليه من الوزراء والكتاب من قبل خلافة أمير المؤمنين عملا قبيحا مفرط القبح ، مفسدا للحسب والأدب والسياسة ، داعيا للأشرار ، طاردا للأخيار، فصارت صحبة الخليط الشريك والمخالط . أمرا سخيفا ، فطمع فيه الأوغاد ، وتزهد فيه من كان فيما دونه.» [xvi]

فالملاحظ أن هذه الدعوات لم تقتصر على العلماء المشهورين ، بل ربما صدرت بعضها من علماء أو أصحاب نظر ثاقب بشؤون الحياة والحكم. وهنا يستوقفنا المقام لذكر أحد العلماء غير المعروفين للخليفة المنصور في الحج تنم عن خبرة واسعة بشؤون الحياة ودروبها ، تبصر الخليفة بحقيقة صحابته الذين يستعملهم ، فقال :« واتخذت وزراء أعوانا فجرة ، إن نسيت لم يذكروك ، وإن أحسنت لم يعينوك، وقويتهم على ظلم الناس بالرجال والاموال والسلاح فلما رآك هؤلاء النفر استخلصتهم لنفسك وآثرتهم على رعيتك، وأمرت ألا يحجبوا عنك...وكان أول من صانعهم عمالك بالهدايا والأموال ليتقووا بها على ظلم رعيتك .. هؤلاء القوم شركاؤك في سلطانك، وأنت غافل ، وإن جاء متظلم حيل بينه وبين الدخول إلى مدينتك.. سألوا صاحب المظالم ألا يرفع مظلمته إليك ، فإن صرخ بين يديك ضرب ضربا مبرحا ليكون نكالا لغيره.» [xvii]

وبتحليل هذه الدعوة نجدها تتضمن جملة من خصال البطانة السيئة التي تحيط بالخليفة المنصور وهو يدري أو لا يدري بها ، نلخصها فيما يلي :

ـ ليس من مصلحة البطانة السيئة أن يتنبه الخليفة إلى كل كبيرة وصغيرة ، ايجابا أو سلبا ، بل يعملون على تعتيم الأمور عليه وإنما حتى يتسنى لهم المجال للعبث والفساد.

ـ استقواء البطانة السيئة برجال وأموال وسلاح الخليفة ذاته ، واستعمال كل ذلك في مصلحتها الشخصية ، علم الخليفة بذلك أو لم يعلم .

ـ حظوتهم بالدخول اليسير عليه متى شاؤوا . وهذا يجعل مهمتهم أيسر ، في دفع الخطوب أو تهوين العظائم ، وتكميم أفواه المعارضين ، والتغلب على الحجاب بشراء ذممهم ومشاركتهم أو إشراكهم في ظلم الرعية . فيكونون سواء.

ـ وبالتالي ، إذا أراد أحد المظلومين من الرعية رفع مظلمة ، لم ترفع إلا بإذنهم ، وإلا ردت عليه وضرب ضربا مبرحا، و أصبحت الضحية مكان الجلاد. والتفسير الوحيد لهذا الامر هو أن الملك أو الخليفة مهما جد في اختيار بطانته إلا أن جانبا مهما عصيا على التفسير على التفسير ، وهو أن نفسيات الناس تختلف وتتأثر بالإطراء والإغراء ساعة والتهديد والوعيد ساعة أخرى.

ويركز الإمام مالك – رحمه الله – في رسالته إلى الخليفة هارون الرشيد على التحذير من بطانة السوء. ويبين له عواقب اختيار البطانة الفاسدة ، فيقول :« احذر بطانة السوء على نفسك ، فإنه بلغني عن النبي صلى الله عليه وسلم قال:﴿ ما من نبي ولا خليفة إلا وله بطانتان بطانة تأمره بالمعروف وتنهاه عن المنكر. وبطانة لا تألوه خبالا. وهو مع التي استولت عليه. ومتى بطانة السوء فقد وقي.﴾» [xviii]

وقد اعتبر الإمام مالك رحمه الله ، بثاقب فكره ، وبعد نظره ، أن يحظى الخليفة الرشيد على استبطان أهل الخير والخير ، وترك أهل السوء والفساد والنفاق والرياء. الذين يدسون السم في العسل. ويزيفون التقارير الحقيقية المنقولة عن الأوضاع المختلفة. خاصة إذا تعلق المرء بأصحاب السوء، وجعلهم الخليفة بطانة له، وفي نفس الوقت يأمره بطريقة غير مباشرة ، باستبطان أهل الصلاح والمعروف. وأنهم هم أولى الناس باتخاذهم بطانة قال : « واستبطن أهل التقوى من الناس.» [xix]

وإن خاصة الملك أو الخليفة بنيت على طبقات ، وزراؤه وكتابه ، وكفاة أشغال حضرته ، ثم جنده وقواده ، وأساورته ، ومقاتليه ، ثم عماله الذين يستعين بهم في إصلاح مملكته النائية عن بابه وداره، والخارجة عن مركزه وقراره. [xx] وهذا من أصدق ما قرأت عن مراكز البطانة، وطبقاتها ، فليست بطانة الخليفة ، مستشارا أو وزيرا وكاتبا وخادما فقط بل هم كثير وطبقات ، بعضهم أقرب وأولى وأخطر من بعض . ويشترط لصلاح الملك صلاح أغلب هؤلاء البطانة. ويظهر دور البطانة السلبي جليا في الصراع بين الأخوين ، الأمين والمأمون. وهو في الحقيقة صراع بين العرب والفرس. وعش المأمون ست سنوات في مرو بخراسان كالمحجور عليه. بينما السلطة الحقيقية للوزير الفارسي الفضل بن سهل . [xxi]

3/ملامح البطانة الصالحة في دعوات العلماء:

لا يمكن أن يصلح من أمور الملك شيء إلا إذا أحسن اختيار أصحاب الكفاءة والنزاهة ، الذين لا تهمهم مصالحهم الضيقة، بل يعنون بالصالح العام. ومهما كان حذق الخليفة وذكاؤه وفطنته في تسيير الأمور، إلا أنه يبقى فردا يحتاج إلى هؤلاء الكفاءات من ذوي الفكر الثاقب ، والعلم الواسع ، والخبرة الطويلة ، والرأي السديد ، والضمائر الحية. وإذا غاب هؤلاء الصالحون المصلحون من حول الحاكم، حل محلهم أعوان السوء ، فجرعوا الخلفاء الغش في طعم النصح ، وأروهم الضلال في صورة الهدى ، وعرضوا عليهم الغي في معارض الرشد ، وحجبوهم عن النصحاء الحكماء. وحالوا بينهم وبين العلماء والفضلاء، فضلوا وأضلوا ، وهلكوا وأهلكوا. [xxii]

ولقد تشبع الخليفة المنصور بفكر هؤلاء الدعاة المخلصين الذين لم يداروه بالنصح ولم يخفوا عنه الرشد. فكان هو بدوره ينصح ابنه المهدي عند خروجه إلى الحج ، منوها بأهمية حسن اختيار الأصحاب من أصحاب الرأي والعقل والمشورة. فيقول:" واعلم أن مادة الرأي المشاورة، فاختر لمشاورتك ذوي الفكر والتجربة ، وأهل اللب والرأي والصدق وكتمان السر. [xxiii] وهذه جملة من أوصاف الرجال الذين ينبغي تقريبهم، واستعمالهم وتوليتهم المناصب الرفيعة.

وقد احتلت الكفاءة والقرابة من الحاكم مكانا بارزا في مقترحات ابن المقفع بشأن اختيار الوزراء. فأبو أيوب المورياني وزير المنصور قد جمع إلى جانب ثقافته الواسعة وخبرته الطويلة في ميدان الإدارة ، علاقته الشخصية بالمنصور نفسه. [xxiv] لذا لا نستبعد أن يحتل هذا الرجل – وفق رأي ابن المقفع – أعلى منصب في الدولة. وبالفعل قد تبين لنا ذلك حين اضطر المنصور إلى تعيين ثلاثة وزراء مكانه ، حينما يتحتم عليه إبعاده بسبب تدخلاته الواسعة في السلطة. فقد أوقع به. [xxv] وسبب هذه التطورات وغيرها، تصرف المنصور بحذر في نصيحة ابن المقفع بخصوص توظيف

أقاربه وأهل عصبيته في المناصب العليا. وذلك بتكليف أحسن موظفي إدارته وهو (أبو عبيد الله) تمرين ابنه وولي عهده المهدي فنون الإدارة وأساليب الحكم.[xxvi]

وزعم ابن المقفع في « رسالة الصحابة » هذه أنه في سخطه على البطانة – إنما يعبر عن آراء الناس فيهم. وأن الناس يرون في أمر هذه البطانة عجبا. وفي اختيار الخليفة لهم ظلما. أما العجب فلأنهم لا يمتازون بأدب ولا حسب ، مسخوطون في آرائهم ، مشهورون بفجورهم. ليس لهم في الدولة كبير بلاء ، ولا عظيم عناء. [xxvii] والرأي عند ابن المقفع أن البطانة لا تستقيم حتى يتوفر فيهم شرطان: ـ الحسب أولا + العقل بعد ذلك. [xxviii]

والرأي عند ابن المقفع أيضا أن يكون لكل واحد من هؤلاء "البطانة" لا يتعداه إلى سواه. يريد بذلك فصل السلطات ، وتوزيع المهام ، منعا من تداخل الصلاحيات. فعمل الكاتب غير عمل الحاجب غير عمل الوزير وهكذا ... ثم إنه لكل فرد من أفراد البطانة عمل – كبر أو صغر – عمل لا يعمله سواه.[xxix] فالوزير في التدبير وجمع الفيء ، والكتاب في حفظ الدواوين وتسديد المكاتبات ، والعمال في عمارة البلاد ، واستدرار الارتفاق ، والجند في سد الثغور ، و جهاد العدو، والقضاء في إقامة ميزان القسط ، وتنفيذ أحكام الدين.[xxx]

وأشار الإمام العنبري في رسالته للمهدي ، بصراحة إلى ضرورة تقريب أصحاب ذوي كفاءات ومؤهلات. فقال:"...فإن رأى أمير المؤمنين أن يكون بحضرته قوم منتخبون من أهل الأمصار، أهل صدق وعلم بالكتاب والسنة، أولوا حنكة وعقول ، وورع لما يرد عليه من أمور الناس وأحكامهم، وما يرفع إليه من مظالمهم فليفعل.. ففي ذلك عون صدق على ما هو إن شاء الله."[xxxi]

وما أحكم ما نصح به القاضي أبو يوسف هارون الرشيد وهو يقترح عليه كتاب الخراج ، الذي قال في مقدمته: « يا أمير المؤمنين ، إن الله وله الحمد ، قلدك أمرا عظيما ، ثوابه أعظم الثواب وعقابه أشد العقاب، قلدك أمر هذه الأمة ، فأصبحت وأمسيت وأنت تبني لخلق كثير قد استرعاكهم الله وائتمنك عليهم ، وابتلاك بهم وولاك أمرهم. وليس يلبث البنيان – إذا أسس على غير التقوى – أن يأتيه الله من القواعد فيهدمه على من بناه وأعان عليه ، فلا تضيعن ما قلدك الله من أمر هذه الأمة والرعية ، فإن القوة في العمل بإذن الله.»[xxxii]

وقد ألف القاضي أبو يوسف كتابه المهم "الخراج " إجابة عن تساؤلات الخليفة الرشيد المالية والاقتصادية بالخصوص ، فهو يتعرض لأمور من أهم شؤون الدولة المالية، لا يستطيع الإلمام بها ، والوقوف على دقائقها ، إلا من كان في مثل منصبه واتصاله بالخلفاء ومهام الدولة، وهو واسع الاطلاع في الحديث ، كثير الأخذ عن الشيوخ في مختلف الأمصار ، ومختلف الاتجاهات.[xxxiii]

ويمكن تلخيص القواسم المشتركة بين كل تلك الدعوات لإصلاح البطانة والرعية على حد سواء، في ثلاث نقاط أساسية:

ـ النقطة الأولى : الوصية بالعدل: فيجب على الحاكم أو الخليفة استبطان بطانة تأمره بالعدل وتنهاه عن الظلم. فقد تضمنت معظم تلك الدعوات باختلاف مصادرها وموضوعاتها، وصية الخلفاء بإقامة العدل في البطانة والرعية على حد سواء. بل إن كثيرا منها نقل واقعا حقيقيا زيفه

بعض أفراد البطانة في نظر الخليفة ، فأصبح لا يرى إلا ما يرون . وهذا أبعد الطرق عن العدل والقسط ، وإنما هو من أشد أنواع الظلم. فتصبح الرعية في واد والخليفة وبطانته في واد آخر.
فقد رفع رجل إلى الخليفة المنصور يشكو عامله أنه أخذ حدا من ضيعته ،فأضافه إلى ماله ، فوقع إلى عامله في رقعة المتظلم:« إن آثرت العدل صحبتك السلامة ، فأنصف هذا المتظلم من هذه الظلامة.» [xxxiv]

وإذا تتبعنا سيرة الخليفة المنصور نجده قد حاول جهده تخير بطانته ، وإصلاح من ساءه منها، وتأديب من خالف منهم ، وذلك أملا في بسط العدل في خلافته . ويبدو أيضا أن الخليفة المنصور قد تأثر لهذه الدعوات المتكررة والمختلفة في مصادرها المتفقة في هدفها، وهو حفظ الأمن، وبسط العدل. لذلك أوصى المنصور ولي عهده المهدي بجملة من مضامين هذه الدعوات. ولأنه أدرك حقيقة العدل في صلاح الملك ودوامه قال في وصيته لابنه المهدي:« .. واحكم بالعدل ولا تشطط، فإن ذلك أقطع للشغب ، وأحسم للعدو، وأنجع في الدواء.»[xxxv] وفي إجابة المنصور ردا على العالم الفقيه عمرو بن عبيد ـ كما سبق:« قد وليتك ما وراء بابي ، فادع أصحابك فولهم . قال عمرو: إن أصحابي لن يأتوك حتى يروك قد عملت بالعدل.» [xxxvi]

ولما أفضت الخلافة إلى المهدي ، قام بإجراءات عملية ، تثبت انصياعه لمثل العدل، التي طالما نادى بها المصلحون والمفكرون. وهو يفتتح عهده بالفرج بعد الشدة، إيذانا بعهد جديد من كفالة الحريات الفردية والعامة ، فأمر بإطلاق من في السجون ، من المعتقلين السياسيين، وسجناء الرأي، وغيرهم. فأطلق منهم يعقوب بن داود بن طهمان. [xxxvii]

وفي رسالة الإمام مالك لهارون الرشيد ، شدد الإمام على ضرورة العدل وشناعة الظلم فقال:« لا تظلم الناس فيديلهم [xxxviii] الله عليك . فإنه بلغني عن بعض العلماء من الصحابة أنه قال: ما ظلمت أحدا أشد علي من أحد لا يستعين علي إلا بالله.»[xxxix] و أول عدل الملك في بطانته كما قال يحيى بن أكثم:« كنت أمشي مع المأمون يوما في وسط ميدان البستان والشمس علي وهو في الظل. فلما رجعنا قال لي : كن الآن في الظل ، فأبيت عليه. فقال: أول العدل ان يعدل الملك في بطانته ثم الذين يلونهم، حتى يبلغ الطبقة السفلى.» [xl]

ـ النقطة الثانية: تسهيل الحجاب:

ولكي يزيد الخلفاء العباسيون في مهابتهم وقداستهم اتبعوا بعض عادات الأكاسرة الفرس مثل الاحتجاب عن الرعية والظهور في وسط ستار كثيف من الأتباع ونشأت نتيجة لذلك وظيفة الحجابة. فلم يعد الخليفة يرى كما كان الحال من قبل إلا بعد برنامج واتيكيت محكم دقيق عند المقابلة. [xli]

ومما يسهل على الخليفة تفقد عماله وبطانته ، واستقبال التقارير في وقتها ، مدى تسهيله لحجابه. «لأن الشدة في الحجاب تنفيرا لذوي الفضائل الجليلة ، والهمم البعيدة، وتكديرا للصنيعة ، واستفسادا للرعية ، ودلالة على الريبة.»[xlii] ذلك أن من الأمور ما يكون في تأخيرها فساد كبير وفتق عظيم، فمنها ما يكون في تأخيره وفوته من الفوائت ما لا يمكن تلافيه ، ولا يتهيأ تداركه. [xliii]

و في وصية العنبري للخليفة المنصور :«.. لا تغلق يا أمير المؤمنين بابك دون ذوي الحاجات: تمم

الله ذلك لأمير المؤمنين ويسره له ، وأرجو أن يكون طائره إلى ذلك علمه ودينه ، وقوته، ونظره لنفسه، واختياره لها خيار الأمور وأحسنها. وأني قد لأعرف ما قيل في إغلاق الباب دون ذوي الحاجة والخلة والمسكنة.» [xliv]

وعن مساوئ الحجاب يحدثنا الماوردي قائلا: «لا ينبغي للملك أن يشتد حجابه، فإنه يدل على الكبر وسوء الملكة ويورث المقت، وينغص المعروف ، وينسي الحسنات ، ويذكر السيئات ، مع ما ينقطع من السلطان بذلك من منافع من يرد بابه . فمن به إليهم أعظم الحاجة في وجوه العلم والعمل...وقال بعض ملوك الهند :« واعلم أنه لا يكمل عمل وال حتى يكمل علمه بالرعية . ولا يكمل علمه بالرعية حتى تأتيه الرعية بذات أنفسها. ويخبره أدناها عن أقصاها. وليس ذلك كائنا إلا بفتح الأبواب ، ولين الجانب ، والنظر في المظالم. فإن الملك إذا كان كذلك هابته العمال ، وتنوهي عن الظلم..» [xlv]

ـ النقطة الثالثة : أخذ الرأي بالمشورة.

قال ابن قتيبة :« قرأت في كتاب للهند أن ملكا استشار وزراء له ، فقال أحدهم: « الملك الحازم يزداد برأي الوزراء الحزمة كما يزداد البحر بمواده من الأنهار.. فإنه يزداد برأيه ، رأيا كما تزداد النار بالسليط ضوءا. وإن كان الملك محصنا لسره بعيدا من أن يعرف ما في نفسه ، متخيرا للوزراء ، مهيبا في أنفس العامة ، كافيا بحسن البلاء ، لا يخافه البريء ولا يأمنه المريب.» [xlvi] وينبه ابن المقفع إلى ضرورة الرأي من جانب الحاكم فيقول :« واعلم أن رأيك لا يتسع لكل شيء فدعه للمهم...» [xlvii]

ومما يدل على أن الخليفة أبا جعفر قد تمثل أو على الأقل أخذ بما يقدم إليه من نصائح في شؤون الحكم ما ظهر للناس من أخلاقه وحزمه ، قول الجاحظ:« لم يظهر أبو جعفر المنصور لنديم قط ، ولا رآه يشرب غير الماء . وكان لا يثيب أحدا من ندمائه وغيرهم درهما ، فيكون له رسما في ديوانه . ولم يقطع أحدا ممن كان يضاف إلى ملهية أو ضحك أو هزل موضع قدم من الأرض.» [xlviii]
وكان الربيع قد خدم في البداية مع حاجب المنصور أبي الخصيب ثم خلفه في الحجابة ، وبذلك أصبح أحد أعمدة البلاط العباسي ومن خاصة الخليفة المنصور. وظهر الربيع في العديد من المناسبات مع الخليفة وجانبه يشير إليه ويجيبه حين يسأله الخليفة المشورة. [xlix]

أما الخلفاء العباسيون الآخرون فكل منهم كان له توجيهه في أهمية البطانة ومن يتولى مناصبها لعلاقتهم المباشرة مع الخليفة من جهة ، ومباشرتهم الأعمال الجليلة وإدارة شؤون الدولة ونأخذ الخليفة المأمون بقوله عن الوزير:« إن نصف عقلك مع المستشار ، واعتبروا في علو الهمة بمن ترون من وزرائي وخاصتي.» [l]

<u>5/اصلاح الخليفة بطانته وتأديبها :</u>

الواجب يقتضي إصلاح الخلل ، والأوجب منه يقتضي إصلاح أي خلل في بطانة الحاكم. لأن ذلك سيؤثر في الحاكم نفسه وفي حكمه ورعيته بعد ذلك. ومن قيام الدولة العباسية ، فقد كان الخليفة أبي العباس السفاح دور كبيرا في إصلاح بطانته . طالما أن ضرب البطانة بعضهم لبعض وارد في جميع الحالات .

و في سنة 155هـ عزل المنصور أخاه العباس بن محمد عن الجزيرة ، وغرمه مالا، وغضب عليه وحبسه. [li] وكان هذا العزل لأمور قبيحة ، بلغته عنه ، اتهمه فيها . وكان الذي أنهى إليه ذلك المساور بن سوار الجرمي صاحب شرطته. [lii] وتتضح مهارة المنصور ودهاؤه في ضربه خصومه بعضهم ببعض ، وفي محاولة التخلص منهم بأقرب وأسلم وسيلة ، فلم يتجنب المخادعة ، لأنها أقل كلفة وأنجح من غيرها أحيانا. [liii] ويبالغ البعض في وصف المنصور بالغدر، ولكن علين أن نتذكر أن القسوة ضرورية لتثبيت دعائم دولة حديثة وأن بعض ما ينسب إلى المنصور من أعمال الغدر ليس من صنعه كقتل ابن هبيرة.. [liv]

وفي سنة 154هـ سخط المنصور على وزيره أبي أيوب المورياني ، واستأصله وحبس معه أولاد أخيه سعيدا ومسعودا ومحمدا ومخلدا. وقتل في السنة التالية. وكان الذي سعى بأبي أيوب هذا هو كاتبه أبان بن صدقة. [lv] ورغم مكانة الوزير يعقوب بن داود من المهدي ، فبعد أن استوزره وفوض إليه الأمور كلها ، وسلم إليه الدواوين ، وقدمه على جميع الناس [lvi] ، إلا أنه عندما كثرت فيه السعايات و أكثر عليه الوشاة، تمكنوا من ايغار صدر المهدي عليه .فأمر المهدي أن يحبس جميع أهل بيته وأقاربه. [lvii] وفي سنة 167هـ عزل المهدي أبا عبيد الله معاوية بن عبيد الله عن ديوان الرسائل ، وولاه الربيع الحاجب. [lviii]

وهنا تدخل اعتبارات جديدة ذات علاقة بالتنافس بين التكتلات المختلفة في البلاط والإدارة العباسية. فهناك سلطة الخليفة وهناك النزاع بين موالي الخليفة وصحابته وهناك نفوذ قادة الجيش(أصحاب السيف) ونزاعهم مع كتلة الكتاب وأصحاب الدواوين المدنيين(أصحاب القلم). [lix]

وفي سنة 187هـ/ 802م قرر الخليفة الرشيد أن يضع حدا لنفوذ البرامكة المتزايد. فرغم ما أسدوه من خدمات جليلة في الإدارة والوزارة وكل مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، حتى أطلق الإمام الماوردي على فترة وجودهم عبارة « دولة البرامكة » ، إلا أن ذلك كله لم يشفع لهم عند الرشيد ، بل إنه تعهد بقتلهم ولو تمسكوا بأستار الكعبة.

ورغم أن هذا الإجراء يعتبر تصرفا عاديا من خليفة المسلمين ،الحريص على جلب المنافع ودفع المفاسد. ورغم أن هؤلاء البرامكة تحكموا في كل شيء ، فهم بذلك تجاوزوا الحد فانقلب عليهم الحال إلى الضد.

ومع ذلك ، فقد ندم الرشيد على ما كان منه في أمر البرامكة. وخاطب جماعة من خواصه بأنه لو وثق بصفاء النية منهم لأعادهم إلى حالهم. وكان كثيرا ما يقول: حملونا على نصحائنا وكفاتنا، وأوهمونا أنهم يقومون مقامهم، فلما صرنا إلى ما أرادوا منا، لم يغنوا عنا شيئا. [lx]

والواقع أن عصر الرشيد شهد بروز التكتلات في البلاط. فقد كان للبرامكة أتباعهم ومواليهم. وكان للفضل بن الربيع ويزيد الشيباني أتباع وموال. وكان لعلي بن عيسى ابن ماهان أنصار وشيعة. وكان لابد أن يحدث صراع على النفوذ والسلطة ، لعبت الخيزران فيه وبدرجة أقل زبيدة دورا كبيرا. [lxi]

والواقع أن الرشيد يتحمل جزءا من مسؤولية وصول أوضاعه إلى هذا الشكل، لكونه المسؤول عن منح يحيى البرمكي صلاحيات واسعة. فكان يدير ويرأس الديوان، وبيده ديوان الخاتم الذي يعد

رمز السلطة والنفوذ ، وقد أشرك الرشيد جعفر البرمكي في النظر في المظالم. وهذه من اختصاصات الخليفة أبدا. [lxii] وربما كان ذلك لما لقيه الرشيد من حسن تربية وتأديب منذ الصغر على يد يحيى البرمكي خاصة.

والظاهر أن علاقات البرامكة العامة ، كانت جيدة جدا. إذ أن المصادر لا تسجل أي نقد لأعمالهم حتى إن كان واضحا أن أعمالهم هذه خاطئة. وطبيعي أن تتناول مسؤوليتهم الرئيسية شؤون الإدارة المالية للإمبراطورية وقد تمكنوا من مراقبتها بفعالية بمعونة موظفيهم في الولايات. ومن المؤكد أنها كانت سياسة محافظة صارمة لم تأخذ الإصلاح بعين الاعتبار. [lxiii] الأمر الذي جعل الأعين تشد عليهم والأصابع تمتد إليهم بشتى أنواع الحقد والريبة.

ولا شك أن كثرة الدسائس والسعايات قد أفزعت الرشيد وجعلته يشعر أنه صار مغلوبا على أمره ، وأن البرامكة شاركوه في سلطانه ، بشكل أخل بتوازن الدولة وسلامتها . مما اضطره إلى التخلص منهم. والعباسيون عموما كانوا حساسين من هذه الناحية . ولعل هذا لشعور هو الذي دفع المنصور إلى الإطاحة بأبي مسلم ، والرشيد إلى نكبة البرامكة ، والمأمون إلى التخلص من الفضل ابن سهل، والمعتصم إلى قتل قائده الأفشين. [lxiv]

وكان المأمون الشاب حسن التوفيق في اختيار حاشيته ومستشاريه ، فجمع حوله النصح ، وثقفوه التثقيف الذي يكفل له النجاح ، فإن تحقيق أطماعهم الواسعة ، موقوف على نجاحه. فإخلاصهم له إخلاص في الواقع لأنفسهم أيضا. [lxv] وكان المأمون يقول عن الفضل بن الربيع:« إني لأعرف رجلا ببابي لو قلدته أموري كلها لقام بها .» [lxvi]

وقرب المعتصم بالله(218-227هـ) محمد بن الحسن الزيات قرأ وفهم وكان ذكيا. فبرع في كل شيء حتى صار نادرة وقته، عقلا وفهما وذكاء وكتابة وشعرا وأدبا. وخبرة بآداب الرياسة وقواعد الملوك ، فاستوزره ، فنهض بأعباء الوزارة نهوضا لم يكن لمن تقدمه من أضرابه. [lxvii] وهكذا تقوت الصلة بين الخليفة وابن الزيات واعتمد عليه الخليفة المعتصم بالله في كل ما يتصل بالكتابة والإدارة. وتدبير الاموال ، ومنحه صلاحيات واسعة ، إذ جعله ينظر في أقصى أموره الشخصية والعائلية ، ومنها ما يتعلق بأبنائه وتعليمهم. [lxviii]

وباستخلاف الواثق(227-232هـ) ، خاطب ابن الزيات بقوله:« والله ما أبقيتك إلا خوفا من خلو الدولة من مثلك . وسأكفر عن يميني، فإنني أجد عن المال عوضا ، ولا أجد عن مثلك عوضا. ثم كفر عن يمينه واستوزره وقدمه وفوض إليه الأمور.» [lxix] وغلب على الواثق وزيراه أحمد بن أبي دؤاد ومحمد بن عبد الملك الزيات ، فكان لا يصدر إلا عن رأيهما، ولا يعتب عليهما فيما رأياه ، وقلدهما الأمر وفوض إليهما ملكه. [lxx] فتولى محمد بن عبد الملك الزيات الوزارة ، وتولى أحمد بن أبي دؤاد القضاء . [lxxi]

خاتمة:

وخلاصة القول ، إن دور العلماء في العصر العباسي الأول ، كان قويا وفعالا جدا. والذي شجعهم في ذلك شخصيات الخلفاء العباسيين الأوائل . ذلك أنهم كانوا يقربون العلماء وأصحاب الرأي والفكر، فاستفادوا منهم كثيرا في القضايا السياسية والاقتصادية. بل وتقبلوا منهم الدعوات

الجريئة في إصلاح البطانة ، وتقريب المصلحين ، وتجنب البطانة السيئة التي تشكل حجابا عازلا بين الخليفة و رعيته. وهذا ما يبين أهمية النقد البناء في التغيير وإصلاح الأمور. فالدولة العباسية استفادت من مشاريع النقد التي قدمت بدائل في شكل خطط تنموية. بدأت مع الخليفة المنصور ثم المهدي فالرشيد والمأمون وغيرهم . وهذا ما مثل العهد الذهبي للدولة العباسية خصوصا ، وللحضارة الإسلامية عموما.

الهوامش:

[i] الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب(ت255ه):**التاج في أخلاق الملوك**، دار نوبليس ، بيروت، لبنان، ص 24.

[ii] ابن المقفع: **رسالة الصحابة**، ضمن **جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة** لأحمد زكي صفوت ، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، ص 45.

[iii] حنا الفاخوري: **ابن المقفع**، دار المعارف بمصر ،ص 24.

[iv] ابن الجوزي أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد(ت597ه): **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا ، راجعه وصححه نعيم زرزور ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، 53/8.

[v] المسعودي: **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الفكر 278/3.

[vi] الطبري محمد بن جرير: **تاريخ الأمم والملوك**، طبعة دار المعارف، 87/8.

[vii] الجهشياري أبو عبد الله محمد بن عبدوس(ت331ه):**الوزراء والكتاب** ،طبع بمطبعة عبد الحميد أحمد حنفي بمصر، ط1357،1 هـ / 1938 ، ص 102.

[viii] ففي رواية عند الطبري وابن الأثير:" في سنة 178ه فوض الرشيد أموره كلها إلى يحيى ابن خالد بن برمك. (تاريخ 256/8. **الكامل** ، 305/5.) وفي رواية للجهشياري: "قال الرشيد ليحيى :" أنت أجلستني هذا المجلس ببركة رأيك. وحسن تدبيرك. وقد قلدتك أمر الرعية ، وأخرجته من عنقي إليك. فاحكم بما ترى ، واستعمل من شئت، واعزل عن رأيك، وأسقط من رأيت . (الوزراء والكتاب ، ص 134.

[ix] فاروق عمر فوزي: **العباسيون الأوائل** ، 578/2.

[x] ابن طيفور: **تاريخ بغداد** ، ص110.

[xi] أحمد اسماعيل الجبوري: **علاقة الخلافة العباسية بالعلماء في العصر العباسي الأول**، دار الفكر ،عمان ، ط1، 1430ه/ 2009م ، ص156.

[xii] البلاذري :أحمد بن يحيى بن جابر (ت279هـ / 892م) ،**أنساب الأشراف**، تح وتق سهيل زكار ورياض زركلي ،دار الفكر، بيروت، ط14171،1، ه/ 1996م،**4**/313.

[xiii] الدينوري أبو حنيفة أحمد بن داود(282ه/895م):**الأخبار الطوال**، تحقيق عمر فاروق الطباع ، دار القلم للطباعة والنشر، بيروت، لبنان،ص352.

[xiv] موسى جواد: **دعوات الإصلاح السياسي والإداري والاقتصادي في العصر العباسي الأول خلال الفترة (132-193ه)**، رسالة ماجستير بقسم التاريخ بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ، 1430-1431ه / 2009-2010م ، ص 59.

[xv] ابن الجوزي : **المنتظم** ، 339/7.

[xvi] ابن المقفع: **رسالة الصحابة** ، ص 43.

[xvii] ابن الجوزي : **المنتظم** ، 49/8-50.

[xviii] **رسالة الإمام مالك بن أنس إلى الخليفة هارون الرشيد** ،المطبعة المحمودية بمصر،1311ه،ص6.

[xix] **المصدر نفسه** ،ص6.

[xx] الماوردي: **نصيحة الملوك** ، ص 208.

[xxi] نادية حسني صقر: **مطلع العصر العباسي الثاني** ، دار الشروق ، جدة ، ط1403،1ه/1983م، ص52.

[xxii] موسى جواد : دعوات الاصلاح ، ص45.

[xxiii] البلاذري :أحمد بن يحيى بن جابر (ت279هـ / 892م) :**أنساب الأشراف** ،تح وتق سهيل زكار ورياض زركلي ،دار الفكر، بيروت، ط1417،1 ه/ 1996م، 364/4.

[xxiv] الجهشياري: الوزراء ، ص 98-99.

[xxv] **المصدر نفسه**، ص 120.

[xxvi] بشار قويدر: الإصلاح ، ص 72.

[xxvii] حنا الفاخوري : ابن المقفع، ص 99-100.

[xxviii] **المرجع نفسه** .

[xxix] المرجع نفسه . ، ص 100.

[xxx] الثعالبي أبو منصور : **تحفة الوزراء** ، تحقيق د. سعد أبو دية ، دار البشائر، عمان ، الأردن ، ط1، 1414هـ / 1994م ، ص25.

[xxxi] وكيع: **أخبار القضاة** 107/2.

[xxxii] أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم :**الخراج** ،دار العالم العربي، القاهرة ، ط1، 1434هـ/2013 م ، ص 03 .

[xxxiii] احمد أمين : **ضحى الإسلام** ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 201/2.

[xxxiv] **تاريخ الطبري** 97/8.

[xxxv] **تاريخ الطبري** 106/8. ابن خلدون: **العبر** ، مؤسسة جمّال للطباعة والنشر، بيروت ، لبنان.205/5.

[xxxvi] الدينوري : **الأخبار الطوال**،ص352.

[xxxvii] وكان يعقوب كاتب إبراهيم بن عبد الله بن حسن وكان المنصور حبسه في المطبق. الجهشياري: **الوزراء** ،ص 114.

[xxxviii] أدال: الإدالة :الغلبة .(ابن منظور: **لسان العرب16**/1455-1456.مادة "دول"

[xxxix] **رسالة الإمام مالك إلى هارون الرشيد** ،ص 8.

[xl] ابن الجوزي: **المنتظم** 63/10.

[xli] العبادي أحمد مختار: **في التاريخ العباسي والفاطمي** ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر،ص33.

[xlii] الماوردي أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب(ت450هـ): **نصيحة الملوك** ، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد ، مؤسسة شباب الجامعة ، اسكندرية ،1988، ص 280.

[xliii] **المصدر نفسه** ،ص 279.

[xliv] وكيع: **أخبار القضاة** 107/2.

[xlv] الماوردي: **نصيحة الملوك**، ص 281 -282.

[xlvi] ابن قتيبة أبو محمد عبد الله بن مسلم :**عيون الأخبار**، دار الكتب المصرية ، 1996م، ط2، 1/27-28.

[xlvii] ابن المقفع :**رسالة الصحابة** ، ص 40-41 .

[xlviii] الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب(ت255هـ:**التاج في أخلاق الملوك**، دار نوبليس، بيروت، لبنان، ص 24.

[xlix] فاروق عمر فوزي : **دراسات** .269-270.

[l] عدنان إبراهيم محل :**الوزير في التراث العربي الإسلامي** ، مجلة الفتح،2007م،العدد31، ص 4.

[li] **تاريخ الطبري** 46/8-47.

[lii] **المصدر نفسه** ، ص49.

[liii] عبد العزيز الدوري: **العصر العباسي الأول**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، لبنان ، ص 81.

[liv] **المرجع نفسه** ، ص 81.

[lv] ابن تغري : **النجوم الزاهرة** 21/2.

[lvi] ابن طباطبا محمد بن علي (ابن الطقطقا) :**الفخري في الآداب السلطانية والآداب الإسلامية** ، دار صادر ، بيروت، ص 179-180.

[lvii] **تاريخ الطبري** 161/8.

[lviii] المصدر نفسه ، ص165، الجهشياري : **الوزراء** ، ص116.

[lix] فاروق عمر فوزي : دراسات ،ص245.

[lx] الجهشياري: **الوزراء** والكتاب ،ص207، ابن العماد شهاب الدين أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري :**شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط ، دار ابن كثير ، دمشق. 393/2.

[lxi] فاروق عمر فوزي: العباسيون الأوائل ، 2/ 400.

[lxii] عبد الجبار ناجي وآخرون : **الدولة العربية الإسلامية في العصر العباسي** ، مركز الإسكندرية للكتاب ،ص104.

[lxiii] محمد عبد الحي شعبان: **الدولة العباسية(الفاطميون)**132-448هـ/750-1055م،الأهلية للنشر ، ،بيروت ،1981، ص 50.

[lxiv] العبادي: في التاريخ العباسي،89.

[lxv] أحمد فريد الرفاعي: **عصر المأمون** ، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة ، ط2، 1346هـ/ 1927م ،1 /217.

[lxvi] ابن طيفور أبو الفضل أحمد بن طاهر الكاتب(ت 280هـ) : **كتاب بغداد**، ص74.

[lxvii] ابن طباطبا: **الفخري** ، ص 226.

[lxviii] الجبوري: **علاقة الخلافة**، ص 84.

[lxix] ابن طباطبا: **الفخري** ، ص 226-227

[lxx] المسعودي: **مروج الذهب** ، 66/4.

[lxxi] نادية حسني صقر: **مطلع العصر العباسي الثاني**، ص 41.