مرويات أبى هريرة فى المشيخة البغدادية
للحافظ أبى طاهر السِّلفى
"دراسة تحليلية نقدية"

دكتورة
بسمة إمام بشير مرزوق أحمد
ليسانس آداب، قسم اللغة العربية

الملخص باللغة العربية

موضوع البحث: مرويات الصحابى الجليل أبى هريرة(رضى الله عنه) فى المشيخة البغدادية للحافظ أبى طاهر السِّلَفى، دراسة تحليلية نقدية. المتوفى سنة ست وسبعين وخمسمائة بالإسكندرية. وذلك من خلال الستة أجزاء الأولى من المشيخة .

يحتوى على مقدمة وتمهيد وبابين وخاتمة.

أما المقدمة فتحدثت فيها عن أسباب اختيارى للمشيخة البغدادية، وعن منهجى فى البحث الذى سرتُ عليه، والدراسات السابقة على هذا البحث، وخطة البحث. وأشرت فيها عن مكانة العلماء المسلمين، وتنقحيهم للحديث الشريف؛ فاعتمدوا على قواعد وأسس؛ كى يصونوا سنة الرسولالكريم من الإسرائيليات وغيرها؛ حيث إنهم اعتمدوا على الأسانيد، التى هى أساس الحديث وعماده الأول، ومن هنا كانت المكانة فيمن له علو فى السند عندهم كبيرة.

أما التمهيد فقسمته إلى ثلاثة مباحث، الأول: عن الصحابى الجليل أبى هريرة رضى الله عنه، وأنه كان من الصحابة المكثرين رواية عن الرسول الكريم، وذكرت فيه بعض الافتراءات التى انهالت عليه والرد عليها. والثانى: تحدثت فيه عن الحافظ السِّلَفى، نشأته، حياته ورحلاته، وختمت ذلك بذكر مؤلفاته، ووفاته. والثالث: تحدثت فيه عن المشيخات ونظامها، ثم تبعتُ ذلك بمنهج الحافظ السِّلَفى فى المشيخة، وختمت هذا كله بذكر بعض شيوخه.

أما الباب الأول: العبادات فقسمته إلى فصلين:

الأول: الصوم، والثانى: الصلاة، باعتبارهما أهم عبادتين فى حياة المسلم، ولم أتطرق للعبادات الأخرى؛ لأن الأجزاء الستة لم تتضمنهم. فتحدثت فيهما عن فضائل الصوم، والصلاة، وذلك من خلال الأحاديث.

أما الباب الثانى: المعاملات، قسمته إلى فصلين:

الأول: الآداب، وبه مبحثان: الأول: الأخلاق، والثانى: الأحوال الشخصية، باعتبارهما العمد فى التعامل مع البشر.

أما الفصل الثانى: الإيمان فقسمته إلى ثلاثة مباحث: الأول: التوبة، والثانى: الدعاء، والثالث: العلم.

وختمت بحثى ببعض النتائج والتوصيات التى توصلت إليها، وذيلته بفهارس، وكذا المصادر والمراجع التى رجعت إليها .وصلِّ اللهم وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

مقدمة

السنة النبوية من أشرف العلوم نفعًا وخدمة لكتاب الله تعالى؛ حيث إنها مفصلة ومبينة لكتابه جل وعلا، فهى من كلام خير سيد الأمة، وكاشف الغمة، ومخرج الدنيا من الظلمات إلى النور، عليه أفضل الصلوات وأزكى التسليم، فهو لا ينطق عن الهوى،{إِن هُوَ إِلَّا وَحي. يُوحَىٰ}[1]، فكلامه "صلى الله عليه وسلم" فيه بلاغة وفصاحة ما أوتيت لبشر؛ لأنه من وحى رب البشر. ومن هنا اهتم العلماء بالسنة النبوية اهتماما شديدا ولاسيما الأسانيد والمتون، فهما أساس الحديث الشريف وعلومه.فالإسنادموجود عند المسلمين خاصة؛ "فالإسناد من الدين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء"، هكذا قال الإمام عبدالله بن المبارك، والإسناد يتضمن رواة الحديث الذين رووه عن النبى الكريم؛ فوضع المسلمون قواعد له، منها: الاتصال، والعدالة، والضبط. ولم يتوقف المسلمون الأوائل عند هذا الحد، بل كانوا يبحثون عن الأسانيد العالية؛ حيث إنهم كانوا يرحلون شهورًا عديدة من أجلها؛ كى ينالوا شرف وضع أسمائهم بجانب اسم الرسول؛ حيث قيل لأحد الصالحين: ما تشتهى؟ قال: بيت خالٍ، وإسناد عالٍ.

ومن هؤلاء العلماء الإمام الحافظ المعمَّر المُحَدِّث الناقد أبو طاهر السِّلَفى، فكان هذا سببًا أساسيًّا فى اختيار الحافظ السِّلَفى خاصة وأنه من العلماء الناقدين؛ فيكون بذلك قد جمع بين علو الإسناد وغلو الانتقاد، وكان من حفاظ عصره، و كان شيخ عصره أنذاك. التقى الحافظ السِّلَفى بالعديد من مشاهير عصره فى الحديث والفقه والتفسير والأدبوغيرها من أنماط العلم، فلم يكن محدثًا فقط بل كان يقرض الشعر أيضًا.

أما عنأسباب اختياري لكتاب المشيخة البغداديةدون جميع مؤلفاته؛ فلعدة أسباب:أولًا: كتاب المشيخة البغدادية يعد من أضخم الكتب التى ألفها الحافظ السِّلَفِى، وبه مادة غزيرة من الأحاديث النبوية الشريفة. ثانيًا: لم يحظ بعناية الباحثين فيما أعلم.

أماعن اختيارى لمرويات الصحابى الجليل أبى هريرة صاحب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فى المشيخة؛ فلأنه من الصحابة المكثرين روايةً عن الرسول الكريم؛ حيث زادت مروياته عنه (صلى الله عليه وسلم) عن ثلاثمائة حديث فى كتب الحديث، وكذا فى المشيخة؛ حيث بلغت مرويات

---

[1] النجم: ٤.

الصحابى الجليل فى المشيخة حوالى مائتين وأربعين حديثًا،فرضى الله عنه وعن جميع الصحابة أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

أما عن الدراسات السابقة فيعد المستشرق الدكتور أمبرت و ريزيتانو من أوائل الذين تحدثوا عن الحافظ السِّلَفى فى حوليات كلية الآداب جامعة عين شمس، تحت عنوان: أخبار عن بعض مسلمى صقلية الذين ترجم لهم أبو طاهر السِّلَفى فى معجم السَّفَر[٢]. بدأ أخباره بترجمة موجزة عن الحافظ السِّلَفِى ونشأته، ثم ذكر بعضًا من أشعار الصقليين فى معجم السفر، ثم تحدث بعد ذلك عن وفاة من عاصروا الحافظ السِّلَفِى، وتحدث أيضًا عن مولده.وتحدث دكتور إحسان عباس عن الحافظ السِّلَفى فى كتابه: أخبار وتراجم أندلسية مستخرجة من معجم السفر[٣]، بدأ كتابه بتعريف عن الحافظ السلفى ونشأته، ومؤلفاته، وخاصة معجم السفر، ثم انتقى التراجم الأندلسية منه، مزودًا كتابه بالعديد من الاستدراكات. ولقد تحدث عن السِّلَفى أيضًا الدكتور جمال الدين الشيال فى كتابه أعلام الإسكندرية

فى العصر الإسلامى[٤]؛ حيث أفرد له جزءًا فى كتابه، تحدث فيه عن نشأته وحياته، ورحلاته فى طلب العلم، وتنقله بين البلاد، ومدرسته العادلية، ومكانته العلمية عند من كان لهم الوجاهة فى عصره، وختم كل هذا بثناء العلماء عليه، ويعد د/ الشيال من أوائل العرب الذين تكلموا عن الحافظ السِّلفى.وللدكتور حسن بن عبدالحميد صالح كتاب سماه الحافظ أبا طاهر السِّلَفى[٥]، قسمه إلى عشرة فصول، تحدث فى الفصل الأول: عن الحافظ السِّلَفى ونشأته، وفى الثانى: عن رحلاته العلمية، أما الفصل الثالث فتحدث عن مدينة الإسكندرية فى القرن السادس الهجرى، أما الرابع فتحدث عن الحافظ السِّلَفى فى الإسكندرية، بقائه فيها، وكذا تحدث عن مدرسته العادلية التى تعد أساس المذهب

---

[٢] حوليات كلية الآداب: جامعة عين شمس، المجلد الثالث، ص: ٤٩: ١١٢، مطبعة جامعة القاهرة، يناير ١٩٥٥م.

[٣] أخبار وتراجم أندلسية مستخرجة من معجم السفر للسلفى، تحقيق: د/ إحسان عباس، دار الثقافة،بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.

[٤] أعلام الإسكندرية فى العصر الإسلامى: د/ جمال الدين الشيال، ص: ١٣٠: ١٥٩، دار المعارف، مصر ١٩٦٥م.

[٥] الحافظ أبو طاهر السِّلَفى: د/ حسن عبدالحميد صالح، المكتب الإسلامى، الطبعة الأولى ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م.

السنى أنذاك، ثم تبع ذلك بالفصل الخامس؛ فتحدث عن شخصيته وعلاقاته الاجتماعية، أما الفصل السادس فتحدث عن الحافظ السِّلَفى العالِم، وجمعه للعديد من علوم عصره، ثم تحدث فى السابع عن مؤلفاته العلمية، ثم شيوخه وتلاميذه فى التاسع، وختم كتابه بوفاة السِّلَفى.وتحدث أيضًا محمد محمود زيتون عنه؛ حيث ألف كتاب: الحافظ السِّلَفى أشهر علماء الزمان[٦]، فبدأ بالتعريف به ونشأته، ثم عرض تنقلاته بدءًا بأصبهان، إلى أن استقر بالإسكندرية، ثم وصف المدائن التى ذهب إليها الحافظ السِّلَفى، وأثر ذلك كله فى تكوين ثقافته، وخاصة الإسكندرية، ثم ختم كتابه بسردٍ لبعض تلاميذ السِّلَفى فى المشرق والمغرب.وتكلم الدكتور بشار عواد معروف عن الحافظ السِّلفى فى مجلة المورد، تحت عنوان: معجم السَّفَر لأبى طاهر السِّلَفى[٧]؛ حيث نقد فيه نسخة معجم السفر بتحقيق الدكتورة بهيجة الحسنى.ونوقشت رسالة دكتوراه بكلية الآداب جامعة عين شمس قسم اللغة العربية، بعنوان "أثر الاتجاهات الثقافية فى مختارات الأربعينات من كتب الحديث النبوى، مع تحقيق كتاب الأربعين لأبى طاهر السِّلَفى"، إعداد الباحث: محمد عويس عبدالرحيم محمود[٨]، تحدث فيها عن مختارات الأربعين فى الحديث الشريف، ومناهج المحدثين فيها، ثم ختم رسالته بتحقيق كتاب الأربعين للحافظ السِّلَفى، فتحدث فى بدايته عن مولده ونسبه، ثم نشأته، ثم شيوخه وتلاميذه، ثم أخلاقه، ثم آثاره العلمية، ومؤلفاته، وأخيرًا وفاته.وعُقِدَ مؤتمر فى الإسكندرية للاحتفاء بالحافظ أبى طاهر السِّلَفى[٩]، بعنوان: السِّلَفى وتراجمه المغربية المستخرجة من معجم السفر "دراسة أولية": أ.د: عز الدين عمر موسى، تحدث فيه عن الحافظ السِّلَفى نشأته وتكوينه، ومنهجه فى كتبه الذى ارتبط ارتباطًا وثيقًا بعصره ، ثم تحدث عن عناية دكتور إحسان عباس بمعجم السفر، فاستخرج منه تراجمه الأندلسية والمغربية، وإبداعه فى

---

[٦] الحافظ السِّلَفى أشهر علماء الزمان: محمد محمود زيتون، مؤسسة شباب الجامعة، د.ت.

[٧] مجلة المورد، المجلد الثامن، ٣٧٩ : ٣٨٧، نقد وتقويم للدكتور/ بشار عواد معروف، دار الجاحظ، العراق ١٣٩٩ه_ ١٩٧٩م.

[٨] أثر الاتجاهات الثقافية فى مختارات الأربعينات من كتب الحديث النبوى، مع تحقيق كتاب الأربعين لأبى طاهر السِّلَفى "رسالة دكتوراه": محمد عويس عبدالرحيم محمود، إشراف: أ.د/ عفت محمد أحمد الشرقاوى، ١٤٢٧ه-٢٠٠٦م .

[٩] السِّلَفى وتراجمه المغربية المستخرجة من معجم السفر: دراسة أولية: أ.د عز الدين عمر موسى، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، يقدم فى مائدة للاحتفاء بالإمام أبى طاهر السِّلَفى، تنظمها إيسيسكو، الإسكندرية ٢٧_٢٠٠٨/٧/٢٩م .

ذلك، ثم بدأ فى أخذ بعض قضايا الحافظ السِّلَفى التى عنى بها فى معجمه وتحدث عنها، وتحدث عن عصره والمناخ الذى نشأ فيه. هذا، إلى جانب العديد من الدراسات التى قامت على تحقيق مؤلفات الحافظ السِّلَفى.

أما الفرق بين كل هذه الدراسات ودراستى فإنهم يتحدثون عن حياته ونشأته ورحلاته بعامة، ولم يتحدث أحد عن أحاديثه ونقدها؛حيث علمه الأساسى الذى شُهر به فى عصره. وأيضا تعد دراستى أول الدراسات التى تحدثت عن مشيخة الحافظ السِّلَفى البغدادية، فيما أعلم؛ لذا وجدت العديد من الصعوبات فيها؛ لأن المشيخة طبعت أولًا: عام ١٤٠٤هـ_ ١٩٨٤م، فلم أعثر عليها، وطبعت ثانية عام ١٤٣٢هـ_ ٢٠١١م، وأنا قيد التسجيل لنيل درجة الماجستير فيها .

أما منهجى فى البحث فكان دراسة نقدية تحليلية لرجال الحديث،سواء كان السند متصلًا من الحافظ السِّلَفى أى من شيوخه إلى النبى الكريم، أو من بعد شيوخ الحافظ السِّلَفى إلى النبى الكريم، فأنظرُ فى رواة الحديث من حيث ضبطهم وعدالتهم، وكذا اتصال السند، فإن لم أجد ما يقلل من عدالتهم أو ضبطهم لم أطل النظر فى حالهم، أما إذا وجدت ما يخل بشيء منهما أطلت النظر فيهم، وفى آراء المحدثين، محاولةً قدر المستطاع تقريب آراء النقاد خاصة أن الآراء غالبا لا تكون متشابهة، ولذا وجدتُ صعوبةً فى جمع آراء المُحَدِّثين من المتقدمين والمتأخرين، ولم أكتف بالنظر فى الإسناد فقط، بل نظرتُ أيضًا فى متن الحديث؛ لأنه قد يكون السند صحيحًا ولكن متنه مخالفٌ للقرآن الكريم وصحيح السنة النبوية. أما الدراسة التحليلية فأقصد منها دراسة صيغ الآداء وطرق التحمل التى يتحمل بها الراوى الحديث، ومن ثم يرويه، وليست كلها بدرجات متساوية، فالسماع والقراءة من نفس الدرجة تقريبًا، وهما أعلى أقسام التحمل عند الجماهير، يليهما: الإجازة، ثم المناولة، ثم الكتابة، ثم الإعلام، ثم الوصية، ثم الوجادة[١٠]. وبعد النظر فى سند الحديث ونقده، أنظر فى متنه بمقارنته مع متن الكتب الستة: وهم على الترتيب: صحيح البخارى، وصحيح مسلم، وسنن أبى داود، والنسائى، ثم

[١٠] انظر: تيسير مصطلح الحديث: ١٢١: ١٢٤ .

جامع الترمذى، وأخيرًا سنن ابن ماجه، مستعينة بالمعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى[١١]،وبرنامج المكتبة الشاملة[١٢]. فإن وافق سندهم سند الحافظ السِّلَفى اكتفيتُ بهم، مع النظر إلى حكم الحديث، فإذا كان نفس السند والمتن عند الإمامين البخارى ومسلم أصبح الحديث صحيحًا بلا خلاف، أما إذا وجد عند الأربعة فأنظر لحكم العلامة الألبانى؛ حيث إننى اعتمدتُ على طبعته، فأى حكم يقوله الألبانى أسلم به، إلا إذا اختلفت الأحكام فأذكر آراء العلماء جميعهم، وأرجح فى نهاية الأمر الحكمَ المجمعَ عليه. أما إذا لم يكن سند الحافظ السلفى موافقًا لسند الأئمة الستة فاعتمدُ على مسند الإمام أحمد باعتباره سابع الكتب، فإذا لم أجد الحديث فى الكتب السبعة أنظر فى سنن الدرامى وابن حبان تارةً، وفى كتب الأمالى تارةً، وكتب التواريخ تارة ثالثةً، وغيرها من الكتب التى ذكرت الحديث، خاصة بنفس سند الحافظ السلفى. ورمزتُ لصحيح البخارى بـــ "خ"، وصحيح مسلم بـــ "م"، وسنن أبى داود بـــ "د"، وسنن النسائى بـــ "ن"، وجامع الترمذى بـــ "ت"، وسنن ابن ماجه بـــ "ق". وإذا روى لراوٍ الجماعةُ رمزت هذا بـــ "ع". وسميتُ البحث "مرويات الصحابى الجليل أبى هريرة فى المشيخة البغدادية للحافظ أبى طاهر السِّلَفى دراسة تحليلية نقدية"، وذلك من خلال الأجزاء الستة الأولى منها، وقسمته إلى تمهيد، وبابين، وأربعة فصول، وخمسة مباحث، وخاتمة.أما التمهيد ففيه ثلاثة مباحث:الأول: الصحابى الجليل أبو هريرة، تناولت فيه سيرته، وحياته، ومروياته، وملازمته لرسول الله. فرضى الله عنه وعن الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. والثانى: الحافظ أبو طاهر السِّلَفى، تحدثت فيه عنمولده، وحياته، ورحلاته، ومؤلفاته. والثالث: المشيخات، تحدثت فيه عن نظام المشيخات، ثم منهج الحافظ السلفى الذى اتبعه فى مشيخته، ثم ختمته بذكر بعض شيوخ الحافظ السلفى .

---

[١١]المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى عن الكتب الستة، وموطأ مالك، ومسند أحمد بن حنبل، رتبه ونظمه: لفيف من المستشرقين، نشره: الدكتور أ.ى. ونسنك، مكتبة بريل، ليدن، ١٩٣٦م.

[١٢]هذا البرنامج برعاية مكتب الدعوة وتوعية الجاليات بحي الروضة، الإصدار 3,48.

أولا: الصحابى أبو هريرة (رضى الله عنه)، ومروياته: هو الإمام الفقيه المجتهد الحافظ، صاحب رسول الله، أبو هريرة الدَّوْسِيّ اليمانى. سيد الحفاظ[١٣]، وأكثرهم حديثًا عن النبى.بلغت مروياته خمسة آلاف حديث وثلاثمائة وأربعة وسبعين حديثًا[١٤]. المتفق فى البخارى ومسلم منها ثلاثمائة وستة وعشرون، وانفرد البخارى بثلاثة وتسعين حديثًا، ومسلم بثمانية وتسعين حديثًا[١٥]، روى عنه أبو بكر وعمر وعائشة وآخرون كثيرون، بلغ عددهم نحو الثمانمائة من أهل العلم[١٦]. وكان أحفظ أصحاب محمد (صلى الله عليه وسلم)[١٧]،وقال الذهبى: "ما علمنا أنه أخطأ فى حديث"، وكان أبو هريرة يبتدئ حديثه عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بقوله : "من كذب عليّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار"[١٨]، وروى أبو هريرة عن نفسه بأنه قال: "لم يكن من أصحاب محمد أكثر حديثًا منى إلا عبدالله بن عمرو، فإنه كان يكتب ولا أكتب"[١٩]. توفى فى سنة سبع وخمسين هجريًّا[٢٠].

ثانيًا: الحافظ أبو طاهر السِّلَفى، حياته ونشأته:هو الإمام العلامة المُحَدِّث الحافظ المفتى، شيخ الإسلام، شرف المُعَمَّرين، أبو طاهر أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم الأصبهانى الجَرْوانىّ،

---

[١٣] سير أعلام النبلاء: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبى، ج: ٢، ص: ٥٧٨، تحقيق: جمع من العلماء، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٢ه_ ١٩٨٢م، هذا الجزء بتحقيق: شعيب الأرنؤوط .

[١٤] جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى: أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسى، ص: ٣٠٠، تحقيق: د. إحسان عباس، د. ناصر الدين الأسد، ومراجعة أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر، د. ت.

[١٥] سير أعلام النبلاء: الحافظ الذهبى، ٦٣٢/٢.

[١٦] انظر: الإصابة فى تمييز الصحابة: الحافظ ابن حجر، ١٣/ ٣٩: ٤٠.

[١٧] بتصرف: الإصابة فى تمييز الصحابة.

[١٨] الإصابة فى تمييز الصحابة: ابن حجر، ١٣/ ٥٢ .

[١٩] الإصابة فى تمييز الصحابة: ابن حجر، ١٣/ ٤٢.

[٢٠] الإصابة فى تمييز الصحابة: ابن حجر، ٥٨/١٣، ٥٩.

ويلقب جده أحمد سِلَفة، وهو الغليظ الشفة[٢١]، وسِلَفة بكسر أوله، وفتح ثانيه والفاء معًا، ثم هاء[٢٢]، ويقال: كان جده أعلم الشفة، فلذلك سمى سلفة، حكاه ابن دحية، وذكر غيره أن سلفة لقب إبراهيم، وأنها بالعجمى، ومعناها بالعربى: ثلاث شفاه، وأن الأصل: سِى لَبَّة، بالموحدة، ثم عربت وأبدلت بالفاء[٢٣]. ولد الحافظ أبو طاهر السِّلَفى سنة خمس وسبعين، أو قبلها بسنة بأصبهان [٢٤].أول سماعه فى سنة وثمانين، سمع الرئيس القاسم بن الفضل الثقفى، وخلائق بأصبهان[٢٥]، فعمل معجم شيوخه الأصبهانى فى مجلد كبير[٢٦]، يكونون أزيد على ستمائة نفس[٢٧]، وجالس فى الفقه إلكيا الهراسى، وأبى بكر الشاشى، وغيرهما، وأخذ الأدب عن أبى زكريا التبريزى، وغيره، ولم يسمع من النساء سوى ثمانى شيخات، وكان من المعاصرين لأبى حامد الغزالى، ولكنه لم يلتق به[٢٨]. وعمل لهم معجمًا سماه "المشيخة البغدادية فى تواريخ المحدثين"، وهو ما يدور عليه هذا البحث.

فلما وصل إلى الإسكندرية رآه كبراؤها وفضلاؤها؛ فاستحسنوا علمه وأخلاقه وآدابه؛ فأكرموه[٢٩]، واستوطنها خمسًا وستين سنة إلى أن مات[٣٠]، وتزوج بها امرأة ذات يسار، وحصلت له

---

[٢١] سير أعلام النبلاء: الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبى، ج: ٢١، ص: ٥، ٦، تحقيق: جمع من العلماء، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الحادية عشرة ١٤١٧ه_١٩٩٦م. هذا الجزء تحقيق: د/بشار عواد معروف، د/محيى هلال السرحان .

[٢٢] توضيح المشتبه فى ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم: ابن ناصر الدين، شمس الدين محمد بن عبدالله بن محمد القيسى الدمشقى، ج: ٥، ص: ١٣١، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسى، مؤسسة الرسالة، د. ت.

[٢٣] توضيح المشتبه: ابن ناصر الدين، ١٣٢/٥ .

[٢٤] سير أعلام النبلاء: الحافظ الذهبى، ٢١/ ٧.

[٢٥] تذكرة الحفاظ: الحافظ أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبى، ج: ٤، ص: ١٢٩٨، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

[٢٦] سير أعلام النبلاء: الحافظ الذهبى، ٢١/ ١٠ .

[٢٧] سير أعلام النبلاء: الحافظ الذهبى، ٢١/ ٢١ .

[٢٨] بتصرف: سير أعلام النبلاء: الحافظ الذهبى، ٢١/ ١٢ .

[٢٩] المستفاد من ذيل تاريخ بغداد: الحافظ محب الله أبو عبدالله محمد بن محمود بن الحسن بن هبة الله بن محاسن البغدادى ابن النجار، انتقاء ابن الدمياطى، ج: ١، ص: ٧٠، ٧١، تحقيق: د. قيصر أبو فرح دى_ فل، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

ثروة بعد فقر وتصوف، وصارت له بالإسكندرية وجاهة، وبنى له العادل ابن السَّلار مدرسةً[٣١]؛ لتدريس المذهب الشافعى، ولم يكن للشافعية بالإسكندرية مدرسةً غيرها؛ حيث كانت بيئة الإسكندرية آنذلك صالحةً لتدريس المذهب السنى فيها؛ فدرس فيها كثير من رجال السنة، حتى فى الوقت الذى كان مذهب أهل الشيعة سائدًا فيها[٣٢]، وما خرج من الإسكندرية سوى مرة واحدة ، بل كان ملازمًا مدرسته[٣٣].ولم يكن للسِّلَفى حظٌّ فى الفقه؛ حيث ذكر السبكى له فتوى واحدة؛ ولكنه لم يحمده فيها؛ فقال: "وأما السِّلَفى فهو مُحَدِّث جليل، وحافظ مكثر، وماله وللفتوى، وما رأيت له قط فتوى غير هذه، وما كان ينبغى له أن يكتب، فإن لكل عمل رجالًا"[٣٤]. وله العديد من المؤلفات التى اعتنى بها العديد من الباحثين فحققوها[٣٥]، ومعجم لباقى البلاد سماه معجم السَّفَر[٣٦] أى ماعدا شيوخه الأصبهانين، والبغداديين. وانتخب على كثير من شيوخ عصره[٣٧].

أما المشيخة البغدادية _التى أنا بصددها_ فهى تقع فى خمسة وثلاثين جزءًا، طبعت فى مجلدين كبيرين، بتحقيق: أحمد فريد أحمد، بدار الرسالة، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م، طبع هذا الكتاب بعنوان: مشيخة المحدثين البغدادية، إلا أن المخطوط مكتوب عليه: المشيخة البغدادية فى تواريخ المحدثين عليهم رحمة الله أجمعين[٣٨]. تعد هذه الطبعة أول طبعة فى هذا العصر؛ حيث طبعت

---

[٣٠] تذكرة الحفاظ: الحافظ الذهبى، ١٢٩٩/٤.

[٣١] سير أعلام النبلاء: الحافظ الذهبى، ٢١/ ٢٥.

[٣٢] بتصرف: الحياة العقلية فى عصر الحروب الصليبية بمصر والشام: أحمد أحمد بدوى، ص: ٥٣، ٥٤، دار نهضة مصر، الفجالة، القاهرة د.ت.

[٣٣] سير أعلام النبلاء: الحافظ الذهبى، ٢٤/٢١ .

[٣٤] طبقات الشافعية الكبرى: تاج الدين أبو نصر عبدالوهاب بن على بن عبدالكافى السبكى، ج: ٦، ص: ٤٣، تحقيق: عبدالفتاح محمد الحلو، محمود محمد الطناحى، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابى الحلبى.

[٣٥]انظر:سير أعلام النبلاء: الحافظ الذهبى، ٢١/ ٢١.

[٣٦] تذكرة الحفاظ: الحافظ الذهبى، ٤/ ١٢٩٩.

[٣٧] انظر: سير أعلام النبلاء: الحافظ الذهبى، ٢١/٢١.

[٣٨] نسخة مكتبة الأسكوريال، بها ٤١٨ صفحة، كل صفحة تحتوى على ٢٠ سطرًا، بخط إبراهيم بن عثمان، تاريخ النسخ ٩٦٠هـ .

المشيخة البغدادية من قبل منذ زمن بعيد؛ بتحقيق الأستاذ نزار عبداللطيف الحديثى، ومحمد جاسم حمادى، فى بغداد عام ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م[٣٩]، ولم أعثر عليها. والطبعة التى أنا بصددها إلى حد ما جيدة، ولكن بها بعض الأخطاء فى أسماء الرواة_ كما سيتضح من خلال البحث_، ولكن يكفي المحقق عبء المحاولة، وإعادة هذا الكتاب إلى النور، بعدما كاد أن ينسى. والمشيخة البغدادية تختلف عن السفينة البغدادية؛ لعدة أسباب: أولًا: قول الحافظ الذهبى بأن السفينة البغدادية تقع فى جزءين كبيرين، وأن المشيخة تقع خمسة وثلاثين جزءًا[٤٠].ثانيًا: روى الحافظ الذهبى فى المنتقى من السفينة البغدادية عن بعض المشايخ من أهل بغداد، وغالب ما جاء فى المنتقى لا وجود له فى المشيخة[٤١]. وإذا كانت المشيخة البغدادية تختلف عن السفينة البغدادية، فمن المحتمل أن تكون السفينة الأصبهانية مختلفة عن معجم شيوخ أصبهان.أثنى على الحافظ السِّلَفى الكثير من العلماء؛ كالحافظ الذهبى[٤٢]. عاصر الحافظ السِّلَفى العديدَ من مشاهير عصره؛ فامتدحه ابن سناء الملك، وكذا ابن قلاقس الإسكندرى[٤٣]، وعاصر القاضى عياض، وابن عساكر؛ حيث روا عنه[٤٤]، وسمع منه الإمام الشاطبى بالإسكندرية[٤٥]، وكانت بينه وبين العلامة الزمخشرى مراسلات؛ حيث راسله مرتين، يطلب فيهما أن يجيزه جميع ما

---

[٣٩] مصادر الحديث ومراجعه "دراسة وتعريف": سيد عبدالماجد الغورى، ج: ١، ص: ٢٠٦، دار ابن كثير، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ_ ٢٠١٠م.

[٤٠] تذكرة الحفاظ: الذهبى، ١٣٠٠/٤.

[٤١] انظر: مقدمة أبى عبدالله البارى رضا بوشامة الجزائرى فى تحقيق: قصيدة من إنشاء الحافظ السِّلَفى، ويليه منتقى من السفينة البغدادية، ص: ٣٧، دار ابن حزم، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ_ ٢٠٠٣م.

[٤٢] انظر: تذكرة الحفاظ: الذهبى، ١٣٠١/٤.

[٤٣] انظر: الوافى بالوفيات: صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبدالله الصفدى، ج: ٧، ، ص: ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، اعتناء: جمع من العلماء، المعهد الألمانى للأبحاث الشرقية، بطبعات مختلفة، إلا أن هذا الجزء اعتناء إحسان عباس، وطبع بدار النشر فرانزشتايز شتوتغارت، الطبعة الثالثة ١٤١١هـ- ١٩٩١م.

[٤٤] بتصرف: سير أعلام النبلاء: الذهبى، ٢١/ ١٧.

[٤٥] تراجم رجال القرنين السادس والسابع، المعروف بالذيل على الروضتين: شهاب الدين عبدالرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم بن عثمان المقدسى الدمشقى الشافعى، المعروف بأبى شامة، ج: ٥، ص: ٧، وضع حواشيه وعلق عليه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م.

أخذه، إلا أن الزمخشرى رد عليه بأنه زهد فى الدنيا، ولم يبق له إلا كتاب الله يطالعه، وكذا أيضا فى المرة الثانية، ولكن يبدو أن الزمخشرى أعطى للسِّلَفى ما أراد[٤٦]. توفي الحافظ السِّلَفى فى صبيحة يوم الجمعة خامس شهر ربيع الآخر سنة ست وسبعين وخمسمائة، وله مائة سنة وست وسنين[٤٧].

ثالثًا: المشيخـــات:منهجها:اختلف العلماء فى تنظيم نظام المشيخات، من حيث أساليب العرض والمحتوى، فأما العرض فمنهم من رتب مشيخته على حروف المعجم، وآخرون حسب وفيات شيوخهم، ومنهم حسب البلدان، ومنهم من رتبها على حسب الإجازة، ومنهم من رتبها على حسب لقيه بشيوخه من غير تنظيم. أما المحتوى فمنهم من يعنى بذكر تراجم الشيوخ بالدرجة الأولى، ومنهم من يهتم بالمرويات والمسموعات مع ذكر نماذج منها، ومنهم من يهتم بذكر تراجم الشيوخ وإيراد بعض المرويات عنهم، وهلمَّ جرًّا[٤٨] .

منهج الحافظ السِّلَفى فى المشيخة:اعتمد الحافظ السِّلَفى فى مشيخته على البلدان؛ حيث إنه سماها المشيخة البغدادية؛ نسبة إلى شيوخه ببغداد. ونظام المشيخات يعتمد على ذكر الشيوخ الذين لقيهم المؤلف، وأخذ عنهم، أو أجازوه وإن لم يلقهم(٤٩). فروى عنهم على حسب لقائه معهم دون تنظيم؛ فكان يدون كل ما يلقى عليه.أحيانا يقرأ على شيخه، وأحيانا يسمع، وأحيانا يملى عليه شيخه ما يقرأ، وفى مرات يروى بقراءة شيخ آخر، كقوله: أخبرنا أبو على محمد بن سعيد بن إبراهيم بن نبهان الكاتب، بقراءة إسماعيل بن أحمد السمرقندى عليه، فى صفر سنة أربع وتسعين وأربعمائة، وأبو

---

(٤٦) بتصرف: أخبار وتراجم أندلسية مستخرجة من معجم السَّفَر: الحافظ أبو طاهرالسِّلَفى، ص: ١٠، ١١، تحقيق: د/ إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م.

(٤٧) سير أعلام النبلاء: الحافظ الذهبى، ٢١/ ٣٩ .

(٤٨) بتصرف: مقدمة المشيخة البغدادية للشيخ المسند رشيد الدين، أبو العباس أحمد بن المفرج بن على بن عبدالعزيز بن مسلمة الدمشقى، تخريج: زكى الدين محمد بن يوسف البرزالى، تحقيق: كامران سعد الله الدلوى، بإشراف: د. بشار عواد معروف، ص: ١٣، دار الغرب الإسلامى، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.

(٤٩) الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة: العلامة الإمام السيد الشريف محمد بن جعفر الكتانى، ص: ١٤٠، عنى به: محمد المنتصر بن محمد الزمزمى بن محمد بن جعفر الكتانى، دار البشائر، الطبعة الخامسة ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.

محمد جعفر بن أحمد بن الحسين السراج(٥٠).فى قليل من الأحوال يضع درجة لشيوخه:كقوله فى ترجمة أحمد بن محمد بن أحمد المؤدب البغدادى: "كان يسكن المأمونية، ويطلب معنا الحديث، ثقة"(٥١). وكذا فى ترجمة عبدالقادر بن محمد بن عبدالقادر بن محمد بن يوسف البغدادى اليُوسُفى ابن أبى بكر، أبو طالب، قال عنه: "وكان ثقة"(٥٢). التقى بشيوخ ضعاف؛ فأخذ منهم؛ كروايته عن أبى بكر محمد بن الحسين بن محمد بن على بن عبدالله بن يمن القَصَّار الأنصارى، يعرف بابن بَعْضِين، حديث: "والذى نفسى محمد بيده لَخُلُوف فمّ الصائم أطيب عند الله من ريح المسك" التقى الحافظ السِّلَفى بشيوخه فى فترة مقامه ببغداد من سنة أربع وتسعين وأربعمائة إلى سنة ست وتسعين وأربعمائة؛ حيث إن جميع الأحاديث التى وردت فى المشيخة فى تلك الفترة، وأكثرها فى سنة خمس وتسعين وأربعمائة.بدأ السِّلَفى مشيخته بروايته عن أبى الخطاب نصر ابن البطر البغدادى؛ فقال: "أخبرنا أبو الخطاب نصر بن أحمد بن عبدالله بن البطر القارئ ببغداد، بقراءتى عليه فى صفر سنة أربع وتسعين وأربعمائة، وسمعت منه قبل ذلك بقراءتى عليه ببغداد فى شوال سنة ثلاث وتسعين وأربعمائة[٥٣].

أما الباب الأول: العبادات ففيه الأحاديث التى ذكرها الحافظ السلفى فى الأجزاء الستة الأولى، وبه فصلان: الأول: الصوم. الثانى: الصلاة. وتحدثت فيه عن أحاديث الطهارة والصلاة، ولم أفرد لأحاديث الطهارة فصلا خاصا وذلك لقلة الأحاديث فى الأحزاء الستة الأولى من المشيخة، ووضعته فى فصل الصلاة؛ لأن الطهارة تعد من مقدمات الصلاة، فلا تصح صلاة دون طهور. ولم أتطرق إلى العبادات الأخرى؛ كالحج، والزكاة، وغيرهما؛ لأن الأجزاء التى تناولتها فى المشيخة، لم تتحدث إلا عن الصوم والطهارة . الباب الثانى: المعاملات، وفيه الأحاديث التى ذُكرت فى المشيخة، والتى ترتبط بالأخلاق، والآداب، وهو يتضمن فصلين: الفصل الأول: الآداب، وقسمته إلى مبحثين: الأول: الأخلاق، وفيه الأحاديث التى تدعو إلى الأخلاق الحميدة، وتنهى عن الأخلاق الذميمة.والثانى:

---

(٥٠) انظر: المشيخة البغدادية: الحافظ السِّلَفى، المجلد الأول، ج: ٢، ص: ٩٥، ح: ١٢٥، تحقيق: أحمد فريد أحمد، دار الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ_ ٢٠١١م.

(٥١) المشيخة البغدادية: الحافظ السِّلَفى، المجلد الأول/ ١/٩٠، ح: ١٠٤.

(٥٢) المشيخة البغدادية: الحافظ السِّلَفى، المجلد الأول/١٠/ ٤٢٨، ح: ١٠١٢.

(٥٣) المشيخة البغدادية: الحافظ السِّلَفى، المجلد الأول/ ١/ ٥٩، ح: ٢.

الأحوال الشخصية؛ كالنكاح والطلاق والخلع والبيع وغيرها، ولكنى لم أتطرق لمعظمها؛ لأن المشيخة لم تتضمنهم فى الأجزاء الستة .الفصل الثانى: الإيمان، قسمته إلى ثلاثة مباحث: الأول: التوبة.. والثانى: الدعاء. والثالث: العلم. فالعلماء هم أكثر البشر فهمًا لمقاصد الله تعالى، وأكثرهم خشية؛ حيث قال تعالى: { إِنَّمَا يَخشَى ٱللَّهَ مِن عِبَادِهِ ٱلعُلَمَٰٓؤُاْ }(٥٤) . كل ذلك من خلال دراسة حديثية محضة، فلم أتحدث عن الجوانب الفقهية فى الأحاديث. ختمت بحثى بالنتائج والتوصيات التى توصلت إليها، وذيلته بالفهارس..

وفى نهاية البحث أود أن أذكر بعض النتائج التى توصلت إليها:

- العلماء فى القرن الخامس كانت لديهم اهتمامات أخرى فى غير مجالاتهم؛ فهم ليسوا فقهاء ولا محدثين فقط، بل كانوا شعراء، وأدباء؛ وذلك بسبب طبيعة العصر_ولاسيما الإسكندرية_ آنذاك؛ حيث يعد القرن الخامس بداية لظهور العديد من الفنون الأدبية الحديثة؛ كالموشحات مثلًا.
- استنتجت أن الحافظ السِّلَفى له شخصية قيادية وفريدة من نوعها؛ لأنه عهد إليه قيادة المدرسة العادلية التى تدرس المذهب السلفى، آنذاك، وكذا كان له الوجاهة عند وجهاء عصره؛ ولذا أصبح محدث العصر آنذاك.
- معروف عن الحافظ السِّلَفى أنه كان رقيق الطبع، وطبيعة سكان المدن الساحلية كذلك؛ ولذا اتفقت طبيعة الحافظ السِّلَفى، مع طبيعة الإسكندرية؛ فبقى فيها أكثر من نصف عمره يحدث و يلقى دروس العلم.
- استنتجت أن نظام المشيخات لا يعتمد على ذكر درجة الراوى اعتمادًا كاملًا، بل على كل ما رواه الشيوخ، فلا يلتفت إلى ضعف الحديث أو صحته، وإنما الأهم فيها أخذ كل ما رواه الشيوخ، ومن هنا تعد أكثر فائدة؛ لأنها بمثابة المدونة التى يدون فيها التلميذ كل ما أخذه من شيوخه.

---

(٥٤) فاطر: جزء من الآية ٢٨ .

أما التوصيات فأوصي بـ :

- الاهتمام بعلماء القرن الخامس الهجرى، ولاسيما الذين هم فى طبقة شيوخ الحافظ السِّلَفى.
- أوصى بالاهتمام بالمشيخات؛ لأن فيها من العلم ما لم يُطَّلَع عليه إلى الآن.
- أوصى بالنظر إلى الحافظ أبى طاهر السِّلَفى؛ لأنه علامة عصره وأوحد زمانه فى علم الحديث ونقده، ومع هذا لم يتحدث أحد عن علمه ونقده للحديث.

بعض من المصادر والمراجع التى توصلت إليها:

الإصابة فى تمييز الصحابة: الحافظ أبو الفضل أحمد بن على بن حجر العسقلانى، تحقيق: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركى، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

أُسد الغابة فى معرفة الصحابة: عز الدين ابن الأثير، أبو الحسن على بن محمد الجزرى، تحقيق: الشيخ على محمد معوض، الشيخ: عادل أحمد عبدالموجود، قدم له: أ.د محمد عبدالمنعم البرى، د.عبدالفتاح أبو سنة، د.جمعة طاهر النجار، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

تاريخ الإسلام: الحافظ شمس الدين الذهبى، تحقيق: د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامى، الطبعة الأولى ٢٠٠٣.

تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها, وذكر قطانها العلماء من غير أهلها وواردیها: الحافظ أبو بكر أحمد بن على بن ثابت، الخطيب البغدادى، حققه د/ بشار عواد معروف, دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م .

تراجم رجال القرنين السادس والسابع، المعروف بالذيل على الروضتين: شهاب الدين عبدالرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم بن عثمان المقدسى الدمشقى الشافعى، المعروف بأبى شامة، ج: ٥، ص: ٧، وضع حواشيه وعلق عليه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م.

تذكرة الحفاظ: الحافظ أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبى، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

توضيح المشتبه فى ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم: ابن ناصر الدين، شمس الدين محمد بن عبدالله بن محمد القيسى الدمشقى، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسى، مؤسسة الرسالة، د. ت.

تيسير مصطلح الحديث: د. محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الحادية عشرة ١٤٣٢هـ_ ٢٠١١م.

جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى: أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسى، تحقيق: د. إحسان عباس، د. ناصر الدين الأسد، ومراجعة أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر، د. ت.

الحياة العقلية فى عصر الحروب الصليبية بمصر والشام: أحمد أحمد بدوى، دار نهضة مصر، الفجالة، القاهرة د.ت.

الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة: العلامة الإمام السيد الشريف محمد بن جعفر الكتانى، عنى به: محمد المنتصر بن محمد الزمزمى بن محمد بن جعفر الكتانى، دار البشائر، الطبعة الخامسة ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.

سير أعلام النبلاء: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبى، تحقيق: جمع من العلماء، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ_ ١٩٨٢م، بتحقيق: شعيب الأرنؤوط . وطبعت أيضا فى مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الحادية عشرة ١٤١٧هـ_١٩٩٦م. هذا الجزء تحقيق: د/بشار عواد معروف، د/محيى هلال السرحان .

طبقات الشافعية الكبرى: تاج الدين أبو نصر عبدالوهاب بن على بن عبدالكافى السبكى، تحقيق: عبدالفتاح محمد الحلو، محمود محمد الطناحى، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابى الحلبى.

المستفاد من ذيل تاريخ بغداد: الحافظ محب الله أبو عبدالله محمد بن محمود بن الحسن بن هبة الله بن محاسن البغدادى ابن النجار، انتقاء ابن الدمياطى، تحقيق: د. قيصر أبو فرح دى_ فل، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

المشيخة البغدادية: الحافظ السِّلَفى، المجلد الأول، تحقيق: أحمد فريد أحمد، دار الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ_ ٢٠١١م.

المشيخة البغدادية للشيخ المسند رشيد الدين، أبو العباس أحمد بن المفرج بن على بن عبدالعزيز بن مسلمة الدمشقى، تخريج: زكى الدين محمد بن يوسف البرزالى، تحقيق: كامران سعد الله الدلوى، بإشراف: د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامى، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.

المشيخة البغدادية فى تواريخ المحدثين عليهم رحمة الله أجمعين: للحافظ السلفى (مخطوط)، نسخة مكتبة الأسكوريال، بها ٤١٨ صفحة، كل صفحة تحتوى على ٢٠ سطرًا، بخط إبراهيم بن عثمان، تاريخ النسخ ٩٦٠هـ .

مصادر الحديث ومراجعه "دراسة وتعريف": سيد عبدالماجد الغورى، دار ابن كثير، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ_ ٢٠١٠م.

المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى عن الكتب الستة، وموطأ مالك، ومسند أحمد بن حنبل، رتبه ونظمه: لفيف من المستشرقين، نشره: الدكتور أ.ى. ونسنك، مكتبة بريل، ليدن، ١٩٣٦م.

معجم السَّفر: الحافظ أبو طاهر السلفى، تحقيق: د/ شير محمد زمان، مجمع البحوث الإسلامية، إسلام آباد، باكستان، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

مقدمة أبى عبدالله البارى رضا بوشامة الجزائرى فى تحقيق: قصيدة من إنشاء الحافظ السِّلَفى، ويليه منتقى من السفينة البغدادية، ص: ٣٧، دار ابن حزم، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ_ ٢٠٠٣م.

الوافى بالوفيات: صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبدالله الصفدى، اعتناء: جمع من العلماء، المعهد الألمانى للأبحاث الشرقية، بطبعات مختلفة، إلا أن هذا الجزء اعتناء إحسان عباس، وطبع بدار النشر فرانزشتايز شتوتغارت، الطبعة الثالثة ١٤١١هـ- ١٩٩١م.

الوجيز فى ذكر المجاز والمجيز، تحقيق: د/عبدالغفور عبدالحق حسين برالبلوشى، مكتبة الإيمان، المدينة المنورة، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ_ ١٩٩٤م.

الدوريات

حوليات كلية الآداب: جامعة عين شمس، المجلد الثالث، مطبعة جامعة القاهرة، يناير ١٩٥٥م.

السِّلَفى وتراجمه المغربية المستخرجة من معجم السفر: دراسة أولية: أ.د عز الدين عمر موسى، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، يقدم فى مائدة للاحتفاء بالإمام أبى طاهر السِّلَفى، تنظمها إيسيسكو، الإسكندرية ٢٧_٢٩/٧/٢٠٠٨م.

مجلة المورد، المجلد الثامن، نقد وتقويم للدكتور/ بشار عواد معروف، دار الجاحظ، العراق ١٣٩٩ه_ ١٩٧٩م.

As for the second chapter it is related to dealings and I divided it into two sections: dealings which are divided into sections:

The first section is ethics and it contains two approaches the first is manners and the second is personal status considering it the reason in dealing with humans.

As for second section: it discusses faith into three approaches the first is repentance and the second is prayer and the third is science.

I finished my research with some of results and recommendation that I reched it and I put and index and soureces and reverences that went to it.

Research Subject: TheTransmission of Abi Horayra in the Mashyaka Baghdadiyy of Abi Taher as_Silafy Analytical and Critical Study . Deceased at seventy six and five hundred in Alexandra. This comes as first six parts of chiefdom.

It contains an introduction, preface, two chapters and a conclusion .

As for introduction it spoke of a chosen reasons of Baghdadi chiefdom and my method in research and previous study of this research and plane. I referred to position of Muslim scholars and their revision of holy Hadith so they depend on rules and foundations, so that they can preserve holy messenger form Israelites and others so they depend on grounds. It is the basis of Holy Hadith and his first pillar. From here the position is for those who have basc grounds.

As for preface it is divided for three researches. The first one is the holy sahaabi of Abu Huraira. He was one of Sahaab who narrate a a lot about the holy profit. And we mentioned some of Fabrications that went on it. Second: I spoke of El Hafiez as_Silafy, his life and voyages. I finished that to mention his writings and hs death. Thired we spoke of chiefdom and its regulations then we followed that with El hafez as_Silafy in chiefdom and we finished all this by mentioning some of his scholars.

As for the first chapter it is about worshipping and it is divided into two sections: Section one: fasting. Section two prayer as they are the most important thing in life of muslim and didn't mention other worshiping because they don't include six parts. In this I proke of importance of fasting and prayer and this through holy hadith.

استلهام الشخصيات التاريخية
في الأدب العربي الحديث

رضا عبد الحميد إبراهيم إبراهيم

الملخص العربي

تتناول هذه الدراسة ظاهرة بارزة في الأدب العربي الحديث، وهي ظاهرة استلهام الشخصيات التاريخية واستحضارها داخل النص، في محاولة جادة تكشف عن العلاقة المتصلة بين الشاعر و مرجعيته التاريخية، مع بيان رؤية الكاتب للواقع، اجتماعيًا و سياسيًا و ثقافيًا، للتعبير عن المشكلات الجوهرية فيه, وكيفية التواصل بالشخصيات التاريخية لتجسيد رؤية معاصرة.

في هذه الدراسة بعض الجوانب الهامة التي تتعلق باستلهام الشخصيات التاريخية، وأدوات هذا الاستلهام (الرمز و القناع)، ودوافع الأدباء في استلهامها.

الاستلهام مرتكز التناص التاريخي

يُعدُّ استلهام الشّخصيات التّاريخية أسلوبًا بارزًا في عملية الإبداع في العصر الحديث، إذ يقوم الأديب من خلال هذا الأسلوب باستحضار الشّخصية باعتبارها قناعًا أو رمزًا في النّص الأدبي، ممّا يجعل النّص شبكة من التّناص حيث يستحضر الكاتب التّاريخ من خلال هذه الشّخصية التى يتناص معها ومع أحداث تاريخها، ومن خلال قراءته لهذا التّاريخ ينتج لنا نصًا جديدًا، يعبّر من خلاله عن أفكاره واتجاهاته.

إنّ أسلوب الاستلهام هو أحد التّقنيات الفنية التى يحاول من خلالها الأديب استنطاق الشّخصية التّاريخية وتوظيف تاريخها لنقد الواقع أو السّخرية من أحداثه ووقائعه أو للفخر بالماضى، وقد لجأ الأدباء إلى معالجة التّاريخ فى الأدب لطواعيته للرمز والإيحاء والإشارة وغيرها من أدوات التّعبير.

والشّخصية التّاريخية "لا تحمل دلالة ثابتة تعد مرادفًا لها فى الوعى الجمعى، حيث يمكن أن تصبح شفرة حرة متفاعلة قابلة لتعدد الدّلالة عند توظيفها فنيًا، ولهذا يجب أن ينظر إلى نجاح التّوظيف أو فشله فنيًا من خلال رصد مدى اندماج الشّخصية التّراثية داخل بنية النّص، ومقدار مساهمتها فى تعميق دلالته الكلية، وليس من خلال قياس مدى توافق التّوظيف، أو مدى تخالفه مع المرجع التّاريخي الذى يعد عنصرًا خارجيًا عن النّص، ومفارقًا لطبيعته البنائية فى آن"[1].

([1]) أحمد مجاهد, أشكال التناص الشعرى: دراسة فى توظيف الشخصيات التراثية, الهيئة العامة المصرية للكتاب,٢٠٠٦,ص٨.

النّص أحد المرتكزات الأساسية التي تقوم عليها الحياة الاجتماعية، لذلك تزخر حياتنا بأنواع مختلفة من النّصوص، منها القانونى والسّياسى والإعلامى، ومنها الدّينى والأدبى، وكلٌّ له دوره فى تحريك التّفاعل الاجتماعي.

فالنص ليس مجرد تدوين للحفظ والتّسجيل، ولكنّه يمثّل سلطة توجيه وتقنين وتشريع، فالنّص الأدبي يؤثر في أجيال الأدباء والشّباب، ويكون أحد مصادر الإلهام، والنّصوص التّاريخية التى تعبّر عن روح الأمة، وتكشف عن مسارها في التّاريخ(٢).

أصبح النّص الأدبي إشارة فنية مفتوحة على نصوص أخرى سابقة هو وليد من التّفاعل بينها، لأنّه يقوم أساسًا على عملية إعادة إنتاج هذه النّصوص السّابقة، والتي خبرها الأديب على نحو ما من الأنحاء خلال مراحل تكوينه الثقافي(٣).

أدى النّظر إلى النّص الأدبي من هذه الزّاوية، التّفاعل بين النّصوص، إلى ظهور اتجاه نقدي جديد هو "التناص"، الذي يؤكد "على عدم استقلالية النّص الأدبي(٤)، والمقصود به «تداخل وتقاطع النّصوص في أشكالها ومضامينها، وهم (أي النّقاد) يجزمون بأنّه لا يوجد نص يخلو من حضور أجزاء ومقاطع من نصوص أخرى»(٥).

فقد برزت عدة نظريات في الغرب جعلت النّص منطلقًا لها؛ أمّا التّناصية فقد جعلته فحوى خطابها، وقلّصت المسافة بين النّص المقروء والنّص المكتوب، ثمّ بينهما وبين النّصوص الأخرى، وإن ميّزت بينهما(٦).

---

(٢)محمد الأخضر الصبيحي: مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، الدار العربية للعلوم، ناشرون، ص ١٣.

(٣)نادر قاسم: التناص القرآني والإنجيلي والتوراتي في شعر أمل دنقل,مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات ٦٤٠، ٢٠٠٥م؛ ، ص ٢٤١.

(٤)محمد عزام: النص الغائب "تجليات التناص في الشعر العربي"، من منشورات اتحاد الكتاب العربي، دمشق، ٢٠٠١م، ص ٣٢.

(٥)محمد الأخضر الصبيحي،مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، ص ١٠٠.

(٦) حسين جمعة: المسبار في النقد الأدبي – دراسة في نقد النقد للأدب القديم وللتناص، من منشورات اتحاد العرب، دمشق، ٢٠٠٣م ، ص ١٣٩.

ظهر مصطلح التّناص للمرة الأولى على يد "جوليا كريستيفا" عام ١٩٦٦ في مجلة (تل كل) الفرنسية، فكريستيفا أنّ «كلّ نص هو عبارة عن فسيفساء من الاقتباسات، وكلّ نص هو تشرب وتحويل لنصوص الأخرى»[٧]، وتعرّف التّناص فتقول: «إنّها علاقة حضور مشترك بين نصين أو عدد من النّصوص بطريقة استحضارية، وهي في أغلب الأحيان الحضور الفعلي لنص في نص آخر[٨].

استنبطت كريستيفا تصورها في التناص من "باختين" في دراسته لدستويفسكي، حيث وضع تعددية الأصوات والحوارية دون أن يستخدم مصطلح "التّناص"[٩]، فـ"باختين" أوّل من أسّس للتناص بشكل غير مباشر واتجه به نحو النّص[١٠]. وكان يرى أنّ «كلّ نص يرتبط بنصوص أخرى سابقة له، بوساطة ما سمّاه علاقة حوارية»[١١] أما التي استخدمت مفهوم التناص فهي كريستيفا.

أمّا "رولان بارت" فرأى أنّ «النّص يتكون ويصنع نفسه من خلال تشابك مستمر[١٢]، وأنّ كلّ نص هو تناص، وأنّ النّصوص الأخرى تتراءى فيه بمستويات ليست عصية على الفهم، إذ فيها نتعرف على نصوص الثّقافة السّالفة والحالية، فكلّ نص،عنده، ليس إلّا نسيجًا جديدًا من استشهادات سابقة[١٣]، فالتّناصية هي قدر كلّ نص، مهما كان جنسه، والتّناص مجال عام للصيغ المجهولة، التي يندر معرفة أصلها[١٤].

---

(٧)محمد عزام: النص الغائب، ص ٣٠؛ وينظر أيضاً "دراسات في النص والتناصية"، ترجمها وقدم لها وعلق عليها: د. محمد خير البقاعي، مركز الإنماء الحضاري، ط١، ١٩٩٨م، ص ٥٩ – ٦٠.

(٨)محمد خير البقاعي،دراسات في النص والتناصية، ص ١٢٥.

(٩)محمد عزام،النص الغائب، ص ٢٨.

(١٠) حسين جمعة: المسبار في النقد الأدبي، ص ١٣٦.

(١١)محمد عزام: النص الغائب، ص ٣٤.

(١٢)حافظ محمد جمال الدين المغربي: التناص "المصطلح والقيمة" دراسة في رؤى النقاد المعاصرين، جامعة المنيا، ص ٥.

(١٣)محمد عزام: النص الغائب، ص ٣٣.

(١٤)محمد خير البقاعي،دراسات في النص والتناصية، ص ٣٨.

ويربط "بول زمتور" مباشرة التّناصية بتلك "الإشارات الدّاخلية" لحضور التّاريخ، فالجدلية التّذكرية هي التي تنتج النّص، وهو يحمل أثر نصوص متتابعة، وهو ما نسميه هنا تناصية.

ويرى "ريفاتير" أنّ النّصوص في مستوى نظام العلامات تتخذ نصوصًا أخرى مرجعًا للنّصية لها أساس هو "التّناصية"[١٥]، مـــمّا يؤكد ما ذهب إليه بعض النقاد من أنّ التّناص ولد في أحضان السّيميولوجية (السّيميائية)، وارتباطه بالقراءة السّيميولوجية[١٦].

ويقول "ميشيل ريفاتير": «إنّ التّناص هو أن يلحظ القارئ علاقات بين عمل وأعمال أخرى سبقته أو جاءت بعده»[١٧]. ويقول "فيليب سولرس": «يقع أي نص في نقطة التقاء عدد من النّصوص، الذي هو في الوقت نفسه إعادة قراءة لها»[١٨].

أمّا "جيرار جينيت" فيعرّف التّعددية النّصية أو الاستعلاء النّصي للنص بأنّ «كلّ ما يضع النّص في علاقة ظاهرة أو خفية مع نصوص أخرى»[١٩]، ويرى "جينيت" أنّه «ليس هناك عمل أدبي لا يستدعي بدرجة مختلفة –وحسب القارئ– بعض الأعمال الأخرى»[٢٠]، وتنحصر أشكال التّناص عنده في نمطين؛ يقوم أحدهما على العفوية وعدم القصد؛ إذ يتم التّسرب من الخطاب الغائب إلى الخطاب الحاضر في غيبة الوعي، ويعتمد الثّاني على القصد والوعي، فتشير صياغة الخطاب الحاضر إلى نص آخر، وتحدده تحديدًا كاملًا يصل إلى درجة التّنصيص[٢١].

---

(١٥)محمد خير البقاعي،دراسات في النص والتناصية، ص ٧١.

(١٦)حسين جمعة، المسبار في النقد الأدبي، ص ١٣٥، ١٣٦.

القراءة السيميولوجية: تقوم على إطلاق الإشارات كدوال حرة لا تقيدها حدود المعاني المعجمية، ويصير للنص فعالية قرائية إبداعية، ويصير القارئ المدرب هو صانع النص.

(١٧)محمد خير البقاعي،دراسات في النص والتناصية، ص ١٢٦.

(١٨)نفسه، ص ٦٣.

(١٩)حافظ المغربي، التناص (المصطلح والقيمة)، ص ١٣.

(٢٠)محمد خير البقاعي،دراسات في النص والتناصية، ص ١٣٥.

(٢١)محمد عزام،النص الغائب، ص ٤٠.

ويقول "مارك أنجينو": «إنّ التّأمل في ما هو تناص سيسمح بإيضاح تلك الأشكال التي أهملتها الممارسة الأدبية والتي تسمى السّرقة، والمحاكاة السّاخرة، أو الهجاء، والسّخرية، والإلصاق»[٢٢]. ويقول "أنجينو" إن قبلنا أن التّناص يختلف من باحث إلى آخر انتشارًا وفهمًا، وأنّه ينتمي عند بعضهم لشعرية توليدية، وعند الآخرين إلى جمالية التّلقي، وأنّه يتموضع عند بعضهم في مركز الفرضية الاجتماعية التّاريخية، وعند الآخرين في تأويلية فرويدية، أو شبه فرويدية، في حين أنّها عند آخرين كثيرين مصطلح خارجي لا يلعب إلّا دورًا عارضًا –إن قبلنا ذلك– فإنّنا نستطيع القول: إنّ الكلمة تستعصي على كلّ إجماع[٢٣].

التناص في البلاغة العربية القديمة

التّناص في الأدب العربي ظاهرة قديمة قدم النّص، فهو مصطلح جديد لظاهرة قديمة، فالمتأمل في طبيعة التّأليفات النّقدية العربية القديمة يجد صورة واضحة جدًا لوجود جذور التّناص فيها تحت مسميات أخرى منها «السّرقات، الموازنة، الوساطة، التّضمين، الاقتباس، المعارضات، النّقائض ..».

وهناك إشارات عند كثير من النّقاد العرب القدامى لهذه الظّاهرة، فعلى سبيل المثال يوضح "ابن قتيبة" في كتابه "الشّعر والشّعراء" أنّ أحد الأسباب التي دفعته لتأليف الكتاب هي: «ذكر ما سبق إليه المتقدمون فأخذه منهم المتأخرون»[٢٤]، ويقول "ابن الأثير: «ليس لأحد من المتأخرين معنى مبتدعًا، فإنّ قول الشّعر قديم منذ نطق

باللغة العربية، وأنّه لم يبق معنى من المعاني إلّا وقد طرق مرارًا»[٢٥].

---

[٢٢] حافظ المغربي، التناص المصطلح والقيمة، ص ١٠.

[٢٣] محمد خير البقاعي، دراسات في النص والتناصية، ص ٧٣.

[٢٤] ابن قتيبة: الشعر والشعراء، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، الجزء الأول، دار المعارف، ص ٥٩.

[٢٥] د. علي عزيز صالح: النقد التفاعلي – دراسة في ماهية التكوين التناصي, مجلة كلية الآداب، العدد ٩٥، ص ٢٤٨.

ومن كتب التّراث التي نجد فيها إشارات كثيرة تمت بصلة للتناص: الموازنة للآمدي، والوساطة للجرجاني، وكتابي الجرجاني: دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة، وعيار الشّعر لابن طباطبا، ونقد الشّعر لقدامة بن جعفر، ومنهاج البلغاء لحازم القرطاجني وغيرهم.

كما نجد استيعابًا لهذه الظّاهرة عند الشّعراء القدماء، فنقرأ قول عنترة بن شداد:

هل غادر الشعراء من متردم أم هل عرفت الدار بعد توهم([٢٦])

وقول أبي تمام :

كم ترك الأول للآخر[٢٧]

وقول كعب بن زهير:

مـــا أرانا نقـــول إلّا رجيعًا ومعادًا من قـــــولنا مكرورًا[٢٨]

وقول المتنبي: "الشّعر جادة وربما وقع الحافر على موضع الحافر"[٢٩].

في أقوال الشعراء السّابقة إقرار بعملية التّناص، وبأخذ اللاحق من السّابق، لكن بالرغم من أنّ هذه الظّاهرة كانت مدركة في النّقد والشعر فإنّها لم تتبلور لتكون منهجًا.

مفهوم التناص فى النقد العربي الحديث

وفي العصر الحديث تبلور التّناص وأصبح منهج وآلية للقراءة، ويرى د. صلاح فضل أنّ «التّناص عملية استبدال بين النّصوص على المستويين اللفظي والمعنوي معًا بحيث يستفيد نص من نصوص سبقته»[٣٠].

---

(٢٦) الخطيب التبريزي، شرح ديوان عنترة، قدم له ووضع حواشيه وفهارسه: مجيد طراد، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت،١٩٩٢، ص: ١٤٧، وهذا صدر مطلع معلقته وعجزه:" أم هل عرفتَ الدارَ بعد توهُّمِ".

(٢٧)محمد عزام،النص الغائب، ص ٤٢.

(٢٨) ديوان كعب بن زهير، شرح ودراسة د.مفيد قميحة، ط١، دار الشواف، جدة، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٩، ص:٦٦.

(٢٩) على عزيز صالح, النقد التفاعلى, ص٢٤٨.

ويعرّف "محمد مفتاح" هذه الآلية المعقدة –التّناص– بقوله: «هو تعالق نصوص مع نص حديث بكيفيات مختلفة»[٣١]. ويطرح سؤالًا «أيكون التّناص في الشّكل أو في المضمون ؟»، يجيب بالقول«إنّ ما يظهر –بادئ ذي بدء– أنّه يكون في المضمون، لأنّنا نرى الشّاعر يعيد إنتاج ما تقدمه وما عاصره من نصوص مكتوبة وغير مكتوبة... أو ينتقي منها صورة أو موقفًا دراميًّا أو تعبيرًا ذا قوة رمزية، ولكنّنا نعلم جميعًا أنّه لا مضمون خارج الشّكل، فهو هادي المتلقي لتحديد النّوع الأدبي»[٣٢]. ويقول «إنّ التّناص لا مناص منه؛ لأنّه لا فكاك للإنسان من شروطه الزّمانية والمكانية ومستوياتها، ومن تاريخه الشّخصي أي من ذاكرته، فأساس إنتاج أيّ نص هو معرفة

صاحبه للعالم، وهذه المعرفة هي ركيزة تأويل النّص من قبل المتلقي»[٣٣].

ويرى "محمد عزام" أنّ: «التّناص بنية مفتوحة، فالتّناص يعني التّفاعل النّصي بين النّص الماثل والنّصوص الغائبة التي أسهمت في نسيجه»[٣٤]. ويطرح "محمد عزام" السّؤال نفسه: هل التّناص في الشّكل؟ أم في المضمون؟ أم في كليهما معًا؟ ويذهب إلى أنّه في كليهما، لأنّ الشّاعر يعيد في المضمون إنتاج ما تقدمه وعاصره، فلا مضمون خارج الشّكل، والشّكل هو المتحكم في المتناص[٣٥].

وطرح أحدهم سؤالًا آخر وهو: هل التّناص آلية إنتاج؟ أم جمالية تلقٍ؟

في نظرنا أنّ التّناص إنتاج وتلقي في آنٍ واحد، لأنّ الكتابة فيها إنتاج وتلقي، فالمتلقي –الكاتب– في مرحلة القراءة تلقى وفهمَ ثمّ أنتجَ، وكما يرى (بارت) «أنّه إذا وجد القارئ المنتج للنص، والمؤلف الذّائب في صياغة النّص، وجد سبيلًا لهذا النّص للدخول في علاقة مع نصوص أخرى تثمر في الإنتاج»، فالنّص الأدبي هو مزدوج الكتابة والقراءة، حيثُ يصير المكتوب مقروءًا، ويتحول المقروء

---

(٣٠)محمد الأخضر الصبيحي،مدخل إلى علم النص، ص ١٠٠.

(٣١)حسين جمعة،المسبار في النقد الأدبي، ص ١٤١.

(٣٢)حافظ المغربي، التناص المصطلح والقيمة، ص ٢٦.

(٣٣)محمد الأخضر الصبيحي،مدخل إلى علم النص، ص ١٠٤.

(٣٤)محمد عزام، النص الغائب، ص ٩٠.

(٣٥)محمد عزام،النص الغائب، ص ٣٢.

إلى مكتوب بإنتاجية جديدة، ومن خلال هذا التّحاور بين المكتوب والمقروء تنتج نصوص جديدة[٣٦]، فالقراءة هي التي تفجر طاقات النّص وتبعث فيه الحياة، وهذا ما يكرس دور القارئ باعتباره منتِجًا للمعنى، فالقارئ هو الذي يسند أو يصب المعاني في النّص وليس العكس[٣٧]، فالتّناص، في رأي د. محمد مفتاح«يعتمد في تمييزه على ثقافة المتلقي وسعة معرفته وقدرته على التّرجيح»[٣٨].

ومن ثمّ فإنّ التناص يشكل، حسب هذه المفهومات المتقدمة عند النقاد، جزءًا مهمًا من التّكوين الإبداعي، يأكد فيه النّص الأدبي انفتاحه على فضاءات نصية وتاريخية سابقة عليه، ترسم في مجموعها حزمة معرفية تترسخ فيها حركة الإبداع حيث التّمييز فيها عبر آلية التّناص الذي هو استلهام نصوص الآخرين بطريقة واعية أو غير واعية.

وللتناص صور عديدة، منها: الاستلهام، والاستحضار، والاستدعاء، والتّوظيف.وأرى أنّ الاستلهام أعمّ هذه الصّور، حيث إنّ الاستلهام لا يقتصر على نصوص فقط، أو شخصيات أو مواقف، ولكنّه يشمل جميع هذه الأشكال.

الاستلهام

المدلول اللغوي: كلمة استلهام لا ترد في المعاجم اللغوية والأدبية القديمة والحديثة بالمعنى المتداول، وإنّما هناك كلمة إلهام وهي المشتقة من لهم، والإلهام أو الاستلهام معناه –بحسب ما ورد في لسان العرب– " أن يلهم الله في النّفس أمرًا يبعثه على الفعل أو التّرك، وهو نوع من الوحي يصطفى به الله من يشاء"، ويعرفه بـــ «الإلهام، نور يقذفه الله في القلب، وعلم يحصل للمرء بالكشف، وهو فيض من الله وضرب من الوحي»[٣٩]، وكما نرى فالمعنى متصل بالدين.

---

(٣٦) محمد عزام، النص الغائب، ص ٣٩.

(٣٧)محمد الأخضر الصبيحي،مدخل إلى علم النص، ص ٣٣.

(٣٨) حافظ المغربي، التناص المصطلح والقيمة، ص ٢٦.

(٣٩)ابن منظور: لسان العرب،ط٣، ج١٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت، مادة "لهم"، و ينظر: الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، المجلد السابع عشر، دراسة وتحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، باب اللام، ص٦٦٩، ٦٧٠.

فى المصطلح

الاستلهام نوع من التّناص تستخدم فيه مواد التّاريخ لنقل رؤى وأفكار معاصرة...

والاستلهام هو تجربة شعورية حاضرة يمر بها الفنان وتلتقي مع آثار تجربة أخرى مستقرة في الذّاكرة الجمعية سواء للأمة أو للشعب، أو القبيلة، فتتبادل التّجربتان التأثير، فيقوم الفنان باستحضار هذه التّجربة، ويتأمل في الحدث أو في القيمة أو في الشّخصية لتلتقي مع تجربته الحالية، لذلك ينقاد الأديب إلى التّاريخ، لينتقي منه ما يلتقي وتجربته، ويتفاعل معها بحيث ينتج من هذا التّفاعل عمل إبداعي جديد مختلف عمّا كان في الماضي[٤٠].

غالبًا ما يطلق الكتاب على استخدام التّراث[٤١] مصطلح الاستلهام، ويرى د.عبد الله أبو هيف أنّ «تدقيق المصطلح –الاستلهام– يقودنا إلى أهمية استجلاء المفاهيم الأخرى التي تغدو ظلالًا له، أو مفردات لتركيبه، والحق أنّنا ننميز بين الاستلهام وسواء المصطلحات، لأنّ الاستلهام يشير إلى جهد الكاتب المبذول في إبداع عمل أدبي جيد يستند في شكله أو محتواه، أو في الاثنين معًا إلى التّراث، فالاستلهام يفيد الاستعادة»[٤٢].

والاستلهام مصطلح كثير الغموض يخرج من زواياه عدة صور(الاستدعاء، الاستحضار،...)، فإشكالية المصطلح وفهمه هنا تأتي من التّباين بين النّاس، بحسب طريقة تلقي القارئ للنص والمصطلح.

استلهام الشّخصيات التّاريخية في الأدب العربي الحديث

يقصد باستلهام الشّخصية في الأدب العربي الحديث «استخدامها تعبيريًا لحمل بعد من أبعاد تجربة الأديب، أي أنّها تصبح وسيلة تعبير وإيحاء في يد المبدع، يعبّر من خلالها –أو يعبّر بها– عن رؤياه المعاصرة»[٤٣].

---

(٤٠)على عبدالله خليفة, استلهام التراث الشعبي في الأعمال الإبداعية في منطقة الخليج العربي",صحيفة الوسط البحرينية، العدد ٩٤٩، الثلاثاء ١٢ أبريل ٢٠٠٥م، الموافق ٣ ربيع الأول ١٤٢٦هـ،

www.alwasatnews.com/949/news/read.

(٤١) التراث: يختلف معناه من كاتب لآخر، وتعددت دلالاته؛ فهو تارة "الماضي"، وتارة "الدين"، وتارة أخرى "التاريخ".

(٤٢) عبد الله أبو هيف: التربية الثقافية للطفل العربي، من منشورات اتحاد الكتاب العربي، دمشق، ٢٠٠١م، ص ٥٩.

(٤٣) على عشري زايد: استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، منشورات الشركة العامة للنشر والتوزيع، ط١، طرابلس ١٩٧٨م، ص ١٥.

يتخذ استلهام الشّخصيات التّاريخية في الأعمال الأدبية شكلين؛ الأوّل: تسجيلي، يكتفي بإحيائها، ومحاولة بعثها، تمجيدًا للماضي، أو اعتزازًا بها[٤٤]، ويسميه د. علي عشري زايد «تعبير عن الشّخصية، وسرد أحداث حياتها، ونظمها نظمًا تقريريًّا»[٤٥]. والثّاني: توظيفي، يستلهم الشّخصيات لتكون أداة فعالة في التّعبير عن الواقع المعاصر[٤٦]. ويسميه د. زايد "التّعبير بـــ"، أي استخدامها وتوظيفها فنيًّا لنقل تجربة معاصرة[٤٧].

وفي الشّكل الأوّل يعدُّ الاستلهام غاية، تقدير بلا تطوير "نقل"، وفي الثّاني يعدُّ وسيلة، وتقنية للوصول إلى الغاية "إبداع"، ويتضح الفرق بين النّقل والتّوظيف من خلال مدى القدرة على التّعامل مع هذه الشّخصيات بروح جديدة.

إنّ العودة إلى التراث –التّاريخ– ليست ظاهرة خاصة بالعرب وإنّما شهدتها الحضارة الغربية نفسها عندما سعت في عصر النّهضة إلى إحياء التّراث اليوناني والرّوماني[٤٨].

والعمل التّاريخي ليس مقصودًا لأحداثه، أو لسرد شخصياته المعروفة، ولكن لبيان رموزه، والقصد من كتابته[٤٩]، يقول د. عبد القادر القط «قد يرى الكاتب في حدث من أحداث التّاريخ أو شخصية من شخصياته مشابهة بين أحداث أو شخصيات معاصرة، فيحاول أن يربط بين التّاريخ والحاضر، وأن يعبّر من خلال الماضي عن بعض قضايا العصر أو المجتمع الذي يعيش فيه، أي أن يسقط الحاضر على الماضي[٥٠].

---

(٤٤)نوال مساعدة: البناء الفني في روايات مؤنس الرزاز، دار الكرمل، عمان، ٢٠٠٠م، ص ١٦٠– ١٦١ بتصرف.

(٤٥)علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية، ص ١٥.

(٤٦)نوال مساعدة،البناء الفني في روايات مؤنس الرزاز، ص ١٦١.

(٤٧)علي عشري زايد،استدعاء الشخصيات التراثية، ص ١٥.

(٤٨)مخلوف عامر: توظيف التراث في الرواية الجزائرية، (بحث في الرواية المكتوبة)، منشورات دار الأديب، ٢٠٠٥م، ص ١٤.

(٤٩) سيد علي إسماعيل: أثر التراث العربي في المسرح المعاصر، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٥٥.

(٥٠)نفسه، ص ١٦٧.

وقد لاحظت أنّ العلاقة بين الأدب والتاريخ وشخصياته بوجه عام " تتخذ شكلًا من الأشكال الأربعة التّالية[٥١]:

أ- التّعبير عن التّاريخ: بمعنى أن يسيطر التّاريخ على الكاتب، فتضيع رؤيته الخاصة، ويصبح كلّ همّه أن يروي لنا ما حدث كما جاء في كتب التّاريخ، وهذا النّوع هو أضعف أنواع الكتابة الأدبية القائمة على ركائز تاريخية وتراثية.

ب- التّعبير بالتّاريخ من خلال شكل أدبي تقليدي: وفي هذه الحالة يكون الكاتب صاحب رؤية، هذه الرّؤية تسيطر على الوقائع التّاريخية وبقية النّواحى التّراثية، ويجعلها أداة للتّعبير عن قيمة، وهذا الشّكل هو أكثر الأشكال اجتذابًا للكتاب المهتمين بالتّراث والتّاريخ.

ج- التّعبير بالتّراث من خلال شكل أدبى تجريبى: وفى هذه الحالة يطمح الشّعراء إلى الوصول لأفاق جديدة، فيجعلون التّراث مادة للتجريب وللتعبير عن رؤيتهم الفنية، ومن أهم الشّعراء الذين داروا في فلك هذا النّوع هو صلاح عبد الصّبور في "مسافر ليل".

د- استلهام التّراث والتّاريخ: باعتباره شكلًا ومضمونًا في وقت واحد، بمعنى ألّا يصبح التّراث والتاريخ مجرد مادة، بل يصبح تشكيلًا جماليًا جديدًا، ولذلك يمثل الاستلهام للشخصيات التّاريخية"عملية إثراء وإغناء للنصوص بعضها بعضًا، بقيم دلالية وشكلية متعددة ومتنوعة، كما يمثل تحريرًا وانعتاقًا للمبدع نفسه من قيود الثّقافة الواحدة، ومن قيد الزّمان والمكان[٥٢]، يقول "عبد الوهاب البياتي": «إنّني عندما أختار هذه الشّخصية التّاريخية وتلك لأتوحد معها، إنّما أحاول أن أعبّر عمّا عبّرت هي عنه، أو أن أمنحها القدرة على تخطي الزّمن التّاريخي بإعطائها نوعًا من المعاصرة»[٥٣].

---

(٥١)محمد السيد عيد: التراث في مسرح عبد الرحمن الشرقاوي، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط١، ٢٠٠٣م، ص ٣.

(٥٢)محمد الأخضر الصبيحي،مدخل إلى علم النص، ص ١٠٣.

(٥٣)علي عشري زايد: استدعاء الشخصيات التراثية، ص ١٩.

ولاستلهام الشّخصيات أدوات وآليات يستخدمها الأديب، وهي: "الرّمز– القناع– العلامات "السّيمائية" – التّصوير – المعادل الموضوعي"، ومن أهم الأدوات الفنية للاستلهام:

الرّمز والقناع

الرّمز

وهو ظاهرة فنية أسرف المبدعون في استخدامها للتعبير عن تجاربهم، وأفكارهم، ومشاعرهم، بطريقة غير مباشرة، وهو «طريقة في الأداء الأدبي تعتمد على الإيحاء بالأفكار والمشاعر، وإثارتها بدلًا من تقريرها، أو تسميتها، أو وصفها»(٥٤)، وهو «ما يتيح لنا أن نتأمل شيئًا آخر وراء النّص، فالرّمز هو قبل كلّ شيء معنى خفي وإيحاء، وإنّه اللغة التي تبدأ حين تنتهي لغة القصيدة»(٥٥).

تعتمد طبيعة الرّمز على الإيحاء والتّلميح والغموض، والابتعاد عن المباشرة، بحيث يدعو القارئ للكشف عن الدّلالات، فالرّمز مرتبط بالمتلقي، و «لا معنى له ما لم يخضع لعملية تأويلية حسب معايير دقيقة، تختلف باختلاف منطلقات المؤولين الفكرية والمنهجية»(٥٦)، ويرتبط إدراك دلالة الرّمز بإدراك السّياق الذي يرد فيه، واستخدام الرّمز دليل على ثقافة المبدع من جهة ونضجه الفكري من جهة أخرى.

وقد تنوعت طبيعة الرّموز التي يوظّفها الكتاب، إذ يستمدون رموزهم من الطّبيعة، والإنسان، والحيوان، والنّبات، والتّاريخ، والأماكن، و«مهما تكن الرّموز التي يستخدمها الشّاعر ضاربة بجذورها في التّاريخ ... لابد وأن تكون مرتبطة بالحاضر، بالتّجربة الحالية، لكي تسهم في إثراء القصيدة، وتعزز تأثيرها، فالفكرة التي تبدو مسطحة وعادية قد تتبدل حالها عند صياغتها صياغة رامزة، موحية،

---

(٥٤)محمد فتوح أحمد: الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، دار المعارف، ط٢، القاهرة، ١٩٧٨م، ص ٣.

(٥٥)جميل إبراهيم أحمد كلاب: الرمز في القصة الفلسطينية القصيرة في الأرض المحتلة (١٩٦٧ – ١٩٨٧)، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية – غزة، ٢٠٠٤ – ٢٠٠٥، ص ١١.

(٥٦)بسام الجمل: من الرمز إلى الرمز الديني (بحث في المعنى والوظائف والمقاربات، ط١، ٢٠٠٧، مطبعة التسفير الفني، صفاقس، ص ٢٦.

فتكتسب أبعادًا لم تكن متوافرة فيها من قبل، وهذا ما يجعل الرّمز وسيلة إيحائية من أبرز وسائل التّصوير»[٥٧].

القناع

يعدُّ القناع نوعًا من أنواع الرّمز، لكنّه لا يحمل صفات الرّمز كلّها، إنّما هو رمز ذو صفات خاصة، مما يجعلنا نقول «إنّ كلّ قناع رمز، وليس كلّ رمز قناع»[٥٨].

ويعرفه د. جابر عصفور بأنّه «رمز يتخذه الشّاعر العربي المعاصر ليضفي على صوته نبرة موضوعية شبه محايدة، تنأى عن التّدفق المباشر للذات، دون أن يخفى الرّمز المنظور الذي يحدده موقف الشّاعر من عصره، وغالبًا ما يتمثل رمز القناع في شخصية من الشّخصيات، تنطق القصيدة صوتها، وتقدمها تقديمًا متميزًا يكشف عالم هذه الشّخصية، فتسيطر هذه الشّخصية، وتتحدث بضمير المتكلم، إلى درجة يخيل إلينا، معها، أنّنا نستمع إلى صوت الشّخصية، ولكنّنا ندرك شيئًا فشيئًا أنّ الشّخصية في القصيدة ليست سوى قناع، ينطق الشّاعر من خلاله فيتجاوب صوت الشّخصية المباشر مع صوت الشّاعر الضّمني تجاوبًا يصل بنا إلى معنى القناع في القصيدة بمجرد أن يخلق قناعًا فإنّه يخلق رمزًا»[٥٩]، فشخصية القناع «يتحد المبدع بها ويتحدث بلسانها، أو يجعلها هي تتحدث بلسانه، مضيفًا عليها من ملامحه، ومستعيرًا لنفسه من ملامحها؛ إذ يصبح المبدع والشّخصية كيانًا جديدًا، ليس هو المبدع، وليس هو الشّخصية، وهو هما في نفس الوقت»[٦٠].

---

(٥٧)محمد علي كندي: الرمز والقناع في الشعر العربي الحديث، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت – لبنان، ط١، ص ٥٢ – ٥٩.

(٥٨)سامح الرواشدة: القناع في الشعر العربي الحديث "دراسة في النظرية والتطبيق"، جامعة مؤتة، الأردن، ١٩٩٥م، ط١، ص ٢٠.

(٥٩)جابر عصفور: أقنعة الشعر المعاصر، مجلة فصول، المجلد الأول، العدد الرابع، ١٩٨١م، ص ١٢٣ – ١٢٥.

(٦٠)محمد علي كندي: الرمز والقناع في الشعر العربي الحديث، ص ٦٧ – ٦٨ بتصرف.

وتقنية القناع هي «إحدى تجليات فاعلية التّناص، مع شيء من التّوسع؛ لأنّ المبدع عندما يستدعي شخصية ما، فهوي جري عملية تناصية معها، في أقوالها، وأفعالها، ومواقفها»[٦١].

ويرى د. إحسان عباس أنّ القناع «شخصية تاريخية – في الغالب – يختفي الشّاعر وراءها ليعبر عن موقف يريده، أو ليحاكم نقائض العصر الحديث من خلالها، ويشترك الشّعر مع المسرح في استخدام هذه الوسيلة، كما تشترك في ذلك القصة»[٦٢].

فالقناع والرّمز أدوات فنية من أدوات الاستلهام، يتماهى فيهم المبدع مع الشّخصية المستَلهَمة من الذّاكرة المشتركة بين المبدع والمتلقي، يتوازن فيه الطّرفان "المبدع –الشّخصية" دون أن يختفي طرف منهما، ويتراوحان بين الحضور والغياب، للتعبير عن واقع معاصر، وهذا يقتضي من المتلقي أن يكتشف بنفسه أنّ المراد هو الحاضر.

عوامل استلهام التاريخ والتناص مع شخصياته ووقائعه

بدأ الأدب مع بدايات القرن العشرين التّحرر من قيود التّقاليد القديمة، وأخذ في ابتكار أشكال جديدة، وكان اهتمام الشّعراء والكتّاب بالتّاريخ وشخصياته نابعًا من أسباب فنيّة، وثقافيّة، وسياسيّة، واجتماعيّة، وقوميّة، ونفسيّة، ودينيّة. وتتبادلت هذه العوامل فيما بينها التّأثير والتّأثر، بحيث قد يقوي عامل معين تأثير عامل آخر أو

يضعفه، ومن هنا فإنّ كلّ محاولة لتصنيف هذه العوامل وتحديدها تظلُّ غير حاسمة.

العوامل السياسية

لجأ الأدباء فنيًّا إلى التّاريخ وشخصياته يتقون بها القمع والبطش السّياسيين، ويعبروا من خلالها عن مواقفهم تجاه الاستبداد، لتعريته من جهة، ولتقديم البدائل المناسبة له من جهة ثانية.

من ناحية أخرى فإنّ النّص لدى رجال السّياسة الوسيلة الأولى للإقناع والتّأثير في الجماهير، فكما يقول المثل «من امتلك الخطاب، امتلك السّلطة»، وللنص قوة سحرية، فهو سلاح ذو حدين.

---

(٦١)محمد علي كندي: الرمز والقناع في الشعر العربي الحديث، ص ٣٦٦ بتصرف.

(٦٢)إحسان عباس: اتجاهات الشعر العربي المعاصر، عالم المعرفة، الكويت، شعبان ١٩٩٨م، ص ١٢١.

إنّ أوّل من يتأثر بالاستبداد والطغيان السّياسي في أمة من الأمم هم أصحاب الكلمة من المبدعين والمفكرين، ولعلّ من أهم ما يميز هذه الظّاهرة – استلهام التّاريخ وشخصياته– هو استنهاضها، بسبب الإحباط الذي أنتجته هزيمة حرب ١٩٦٧، وما تمخّضت عنها من نتائج سلبية، فالهزيمة لم تكن عسكرية فقط، بل حضارية أيضاً[٦٣].

إنّ كاتب الأدب السّياسي يستطيع أن يطرح رؤيته للعالم من خلال سرد أحداث معاصرة .. أو من خلال تصوير إطار تاريخي خادع، لكي يطرح أيدلوجيته السّياسية بطريقة غير مباشرة[٦٤]، فعلى سبيل المثال يستلهم – الشّاعر (حسان عربش) شخصية (نيرون) الطّاغية الذي أحرق بحقده مدينة روما، وتلذذ بمرأى النّيران وهي تلتهم كلّ شيء، فنيرون هذا عاد من جديد يطفئ ثورات الشّعوب على الظّلم بناره الكاوية، ولكنّ الشّعوب لا تخضع لفرد واحد، وقد خاب من يظن أنّ القضية بعثرت، ويقول:

وكلّما ثارت على البلوى شعوب

العرب أطفأ ثأرها (نيرون)

من ظنّ أنّ الشّعب من جيب الخليفة

والقضية بعثرت ... مجنون[٦٥].

وأمثال هذا الاستلهام نجده في روايات كـــ(يوم قتل الزّعيم لنجيب محفوظ، وصقر قريش لعلي أدهم، الزيني بركات لجمال الغيطاني)، وغيرهم، ونجده في مسرح توفيق الحكيم، وعلي أحمد باكثير في ثلاثيته (الدودة والثعبان – أحلام نابليون– مأساة زينب)، وفي مسرحيته (التوراة الضائعة)

---

(٦٣) محمد رياض وتار: توظيف التراث في الرواية العربية المعاصرة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٢، ص ١٠.

(٦٤) طه وادي: الرواية السياسية، دار النشر للجامعات المصرية، ط١، ١٩٩٦م، ص ١٢.

(٦٥) رضوان الحزوانى: صور من استلهام التراث فى الشعر السورى, مجلة الأسبوع الأدبي، العدد (١٢٨٧)، ١٠/ ٣/ ٢٠١٢، السنة السادسة والعشرون، ص ١٠.

عاد إلى التّاريخ ليوجه أنظار الحكام العرب إلى الخطر الصّهيوني الذي يهدد الكيان العربي باحتلاله لفلسطين.

هذه هي من الأسباب السّياسية لعودة الشعراء والكتّاب إلى التّاريخ، ويضاف إليها: نصح الحاكم، وبيان استفحال ظلم العثمانيين في بعض البلدان العربية، وطغيان المستعمرين في البعض الآخر، وأثر الحرب العالمية، وحرب ١٩٤٨، والشّعور بمرارة الهزيمة.

العوامل القومية

إنّ عناصر القومية لأي مجتمع تتكون من الثّقافة واللغة والتّاريخ المشترك، والأدباء العرب لا يتوقفون عن استلهام التّاريخ وشخصياته، ويسقطونه على الواقع، من أجل تحقيق الهوية العربية، والتّمسك بالهوية القومية العربية يعدّ من أهم الأسباب القومية للعودة إلى التّاريخ وشخصياته، وغالبًا ما يتمسك به الأدباء ويظهرونه في إبداعاتهم بعد الهزات الكبرى، التي تتعرض لها الأمة العربية، والتي من شأنها أن تضعف الكيان العربي، ويخيم على الأديب الإحساس بالضّياع ولذلك يلجأ إلى التراث، كي يستمد منه الشّعور المعاكس، لما يشعر به من إحباط وضياع عن طريق فترات الازدهار والانتصار العربي في تراثه. وفي ذلك يقول د. علي عشري زايد: «يمكن أن ندرك لماذا شاعت ظاهرة استخدام الشّخصيات التّراثية بعد هزيمة ١٩٦٧ المنكرة، بشكل لم يُعرف من قبل في تاريخ أدبنا، فقد أحس الكاتب المعاصر أنّ هذه الهزيمة قد عصفت بكيانه القومي أكثر مما عصفت به نكبة ١٩٤٨ ذاتها، ومن ثمّ فقد ازداد تشبثه بجذوره القومية» (٦٦). وفي السّياق نفسه يقول "أمل دنقل": «استلهام التّراث – التّاريخ– في رأيي ليس فقط ضرورة فنية، ولكنه أيضًا تربية للوجدان القومي، فإنّني عندما أستخدم أو ألقي الضّوء على التّراث العربي والإسلامي الذي يشمل منطقة الشّرق الأوسط، فإنّني أنمي في المتلقي روح الانتماء القومي، وروح الإحساس بأنّه ينتمي إلى حضارة عريقة، لا تقل إن لم تزد عن الحضارات الرّومانية أو اليونانية. استلهام التّراث وإبرازه هو جزء من معركة الإحساس القومي والانتماء القومي التي يركز عليها الشّعر في كفاحه الآن نحو خلق أمة عربية ناهضة وواحدة»(٦٧). وعلى سبيل المثال

---

(٦٦) علي عشري زايد: استدعاء الشخصيات التراثية، ص ٥٢.

(٦٧) أحمد الدوسري: أمل دنقل, المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٤م، ص ٨٦.

فقصيدة "من مذكرات المتنبي في مصر" اتخذ أمل دنقل من شخصية المتنبي قناعًا يتحرك وفق رؤية معاصرة:

أمثل ساعة ضحى بين يدي كافور

ليطمئن قلبه، فما يزال طيره المأسور

لا يترك السّجن ولا يطير

أبصر تلك الشفة المثقوبة

ووجهه المسود، والرّجولة المسلوبة

... أبكي على العروبة![٦٨]

ويظهر التّمسك بالقومية أيضًا في بعض روايات نجيب محفوظ مثل "الثلاثية" وغيرها، وفي روايات علي الجارم، مثال واضح على ذلك ففي روايته "هاتف من الأندلس" يقول على لسان ابن زيدون: «إنّ عرب الأندلس لن يعود إليهم مجدهم حتى تعود إليهم وحدتهم وتتآلف قلوبهم، ثمّ زفر زفرة طويلة وقال: لقد ضاعت الأندلس وتبدد بها ملك كان بهجة الدنيا، وزينة الدهور، وانفصمت تلك العروة العربية التي جمعت الآراء على أي رأي، فأصبح

العرب بعد انحلالهم في هذه الجزيرة النّائية بددًا كالشّياه فتك الذّباب برعاتها»[٦٩].

العوامل النفسية

يعدُّ الجانب النّفسي منطلق العمل الإبداعي، فالأدب تعبير عن مكبوتات داخلية ووجدانية على الرّغم مما وصلت إليه الحضارة من تطور علمي، وإحساس الكاتب المعاصر بالغربة؛ نتيجة للزيف والتّعقيد والتّصنع والبعد عن عفوية الحياة؛ إذ يهرب إلى التّراث، وينشد عالـــمًا آخر أكثر بكارة

---

(٦٨)نفسه، ص ٩٤.

(٦٩)علي الجارم: سلاسل الذهب "هاتف من الأندلس"، ط١، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٥٨٤.

وعفوية[٧٠]،ويمكن أن نمثّل لهذا بحضور شخصية كليوباترا في كتابات أحلام مستغانمي، خاصة "فوضى الحواس" التي تقول فيها:

«وكما كليوباترا –التي وضعت كلّ زينتها وتعطرت، وارتدت استعدادًا لموتها، ذلك الثّوب الذي رآها فيه أنطونيو لأوّل مرة، كي يتعرف عليها هناك... حيث سيلتقيان بين ملايين البشر –مثلما تجملت، ووضعت عطر ذلك الرّجل نفسه ...»[٧١]، وأيضًا استلهمتها في موضع آخر من الرّواية، تقول فيه: «أم أنّ جميع النّساء، هن على اختلاف أجناسهن وأعمارهن، حفيدات (كليوباترا) تلك الأنثى التي حكمت بلدًا في عظمة مصر، دون أن تغادر حمامها تمامًا»[٧٢].

وتستلهم الكاتبة "أحلام مستغانمي" شخصية كليوباترا هنا لإثبات كيانها وتأكيد هويتها بصفتها امرأة، وباعتبار ما تتيحه لها الشّخصية من التّحرر من القهر والقيود من المجتمع الذّكوري، وتتداخل الشّخصيات، فتتداخل شخصيتها مع كليوباترا، وتوضح أيضًا أنّ النّساء قادرات على تقلد المناصب والحكم، والتّفكير، والخروج من السّجن الذي فرضه عليها المجتمع والرّجل.

وكما تفيض رواية "فوضى الحواس" بالجانب النّفسي في استلهام كليوباترا، تفيض أيضًا بالحديث عمّا هو سياسي من خلال استلهام شخصية محمد بوضياف وجميلة بوحريد.

العوامل الثقافية

هي عوامل ساعدت على اتجاه المبدع إلى استلهام الشّخصيات التّاريخية، «وهذه العوامل يمكن بلورتها في عاملين اثنين أساسيين[٧٣]؛ أوّلهما: هو تأثير حركة إحياء التّراث، والدّور الذي قام به رواد هذه الحركة في كشف كنوز التّراث وتجليتها، وتوجيه الأنظار إلى ما فيها من قيم فكرية وروحية وفنية صالحة للبقاء والاستمرار، وقد لفت هذا أنظار شعرائنا منذ بداية عصر النّهضة إلى ما يزخر به هذا

---

(٧٠)علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية،ص ٥٣.

(٧١)أحلام مستغانمي: فوضى الحواس، دار الآداب، بيروت، ط٥، ١٩٩٨م، ص ٣٥٧.

(٧٢)نفسه، ص ٢٣٢.

(٧٣)علي عشري زايد: استدعاء الشخصيات التراثية، ص ٢٩، ٣٠، ٣٣، ٣٦ باختصار.

التّراث من كنوز، فارتدوا إليه يستلهمونه ويسترفدونه، وقد مرّت العلاقة بهذا التّراث بمرحلتين أساسيتين هما: "التّعبير عنه" و"التّعبير به".

والعامل الثّاني: هو تأثر شعرائنا المعاصرين بالاتجاهات الدّاعية إلى الارتباط بالموروث في الآداب الأوروبية الحديثة، ولقد كان هذا العامل مكملًا للعامل الأوّل وداعمًا له."

وكان من أهم الجوانب الإيجابية التي تأثّر بها الأدباء المعاصرون من الثّقافة الأوربية الحديثة دعوة الشّاعر والنّاقد الإنجليزي ت. س. إليوت إلى ضرورة ارتباط المبدع بموروثه، إذ شغف إليوت بالاعتماد على الموروث، وكان من أكثر الشّعراء الغربيين تأثيرًا في أدبنا المعاصر، وكان من أهم ما تأثروا به دعوته إلى الارتباط بالموروث، ونظرية "المعادل الموضوعي".

يمثل التّاريخ مرجعية ثقافية، وملهمًا رئيسًا لتجربته، ويمثل التّاريخ أيضًا سدًا في مواجهة ثقافة الآخر.

العوامل الدينية

فالأدب الحديث حافل بكثير من الأعمال الأدبية العظيمة التي محورها شخصية دينية تاريخية، ومثال هذا عبقريات العقاد، وبعض أعمال علي أحمد باكثير، أمّا في الشّعر، فكثر استلهام شخصيات الأنبياء عند الشّعراء، ومنهم "بدر شاكر السّياب" الذي يقول:

لم يلـــــــق ما تلقين أنت المسيح.

أنت التي تفـــــدين جرح الجريح.

أنت التي تعطين ..... لا قبض ريح.

وهذه هي قصيدة "إلى جميلة بوحريد"، فجميلة بوحريد تفدي جرح الجريح، وتمنح من آلامها وعذاباتها أكثر مما منح المسيح[٧٤]، واستلهام السياب للمسيح هنا كان إسقاطًا للماضي على الحاضر، فالنّبرة الدّينية لم تتخلص من النّبرة السّياسية، فجميلة بوحريد تعذّبت وتألّمت من أجل استقلال بلادها، وهكذا المسيح تعذّب وتألّم من أجل ما يؤمن به ومن أجل الإنسانية جمعاء.

---

(٧٤) علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية، ص ١٠٧.

العوامل الفنية

وهي من أهم العوامل التي أدت إلى شيوع ظاهرة استلهام الشخصيات التّاريخية، "لأنّ التّراث التّاريخي يحمل قابليات الاتصال بجماهيره، بفعالية لا يوفرها الأدب المستند إلى قوة التخييل وسعة الكلمات ومضاء المعنى وحده.

في التراث إطار قريب من الذّات، وصياغات موصوفة في التّعبير، توفر للرؤيا عناصر أليفة مع الوعي بعد ذلك[٧٥]."

وتتجسد هذه العوامل الفنية في عاملين اثنين أساسيين[٧٦]؛ أوّلهما: إحساس الشّاعر المعاصر بمدى غنى التّراث وشخصياته وثرائه بالإمكانات الفنية، وبالمعطيات والنّماذج التي تستطيع أن تمنح القصيدة المعاصرة طاقات تعبيرية لا حدود لها[٧٧]، فاستلهام التّاريخ ركيزة فنية قادرة على استيعاب تجارب الحاضر الذي نعيشه بما تحمله من إيحاءات دلالية[٧٨]. أمّا العامل الثّاني: فيتمثل في نزعة الأديب المعاصر إلى إضفاء نوعٍ من الموضوعية والدّرامية على عاطفته الغنائية، فقد حاول أن يضفي على الشّكل الفني لتجربته لونًا من الدّرامية والموضوعية، واستعار بعض التّكنيكات كالحوار وأسلوب القص وتعدد الأصوات والمونولوج الدّاخلي والمونتاج، وأخيرًا لجأ إلى استخدام الشّخصيات التّراثية معادلًا موضوعيًّا لتجربته الذّاتية؛ فاتخذها قناعًا يبث من خلاله خواطره وأفكاره،وكانت هذه النّزعة إلى تحقيق البعد الموضوعي والدّرامي للأدب العربي المعاصر، عاملًا من أهم العوامل التي حدت بأدبائنا إلى استلهام الشّخصيات التّاريخية في الأدب العربي الحديث[٧٩]، ويمكن أن نمثّل لهذا بقول "البياتي" عن "عمر الخيام" في قصيدة (الموتى لا ينامون):

---

(٧٥)عبد الله أبو هيف، التنمية الثقافية للطفل العربي، ص ٥٦.

(٧٦) علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية، ص ١٨.

(٧٧) نفسه.

(٧٨)سيد حجازي عبد العليم: توظيف التراث الديني في القصيدة العربية المعاصرة (عام ١٩٥٢ – ١٩٩٢م)، جامعة المنيا، مصر، ص ٧.

(٧٩)على عشرى زايد, استدعاء الشخصيات التراثية، ص ٢٤، ٢٥، ٢٩ بتصرف.

في سنوات الموت والغربة والتّرحال

كبرت يا (خيام)

وكبرت من حولك الغابة والأشجار

شعرك شاب والتّجاعيد على وجهك والأحلام

كبرت يا (خيام)[٨٠].

هنا يخاطب البياتي "الخيام"، ويكرر كلمة "كبرت" أكثر من مرة ليوحي بعجز الخيام، فقد مرّ الزّمان ولم يحقق سوى شيب شعره، وقد استلهم البياتي "عمر الخيام" وجعله قالبًا يصب فيه معاناته وأحزانه.

العوامل الاجتماعية

بين الأدب والمجتمع والتاريخ صلات وثيقة فالأدب يتفاعل مع المجتمع ويصدر عنه، ويمارس دوره النّقدي، والتّاريخ هو ما كان ويكون وسيكون فهو ينتج من المجتمع وصراعاته وثوراته، فالأدب لا ينفصل عن المجتمع، فهو تعبير عن حسناته وسيئاته، وهذا واضح عند "طه حسين" الذي كان «كاتبًا متمردًا إزاء كلّ رموز السّلطة في عصره سواء أكانت سلطة اجتماعية أم سياسية، لاسيّما منذ عام ١٩٤٥ وما بعدها، وهي فترة عانت مصر فيها كثيرًا من الظّلم الاجتماعي والقهر السّياسي إذ إنّ الفكر الاجتماعي يتمثل عنده في أحاديث، وقصص كثيرة منها: جنة الشّوك ١٩٤٥، المعذبون في الأرض ١٩٤٩، فمعظم هذه الأعمال صدرت في فترة من أهم فترات التّحول الاجتماعي في مصر»[٨١].

العوامل التربوية

التّراث التّاريخي «أقدر على المخاطبة من مصادر مبتدعة تحتاج إلى هامش مضاعف من التّربية أو التّثقيف لكي يكون بمقدور المتلقي، ولاسيّما الطّفل، أن يتفاعل معها[٨٢]، فالمبدع يستلهم

---

[٨٠]عبد الوهاب البياتي: ديوان الذي يأتي ولا يأتي، قصيدة (الموتى لا ينامون)، الأعمال الشعرية الكاملة، دار العودة، بيروت، ٢٠٠٨م,ص ٧١.

[٨١] عثمان موافي: بين الأصالة والمعاصرة، ط١، أثنينية النعيم الثقافية، ص ١٨٨، ١٨٩.

[٨٢] عبد الله أبو هيف: التنمية الثقافية للطفل العرب، ص ٥٦.

الشّخصيات التّاريخية لأسباب تربوية منها[٨٣]: تأصيل القيم الرّوحية في نفوس الأطفال، وتعميق الشّعور بالانتماء إلى الوطن، ومنها أيضًا

الجوانب الإرشادية والتّعليمية.

وأخيرًا يمثل التّاريخ الماضي المفعم في الحاضر، عندما يتداخل الإبداع مع التّاريخ والواقع المعيش يؤسس رؤًى مستقبلية تعين النّاس على امتلاك مصائرهم، والسّعي على دروب التّقدم والتّحرر.

إنّ التاريخ لا يقدم حلولًا ولكن يمكن من خلاله استشراف المستقبل، لتفادى الوقوع في الأخطاء نفسها، فالحوار المقام بين التّاريخ "الماضي" والحاضر يعمل على كشف الحاضر وتوضيحه؛ فالاستلهام يطرح حلولًا لمواجهة الحاضر، فهو أحد المفاتيح لقراءة الحاضر، وهو حضور الماضي في الحاضر، والآخر في الذّات، ويعمل على تعميق التّجربة، ويعبّر الأديب من خلاله عن وجوده الحي، ويثبت أنّ الأدب ممتد في حياة الإنسان وميادينها جميعًا، ويجدد الاستلهام علاقة الأديب بتاريخه وماضيه.

واستلهام الشّخصيات التّاريخية في النّص الحديث، هو حضورها حضورًا متفاعلًا في تشكل النّص، بل هو جزء من البناء الكلي للنص الحديث، فهذه الشّخصيات ضمن الأدوات التي يستعين بها الأديب في العصر الحديث والمعاصر في ضاءة تجربته المعاصرة؛ إذ يقوم باستحضار الشّخصية التّاريخية بحقيقتها أو برمزيتها، وتوظيفها لدلالة يريدها أو لموقف يريد التعبير عنه.

والاستلهام يعدُّ حركة الوصل بين الماضي والحاضر،كما أنّ الشّخصيات التّاريخية تحمل أبعادًا ودلالات عميقة منها: الفكرية، والنّفسية، فيقوم الكاتب باستلهام دلالاتها بحيث تكون خادمة لنصه.

وهذه الشّخصيات التاريخية الموظفة بوصفها أقنعة ورموزًا، هي شخصيات ثائرة على الواقع، على الفساد السّياسي، والظّلم الاجتماعي، على الأفكار التقليدية، وهو بإحيائه لهذه الشّخصيات يعمّق لدى القارئ هوية الانتماء لتاريخه العربي، ويكشف عن قدرة الشّخصيات المستلهمة على تقديم حلولٍ للمساعدة في النّهوض بالواقع العربي.

---

[٨٣] فوزي عيسى: أدب الأطفال "الشعر – مسرح الطفل – القصة"، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٧م، ص ١٤، ١٧، ٢٨.

المصادر والمراجع

- "دراسات في النص والتناصية"، ترجمها وقدم لها وعلق عليها: د. محمد خير البقاعي، مركز الإنماء الحضاري، ط١، ١٩٩٨م.
- على عبدالله خليفة, استلهام التراث الشعبي في الأعمال الإبداعية في منطقة الخليج العربي",صحيفة الوسط البحرينية، العدد ٩٤٩، الثلاثاء ١٢ أبريل ٢٠٠٥م، الموافق ٣ ربيع الأول ١٤٢٦هـ، www.alwasatnews.com/949/news/read.
- ابن قتيبة: الشعر والشعراء، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، دار المعارف.
- ابن منظور: لسان العرب،ط٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- إحسان عباس: اتجاهات الشعر العربي المعاصر، عالم المعرفة، الكويت، شعبان ١٩٩٨م.
- أحلام مستغانمي: فوضى الحواس، دار الآداب، بيروت، ط٥، ١٩٩٨م.
- أحمد الدوسري: أمل دنقل, المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٤م.
- أحمد مجاهد, أشكال التناص الشعرى: دراسة فى توظيف الشخصيات التراثية, الهيئة العامة المصرية للكتاب,٢٠٠٦.
- بسام الجمل: من الرمز إلى الرمز الديني (بحث في المعنى والوظائف والمقاربات، ، مطبعة التسفير الفني، صفاقس، ط١، ٢٠٠٧.
- جابر عصفور: أقنعة الشعر المعاصر، مجلة فصول، المجلد الأول، العدد الرابع، ١٩٨١م
- جميل إبراهيم أحمد كلاب: الرمز في القصة الفلسطينية القصيرة في الأرض المحتلة (١٩٦٧ – ١٩٨٧)، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية – غزة، ٢٠٠٤ – ٢٠٠٥.
- حافظ محمد جمال الدين المغربي: التناص "المصطلح والقيمة" دراسة في رؤى النقاد المعاصرين، جامعة المنيا.
- حسين جمعة: المسبار في النقد الأدبي – دراسة في نقد النقد للأدب القديم وللتناص، من منشورات اتحاد العرب، دمشق، ٢٠٠٣م.

- الخطيب التبريزي، شرح ديوان عنترة، قدم له ووضع حواشيه وفهارسه: مجيد طـــراد، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت،١٩٩٢.
- ديوان كعب بن زهير، شرح ودراسة د.مفيد قميحة، ط١، دار الشواف، جـــدة، المملكـــة العربية السعودية،١٩٨٩.
- رضوان الحزواني: صور من استلهام التراث في الشعر السوري, مجلة الأسبوع الأدبي، العدد (١٢٨٧)، ١٠/ ٣/ ٢٠١٢، السنة السادسة والعشرون. www.awu.dom.org
- الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، دراسة وتحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
- سامح الرواشدة: القناع في الشعر العربي الحديث "دراسة في النظرية والتطبيق"، جامعة مؤتة، الأردن، ١٩٩٥م، ط١.
- سيد حجازي عبد العليم: توظيف التراث الديني في القصيدة العربية المعاصرة (عام ١٩٥٢ – ١٩٩٢م)، جامعة المنيا، مصر.
- سيد علي إسماعيل: أثر التراث العربي في المسرح المعاصر، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٠م.
- طه وادي: الرواية السياسية، دار النشر للجامعات المصرية، ط١، ١٩٩٦م.
- عبد الله أبو هيف: التربية الثقافية للطفل العربي، من منشورات اتحاد الكتاب العربي، دمشق، ٢٠٠١م.
- عبد الوهاب البياتي: ديوان الذي يأتي ولا يأتي، قصيدة (الموتى لا ينامون)، الأعمال الشعرية الكاملة، دار العودة، بيروت، ٢٠٠٨م.
- عثمان موافي: بين الأصالة والمعاصرة، ط١، أثينية النعيم الثقافية.
- على عشري زايد: استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، منشورات الشركة العامة للنشر والتوزيع، ط١، طرابلس ١٩٧٨م.

- علي الجارم: سلاسل الذهب "هاتف من الأندلس"، ط١، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٩.
- علي عزيز صالح: النقد التفاعلي – دراسة في ماهية التكوين التناصي, مجلة كلية الآداب، العدد ٩٥.
- فوزي عيسى: أدب الأطفال "الشعر – مسرح الطفل – القصة"، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٧م.
- محمد الأخضر الصبيحي: مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، الدار العربية للعلوم، ناشرون.
- محمد السيد عيد: التراث في مسرح عبد الرحمن الشرقاوي، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط١، ٢٠٠٣م.
- محمد رياض وتار: توظيف التراث في الرواية العربية المعاصرة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٢.
- محمد عزام: النص الغائب "تجليات التناص في الشعر العربي"، من منشورات اتحاد الكتاب العربي، دمشق، ٢٠٠١م.
- محمد علي كندي: الرمز والقناع في الشعر العربي الحديث، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت – لبنان، ط١.
- محمد فتوح أحمد: الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، دار المعارف، ط٢، القاهرة، ١٩٧٨م.
- مخلوف عامر: توظيف التراث في الرواية الجزائرية، (بحث في الرواية المكتوبة)، منشورات دار الأديب، ٢٠٠٥م.
- نادر قاسم: التناص القرآني والإنجيلي والتوراتي في شعر أمل دنقل,مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات ٦٤٠، ٢٠٠٥م.
- نوال مساعدة: البناء الفني في روايات مؤنس الرزاز، دار الكرمل، عمان، ٢٠٠٠م.

أنماط السرد العنكبوتي في أعمال رضوى عاشور

Types of "spidery narration" in the novelistic work of Radwa Ashour

دكتــورة

سارة محمد محمد إسماعيل قويسي

ملخص:

اتجه السرد النسوي إلى مستويين من الإناث:

المستوى الأول: يعرض لنموذج الأنثى النمطية التي تكاد تكون خاضعة خضوعًا مطلقًا لأنساق المجتمع وتقاليده وأعرافه، ومن ثم تحولت إلى قناة لتبرير قوانين العرف الاجتماعي إلى غيرها من الإناث، لا سيما الاستسلام المطلق لسلطة الذكورية وعدم الاصطدام معها؛ إذ رضيت بالهامش مكانًا لها ولغيرها من الإناث؛ لذلك كانت مهمتها الأساسية أن تقلهن إلى دائرة السلب والنهب، وبخاصة في علاقتهن مع أزواجهن؛ حيث يتلقين الأوامر ولا يقتربن من المعارضة والنقاش. وهذه الأنثى النمطية لها مواصفات خاصة، فهي –في غالب النصوص– محرومة من حق التعليم، والعمل، وإبداء الرأي، ومن أمثالهن الجدات والأمهات، فقد تم تعطيل إرادتها وتفريغ وعيها؛ لتصبح أنثى ضعيفة تبحث عن حماية الذكر، الذي تترك له حرية تشكيل وعيها بالطريقة التي يريدها، فهي مؤمنة تمامًا بأحقيته السلطوية.

أما المستوى الآخر فهو الأنثى المتمردة، ونعني بها تلك الأنثى التي فقدت الثقة والإيمان بالأطر الثقافية القديمة التي حصرتها بالهامش، وضيقت الخناق عليها؛ فعاشت الظلم والمعاناة في جميع مراحل تطورها العمري، ومن ثَمَّ جاء تمردها للتخلص من هذه التقاليد والأعراف؛ كي تختار الأنساق والتقاليد التي تتوافق مع طبيعتها. غير أن تمردها قد تحكمه ردة الفعل على القهر المستمر، وربما يحكمه وعي الأنثى بكينونتها، ويتنامى هذا الوعي مع ازدياد ثقافتها واحتكاكها بتجارب الحياة العملية والدراسية والزوجية.

المقدمة

كانت عناية السرد النسوي بحضور الأنثى متوافقة مع طبيعته، وبخاصة أن المنتجة تنتمي إلى الأنوثة، ومحملة بخبرة ذاتية تتيح لها أن تقدمها تقديمًا صحيحًا، وعنى بمتابعتها من خلال قضايا الذات والآخر، والموت والحرية، والقهر والحياة، وقد اتجه السرد النسوي إلى مستويين من الإناث:

المستوى الأول: يعرض لنموذج الأنثى النمطية التي تكاد تكون خاضعة خضوعًا مطلقًا لأنساق المجتمع وتقاليده وأعرافه، ومن ثم تحولت إلى قناة لتبرير قوانين العرف الاجتماعي إلى غيرها من الإناث، لا سيما الاستسلام المطلق لسلطة الذكورية وعدم الاصطدام معها؛ إذ رضيت بالهامش مكانًا لها ولغيرها من الإناث؛ لذلك كانت مهمتها الأساسية أن تقلهن إلى دائرة السلب والنهب، وبخاصة في

علاقتهن مع أزواجهن؛ حيث يتلقين الأوامر ولا يقتربن من المعارضة والنقاش. وهذه الأنثى النمطية لها مواصفات خاصة، فهي –في غالب النصوص– محرومة من حق التعليم، والعمل، وإبداء الرأي، ومن أمثالهن الجدات والأمهات، فقد تم تعطيل إرادتها وتفريغ وعيها؛ لتصبح أنثى ضعيفة تبحث عن حماية الذكر، الذي تترك له حرية تشكيل وعيها بالطريقة التي يريدها، فهي مؤمنة تمامًا بأحقيته السلطوية.

ونجد في رواية حجر دافئ شخصية منيرة زوجة الأب المستكينة التي لا تقوى على مخالفته، ولا تستطيع أن تحكم الخناق حول تصرفات سلمى. فعند تأخر سلمى يدور بينها وبين زوجها هذا الحوار:

"فتحت لها زوجة أبيها وكان وجهها ممتقعًا، وقالت إن أباها ينتظرها منذ ساعتين، وأنه أقسم ألا تمر الليلة على خير: ثم بعتاب:

أقلقتني، أين كنت؟

وللحظة حارت في الإجابة:

عند الهرم!

قالتها بشيء من حماس؛ لأنها وجدت الرد. فامتقع وجه منيرة أكثر، وقالت مستنكرة بصوت هامس:

شارع الهرم! كنت في ملهى في شارع الهرم؟!

داهمت سلمى رغبة حادة في الضحك حاولت مغالبتها ولاحظت زوجة أبيها ذلك.

هل تسخرين مني؟!

قالتها باستنكار، ولما لم تجب ازداد غضبها، وعلا صوتها، وجاء عبد التواب، وهوى بكفه على وجه ابنته"[1].

واختلاف الثقافة والاطلاع بين الابنة وزوجة الأب التي لا تعرف العالم إلا عبر مشاهدة التليفزيون؛ لأنها لا تخرج كثيرًا –وإن خرجت تكن في طوع زوجها– مما جعل من المناطق المشتركة بينها وبين سلمى مساحة صغيرة جدًا لا تقبل النقاش حول اختلاف الثقافة، والأفكار، وطرق التعامل،

---

(١) رضوى عاشور، حجر دافئ، دار المستقبل، القاهرة، ١٩٨٤، ص١٥.

وغير ذلك من شئون الحياة التي تجعل الفتاة تحب الحياة وتريد الانطلاق بها، والبحث عن ذاتها في الهواء الطلق؛ لأن الشارع يحتويها أكثر من أي شيء آخر يمكن له أن يحتوى طاقتها. كل ما سبق جعلها محط سخط الأسرة؛ لأنها لا تتفاعل معهم مثلما يجب أن تكون عليه من وجهة نظرهم.

يشبه نموذج منيرة نموذج زوجة الـــأب في رواية فرج، الزوجة التي لا تقوى على فعل شيء، تزوجها عبد القادر من بيئته الأصلية، لا تتحدث ولا تتفاعل إلا فيما يأمر به وينهى عنه، تفعل ما يشاء، فطالبها بعدم الإنجاب، وقد فعلت حتى أصبحت حُبلى في الصغار فثار عليها، تحكي ندى عن موقفها من أبيها الذي أراد من زوجه أن تجهض حملها، تحكي ندى:

"اختلت بي حمدية، وكان وجهها شاحبًا مصفرًا بشكل لافت. قالت: أريد استشارتك. تطلعت فيها، قالت إنها حامل. لم أعرف ما المتوقع مني قوله ولا عرفت كيف أتعامل مع الفكرة. لم أعلِّق، كأنني لم أسمع، أو سمعت ولم أستوعب ما قيل. قالت:

أخشى نقل الخبر إلى أبيك.

لماذا؟ سيفرح.

لن يفرح. اتفق معي قبل الزواج على عدم الإنجاب. لم أقصد الإخلال بما تعهدت به، ولكنني فوجئت بأنني حامل.

ها ترغبين في التخلص من الحمل؟

لم تجب. قلت:

أخبريه في وجودي، واتركي لي الأمر...

بعد العشاء. أعدّت حمدية الشاي، وحملته إلينا في حجرة الجلوس، ثم جلست بجواري، وقالت بصوت خافت وهي تتطلع إلى أبي:

دكتور (هكذا كانت تناديه)، أكد ليّ الطبيب بالأمس أنني حامل.

مرت برهة صمت أعقبها صوت أبي:

لا مشكلة، بإمكانك إجراء عملية إجهاض.

تدخلت في الكلام:

ولماذا الإجهاض، هل لديها مشكلة صحيّة تحول دون الحمل والولادة؟

لم يقل أي منهما شيئًا. ثم نظر أبي إليّ:

أوشك أن أتم الخمسين يا ندى!

وهذا يعني؟

كنت أستجمع قوة انعكست على صوتي؛ إذ بدا لي أعلى مما أردت:

يعني لن أعيش طويلًا لأربي هذا الطفل!

قلت:

ربنا يعطيك الصحة والعافية وتعيش مائة سنة. مبروك يا حمدية.

لا أرى بديلًا عن الإجهاض. لدى بنت وكفى!

صحت:

ولكن من حق حمدية أن يكون لها طفل. وليس من حقك أن تحرمها من ذلك، ولا من حقك أن تحرمني من أخ أو أخت. قد تقبل حمدية قرارك بالإجهاض، وقد تغفر لك، ولكني لن أقبل ولن أغفر!

دخلت حجرتي وصفقت الباب ... استغرقت المعركة من أجل الطفل سبعة أيام،ثم انتهت بقبول أبي بالأمر الواقع، إن دفاعي عن حقها في هذا الطفل أعطاني حقًّا فيه، لا حق الأخت الذي سأنعم به بعد ذلك فحسب، بل حق المشاركة في الأمومة بتتبع كافة مراحلها التمهيدية من أطوار الحمل إلى الإعداد لاستقبال المولود الذي منحني أبي وحمدية امتياز اختيار اسمه"[٢].

ظهر نموذج الأم التقليدية في شخصية "أم سليمة"، و"أم جعفر"، و"آمنة"، وجدة "شجر". فلا نجد في شخصية "أم حسن" و"أم جعفر" إلا المرأة التقليدية التي تود لابنتها أن تصبح مثل كل البنات اللاتي يقمن بمساعدة أمهاتهن في المنزل، تقول الساردة عن سليمة:

---

(٢) رضوى عاشور، فرج، دار الشروق، ط١، ٢٠٠٨م، ص(١٠١-١٠٣).

"حين تنشغل سليمة بأمر ما تنهمك فيه انهماكًا كاملاً، فلا يقوى أي من أهل الدار ولا كلهم مجتمعين على زحزحتها بعيدًا عنه. حين ترغب في شيء تظل تطلبه وتلح، ولا تكل ولا تمل ولا تهدأ ولا تترك أحدًا يهدأ إلا عندما تحصل عليه. تقول أمها "في سليمة من البعوض صفتان: الزن وعدم المنفعة!"، فتضحك أم جعفر وتقول: "إنها كالملكة بلقيس تريد أن تأمر فتطاع ولا يملك أحد أن يأمرها بشيء!" وكانت أم جعفر كثيرًا ما تشير لها مداعبة باسم بلقيس بدلاً من سليمة، وكانت رغم كلامها المازح، قلقة على حفيدتها التي لا تعرف حتى كيف تقلي بيضة ومن في سنها من بنات الجيران يعاوّن أمهاتهن في شتى الأعمال المنزلية. وأخوها الذي يصغرها بعامين يفوقها دربة ونشاطًا، يرسلونه إلى فرن الحي فيحمل على رأسه السمك أو الفطير المطلوب خبزه، وينتظر ويحاسب الفرّان، ويعود إلى الدار بالمخبوز من الطعام[٣].

و"آمنة" الأم التقليدية التي تخشى على ولدها من غدر الحاكم الظالم، عندما أتى "سعيد" للبيت بالقهوة قالت:

"– القاضي أفتى بذلك وقال: إنها بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار. وأعلن المنادي في الجزيرة أن القهوة محرمة بأمر السلطان؛ فاسمها من اسم الخمر وهي مسكرة، وسامّة، وتلعب بالعقول، ومن يتعاطاها يعاقب بمائة جلدة.

ليست حرامًا؛ في مصر يشربونها، وفي عدن يزرعونها ويتاجرون فيها، ولم يحرمها إلا سلطان جزيرتنا"[٤].

وعندما علمت أنه مع الثوار في الجزيرة، ذهبت إلى عمار تطلب منه أن ينصحه بالابتعاد عنهم.

أما المستوى الآخر فهو الأنثى المتمردة، ونعني بها تلك الأنثى التي فقدت الثقة والإيمان بالأطر الثقافية القديمة التي حصرتها بالهامش، وضيقت الخناق عليها؛ فعاشت الظلم والمعاناة في جميع مراحل تطورها العمري، ومن ثَمَّ جاء تمردها للتخلص من هذه التقاليد والأعراف؛ كي تختار الأنساق والتقاليد التي تتوافق مع طبيعتها. غير أن تمردها قد تحكمه ردة الفعل على القهر المستمر، وربما يحكمه وعي

(٣) رضوى عاشور، ثلاثية غرناطة، دار الشروق، ط٧، ٢٠٠٩م، ص ٣٠.

(٤) رضوى عاشور، سراج، حكاية عربية، دار الشروق، ط١، ٢٠٠٨م، ص(٧٣–٧٤).

الأنثى بكينونتها، ويتنامى هذا الوعي مع ازدياد ثقافتها واحتكاكها بتجارب الحياة العملية والدراسية والزوجية.

ومن الملاحظ أن الأنثى المتمردة التي ينضج وعيها بالثقافة والعمل، لا يتقدم الرجل إلى المرتبة الأولى في حياتها، فهناك العمل دائمًا أولًا، ثم الرجل الذي يدعم حرية المرأة ويحترم إرادتها وعقلها، وهذا ما ظهر على شخصية: ندى، وسليمة، وسلمى.

أما "خديجة" فتبحث عن ضمان لها في علاقتها الزوجية، فعملت وأدارت أعمال زوجها؛ لذلك سجلت كل ممتلكاته باسمها، وحددت حياة ابنتها زينب، ورسمت تفاصيلها حتى تمردت عليها هي ومجدي، حدث هذا التطور في حياة خديجة بعد أن كانت ربة منزل.

الجزء الأول من رواية خديجة وسوسن يحكي عن كفاح "خديجة" وبنائها لأسرتها، وتفاصيل حياتها كلها، وكيف استقلت بعمل زوجها وأدارت شئون حياتها كاملة. ورفضت "سوسن" أن تسير في ظل رجل لا يريد منها سوى متعة، والتحرر من القيد رغم إيمانها بحقها في اختيار شريك حياتها، فإنها تراجعت عنه بعد أن كانت تسير إليه وتحتمي بخطاه وآرائه في الحياة، تقول عن اختلاط مشاعرها تجاهه:

"كيف يمكن للمرء أن يركض محمومًا في اتجاه إنسان ثم يعود يركض في الاتجاه المعاكس؟ وكيف يتحلل الشيء البهي كوردة فيثير في النفس التقزز والنفور؟"(٥).

وندى التي بحثت عن رجل يشبع عقلها وعاطفتها، لكنها لم تجده، فامتنعت عن الزواج؛ لأنها رأت أن الزواج عائق أمام تحقيق طموحاتها العملية.

فالأنثى المتمردة المثقفة تبحث عن حقوقها، وتختار ما تريده، وتقاوم محاولات المجتمع لتهميش كيانها وإلحاقه بالرجل.

فها هي "آمنة" ترفض الزواج بعد رحيل "أبو سعيد"، وتبقى لتذكر الحكايات عن سعيد وشدة شبهه بأبيه، فآمنة ما زالت تعيش في كنف الذكرى، والذكرى هنا تلخص تاريخ حياتها. وكما فعلت أمينة فعلت شجر، رفضت الزواج بعد موت زوجها، وأثارت غضب المحيطين، تقول الساردة:

---

(٥)رضوى عاشور، خديجة وسوسن، دار الهلال، ١٩٨٩م، ص١١١.

"كره أولاد العمومة استغناءها، كرهوا رفضها الزواج من أي منهم، ثم كرهوا قدرتها على إدارة شأنها اليومي كأنها ليست من الولايا. وحين انحسر الغيظ المعلن والكظيم ظلوا يراقبونها وينتظرون أن تثبت لها الأيام، وتثبت لهم أيضًا، بطلان الخروج على ما استنه الآباء والأجداد. خذلتهم: كبرت الصغار وكفت حاجتهم. ظلت عيونهم تتابعها. كانت جميلة تزيدها مناعتها حسنًا، لا تفوقها المشاركة في الفرح؛ تغني في الأعراس، وفي المآتم تفوق النادبات بما ترتجله من عديد.

شجر عنيدة وتكابر!

شجر أصيلة وعدّاها العيب." (٦).

حتى أجبرهم "شجر" على تقبلها كما هي، واعترافهم بقوتها في مواجهة شدائد الحياة، تقول الساردة:

"هدأوا، عادوا يفسحون لها مكانًا بينهم وهي تصاحب نساءهم، يحملن جرار الماء من النهر أو يذهبن إليه بالأواني والملابس المتسخة. ومن كان يريدها من الرجال أو يعشقها غض الطرف عنها، كتم رغبته وتناساها حتى بدا أنه نسي"(٧).

ونموذج الأنثى المتمردة، هو النموذج الغالب "في معظم النصوص التي كتبتها الأنثى؛ لذلك تابعها السرد في مراحلها العمرية المتتابعة"(٨). بدءًا من مرحلة المراهقة، وصولًا إلى مرحلة النضج، ثم دخولها زمن العنوسة أو العزوبة، وقد كان لكل مرحلة من هذه المراحل طقوسها الاجتماعية والثقافية التي تناسبها.

وفي هذه المتابعة جاء تركيز السرد على ما يمكن أن نسميه الأنثى الاجتماعية، التي تتداخل مع الأنثى النمطية، إذا لاحظها المجتمع ملاحظة كلية وجزئية، سواء في الصغر أو في الكبر، وأحاطها بأسواره العرفية في تنشئتها طفلة، وفي بيت الزوجية بكل توابعه من الخضوع للزوج ورغباته، ومن يقبل التعدد، وهذا كله ينطوي تحت قانون المناضلة الذي حكم علاقة الذكورة بالأنوثة وإعلاء الطرف

---

(٦)رضوى عاشور، أطياف، دار الشروق، ط٣، القاهرة، ٢٠٠٨م، ص(٥-٦).

(٧) رضوى عاشور، أطياف، مرجع سابق، ص٦.

(٨) رشا ناصر العلي، ركائز السرد النسوي وخصائصه، مجلة فصول، ع٧٥، ٢٠٠٩م، ص١٥٢.

الأول على الثاني، وقد انتقل هذا القانون من ملاحظة الإجراءات الشرعية، إلى الإجراءات غير الشرعية حتى وصلت المناضلة إلى كسر الحكم الشرعي في الميراث، وتمييز الذكر تمييزًا لا يقره الدين على سبيل المثال.

كما وصلت المناضلة إلى تغييب قانون العدل عند تعدد الزوجات، ثم تحويل العلاقة الزوجية إلى سجن لا خلاص منه إلا بموت أحد الطرفين، أو رغبة الذكر وحده، وهنا يتجه السرد إلى مرحلة الخلاص، خلاص الأنثى من هذا السور العازل الذي يحرمها من حقوقها الفطرية والشرعية، وفي هذا السياق يدخل السرد في كشف الظلم الاجتماعي الواقع على الأنثى؛ وذلك عن طريق عقد مقارنة مباشرة أو ضمنية تبين تقاليد المجتمع الأخير وأعرافه في نسيج السرد؛ بحيث تكون محملة بموروثها الثقافي الذي يكاد يناقض الموروث الثقافي العربي، ثم يتجه السرد إلى بعض الركائز الذكورية التي ينظر إليها الذكر بوصفها من مخصصاته، وبوصفها مزية لا تشاركه فيها الأنثى وبخاصة ركيزة الفحولة الجنسية. وهنا يعمل السرد على تخليص الذكر من فحولته، وإدخاله دائرة العجز حينًا، أو دائرة الضعف حينًا آخر، ثم يتمادى السرد في هذا السياق، فينقل ظاهرة الفحولة من الذكر إلى الأنثى، ثم يوالي السرد سلب الذكر بعض مكتسباته الاجتماعية، مثل حقه في التعدد؛ إذ يتجه إلى إعطاء الأنثى هذا الحق من طريقين:

الطريق الأولى: أن يتعدد الأزواج للأنثى الواحدة، ولكن على الترتيب وليس على الجمع، وهو طريق يتوافق مع الشرع.

الطريق الأخرى: غير شرعية؛ إذ تتيح الأنثى لنفسها هذا التعدد بالجمع أو الترتيب؛ أي علاقة محرمة. ولكن مثل هذه الأنماط من شخصيات الرجال قلما تظهر في الأعمال الروائية لعاشور.

إن ما سبق يشير إلى أن تمرد الأنثى في النص كان قد اتخذ مسارات مختلفة وصورًا متعددة، وإن انصب –في معظمه– على السلطة الذكورية الظالمة، وقد لاحظنا أن الظروف لا تسمح للأنثى بالتمرد المباشر؛ مثل البيئة في رواية سراج؛ لذلك تواجه السلطة الذكورية مواجهة مراوغة وغير مباشرة، كتوجيه النقد إلى من مات، أو تقديم الذم والمدح، أو صنع تمثال مشوه للرجل.

ثم اتجه تمرد الأنثى على الأنثى الضعيفة التي تستسلم لمحاولات قهرها وتهميشها، وهو تمرد على الأنوثة الضعيفة في عمومها، ويتميز هذا التميز بالعنف والشدة.

فسوسن تتمرد على أنوثتها وترفض الاستمرار في علاقة مع الرجل الذي أحبت، حتى لا يتملكها ذلك الرجل، وتثور عليه عندما يطالبها بالاستمرار معه وبالحرية الجنسية، هو من عاش في الخارج وتزوج من جين، يريد أن يمتلك حياتها وحياته، دون أي رابط مشترك يربطهما، تقول سوسن عن علاقتها بعبد الموجود:

"جاء فقلت:

- عبد الموجود أعتقد أن الأمور لا يمكن أن تستمر على ما هي عليه.
- لا أفهم.
- أقصد استمرار علاقتنا .. وجود زوجتك.
- لماذا؟
- ....
- لا أفهم ما الذي يقلقك. قلت لك وكنت صادقًا أنني لم أعد مرتبطًا بها. عاطفيًّا أنا حر ومن الطبيعي أن أنشيء علاقات تفي باحتياجاتي.
- ولكن زوجتك حاضرة في حياتك، تعيش معك، وتستقبل ضيوفك، وتعد لك طعامك و...
- لا تكوني ساذجة.
- لا أفهم.
- هناك اعتبارات عملية. نعم جين زوجتي، شريكتي في البيت، وأم أطفالي هذا موضوع، أما أن أحب وأصادق فهذا موضوع آخر، من حقي.
- وأنا؟
- أنت في وضع أفضل مني لأنك حرة تمامًا حتى من الارتباط الشكلي.

كدت أقول له إنني أريد الارتباط به بالشكل الطبيعي والمتعارف عليه بين البشر منذ آلاف السنين، أن أتزوجه وأقيم معه وأنجب منه أطفالًا، ولكني أحجمت.

- لسنا صغارًا يا سوسن وهناك أولويات، والأولوية المطلقة عندي هي قدرتي على العمل، وعلى الكتابة والمشاركة الفعلية وهذا أمر لا يخصني وحدي بل يتعلق بدور علمي وثقافي وسياسي نذرت نفسي له. تصوري لو أنني كلما أحببت امرأة ركضت خلفها لأبدأ إطارًا جديدًا لحياتي لن أتمكن من كتابة أي شيء ولا المساهمة في أي فعـــل... ســـأنتهي. أنـــا إذن بحاجـــة إلى

الاستقرار؛ لأكون منتجًا. تزوجت جين منذ خمس عشرة سنة، لكني أحبك أنـــت ولا أرى تنافرًا بين الأمرين!

- ولكن هذا الوضع مهلك لي.. وغير أخلاقي.
- أنت متخلفة.
- أنا؟!
- ولكني أريدك معي. أريد أن تربطنا حياة مشتركة.
- هذه أنانية.
- أنانية؟!
- تعرفين أنني أحبك، ولكني أفكر بشكل عملي وليس بمنطق عش العصفورة يكفينا، لا أحـــد يعيش على الحب يا سوسن سوى الأبطال الأغبياء في الأفلام العربية الرخيصة

ونحن طبعا لسنًا أغبياء ولا حياتنا فيلمًا رخيصًا، أليس كذلك يا دكتور؟![٩].

تحمل الأنثى المتمردة في كتابات عاشور بعض الصفات الذكورية؛ وذلك نابع من رفضها لأنوثتها المقيدة لحريتها، فيدفعها ذلك لأن تتخلص من مظاهر أنوثتها، أو إلى رفض المساعدات التي تضفي على الأنثى بعض الجاذبية والجمال؛ إذ تترك جسدها على طبيعته التكوينية، حتى إنه يقترب من الجسد الذكوري في خشونته وانتشار الزغب فيه. وعقليًّا تجدها مشغولة بإبداعها الذي تسعى فيه إلى تقديم الأنثى كما تفهمها الأنثى، لا كما يتصورها الرجل. ونفسيًّا تنفر من العلاقة الزوجية؛ لأنها تجعلها محلًا للمتعة ووعاءً للإنجاب فقط، وقد يبلغ تمرد الأنثى في بعض النصوص تمردًا خطيرًا؛ حين تتمرد على وظائفها البيولوجية، فترفض الحمل وتتمرد على دور الأمومة؟

جاء واقع الحرب وتوابعها التدميرية جليًّا في اندفاع الشخصيات عمومًا، والأنثى خصوصًا إلى الفعل المتهور؛ ففي نص ثلاثية غرناطة، سراج، فرج، الطنطورية تغير واقع حياة الأبطال عامة والبطلات خاصة؛ نتيجة لتدمير واقع حياة الأبطال، وتأثير ذلك فيهن كان له توابع في تدمير حياة الإناث اللواتي سيطر على حياتهن الرجال، ومن ثم أصبحن المتحكمات في حياتهن، وجاء رد فعلهن على هذا التحكم بالتهور؛ فسوسن سارت في الطرقات بحثًا عن متنفس وقت الهزيمة، وكانت تهمل

---

(٩)رضوى عاشور، خديجة وسوسن، مرجع سابق، ص(١١٣-١١٥).

نفسها تمامًا فهي فتاة أقرب إلى البساطة منها إلى التألق مثل أمها خديجة وأختها زينب، تحكي سوسن في الجزء الخاص بها عن علاقتها مع الحذاء فقد تورمت قدمها بسببه لأنها أرادت أن تسعد أمها في عيد ميلادها الخمسين:

"إنه عيد ميلادها الخمسين وكلي رغبة في إسعادها. سأتحمم وأعتني بتصفيف شعري وألبس ثوب المناسبات وأشتري حذاء جديدًا فتعرف أنني أهتم ويسعدها ذلك.

رافقتني صديقتي سميرة إلى السوق وتأملنا معًا الواجهات الزجاجية لمحلات الأحذية. وأشارت سميرة إلى حذاء أسود لامع مقدمته مصنوعة من سيور جلدية دقيقة متداخلة:

- ما رأيك؟
- جميل لولا كعبه.

كان للحذاء كعب مدبب رفيع يرتفع عن الأرض ما لا يقل عن سبعة سنتيمترات.

- لن ترتديه كل يوم، إنه حذاء مناسبات!
- سأتعثر في المشي به!
- بالعكس سوف يحولك إلى امرأة محترمة، تمشي ببطء أنثوي وتحوذ على رضا البهوات وتجلس بينهم بكل ثقة كأنها واحدة منهم! ورغم أنها كانت تضحك جذبتني باتجاه باب المحل فدخلنا وطلبنا الحذاء...

ألقيت نظرة مطمئنة على حذائي الجديد ثم ضغطت الجرس... لكن الحذاء الذي بقدمي يؤلمني ألمًا حقيقيًا.. شعرت بالإرهاق والوحشة بحثت عن أمي وزينب، فوجدتهما في حجرة المائدة، فسألتهما إن كانتا تريدان مساعدة، فقالتا إنهما لا يريدان، تركتهما. دخلت الحمام وخلعت الحذاء. كان الحذاء المسمر بجلدي قد ألهب عرقوب القدم ومفصل الأصبع الكبير الذي بدت عليه حزوز حمراء كأنه جرح بسكين. دفعت بقطعة صغيرة من القطن داخل كل فردة لتحمي جلدي الملتهب وأدخلت قدمي. بات

المشي مستحيلًا. خلعت الحذاء وبحثت عن شيء أضعه في قدمي فوجدت "شبشب" مصنوعًا من المطاط، ارتديته وعدت به إلى الصالون"[١٠].

وخروج "رقية" إلى الطرقات وقت مذبحة صبرا وشتيلا، وعند تعنيفها لمريم يوم أن بالت في ماء الاستحمام وهما مختبئتان من القذف. تقول رقية:

"جلست على درج السلم. واصلت قراءة التفاصيل كأن السؤال وإجاباته الممكنة عادية أو محتملة. إنزال بحري في الحمام العسكري. إنزال بري في المطار. تقدم القوات على خمسة محاور: طريق المطار وصولًا إلى مستديرة شاتيلا. مستديرة السفارة الكويتية، المدينة الرياضية، دوار الكولا، الفاكهاني. طرق البحر – الأوزاعي. المتحف. البربير.

أين عبد. ربما كان في بيت أحد أصدقائه نائمًا لا يعرف أن الدبابة الإسرائيلية تحت البيت الذي ينام فيه.

لم أعد أفكر ما الذي فعلته.

لطمت؟ ربما فتحت الباب بقيت واقفة؟ دخلت المنزل ودورت دورتين كالضبع، ثم غادرت. أغلقته وهبطت الدرج لأكتشف أن عليّ الصعود من جديد؟.. أذكر بعدها أنني كنت في شقة أم على. صباح الخير. صباح النور.. ثم شقة جارة ثانية، ثم جارة ثالثة. أكرر الكلام كآلة تسجيل.. كان القذف يحيل إلى الجنون.. في تلك الليلة سمعت طرقًا بالباب. قلت أمين أو عبد. لم أفكر أن كلاً منهما يحمل مفتاحًا ولا يحتاج لطرق الباب. قفزت وفتحت"[١١].

وأحيانًا تتجاوز كل المحرمات، في حالة تمرد على الماضي والحاضر، وبذلك يغلب على فعلها التمردي الهبوط، وتعليقها على فعلها التمردي الهبوط والتدني، مثلما سمحت "رقية" لـــ"عبد الرحمن" بتقبيلها في المصعد، كان تمردًا ظلت تسأل بينها وبين نفسها عن أسبابه، تقول رقية:

"اتجهت إلى المصعد. فتبعني. حملنا المصعد معًا. وما إن انغلق علينا بابه حتى فتح ذراعيه على اتساعهما وضمني، ضمني بقوة وقبّلني. أراد مرافقتي إلى البيت فرفضت. ما الذي حدث؟ مشيت في

---

(١٠) رضوى عاشور، خديجة وسوسن، مرجع سابق، ص(٩٨-٩٩).

(١١) رضوى عاشور، الطنطورية، دار الشروق، ط١، ٢٠١٠م، ص(٢٢٠-٢٢٣).

شوارع بيروت، لا أدري إن كنت أقصد البيت أو لا أقصده. هل كنت أمشي أم أهرول أم أركض؟ أنظر من بعيد: امرأة في الخامسة والثلاثين تمشي كأنها تركض أو تركض ركضًا غريبًا مشتتًا على غير الركض ولا يقصد أي مكان. لماذا؟ تريدي الهرب من حكايتها؟ من مشاهد أطلت من مكامنها على غير توقع حين ظهر عبد قبل أيام وأعقبه صوت وصال، فانفتح على مصراعيه الباب المغلق منذ سنين بقفل ومفتاح كبير وسقاطة.. ثم يضمها الولد في المصعد، يضمها بقوة فتذهب إليه كأنها كانت تنتظره منذ سنين. ماذا حدث؟ قبلَّته كما قبلَّها، لماذا قبلَّها ولماذا قبلَّته؟ تركض من السؤال، من نفسها، من عبد الذي ظهر فجأة في هيئة رجل كأنه أخ من أخويها عاد من بين الأموات. وهل يقبل الأخ أخته هكذا على الشفتين. كانت ترتجف كالمحمومة. توقفت فجأة في الشارع. جلست على الرصيف. جلست دقائق أو ساعة أو ربما ساعتين. ولما هدأت قليلاً سارت باتجاه البيت"[١٢].

وفي مقابل ذلك قدم لنا السرد نماذج نسائية متمردة تمردًا واعيًا، بمعنى أوضح قدم لنا أنثى متمردة تتسلح بالمعرفة، فهي أنثى تمتلك ذاتها، تلهث خلف كينونة مجهولة تدفعها إلى المغامرة؛ بحثًا عن المعرفة حتى تستطيع تحقيق كينونتها الفعلية والفعالة في هذا الكون الدائر، فهي تسلح نفسها بالقراءة وتدعمها بالتجربة العملية، وتستبعد الجسد من أن يكون حلقة الوصل الوحيدة بين الذكر والأنثى؛ فهي ترفض حصر الأنثى في الجسد؛ لأن هذا امتهان لها، ربما يحولها إلى سلعة رخيصة، خاضعة لقانون السوق. وترى أن الحوار والعقل حلقة أخرى تربطها بالذكر؛ أي أنها تبحث عن علاقة متكاملة معه من خلال ركيزتين هما: الجسد والعقل، بحيث إذا خفت صوت الجسد في لحظات بعينها علا صوت العقل ليغذي التواصل الفكري بينهما، فتتدفق أفكارهما الإبداعية، وتردم جميع الخلافات. لكن هذا النموذج من العلاقة بين الذكر والأنثى غير متوفر على مستوى الواقع؛ لذلك تبقى الأنثى الساردة في حيرة من أمرها، وتتردد في اختيار رجل العقل أم رجل العاطفة والجسد، وأحيانًا تنتهي هذه الحيرة بإعراضها عن الزواج، فالرجل الشرقي لا يرغب في تغيير مفاهيمه القديمة عن الأنثى، ولا يرضى أن يتنازل عن مميزاته السلطوية التي يمنحه إياها المجتمع. أما هي فترفض أن تكون محل التابع أو أن تكون ضمن النسق التقليدي الذي حصرها فيه المجتمع، وقد ساعدتها ثقافتها وتجاربها العلمية في تعزيز رفضها

(١٢)رضوى عاشور، الطنطورية، مرجع سابق،، ص(١٣٢-١٣٣).

لهذا النسق الذي يردّها إلى الهامش، فهي تتطلع إلى مقاسمة الرجل في المتن الروائي، وإلى تحقيق ذاتها الفعّالة في الحياة.

تمثل علاقة "حازم" و"ندى"، و"شاذلي" و"ندى"، هذا النموذج من الفتاة المثقفة المتمردة، فعلاقتها بـــ"حازم" مربكة، تقول ندى عن حازم:

"السند الذي يقدمه لي حازم بلا حدود. أتساءل مرة أخرى إن كان في الأمر كيمياء تقرب وتبعد أم كان محض حظ قسم لنا أن نتصادق وتفلت صداقتنا من الزلازل التي تصيب الأصحاب وتخلف لهم المرارة والركام. أحيانًا أقول ربما أراد كل منا في الآخر شقيقًا، (غريب أن موضوع المرأة والرجل لم يتسرب أبدًا إلى العلاقة بيننا)، ربما قرر حازم بتلقائية وبساطة، ولأنني أصغره بخمس سنوات أن يُعيِّنني في وظيفة أخت صغرى فصرت من المحارم. وربما كنت بحاجة إلى شقيق أكبر أسكن إليه. وأعرف وإن لم أقل له ذلك أبدًا إنني التقطت منه درسًا كان له أثره الحاسم في حياتي: كان حكى لي عن أوضاعه الأسرية، حكى عن مسئولياته بعد وفاة أبيه في رعاية أمه ... وأحيانًا أقول إننا بذكاء فطري التقطنا معًا قيمة تجمعنا، أغلى من أن نعرضها لأنواء العلاقات العابرة. (كل يوم، كل يوم، كان زملاؤنا يقعون في الحب، أسابيع، شهورًا، سنة، ولو طال الأمر سنتين يحلقون في العالي ليسقطوا منه فجأة)"[١٣].

وتقول عن علاقتها بشاذلي الذي طلبها للزواج ورفضته:

"ربما أتحاشى الحديث تفصيلًا عن علاقتي بشاذلي؛ لأنني عندما وقعت لم أصب بكدمات ازرق لها بعض أجزاء من جسمي، وآلمني عدة أسابيع وطاب. ربما أبالغ لو قلت إن رقبتي انكسرت أو أصبت بما أوجب تجبير أطرافي الأربعة، أبالغ بعض الشيء لا كثيرًا. ثم إن الوقوع من شرفة عالية تحدث مرة واحدة فيكون ما يكون، علاقتي بشاذلي أفسدت عشرينياتي. عام طرنا فيه، ثم عامان كنت فيهما كالمطوقة أتخبط بدون جرذ طيب يقرض لي الشباك، أعقبتها أعوام من الارتباك والمرارة والتقوقع؛ خوفًا من وقوع جديد.

---

(١٣) رضوى عاشور، فرج، مرجع سابق ، ص١٠٩.

كان شاذلي يربكني بسلوكه ومطالبه وأحكامه، أحكام قطعية دائمًا ما تفترض الامتلاك المطلق للصواب والحقيقة.. كانت لشاذلي مواسم ودورات، لكل منها لوحة تصويب، ينتهي الموسم، ترفع اللوحة ويستبدل بها أخرى"[١٤].

يتمادى السرد في اختراق الأنثى لأسوار الذكر، بأن يعطيها القدرة والحق في اقتحام مجالات علميّة ومعرفيّة كانت من اختصاص الذكر وحده؛ إذ أصبحت تصول وتجول في ميدان السياسة والاقتصاد والاجتماع؛ أي أن السرد دفع الأنثى إلى مجالات كانت حجرًا على الذكر وحده، مثل: المجال السياسي، وليس معنى ذلك أن تعمل المرأة في السياسة، ولكن على الأقل أن يكون لها رأيها في السياسة والمجتمع ومجمل القضايا.

ترصد عاشور في رواية "حجر دافئ" مظاهرات الطلبة واعتصامهم بالجامعة، واعتقال أمينة، الذي جاء مفاجئًا للأسرة؛ لأنها تمارس عملاً في مجال اختص به الرجال، (حجر دافئ، ص٢٦-٢٧). كما في رواية فرج تحكي ندى عن اعتقالها هي وزميلتها "أروى"، تحكي ندى عن تجربة اعتقالها، قائلة:

"أيقظني أبي. ثم همس في أذني، وهو يتجه لفتح الباب: انكري كل شيء، حتى ما تعتقدين أنه بلا أهمية، وارفضي الكلام إلا في وجود محامي.

فُتح الباب. دخل رجلان في اللباس المدني (اتضح فيما بعد أنهما ضابطان) يتبعهما ثلاثة من العساكر أو المخبرين. وبقى عند الباب ثلاثة رجال بزي الشرطة يشرعون في أيديهم البنادق. فتشوا البيت. لم يجدوا شيئًا. قال أحد الظابطين:

سنأخذها ساعة أو ساعتين، فقط.

سارع أبي إلى حجرة نومي وعاد بحقيبة صغيرة وضع فيها أغراضًا لي.

قلت وأنا أستعد للنزول:

- لا داعي للشنطة. ما دمت لن أبقى عندهم إلا ساعة أو ساعتين.

قال أبي بلهجة آمرة:

---

(١٤) المرجع السابق، ص(١١٠-١١١).

- خذي الشنطة!

أوصلني أبي حتى باب العمارة حيث سيارتا شرطة. أركبوني في سيارة منهما.

لم أشعر بالخوف وهم يدخلون البيت ويفتشون فيه، ولا أرهبني منظر رجلي الأمن المسلحين بباب الشقة، ولا المسلحين الثلاثة الذين فوجئت بهم عند أسفل الدرج بالقرب من مدخل العمارة. ولكنني وأنا أجلس بين الظابطين اللذين ألقيا القبض عليّ، وأتطلع إلى شوارع مظلمة ومقفرة، غلبني شعور مفاجئ أنني أختنق. طلبت من الجالس إلى يميني أن يفتح نافذة السيارة. لم أقل له إنني أريد هواءً لكي أتنفس، ولكن هذا ما كنت أريده فعلاً، لا مجازًا"[١٥].

فقد تجاوز السرد في أعمال عاشور حد المشاركة في فعل يعد من وجهة نظر مجتمع السلطة الأبوية ذكوري، إلى أخذ الجزاء نفسه من الاعتقال، والتعذيب داخل السجن مثلما حدث مع سليمة في ثلاثية غرناطة، تحكي الساردة:

"وحدها في زنزانتها تحاول سليمة أن تهون على نفسها. لا تنام لأن بإمكانها، وهي مفتوحة العينين يقظة، أن تدفع الجرذان بعيدًا عنها وأن تتحاشى ذلك الكابوس الذ لا تملك أن تتحاشاه وهي نائمة فتصرخ مستريعة. لا تنام. ما الذي يهون الأمر الآن؟! قالت المرأة العملاقة التي تأتي بالطعام إنها ساحرة، وقد ثبت ذلك وتأكد، وإن حكم الديوان كمئات من الأحكام السابقة سيكون الموت حرقًا. تتخيل ذلك: يقيدونها ويدفعون بها إلى ساحة مكتظة بالوجوه المتطلعة التي تنتظر إضرام النار في الأخشاب وفيها.. كحرق الكتب.. كيف تحمل جدها أبو جعفر أن يرى لهب الحريق وهو ينتشر من كتاب لكتاب، وأن يرى الأوراق وهي تلتف على نفسها.. أليس الإنسان كالورقة مكتوبًا؟ أليس سلسلة من الكلمات كل منها دال على مدلول؟ ومجملها أيضًا ألا يشي به المخطوط من الكلام؟ وهي سليمة بنت جعفر، في لحظة هوجاء أرادت أن تهزم الموت، ثم تراجعت وقبلت بمهمة أقل استحالة. قرأت في الكتب وطببت مريضًا وأسقطت عامدة جور القشتاليين، وحين كانت تمشي في الأسواق لا تشغلها، كباقي النساء، الأسواق، بل يشغلها وجه امرأة أعطتها دواء لم يشفها، فتستنطق الوجه والأعراض، وتقلب في رأسها، تتساءل ما الدواء؟"[١٦].

---

(١٥)رضوى عاشور، فرج، مرجع سابق،، ص(٧٨-٧٩).

(١٦)رضوى عاشور، ثلاثية غرناطة، مرجع سابق، ، ص٢٤٠.

وتحكي الساردة عن يوم إحراق سليمة، قائلة:

"في يوم النطق بالحكم ساقوا سليمة مقيدة إلى ساحة باب الرملة. وشق لها الحراس الطريق وسط الجموع المحتشدة لمتابعة المحكمة ثم التنفيذ... صخب الأصوات وجلبة الجموع المحتشدة تدق في رأس سليمة كمطارق عالية تختلط بدقات قلبها ونبض معدتها. لا تريد أن تتطلع حولها. لا تريد، تخشى العيون، عيون قشتالية تبتسم مزهوة تتهيأ للفرجة، وعيون عربية يفيض القلب أمام نظراتها الحانية أو المرتاعة. لا تتطلع ولكنها تسمع صوتًا كأنه صوت سعد، لا تتطلع. يفكون بعض قيودها ويدفعون بها في اتجاه الأخشاب"(١٧).

وهنا يتعرض السرد إلى الحديث عن: تهريب الآثار، وسرقة الحكم من الملك، ومقاطعة مؤتمر (اقتصادي، سياسي،...)، وحكاية أسير، أو الحديث عن مكانة مصر تاريخيًّا وميدان الإسماعيلية، فنجد شجر تحكي لنا عن مدينتها وكوبري القاهرة، وحادثة مقتل الطلاب في ثورة الطلبة سنة ١٩٤٠م، أو نجد حديث الرحالة عن مدينة الإسكندرية وعرابي وثورته ووقوف الشعب معه، وربما ينقلنا السرد إلى الحديث عن قداسة بعض الأماكن؛ مثلما حدث مع قرية الطنطورية، فرقية تنقل لنا حكاياتها، كيف سرق الوطن، وقصة كفاح أبنائه، وحمل النساء مفاتيح دورهن وحلمهن بالعودة إلى الوطن، واختلاط العروق والأنساب. والتحول البيئي وظواهره الذي يكاد يطمس معالم المكان ومعالم ساكنيه، وتغير نمط الحياة الاقتصادية، بدأت الصناعات تحل محل زراعة الزيتون، تحول مباني الطنطورية إلى أماكن سكن اليهود، وتحول ميدان الإسماعيلية إلى ميدان التحرير. ففي تحول معالم المكان مراقبة لما يحدث من تغييرات عميقة داخل المجتمع، تظهر من خلال الفئات الاجتماعية الجديدة الوافدة على البيئة اللبنانية والمصرية.

فقد أراد السرد النسوي أن ينقل الفحولة إلى الأنثى في بعض النصوص، من خلال تمرد الأنثى بممارسة عادات الذكر العرفية، مثل التدخين، والمشاركة في الاجتماعات والمظاهرات، فمن توابع تلك الفحولة نسب قدرات جنسية مجاوزة لطبيعة الأنثى، فظهرت لدينا أنثى لا يكفيها رجل واحد. فـ"خديجة" تعودت على التدخين، لا تتوقف عنه ولا عن عصبيتها، تتبعها عادة شرب القهوة نجدها عادة يومية في حياة الأم والابنة في رواية خديجة وسوسن. و"سلمى" تعودت على شرب الخمر بل

---

(١٧)رضوى عاشور، ثلاثية غرناطة، مرجع سابق، ص(٢٤٣-٢٤٥).

شاركته مع أخيها في الرضاعة وهي تتناول طعام الغذاء في بيت "شمس" وسمحت لنفسها ولأختها أن يتجولن في الإمارات ويتناولن الخمر. كما تفعل "رقية" التي تعودت على شرب القهوة والسجائر، ويبدو الحديث عن القهوة واضحًا ومركزًا بطرائق صناعتها سواء على الطريقة المصرية أو ركوة قهوة على طريقة شربها في الدول العربية ولبنان، تفرد مشاهد خاصة بوصف القهوة كفعل متمرد يمتاز بانتقال الفحولة.

وفي متابعتنا للأنثى المتمردة الساعية لامتلاك سلطات الذكر، جاء اهتمامها بإنجاب الذكور، إذا كان هذا من متطلبات الذكر دائمًا، بوصف هذا الاهتمام امتدادًا لذكورته، أما الأنثى فقد جاء اهتمامها بإنجاب الذكر بوجهة نظر مغايرة؛ فإنجاب الذكور قد يكون حماية لها في مجتمعات بعينها، وها هي شجر تتحجج بتربية الأولاد وتمتنع عن الزواج، وقد يكون رغبة منها في عدم إنجاب الأنثى في هذا الوسط الثقافي الظالم، نرى "شجر" تخبر أخوة زوجها بموت ابنتها دون أن تشعر أحدًا بأن العمر الذي ربت فيه الابنة أثر بها. وقد تؤجل إنجاب الأنثى إلى الوقت الذي تتغير فيه الأعراف والتقاليد، ويتم إلغاء قانون التفاضل، وقد يحدث العكس –في بعض النصوص– بأن تتمرد الأنثى على وظائفها البيولوجية الإنجابية، لا سيما إذا كان الجنين ذكرًا، فتسارع إلى لفظه خارج رحمها، فتجهض بذلك رغبة الذكر في تحقيق سلالته من الذكور. لم نجد لهذا النسق حضورًا في أعمال رضوى عاشور الإبداعية.

The feminine narration had approached two levels of females:

The first level: resembles an example of a female's stereotype that is being totally controlled and submission by the traditions and habits of the society, and therefore she herself has been transformed into a channel which is transmitting the justifications of the traditions and customs to the other females, especially transmitting the total surrender to the male domination and avoiding any conflicts with it, whereas she accepted the reality of being sided as a female as any other female, and therefore her main mission was to take them to the area of abstraction and despoliation especially in their relations with their husbands, as they just obey orders avoiding arguments and discussions. And this female's stereotype- in most texts- has special characteristics, as the women is abandoned from the education, work, and expressing opinion which could be seen in such women as mothers and grandmothers and others who had no freewill nor self consciousness and who had taken the shape of a weak female looking for the protection of the male, giving him all the freedom to shape her consciousness the way he wants, believing in his right of power and domination.

Nevertheless the second level: resembles the rebel female, who lost all the trust and faith with all the old cultural frames that had sided her and limited her to specific contexts, and made her experience suffering and injustice during all the stages of her life, and therefore she became rebel against all those traditions and customs, choosing to follow the ones that only suits her nature, but this rebel attitude might be just a reaction for all the continuous domination, and also it might be a result of her consciousness of being a women, and therefore you see this rebel women grew gradually becoming mature ,so the more education she gets and experiences she gain from her work, education and marriage life, the more her consciousness grew.

دورُ الضَّمير في دلالةِ النَّصّ وتماسكه بينَ النَّحو العربيِّ واللِسانيَّات الحديثة

حنان محمد عبده عتمان إبراهيم

مدرس مساعد بقسم اللغة العربية وآدابها

كلية الآداب – جامعة الإسكندرية

ملخص البحث

تهدف هذه الدراسة إلى تعريف الضَّمير لغةً في المعاجم العربية، واصطلاحًا عند اللُّغويِّين العرب القُدامى والمحدثين، وبيان الدَّوْر الذي يقوم به الضَّمير في التَّراكيب اللُّغويَّة.

Abstract

This study aims to define Pronoun linguistically in the Arabic dictionaries, and idiomatically, ancient and modern Arabic linguists, and to indicate the role played by Pronoun in the linguistic structures.

دَوْرُ الضَّمير في دَلالة النَّصّ وتماسكه بين النَّحو العربيّ واللِّسانيَّات الحديثة

الضَّميرُ سمةٌ من سمات الاقتصاد اللّغويّ[١]، ووسيلة من وسائل التّماسك النَّصّيّ[٢]؛ حيث يقوم مقامَ الاسمِ الظَّاهر فيغني عن تَكْراره بالكناية عنهُ،كما يؤدّي إلى تماسك النَّصِّ وترابطه حين يصلُ الجملَ بعضها ببعض، ويحيلُ ما هو لاحقٍ على ما هو سابقٍ، فيربط آخرَ الكلام بأوّله، فيكون النَّصّ أو الكلام كالكلمة الواحدة نسيجًا متلاحمًا متراصًّا.

تعريفُ الضَّمير لغةً

"المُضمَر: اسم مفعول من أَضمرتُهُ، إذا أخفيتُهُ، وسترته، وإطلاقُهُ على البارز توسُّع، والضَّمير على حد قولهم: عقدتُ العسلَ فهو عقيد، أي معقود، وهو اصطلاح بصريّ، والكوفية يسمونه كناية، ومكنّيًا لأنّه ليس باسم صريح، والكناية تقابل الصَّريح.

كقول ابن هانئ ـ من الطَّويل ـ :

فصرِّح بمن تَهوى ودَعْني مِنَ الكُنَى ... فلا خَيْرَ في اللّذاتِ من دونها سِتْر" [٣]

---

(١) الاقتصاد لغةً التوسط والاعتدال، ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي(ت١٧٠هـ)، معجم العين، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط١ ١٤٢٤هـ . ٢٠٠٣م، مادَّة(قَصَدَ) ص ٣٩٣، ٣٩٤، وفي الاصطلاح: أن يبلغ المتكلّم أكبر عددٍ من الفوائد بأقل كميَّة من الجهود الذّهنيَّة والعلاجيَّة لآلة الخطاب. د/ فخر الدّين قباوة، الاقتصاد اللُّغويّ في صياغة المفرد، الشركة المصريَّة العالميَّة للنَّشر، لونجمان، القاهرة، ط١ ٢٠٠١م، ص ٣١، وهو ما عبَّر عنه النُّحاة القُدامى والبلاغيُّون بالإيجاز والاختصار، وهما وجهان لعملة واحدة، حتَّى قيل الإيجاز والاختصار بمعنى. يُنظر: د/ عبد الله جاد الكريم، الاختصار سمة العربيَّة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١ ٢٠٠٦م، ص ٣٦، ٣٧.

(٢) مصطلح (Cohesion) يُترجمُ إلى: التَّماسك، السَّبك، التَّماسك اللُّغويّ، التَّماسك النَّحويّ، الرَّبط النَّحويّ، ويُقصد به الوسائل النَّحْويَّة من استخدام الضَّمائر وأسماء الإشارة والأسماء الموصولة، التي تربط بين أجزاء النَّصِّ فتسهمُ في تماسكه وترابط أجزائه. يُنظرفي ذلك:

Haliday and R. Hasan, Cohesion in English, Longman, London, 1976, P. 324 .

(٣) الأزهريّ، الشيخ خالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمَّد بن أحمد(ت٩٠٥هـ)، شرح التَّصريح على التّوضيح، تحقيق: محمَّد باسل عيون السّود، دار الكتب العلميَّة، لبنان، بيروت، ط١ ١٤٢١هـ=

وقد "يكون مأخذ الضَّمير من أضمر الشَّيء بمعنى غيّبه وأخفاه،كالذي في قول الأعشى ـ من المتقارب ـ:

أرانا إذا أضمرتك البلا دُ نجفى وتقطعُ منَّا الرَّحم

وقد يكون مأخذه من ضمر الشيء بمعنى ضؤل وهزل، فإن يكن من أضمر فهو الضَّمير، أي المضْمَر، بصيغة اسم المفعول، كالذي في قول الأحوص ـ من الطَّويل ـ :

سَيبقى لَهَا فِي مُضْمَرِ القَلْبِ والحَشَا سريرةُ ودّ يَوْمَ تبلَى السَّرائرُ

وإن يكن من ضمر فهو الضَّمير، أي الضَّامر المهزول"[1]، "ولمأخذه من كلا الأصلين وجه يفسح له، وعلة تتأذن به، فأمّا أخذه من أضمر فوجهه أنّ بعض الضَّمير بارز وبعضه مستتر، فغلب المستتر على البارز وسمى كلا النوعين ضميرًا، أي مضمرًا، وأمّا أخذه من ضمر فوجهه أنّ بعض الضمير تقوم بنيته على حرف أو حرفين، وبعضه تقوم بنيته على أكثر من ذلك فغلب الأوَّل على الآخر وسُمّيَ كلا النَّوعين ضميرًا أي ضامرًا"[2]، وقد يكون سبب تسميته راجع إلى

=٢٠٠٠م، ج١، ص ٩٧، وينظر: تعريف الضّمير في المعاجم الآتية: مادَّة (ضَمَرَ)، الرّازي، زين الدّين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرّازي (ت ٦٦٦هـ)، مختار الصّحاح، مكتبة لبنان، ١٩٨٦م، ص ١٦١، الزّمخشريّ، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزّمخشريّ (ت ٥٣٨هـ)، أساس البلاغة ، دار الكتب المصريّة، القاهرة، د. ط، ١٣٤١هـ -١٩٢٢م، ص ٥٣، ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا (ت ٣٩٥هـ)، مقاييس اللُّغة، تحقيق : عبد السّلام محمد هارون، دار الفكر، القاهرة، د. ط ، د. ت، ج٣، ص ٣٧١، ابن منظور، أبو الفضل جمال الدّين محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقيّ المصريّ (ت٩١١هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت ـ لبنان ـ د.ط ، د.ت، ص ٤٩١، ٤٩٣.

(١) أ/ على النَّجدي ناصف، فلسفة الضّمير، مجلة مجمع اللُّغة العربيَّة، القاهرة، الجزء العشرون، ١٩٦٦م، ص ٢٣، وينظر: ابن هشام، أبو محمد عبد الله جمال الدّين بن يوسف بن أحمد بن هشام الأنصاريّ، المصريّ، (ت٧٦١هـ)، شذور الذّهب في معرفة كلام العرب، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، دار الطلائع، القاهرة، ٢٠٠٤م، ص ١٦٨.

(٢) السَّابق، ص ٢٣.

عدم صراحته كالأسماء المظْهَرة، وذلك "لأنّك بالضّمير تستر الاسم الصّريح، فلا تذكره، فإنّك إذا قلت (أنا)، فأنت لم تذكر اسمك وإنّما سترته بهذه اللّفظة"[١].

تعريفُ الضَّمير اصْطلاحًا

يُعرّف الضَّمير في النَّحو العربيّ "بأنّه ما وضع لمتكلّم أو مخاطب أو غائب، تقدّم ذكره لفظًا أو معنى أو حكمًا"[٢]، وهو تعريف يعتمد على دَلالة الكَلِمَة، لكنَّه لم يسلم من نقد اللُّغويينَ في العصر الحديث[٣]، كما اعترض الرَّضيّ(ت ٦٨٦هـ) على تعريف ابن الحاجب(ت ٦٤٦هـ) للضّمير "ما وضع لمتكلّم أو مخاطب أو غائب"، فيقول: " قوله: ما وضع لمتكلّم"، يخرج قول مَنْ اسمه (زيد): زيد ضَربَ، وقولك لزيد : يا زيدُ افعل كذا، وقولك لزيد الغائب، زيد فعل كذا، فإنّ لفظَ (زيد) وإن أُطلق على المتكلم والمخاطب والغائب إلا أنَّه ليس موضوعًا للمتكلّم ولا للغائب المتقدّم الذّكر، بل الأسماء الظّاهرة كلّها موضوعة للغَيْبَة مطلقًا، لا باعتبار تقدّم الذّكر"[٤]، فيعرّف الرّضيّ (ت٦٨٦هـ) الضّمير بقوله: "ما وضع لمتكلم به، أو لمخاطب به، أي للمتكلّم بهذا اللّفظ الموضوع، وللمخاطب به"[٥]، وترى الباحثة أنَّ الرّضيّ كان محقًّا في

---

(١) د/ فاضل صالح السّامرائي، معاني النّحو، شركة العاتك، القاهرة، ط٣ ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣م، ج١، ص ٣٩.

(٢) الإستراباذي، رضي الدّين محمَّد بن الحسن(ت٦٨٦هـ)، شرح الكافية، تعليق: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قازيونس، بنغازي، ط٢ ١٩٩٦م، ج٢، ص ٤٠١.

(٣) ينظر: د/ عبد الرحمن أيّوب، ونقده لتعريف ابن الحاجب للضّمير، دراسات نقديَّة في النَّحو العربيّ، مؤسَّسة الصَّباح، الكويت، د.ط، د.ت، ص ٦٣، ٧٠، ٧١.

(٤) الرَّضي، شرح الكافية، ج٢، ص ٢٠٤، وينظر: شرح المفصَّل لابن يعيش، ج٢، ص ٣٢٨، الشَّاطبيّ، الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشّاطبيّ (ت٧٩٠هـ)، المقاصد الشّافية في شرح الخلاصة الكافية، معهد البحوث العلميَّة وإحياء التُّراث الإسلاميّ، جامعة أم القرى، مكّة المكرَّمة، ط١ ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، ج١، ص ٢٥٦.

(٥) السَّابق، ج٢، ص ٢٠٤.

اعتراضه على تعريف ابن الحاجب للضَّمير؛ لذلك يعرّفها ابن مالك(ت٦٧٢هـ): بقوله: "المُضْمَرُ هو الموضوع لتعيين مُسمَّاه مُشعرًا بتكلّمه أو خطابه أو غيبته"[١].

كما يعرّفها أحد الباحثين المحدثين بقوله: "الضَّمائر ألفاظٌ تَدُلُّ على مطلق حضور أو غيبة"[٢]، وهذا تعريف لا بأس به يتناسب وطبيعة الضَّمائر.

ويعرّفها د/ مهدي المخزومي بقوله: "الضَّمائر كنايات، أو إشارات، يُشار بها إلى المتكلّمين والمخاطبين والغائبين، وهى قسمان: ضمائر مُتَّصلة، وضمائر منفصلة"[٣]، فجعل د/ مهدي الضّمائر مقصورة على الضّمائر الشّخصيَّة (تكلّم، خطاب، غيبة) مشيرًا إلى الوظيفة التي تؤدّيها الضَّمائر وهي الكناية والإشارة، وهذه هي الوظيفة الأساسيَّة للضَّمير، وترى الباحثة أنَّ مصطلح(الضَّمير)أدقُّ دلالةً من مصطلح (الكناية والمكنَّى)؛ إذ يطلق مصطلح الكناية على كلّ ما يكنَّى به عن الأسماء الظَّاهرة.

أمّا د/ جبر فقد عرّف الضَّمائر بأنَّها علاماتٌ دالَّةٌ على الأشخاص، فيرى أنَّ وصف الضَّمائر بأنَّها علامات وليستْ أسماءً، يخلّصنا من الجدل حول تعريف الضَّمائر وتنكيرها، كما يخلصنا أيضًا من الجدل حول بناء الضَّمائر وأسباب بنائها[٤]،كما أدخل معها أحرف المضَارَعَة، فجعل أحرفَ المُضَارَعَة مع ضمائر الرَّفع المتَّصلة.

توافق الباحثة على تعريفه للضَّمائر؛ فهى علامات دالَّة على شخص الفاعل: مُتكلِّم، ومُخاطَب، وغائب، ولكن لا ترتضي الباحثة أن نعدَّها مجرَّد علامات فقط.

---

(١) ابن مالك، أبو عبد الله جمال الدّين محمَّد بن عبد الله (٦٠٠هـ . ٦٧٢هـ)، شرح التّسهيل، تحقيق: د/ عبد الرّحمن السيد، د/ محمد بدوي المختون، دار هجر، القاهرة، ط١ ١٤١٠هـ -١٩٩٠م، ج١، ص١٢٠.

(٢) الباحث: إسماعيل محمد الخطيب، أقسام الكلام في العربيَّة، من حيث المعنى والمبنى، رسالة دكتوراه، إشراف: أ.د/ عبد المجيد عابدين، كليَّة الآداب، الإسكندريَّة، ١٤٠٢هـ. ١٩٨٢م، ص ١٥٧.

(٣) د/ مهدي المخزومي، في النّحو العربيّ قواعد وتطبيق، دار الرَّائد العربيّ، بيروت . لبنان . ط٢ ١٤٠٦هـ. ١٩٨٦م، ص ٤٧.

(٤) يُنظر: د/ محمد عبد الله جبر، الضّمائر في اللّغة العربيّة، دار المعارف، الإسكندريَّة، ١٩٨٠م، ص ١٥، وينظر: ص ١٢.

ويُعرّف الضّمير في اللّغة الإنجليزية بأنّه: "كلمة تستخدم بدلًا من اسم؛ لتعيين شخص أو شيء سبق ذكره أو عُرف من خلال سياق الكلام أو الموضوع"[١].

وهو تعريف يتّفق وتعريفات نحاتنا القدامى للضّمير،كما نجد في اللّغة الإنجليزيّة أنّ الضّمائر الشّخصيّة وأسماء الإشارة والأسماء الموصولة وأسماء الاستفهام تندرج جميعًا تحت مصطلح الضّمير[٢].

البنيةُ الإحاليّة والإشاريّة لضمائر الغائب

التفت النّحاة واللّغويّون قديمًا وحديثًا إلى القيمة اللّغويّة والإشاريّة لضمائر الغيبة؛ فالمستشرق الألمانيّ برجشتراسر جعل ضمائر الغيبة في مرحلة وسطى بين الضّمائر الشّخصيّة(Personal Pronouns)، وأسماء الإشارة(Demonstratives)مشيرًا إلى القيمة الإشاريّة والوظيفة الضّميريّة لضمائر الغيبة بقوله:"وضمائر الغائب، التي هى النوع الثّالث من الضّمائر، موضعها الحقيقيّ بين الضّمائر وأسماء الإشارة، تشارك الضّمائر في الانقسام إلى منفصلة ومتّصلة، مرفوعة ومجرورة ومنصوبة، وتشارك أسماء الإشارة في أنه يكنّى بها عن الأسماء، أمثال ذلك: أنّي إذا سألت: أين زيد؟ أمكنني أن أجيب: هو في البيت بدل: زيد في البيت، فأكنّي بالضّمير عن الاسم، والكناية قريبة من الإشارة، ومشتقة منها، ومما يدلّ على ذلك أن (hu) العبريّة، المطابقة لـ (هو) العربيّة معناها: (ذلك) في كثير من الحالات"[٣].

برجشتراسر يشير في كلامه إلى البنية الإحاليَّة لضمائر الغياب وأسماء الإشارة؛ فأسماء الإشارة تتساوى مع ضمائر الغياب في الوظيفة الإحاليّة؛ وذلك لأنّها تحيل إلى ماهو داخل النّصّ، كما أنّ أسماء الإشارة تقوم بنفس الوظيفة التي تؤديها ضمائر الغيبة في الكلام من حيث المرجعيَّة والرَّبط

---

(1) H.W. Fowler and F.G. fowler, The Concise Oxford Dictionary of Current English, Oxford university, press, New York, seventh edition, 1919, "Pronoun", p. 662 see: David crystal, A Dictionary of Linguistics and Phonetics, Bacil Black Well publisher, sixth edition, 2008, pp. 391, 392.

(2) see: Ibid, P. 662.

(٣) برجشتراسر، التّطور النّحويّ للّغة العربيّة، ترجمة د/ رمضان عبد التّواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٢ ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م، ص٧٩.

والكناية[1]،وخير دليل على ذلك أنَّه "يَطَّرد إمكان استبدال ضمير الغائب باسم الإشارة أي: أن يوضع ضمير الغيبة موضع اسم الإشارة، فعلى الرّغم من دلالة الإشارة على الحضور وإشارتها إلى مذكور سابق، يمكن أن يحل ضمير الغائب محل اسم الإشارة في بعض المواضع"[2].

من ذلك قوله تعالى:﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤۡمِنُ بِبَعۡضٖ وَنَكۡفُرُ بِبَعۡضٖ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيۡنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ١٥٠ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ﴾[النّساء/ ١٥٠، ١٥١]؛ حيث جاء الرّبط بالإشارة وبعدها ضمير الفَصل ولولا ضمير الفَصْل لصحَّ أن تضع ضمير الغيبة موضع الإشارة، وقوله ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَحِيمِ ﴾ [المائدة/ ٨٦]، يصلح الضّمير (هم) "أن يحلّ محلّ الإشارة دون أن يتغيّر المعنى، وقوله: ﴿وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ﴾ [الأعراف/ ٢٦]، يصلح الضّمير (هو) أن يحلّ محلّ الإشارة"[3]، وهذا ما نصّ عليه الزّمخشريّ فقال في قوله

---

(١) ذكر الزّمخشريّ، أنّ أسماء الإشارة تقرب من الضّمائر من حيث مرجعها إلى عائدها أي من حيث المرجعيّة، يُنظر: تفسير الكشّاف، تعليق: خليل مأمون شيما، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط٣ ١٤٣٠هـ. ٢٠٠٩م، ج ٨، ص ٣٦٠، كما عدّ د/ الأزهر الزنّاد الضّمائر وأسماء الإشارة من المعوّضات في اللّغة، يُنظر: نسيج النّصّ، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط١ ١٩٩٩م، ص ١١٥، وينظر د/ سعيد حسن بحيري، دراسات لغويّة وتطبيقيّة في العلاقة بين البنية والدلالة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١ ١٤٢٦هـ. ٢٠٠٥م، ص١٤٣: ١٦٣.

(٢) د/ تمّام حسّان، البيان في روائع القرآن، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط١ ١٤١٣هـ . ١٩٩٣م، ص ١٢١ بتصرّف.

(٣) السّابق، ص ١٢١، وينظر ص ١٢٢ وما بعدها، وينظر له: مقالات في اللّغة والأدب، عالم الكتب، القاهرة، ط١ ١٤٢٧هـ. ٢٠٠٦م، ج١، ص ١٩٨، كما ينظر: السّيوطيّ (ت٩١١هـ) همع الهوامع، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١ ١٤١٨هـ. ١٩٩٨م، ج١، ص ٣١٨، د/ مهدي المخزومي، في النحو العربي قواعد وتطبيق، ص ١٤٨.

تعالى ولباس التّقوى ذلك خير، "كأنّه قيل: ولباس التّقوى هو خير، لأنّ أسماء الإشارة تقرب من الضّمائر فيما يرجع إلى عود الذّكر"[1].

وممّا سبق نستنتج أنّ برجشتراسر يرى أنّ ضمائر الغيبة قريبة من أسماء الإشارة؛ لأنّها لها نفس الوظيفة الإشاريّة والإحالية التي تؤديها أسماء الإشارة، كما أنّ الصفة المشتركة بين الضمائر الشّخصيّة ـ بصفة عامة ـ وضمائر الغيبة ـ بصفة خاصة ـ ، وأسماء الإشارة هي أنّها جميعا تستخدم في التّعبير اللّغويّ استغناءً عن تَكْرار الاسم الظّاهر فتكون عوضًا عن إعادة ذكره بالكناية عنه، كما أنّها جميعا تحتاج إلى قرينة توضحها وتزيل إبهامها[2].

ولهذا يقول د/ محمّد سالم الجرح: "العناصرُ اللّغويّة التي تصاغ منها ضمائر التكلم والخطاب مختلفة اختلافًا يكاد يكون كليًّا عن تلك العناصر اللّغويّة التي تصاغ منها ضمائر الغياب ولعل السّبب في ذلك هو أنَّ ضمائر الغياب ليست ضمائر بالمعنى الكامل للكلمة؛ فإنَّ الضّمير يدلُّ على معناه بنفسهِ، أما ضمائر الغياب، فإنّها لايمكن أن تدلّ على معناها إلا بالعائد أي الاسم الظاهر الذي تعود إليه، ومعنى هذا أنّ لضمائر الغياب وظيفة إشاريّة؛ لأنّها تشير إلى عائدها بالإضافة إلى وظيفتها الضّميريّة، ولذلك فإنّها تحتل مكانة وسطى بين ضمائر التّكلّم والخطاب من ناحية وبين أسماء الإشارة من الناحية الأخرى[3]، ونحن نعرف أنّ اللّغة العبريّة تستعمل صيغة

---

(1) الزّمخشريّ، تفسير الكشّاف، ج٢، ص ٣٦٠، ويُنظر: أبو حيّان الأندلسيّ، محمَّد بن يوسف (ت٧٤٥هـ) تفسير البحر المحيط، تحقيق: الشيخ عادل عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١ ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م، ج٤، ص ٢٨٣.

(2) ينظر: سيبويه، أبو بشر عمرو عثمان بن قنبر (ت١٨٠هـ) الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣ ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، وحديثه عن الأسماء المبهمة ـ الضمائر الشَّخصيَّة وأسماء الإشارة ـ ، ج٢، ص٧٧، ٧٨.

(3) لأنّها تشير إلى مرجعها السّابق ذكره لفظًا أو معنىً أو حكمًا، ينظر: شرح الرّضيّ على الكافية، ج٢، ص ٤٠٤، ٤٠٦، وينظر: مقال الشيخ محمَّد الخضر حسين، حقيقة ضمير الغائب في القرآن، رد على طه حسين، ص ٤٥٥ وما بعدها، ضمن كتاب: طه حسين في ميزان العلماء والأدباء، تأليف: محمود مهدي الإستانبولي، المكتب الإسلامي، دمشق، ط١ ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

ضمائر الغائب بنصها للإشارة إلى البعيد"[1]، ثمّ يقول: "يمكن أن يقارن بذلك أيضًا الاستعمال العربي الشائع ها هو العميد، أو: ها هم المسلمون قد فعلوا وفعلوا، فاستعمال هاهو وها هم ـ على مابه ـ إشاريّ بحت"[2].

كما أثبتت الدراسات اللّغوية المقارنة أنّ ضمائر الغائب تصاغ من عناصر ترتبط بأسماء الإشارة[3]؛ فضمائر الغائب (هو، هى،هم، هم، هن) تشترك فيها قاعدة ضميريّة واحدة هي (الهاء) وأسماء الإشارة نحو (هذا ،هذه، هذان،...) مكوّنة من(هاءالتّنبيه المضافة إلى ذا، ذه، ذان)؛ لذلك يرى د/ الجرح أنّ الهاء المستعملة في ضمائر الغائب هى نفس الهاء المستعملة في أسماء الإشارة وهى ما يطلق عليها (الهاء الإشاريّة)[4]؛ لذلك يرى أنّ "ليس لضمائر الغياب عنصر جوهريّ على الإطلاق، فكل ما يحدث للدّلالة على ضمير الغائب هو أن يؤتى بهذه الهاء الإشاريّة ثمّ تلحق بها المكيّفات الضميريّة"[5].

كما يشترك اسم الإشارة وضمير الغائب في احتياجهما إلى مرجع يفسّرهما؛ فوجه الشّبه بين الضّمير واسم الإشارة في كونهما مبهمين واحتياج كل منهما في استعماله إلى ما يوضّح المراد منه[6]؛ فـ "اسم الإشارة إذا أشير به إلى أمر معقول أو شخص غائب عن حضرة الخطاب فحكمه حكم ضمير الغائب في احتياجه إلى مرجع يفسّره[7]، يقول الرّضيّ "لفظ اسم الإشارة الموضوع

---

(1) د/ محمّد سالم الجرح، نظرة تحليليّة مقارنة على الضّمائر العربيّة، مجلة مجمع اللغة العربية، القاهرة، ج ٢٢، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م، ص ٥٧.

(2) السّابق، هامش ص ٥٧، وينظر: د/ محمد عبد الله جبر، الضّمائر في اللّغة العربيّة، ص٤٠.

(3) يُنظر: موسكاتي، مدخل إلى نحو اللّغات السّاميّة المقارن، ترجمة: د/ مهدي المخزومي، عالم الكتب، القاهرة، ط١ ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م، ص ١٧٣، كما ينظر: برجشتراسر، التّطوّر النّحويّ للّغة العربيّة، ص٨١.

(4) د/ محمد سالم الجرح، نظرة تحليليّة، ص ٦١، وينظر: هنري فليش، العربيّة الفصحى، ترجمة: د/ عبد الصبور شاهين، مكتبة الشباب، القاهرة، د.ط، د.ت، ص ٢١٦.

(5) السّابق، الصّفحة نفسها.

(6) يُنظر: الشيخ محمد الخضر حسين، حقيقة ضمير الغائب، ص٤٧٣، ٤٧٤، كما يُنظر: د/ سعيد بحيري، دراسات لغويّة، ص ١١٢، ١١٣.

(7) السّابق، ص ٤٧٢.

للبعيد كضمير الغائب، يحتاج إلى مذكور قبله، أو محسوس قبله، حتّى يشار إليه به، فيكون كضمير راجع إلى ما قبله"[1].

كما يجرى ضمير الغائب مجرى اسم الإشارة في استعماله لمتعدّد؛ ففي قوله تعالى: ﴿ وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا ﴾ [النّساء/ ٤]، يقول الزّمخشريّ: "الضّمير في منه جارٍ مجرى اسم الإشارة، كأنّه قيل :عن شيء من ذلك، كما قال الله تعالى: ﴿ قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَٰلِكُمْ ﴾ [آل عمران/ ١٥]، بعد ذكر الشّهوات، أو من الحجج المسموعة من أفواه العرب ما روى عن رؤبة أنّه قيل له: في قوله: كأنّه في الجلد توليع البهق، فقال: أردت كأنّ ذاك"[2].

ووجه الشّاهد من كلام الزمخشريّ أنّ ضمير الغائب المفرد في (منه) قد أخذ حكم اسم الإشارة من حيث عدم اشتراط المطابقة بينه وبين مرجعه، وأجرى مجراه في استعماله لمتعدّد (صدقاتهنّ)، وقد يكون ذلك من باب الحمل على المعنى بمعنى الصّداق، على تقدير: وآتوا النّساء صداقهنّ[3]؛ لذلك يقول في قوله تعالى: ﴿ قَالُواْ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌۢ بَيْنَ ذَٰلِكَ فَٱفْعَلُواْ مَا تُؤْمَرُونَ ﴾ [البقرة/ ٦٨]، "فإن قلتَ: كيف جاز أن يشار به إلى مؤنثين، وإنّما هو للإشارة إلى واحد مذكّر، قلتُ: جاز ذلك على تأويل ما ذكر وما تقدّم للاختصار في الكلام، وقد يُجرى بالضّمير مجرى اسم الإشارة في هذا، قال أبو عبيد، قلتُ لرؤبة في قوله ـ من البسيط ـ :

بِهَا خطوط من سوادٍ وبَلَق كأنّهُ في الجلدِ توليعُ البَهَق

---

(1) الرّضيّ، شرح الكافية، ج٢، ص ٤٧٩ بتصرّف.

(2) الزّمخشري، تفسير الكشّاف، ج٤، ص ٢١٨، ٢١٩.

(3) ينظر: السّابق، ج٤، ص ٢١٩.

إن أردتَ الخطوط فقل كأنّها، وإن أردت السّواد والبلق فقل كأنّهما، فقال: أردتُ كأنّ ذاك"[1].

ففي قول رؤبة: أردت كأنّ ذاك، تصريح منه بعود ضمير المفرد الغائب (الهاء) إلى (خطوط) حيث أجرى هذا الضّمير مجرى اسم الإشارة، حين يكون بصيغة المفرد ويعود إلى مثنّى أو جمع.

وتتميّز ضمائر الغياب عن ضمائر التّكلّم والخطاب بما يلي:

أولًا: تتميّز ضمائر الغياب بأنّها تعدُ من أنواع الضّمائر ـ الشّخصيَّة ـ الأقوى في الرَّبط والكناية داخل النَّصِّ؛ وذلك لإحالتها إلى المرجع ـ الاسم الظاهر ـ الذي تعود إليه، كما أنّ ضمائر التّكلّم والخطاب تحيل إلى شيء خارج النّصّ؛ فـ "ضمائر المتكلّم والمخاطب بطبعهما لا يحيلان إلى مذكور سابق، ويتطلب استعمالهما معرفة سابقة بالهويّة بالنسبة لطرفي الاتّصال وإن كان ذلك يتمّ بصورة مباشرة في الحديث أكثر ممّا يتمّ في الكتابة"[2]؛ فإذا نظرنا "إلى الضَّمائر من زاوية الاتّساق، أمكن التّمييز بين أدوار الكلام (**Speech Roles**)، التي تندرج تحتها جميع الضّمائر الدّالة على المتكلّم، والمخاطب، وهى إحالة لخارج النّصّ، ولا تصبح إحالة داخل النّصّ، أي اتّساقيّة إلّا في الكلام المستشهد به، أو في خطابات مكتوبة متنوعة من ضمنها الخطاب السّرديّ؛ وذلك لأنّ سياق المقام في الخطاب السّرديّ يتضمّن سياقًا للإحالة وهو تخيّل ينبغي أن يبنى انطلاقًا من النّصّ نفسه، بحيث إنّ الإحالة الدَّاخليَّة يجب أن تكون نصّيّة، أمّا الضّمائر التي تؤدي دورًا مهمًّا في اتّساق النّصّ فهى تلك الّتي يسمّيها هاليداي ورقيّة حسن(أدوارًا أخرى **Other Roles**)، وتندرج ضمنها ضمائر الغيبة إفرادًا وتثنية وجمعًا (هو،

---

(1) الزمخشري، تفسير الكشاف، ج١، ص ٨١ بتصرّف، وينظر: أبوحيّان، تفسير البحر المحيط، ج١، ص ٤١٦، ج٣، ص ١٦٩، ١٧٥، وينظر: ابن عاشور، محمد الطَّاهر بن محمد (ت١٣٩٣هـ) تفسير التّحرير والتّنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، د.ط، ١٩٨٤م، ج١، ص ٥٢٩، ٥٥١.

(2) روبرت دي بوجراند، النّصّ والخطاب والإجراء، ترجمة: د/ تمام حسان، علم الكتب، القاهرة، ط١ ١٤١٨هـ ١٩٩٨م، ص ٣٣٣.

هى، هم، هنّ، هما وهى) على عكس الأولى(التّكلّم والخطاب) تحيل قبليّا بشكل نمطيّ إذ تقوم بربط أجزاء النّصّ، وتصل بين أقسامه"[1].

ثانيًا: تتميّز ضمائر الغياب بأنّها تحقق الإيجاز والاختصار في الكلام وهما أحد مقاصد العربيَّة؛ وذلك لأنّها تقوم مقام أسماء كثيرة؛ فـ "الاختصار هو جلّ مقصود العرب وعليه مبنى أكثر كلامهم، ومن ثمّ وضعوا الضّمائر؛ لأنّها أخصر من الظّواهر، خصوصًا ضمير الغيبة فإنّه يقوم مقام أسماء كثيرة، فإنّه في قوله تعالى: ﴿أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً﴾ [الأحزاب/ ٣٥]، قام مقام عشرين ظاهرًا"[2].

ثالثًا: ضمائر الغيبة موضوعة في الأصل للإشارة إلى الغائب، ولكنّنا نجدها تستعمل أحيانا للإشارة إلى من بالحضرة، ذلك في قوله تعالى حكاية عن يوسف ﴿هِيَ رَٰوَدَتْنِي﴾ [يوسف/ ٢٦] فهى ضمير الغائبة، ولكنّها استُعملت في الآية للإشارة إلى الحاضر، هذا في المنفصل، ومثله في المتّصل قوله تعالى حكاية عن بنت شعيب ﴿يَٰٓأَبَتِ ٱسْتَـْٔجِرْهُ﴾ [القصص/ ٢٦] فالهاء هنا مثلها في الآية السّابقة استُعملت للإشارة إلى من بالحضرة وليس للغائب، ولكن ضمائر الغيبة للإشارة إلى من بالحضرة لا يقدح في كونها للغيبة؛ فقد ينزّل الحاضر منزلة الغائب، وينزّل الغائب منزلة الحاضر لأسباب بيانيّة أو غيرها، والشيء إنّما يحدّ باعتبار وضعه، والضّمائر يصدق عليها أنّها لغيبة أو حضور باعتبار أصلها وإن استُعملت على خلافه[3].

---

(١) د/ محمّد خطّابيّ، لسانيّات النّصّ: مدخل إلى انسجام النّصّ، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط١ ١٩٩٦م، ص ١٨ بتصرّف.

(٢) السّيوطيّ، الأشباه والنّظائر في النّحو، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت، ج١، ص ٦٦.

(٣) د/ فوزي حسن الشّايب، ضمائر الغيبة أصولها وتطوّرها، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية الثامنة، الرسالة السادسة والأربعون، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٧م، ص١٢.

ترى الباحثة أنَّ ضمير الغائب يجري مجرى اسم الإشارة معنى وحكمًا ووظيفة:

(أ) معنى؛ وذلك لإمكانية أن يوضع اسم الإشارة موضع الضمير، والعكس صحيح، وذلك في بعض المواضع.

(ب) حكمًا؛ وذلك لاحتياجهما إلى مرجع يفسرهما ويوضح المراد منهما.

(ج) وظيفةً؛ وذلك في كونهما يستعملان في الكناية عن عائدهما.

كما أنَّ الوظيفة الإشاريَّة والإحاليَّة للضّمائر تتحقّق بوضوح في ضمائر الغياب أكثر من تحقيقها في ضمائر الحضور (التكلّم والخطاب).

دَوْرُ الضّمير المستتر في تحقيق التماسك النّصّيّ

الأساس الذي بُنيت عليه فكرةُ استتار الضَّمير هو نظريَّة العامل[١]؛ حيث " ألزم النُّحاة أنفسهم بمنهج يقوم على تصوُّر عملٍ نحويٍّ يجري في داخل الجملة، ويقتضي بالضرورة وجود أطراف ثلاثة، هي: العامل، والمعمول، والحركة الإعرابيَّة رمز تأثير العامل في المعمول، واستنادًا إلى هذا التّصوُّر فسَّروا ظواهر بناء الجملة، واستنبطوا القواعد التي تحكمها[٢]، وحفاظًا على عملية الإسناد نحاتنا القدامى "يعدون وجوده أساسًا لاستكمال ركني الإسناد، وغيابه في نظرهم احتجاب مختص بصيغ معينة وليس حذفًا أساسه الاستغناء عنه"[٣]، ومن هنا ندرك تسميتهم إيّاه مستترًا لا محذوفًا[٤].

---

(١) د/ محمد عبد الله جبر ، الضّمائر في اللّغة العربيّة، ص ١١٢.

(٢) د/ مصطفى حميدة، نظام الارتباط والرَّبط في تركيب الجملة العربية، لونجمان، القاهرة، ط١ ١٩٩٧م، ص ٢٨، وينظر: د/ حسام البهنساوي، أهميّة الرّبط بين التّفكير اللُّغويّ عند العرب و نظريات البحث اللُّغويّ الحديث، مكتبة الثقافة الدّينية، القاهرة ١٤١٤هـ -١٩٩٤م، ص ٥٤: ٦٠.

(٣) د/ محمد عبد الله جبر، الضّمائر في اللغة العربيَّة، ص ١٠٩ بتصرُّف.

(٤) السَّابق، الصفحة نفسها.

يقول عبد القاهر الجرجاني في قولهم(زيدٌ ضَرَبَ):" لَمَّا ابتدأْتَ فذكرْتَ زيدًا، ثم جئتَ بعدَه بـ (ضَرَبَ) لم يكن بُدٌّ من أن تَنْوِيَ ضميرًا له؛ إذْ لو لم تفعلْ ذلك لم تكن قَصَرْتَه على (زيْد) وكان غيرَ مُختصّ به دونَ غيرِه، ثم إنّ الفعل يحتاجُ إلى فاعل، و(زيدٌ) إذا تَقدَّمَ لم يكن فاعلًا له، وإذا خلا من ضمير بَقِيَ بلا فاعل"[1]، لذلك يرى أحد الباحثين أنّ الضَّمير المستتر يُنشئُ عَلاَقة ارتباط في كل المواضع التي رآه النُّحاة فيها رابطًا، نحو: جاء زيدٌ يسْعى؛ لذلك يرى أنَّ من الأنسب الاحتفاظ بفكرة تقدير الضَّمير المستتر؛ حتى لا تختّل علاقة الإسناد التي تُمثل بُؤرةَ العلاقاتِ ومحورها[2].

لكن بعض اللُّغويّين في العصر الحديث اقتفوا أثر ابن مَضاء القرطبيّ (٥١٣هـ .٥٩٢هـ) في رأيه القائل بإنكار وجود الضمائر المقدرة[3]؛ وذلك اعتمادًا منهم على أنَّ "البنية الصّرفيّة للفعل تعد قرينة لفظيّة تغني عن تقدير ضمير رابط؛ لأنّ صيغة الفعل تشير إلى صاحبه وتدلُّ عليه"[4]،

---

(١) عبد القاهر الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر عبد الرحمن بن محمد (ت٤٧١هـ)، المقتصد في شرح الإيضاح، تحقيق: د/ كاظم بحر المرجان، دار الرَّشيد للنَّشر، العراق، د.ط، ١٩٨٢م، ج١، ص ٢٥٩.

(٢) د/ مصطفى حميدة، نظام الارتباط والرّبط، ص ١٩٦، ١٩٧.

(٣) ومن هؤلاء اللُّغويين المحدثين:

١- د/ إبراهيم مصطفى وزملاؤه، تحرير النّحو العربيّ، قواعد النحو العربي مع التيسير الذي قرره مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٨م، ص ١١١: ١١٧.

٢ - د/ تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب، القاهرة، ط٣ ١٤١٨هـ . ١٩٩٨م، ص ١٥٦، ١٥٧، ١٥٩، ١٦٠ .

٣- د/ عبد الرحمن أيّوب، دراسات نقدية في النّحو العربيّ، ص ٧٦: ٧٨ .

٤- د/ محمد سالم الجرح، نظرة تحليليّة مقارنة على الضمائر العربيّة، ص ٥٦.

٥- د/ محمد عبد الله جبر، الضّمائر في اللّغة العربيّة، ص ١١٢: ١١٥.

٦- د/مهدي المخزوميّ، المجمع الثقافي، أبو ظبي، قضايا نحويّة، ط١ ٢٠٠٢م، ص ٧، ص ٢٠: ٤٣، ص ١٢٨: ١٤٩، وينظر: ابن مضاء القرطبيّ، الرّد على النُّحاة، تحقيق: د/ شوقي ضيف، دار المعارف، الإسكندرية، ط٣، د.ت، ص ٨٨: ٩٣.

(٤) د/ فوزية دندوقة، ضمائر العربية: المفهوم والوظيفة، مجلة كليَّة الآداب والعلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة، جامعة بسكرة، الجزائر، العدد السَّادس، ٢٠١٠م، ص ١٠ بتصرُّف.

ومن ثمّ فلا داعي عندهم إلى تقدير الضّمائر المستترة في التّراكيب اللُّغويّة، ومعلوم أنَّ فكرة الضَّمير المستتر من اختراع النحاة، وذلك حين رأوا أنَّ الفعل لابدَّ له من فاعل يُسندُ إليه ويُذكَرُ بعده، فإن لم يَظْهر الفاعل ولم يُشر إليه ضميرٌ بارز، وجبَ تقديرُ ضميرٍ مُستتر[1]، ففي قولنا "صام المسلم، أفطر الصائم، إن لم يظهر الفاعل، ولم يُسند إليه ضمير بارز قدّرنا ضميرًا مستترًا بعده يجعل عملية الإسناد صحيحة، فإن تقدّم (المسلم) في الجملة السابقة بحيث تحولت من الفعليَّة إلى الاسميَّة (المسلم صام) وجب تقدير ضمير يعود على المبتدأ (الفاعل في الأصل)؛ ليصبح الفعل صام وفاعله الضَّمير المستتر/هو خبرًا للمُسلم؛ فإذا فرضنا أنَّ المستتر لا وجود له في اللغة لأصبح من العسير تفسير نشؤ علاقة بين جملتين منفصلتين في الأصل" [2].

كقولنا مثلًا: "جاءَ الرَّجُلُ يَسْعى، فالبنْيَة المُضْمَرة هنا هي: جاءَ الرَّجُلُ . يَسْعى الرَّجل، وتطبيقًا لمبدأ الإيجاز لم تَجِد العربية ضرورةً دلاليّة لإعادة ذِكْرِ الرَّجُل، فأضْمَرَتْه، ولو لم يكن الضمير المستتر هنا موجودًا في العقل لظلّت الجملتان منفصلتين، ولم يُؤْمَن اللَّبْس؛ إذ الأصل في الجمل الانفصال لولا نُشُؤ الارتباط والرَّبط، ومن هُنا فإنَّ فكرة تقدير الضَّمير المستتر هي تصُّور ذكيٌّ يُحمد لنحاة العربيَّة"[3]، "كما يعد تقدير الضمير المستتر في الفعل (يسعى) قرينة معنويّة عقلية تشير إلى ارتباط الجملة الحالية (يَسْعى) بصاحب الحال (الرَّجُل)، بحيث لم تُضْطَرّ اللُّغةُ إلى الرّبط بينهما لاصطناع تلك العلاقة، ولو تكن علاقة الارتباط قائمة هنا لنشأ لَبْسُ فَهْمِ انفصال الجملتين البسيطتين المُكَوِّنتين لهذه الجملة المركَّبة، فإذا استعملنا هنا ضميرًا بارزًا للرَّبط فقلنا: جاءَ

---

(١) د/ مصطفى حميدة، نظام الارتباط والرّبط، ص ١٥٣.

(٢) د/ فوزية دندوقة، الضمائر العربية: المفهوم والوظيفة، ص ٩، ١٠، وينظر: د/ خالد عبد الرحيم عبد اللاه، الفكر النحويّ عند نحاة الأندلس في القرنين السادس والسابع الهجريّين، دراسة وتحليل، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١ ١٤٣٥هـ. ٢٠١٤م، ص ٣٣٨: ٣٤٥.

(٣) د/ مصطفى حميدة، نظام الارتباط والرّبط، ص ١٥٤، ١٥٥.

الرَّجُلُ هُوَ يَسْعَى،كانت الجملةُ مُلْبِسةً[1]،فإذا كان ضروريًّا للمتكلِّم هنا استعمال الضَّمير البارز فإنَّ العربية تلجأ إلى واو الحال لرَأْبِ صَدْع الانفصال بين الجملتين فيقال: جاء الرَّجُلُ وهو يَسْعى"[2].

لذلك ترى الباحثة أنَّ للضَّمير المستتر أهمية في نحونا العربيّ؛ حيث يسهم في التَّحليل النّصيّ، ويساعد في تفسير التّراكيب اللُّغوية وأمن اللّبس فيها وارتباط بعضها ببعض؛ لذلك ترى الباحثة ضرورة وجود الضَّمير المستتر وتقديره في الكلام.

(١) د/ مصطفى حميدة، نظام الارتباط والرَّبط، ص ١٥٥، ١٥٦بتصرُّف.

(٢) السَّابق، ص ١٥٦بتصرُّف.

قائمة المصادر والمراجع

أولًا: المصادر

- الإستراباذي، رضي الدّين محمَّد بن الحسن (ت ٦٨٦هـ)،

١. شرح الكافية، تعليق: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قازيونس، بنغازي، ط٢ ١٩٩٦م.

- الأزهريّ، الشيخ خالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمَّد بن أحمد (ت ٩٠٥هـ)،

٢. شرح التَّصريح على التّوضيح، تحقيق: محمَّد باسل عيون السّود، دار الكتب العلميَّة، لبنان، بيروت، ط١ ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.

- أبو حيّان الأندلسيّ، محمَّد بن يوسف (ت٧٤٥هـ)،

٣. تفسير البحر المحيط، تحقيق: الشيخ عادل عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١ ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م.

- الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت١٧٠هـ)،

٤. معجم العين، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط١ ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.

- الرّازي، زين الدّين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت ٦٦٦هـ)،

٥. مختار الصّحاح ، مكتبة لبنان، ١٩٨٦م.

- الزّمخشريّ، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزّمخشريّ (ت ٥٣٨هـ)،

٦. أساس البلاغة، دار الكتب المصريّة، القاهرة، د. ط، ١٣٤١هـ -١٩٢٢م.

٧. تفسير الكشّاف، تعليق: خليل مأمون شيما، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط٣ ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

- سيبويه، أبو بشر عمرو عثمان بن قنبر (ت١٨٠هـ)،

٨. الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣ ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

- السّيوطيّ، أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر الخضيري (ت٩١١هـ)،

٩. الأشباه والنّظائر في النّحو، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت.

١٠. همع الهوامع، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١ ١٤١٨هـ. ١٩٩٨م.

- الشَّاطبيّ، الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشّاطبيّ (ت٧٩٠هـ)،

١١. المقاصد الشّافية في شرح الخلاصة الكافية، معهد البحوث العلميَّة وإحياء التُّراث الإسلاميّ، جامعة أمّ القرى، مكّة المكرَّمة، ط١ ١٤٢٨هـ. ٢٠٠٧م.

- ابن عاشور، محمد الطَّاهر بن محمد (ت١٣٩٣هـ)،

١٢. تفسير التّحرير والتّنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، د.ط، ١٩٨٤م.

- عبد القاهر الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر عبد الرحمن بن محمد (ت٤٧١هـ)،

١٣. المقتصد في شرح الإيضاح، تحقيق: د/ كاظم بحر المرجان، دار الرَّشيد للنَّشر، العراق، د.ط، ١٩٨٢م.

- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا (ت ٣٩٥هـ)،

١٤. مقاييس اللُّغة، تحقيق : عبد السّلام محمد هارون، دار الفكر، القاهرة، د. ط ، د. ت.

- ابن مالك، أبو عبد الله جمال الدّين محمَّد بن عبد الله (٦٠٠هـ. ٦٧٢هـ)،

١٥. شرح التّسهيل، تحقيق، د/ عبد الرّحمن السيد، د/ محمد بدوي المختون، دار هجر، القاهرة، ط١ ١٤١٠هـ -١٩٩٠م.

- ابن مضاء القرطبيّ، أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن محمد بن مضاء اللخمي القرطبي (ت٥٩٢هـ)،

١٦. الرّد على النُّحاة، تحقيق: د/ شوقي ضيف، دار المعارف، الإسكندرية، ط٣، د.ت.

- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدّين محمد بن مكرم بن منظور(ت٩١١هـ)،

١٧. لسان العرب، دار صادر، بيروت ـ لبنان ـ د.ط ، د.ت.

- ابن هشام، أبو محمد عبد الله جمال الدّين بن يوسف بن أحمد بن هشام الأنصاريّ، المصريّ، (ت٧٦١ هـ)،

١٨. شذور الذّهب في معرفة كلام العرب، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، دار الطلائع، القاهرة، ٢٠٠٤م.

ثانيًا: المراجع

- د/ إبراهيم مصطفى وزملاؤه، تحرير النّحو العربيّ،

١٩. قواعد النحو العربي مع التيسير الذي قرره مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٨م.

- د/ الأزهر الزنّاد،

٢٠. نسيج النّصّ، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط١ ١٩٩٩م.

- د/ تمّام حسّان،

٢١. البيان في روائع القرآن، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط١ ١٤١٣هـ. ١٩٩٣م.

٢٢. اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب، القاهرة، ط٣ ١٤١٨هـ. ١٩٩٨م.

٢٣. مقالات في اللّغة والأدب، عالم الكتب، القاهرة، ط١ ١٤٢٧هـ. ٢٠٠٦م.

- د/ حسام البهنساوي،

٢٤. أهميّة الرّبط بين التّفكير اللُّغويّ عند العرب و نظريات البحث اللُّغويّ الحديث، مكتبة الثقافة الدّينية، القاهرة ١٤١٤هـ -١٩٩٤م.

- د/ خالد عبد الرحيم عبد اللاه،

٢٥. الفكر النحويّ عند نحاة الأندلس في القرنين السادس والسابع الهجريّين، دراسة وتحليل، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١ ١٤٣٥هـ. ٢٠١٤م.

- د/ سعيد حسن بحيري،

٢٦. دراسات لغويّة وتطبيقيّة في العلاقة بين البنية والدلالة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١ ١٤٢٦هـ. ٢٠٠٥م.

- د/ عبد الرحمن أيّوب،

٢٧. دراسات نقدية في النَّحو العربيّ، مؤسسة الصباح، الكويت، د.ط، د.ت.

- د/ عبد الله جاد الكريم،

٢٨. الاختصار سمة العربيَّة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١ ٢٠٠٦م.

- د/ فاضل صالح السّامرائي،

٢٩. معاني النّحو، شركة العاتك، القاهرة، ط٣ ١٤٢٣هـ. ٢٠٠٣م.

- د/ فخر الدّين قباوة،

٣٠. الاقتصاد اللُّغويّ في صياغة المفرد، الشركة المصريَّة العالميَّة للنَّشر، لونجمان، القاهرة، ط١ ٢٠٠١م.

- د/ محمَّد خطابي

٣١. لسانيات النَّصّ: مدخل إلى انسجام النَّصّ، المركز الثقافي العربيّ، بيروت، لبنان، ط١ ١٩٩٦م.

- د/ محمد عبد الله جبر،

٣٢. الضّمائر في اللّغة العربيّة، دار المعارف، الإسكندريَّة، ١٩٨٠م.

- محمود مهدي الإستانبولي،

٣٣. طه حسين في ميزان العلماء والأدباء، المكتب الإسلامي، دمشق، ط١ ١٤٠٣هـ . ١٩٨٣م.

- د/ مصطفى حميدة،

٣٤. نظام الارتباط والرَّبط في تركيب الجملة العربية، لونجمان، القاهرة، ط١ ١٩٩٧م.

- د/ مهدي المخزومي،

٣٥. في النّحو العربيّ قواعد وتطبيق، دار الرَّائد العربيّ، بيروت . لبنان . ط٢ ١٤٠٦هـ . ١٩٨٦م.

٣٦. قضايا نحويَّة، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط١ ٢٠٠٢م.

ثالثًا: الكتب المترجمة

- برجشتراسر،

٣٧. التّطور النّحويّ للّغة العربيّة، ترجمة د/ رمضان عبد التّواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٢ ١٤١٤هـ. ١٩٩٤م.

- روبرت دي بوجراند،

٣٨. النّصّ والخطاب والإجراء، ترجمة: د/ تمام حسان، علم الكتب، القاهرة، ط١ ١٤١٨هـ. ١٩٩٨م.

- موسكاتي،

٣٩. مدخل إلى نحو اللّغات السّاميّة المقارن، ترجمة: د/ مهدي المخزومي، عالم الكتب، القاهرة، ط١ ١٤١٤هـ. ١٩٩٣م.

- هنري فليش،

٤٠. العربيّة الفصحى، ترجمة: د/ عبد الصبور شاهين، مكتبة الشباب، القاهرة، د.ط، د.ت.

رابعًا: الرسائل العلميَّة

- الباحث: إسماعيل محمد الخطيب،

٤١. أقسام الكلام في العربيَّة من حيث المعنى والمبنى، رسالة دكتوراه، إشراف: أ.د/ عبد المجيد عابدين، كليَّة الآداب، الإسكندريَّة، ١٤٠٢هـ. ١٩٨٢م .

خامسًا: المجلات العلميَّة

- أ/ على النَّجدي ناصف،

٤٢. فلسفة الضّمير، مجلة مجمع اللُّغة العربيَّة، القاهرة، الجزء العشرون، ١٩٦٦م.

- د/ فوزي حسن الشّايب،

٤٣. ضمائر الغيبة أصولها وتطوّرها، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية الثامنة، الرسالة السادسة والأربعون، ١٤٠٨هـ. ١٩٨٧م.

- د/ فوزية دندوقة،

٤٤. ضمائر العربية: المفهوم والوظيفة، مجلة كليَّة الآداب والعلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة، جامعة بسكرة، الجزائر، العدد السَّادس، ٢٠١٠م.

- د/ محمّد سالم الجرح،

٤٥. نظرة تحليليّة مقارنة على الضّمائر العربيّة، مجلة مجمع اللغة العربية، القاهرة، ج٢٢، ١٣٨٧هـ. ١٩٦٧م.

David crystal,

46- A Dictionary of Linguistics and Phonetics, Bacil Black Well publisher, sixth edition, 2008.

H.W. Fowler and F.G. fowler,

47- The Concise Oxford Dictionary of Current English, Oxford university, press, New York, seventh edition, 1919.

M. A. Haliday and R. Hasan,

48- Cohesion in English, Longman, London, 1976.

بلاغة الحِجاج في القرآن الكريم في ضوء حجج التواصل

دكتــور

أحمد جمال ناجي محمد زقزوق

المدرس بقسم اللغة العربية

لحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لانبيّ بعده، محمدﷺ وعلى آله وصحبه، ومن التمس العلم وسعى إلية وبذل من أجله؛ وبعد فإن البلاغة علم عظيم القدر، جليل النفع، ولا سيما ما يتصل منها بالجانب التواصليّ التأثيريّ، وأعني بذلك الحجاج، ولقد شغل هذا الجانب بال طائفة كبيرة من العلماء والباحثين والمفكرين في ضروب الحياة المختلفة، كما تنوعت منطلقاتهم وبواعثهم ودوافعهم واختلفت أيضًا مشاربهم وغاياتهم؛ وبعد ذلك كله منهم من وصل ومنهم مَن على الدرب ومنهم من يخبط خبط عشواء بل دليل أو أثارة من علم...

ولما كان القرآن الكريم منبع العلوم العربية والإسلامية، وكتاب العربية الأكبر، ودرجة الإعجاز العليا، ومصدر التحدي الدائم– كان لزامًا عليّ أن أنظر في أساليبة الراقية؛ لعلي أتلمس سبيل حجاجه وطريق تأثيره؛ ومن ثمّ أتعرف إلى آلية الاستدلال التي ظلت باقية معجزة على مر السنين والأيام...

لقد اطلعت على ما كتبه فيليب بروطون في كتابه الحجاج في التواصل، وتعرفت إلى آلياته المؤثرة في الجماهير، والتي تجلب إذعانهم وتسليمهم من دون تطويع أو قهر أو إغواء أو مغالطة...ولقد كانت تلك الآليات مطبقة على الواقع المعيش الذي تتغير لهجته ولكنته ورطانته كل عشر سنوات تقريبًا؛ وهذا يتطلب التماس شواهد حجاجية كل عشرة أعوام تناسب البيئة وأهلها...والقرآن الكريم كتاب عالميّ تخطى حيز المكان، وكتاب أبديّ تجاوز حيز الزمان؛ وكتاب مقدس عند كثير من الناس؛ ولذلك فشواهدة معظمة في القلوب، راسخة في الأماكن، باقية عبر الزمن...

والبحث قائم على وجهتين: الولى– تتبع الوجهة الحجاجية النظرية في القرىن الكريم وإظهار أثرها إن وُجد، والثانية– معاينة أثر القرآن في النظرية الحجاجية عامة، ونظرية فيليب بروطون خاصة...

لفظة الحجاج ومترادفاتها في القرآن الكريم:

بادئ ذي بدء إن لفظة الحجاج لها معنى في اللغة، ومعنى في الاصطلاح والعلاقة بين المعنى اللغويّ والاصطلاحيّ –غالبًا– تكون علاقة عموم وخصوص، أو علاقة جزء وكل، أو علاقة سبب ونتيجة؛ ومن ثم ينبغي للدارس النظر إلى المعنى الاصطلاحيّ بعد النظر في المعنى اللغويّ والدلالات المستنبطة منه.

ولقد قدمت المعاجم العربية القديمة والحديثة عددًا من المعاني والاستعمالات للفظة الحجاج؛ فقد ذكر الفيروز آبادي أن مادة "ح. ج. ج" تدور حول القصد والكف والقدوم وسَبْر الشَّجَّة ... والغلبة بالحجة وكثرة الاختلاف والتردد ... والحجاج: الجَدِل ... والتَّحاجُ: التخاصم[1].

وعند النظر في المعجم الوسيط نرى أن حجَّ فلانًا غلبه بالحجة يقال: حاجَّه فحجّه .. واحتج عليه: أقام عليه الحجة و– عارضه مستنكرًا فعله، وتحاجوا: تجادلوا ... والحجة هي الدليل والبرهان، و– حبك البيع، و– العالم الثّبت ... والمحجاج الذي يُكثر الجدل، و– المِسْبار يعرف به الطبيب غور الجُرح ... والمحجة: الطريق المستقيم[2].

ويتبين لنا مما سبق أن:

أولاً– لفظة الحجاج تدور حول الاستنكار، والتخاصم، والتنازع، وسبر الغور، والقصد، والجدل، والغلبة بالحجة، والصراط المستقيم.

ثانيًا– لعل الترادف بين نقطة الحجاج والصراط المستقيم هو الذي يجعل الناس تسلّم وتذعن إلى أن صاحب الحجة أو الأفضل إقناعًا هو صاحب الحق أي صاحب الصراط المستقيم.

ثالثًا– لفظة الحجاج مرادفة للجدل وإن كان من الباحثين من فرق بين اللفظتين.

مترادفات الحجاج في القرآن:

حينما نتحدث عن مترادفات الحجاج في القرآن سنجدها كثيرة فقد أتت لفظة الحجاج كما ذكرنا، وأتت لفظة "البرهان" في قول الله: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾[3]. كما أتت لفظة "السلطان" بوصفها لفظة تشير إلى الحجة البالغة أو الجواب المسكت كما في قوله –تعالى– على لسان سليمان: ﴿لأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ ﴾[4]؛ فأشار بلفظة سلطان مبين إلى

---

(1) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، دار المعرفة، بيروت – لبنان، الطبعة ٤، ٢٠٠٩م، ص ٢٦٥.

(2) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة ٥، ٢٠١١م، ص ١٦٢.

(3) البقرة: ١١١، النمل: ٦٤.

(4) النمل: ٢١.

البرهان والدليل المقنع الذي لا يقبل شكًا ولا تكذيبًا، كما أتت لفظة "البينة" إشارة إلى الحجاج أو الإقناع فقال –تعالى–: ﴿فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ﴾[٥]، فأشار بالبينة إلى الحجاج، وبالهدى إلى الكتاب، وبالرحمة إلى الرسول، وتأتي لفظة "الجدال" مع تلك الألفاظ جملة كما في قول الحق –سبحانه–: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[٦]، ومن المترادفات الحجاجية لفظة "الخصام" كما في قوله –تعالى–: ﴿ خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ ﴾[٧]، وكذلك لفظة "النزاع"؛ إذ يعبر بها في القرآن عن المخاصمة والمجادلة كما في قوله – تعالى–: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾[٨]، وقوله –تعالى–: ﴿ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الأَمْرِ﴾[٩]، وقوله –تعالى–: ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا﴾[١٠]، ولفظة "المراء" تدخل عندنا كقوله –تعالى–: ﴿ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾[١١].»[١٢].

وهذه الألفاظ الحجاجية جملة تخبرنا شيئًا في غاية الأهمية وهو أن الحجج تتفاوت وَفْق فاعليتها، وغايتها، وعقلية الجمهور الذي يتلقاها، وهذا ما أكده فيليب بروطون حينما قال: «إن التميزات المقترحة في إطار هذه الخطاطة –خطاطة التواصل الحجاجيّ –والتي تعطيها حجمها– ليست واضحة للوهلة الأولى، ولاسيما إذا ما اعتقدنا على سبيل المثال أن الحجاج يقابل وجهًا لوجه بين الذوات، ويختزل بذلك إلى خطاطة بسيطة من المواجهة الثنائية مصحوبة فوق ذلك برسالة في الوسط

---

(٥) الأنعام: ١٥٧.

(٦) النحل: ١٢٥.

(٧) النحل: ٤.

(٨) النساء: ٥٩.

(٩) آل عمران: ١٥٢.

(١٠) الأنفال: ٤٦.

(١١) البقرة: ١٤٧، الأنعام: ١١٤.

(١٢) سعيد فاهم، معاني ألفاظ الحجاج في القرآن الكريم، رسالة ماجستير على شبكة الإنترنت، جامعة مولود معمري، الجزائر، نوقشت عام ٢٠١١م، ص ص ٣٨– ٤٦.

غير أن بعدها النفسيّ أو العلائقيّ سيكون في الصدارة». وهذا موضع الشاهد اي اعتبار البعد النفسيّ أو العلائقيّ وعليه فإن كل لفظة حجاجية مترادفة تستعمل في سياقها الوجديّ، والمعرفيّ، والسلوكيّ.

ومما سبق يظهر لنا –أيضًا– أن الترادف نسبيّ.

إضافة إلى أن اختلاف العبارات راجع إلى اختلاف الاعتبارات أو النسب والإضافات.

مثال ذلك أيضًا اللغز والمحاجاة والمعاياة فهي أسماء لمسمى واحد وإنما اختلافها بحسب الاعتبارات فإنك إذا اعتبرته من حيث إنه قد يُحْمَل على وجوه فلغز، أو من حيث إنَّ غيرك حاجاك أي استخرج مقدار عقلك فمحاجاه، أو من حيث إنّ واضعه قصد أن يعاييك أي يظهر إعياءك فمعاياة ...»[١٣].

ثانيًا– التواصل:

اللغة وعاء الفكر وأداة التواصل وهي أصوات أو إشارات أو رموز متفق عليها للتعبير عن الأغراض.

ودليل الأصوات: ﴿ مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلاَّ لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴾[١٤].

ومثال الإشارة:﴿ فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾[١٥].

ومثال الرموز: ﴿ قَالَ آَيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْزًا ﴾[١٦].

والتواصل أو الاتصال عملية تتكون من مرسل ومستقبل ورسالة تتم بقناة اتصال معنية.

أ– لفظية: أصوات.

---

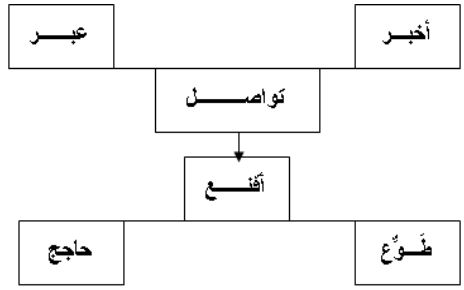
(١٣) زكريا شحاتة الفقيّ، من زيادة الأحرف الهوامل في التراكيب، الدار المصرية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م، ص ٤٧.

(١٤) ق: ١٨.

(١٥) مريم: ٢٩.

(١٦) آل عمران: ٤١.

ب- أو غير لفظية: إشارات أو رموز؛ لتحقيق استجابة ما وَفْق ثلاثة سجلات متكاملة وهي: التواصل التعبيريّ، والحجاجيّ، والإخباريّ[١٧].



أ- التواصل التعبيريّ:

أحد سجلات التواصل الثلاثة، وهو يتيح التعبير عما نحس به أو نراه بطريقة فريدة، ويستند إلى تقنيات الحكي، وإلى عدد معين من الصور؛ لبلوغ الواقع المعبر عنه ومنه قوله -تعالى-: ﴿ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ... ﴾[١٨].

ب- التواصل الإخباريّ:

ويسمى التواصل الإعلاميّ أيضًا، وهو أحد سجلات التواصل الثلاثة، وهدفه وصف ما شهدنا عليه من واقعة أو حدث أو رأي بكل موضوعية ممكنة، ويستند التواصل الإعلاميّ بشكل رئيس على الوصف؛ إذ إنه يشكل قاعدة العمل الصحفيّ، ومنه قوله -تعالى-:

-﴿ قَالُوا مَنْ فَعَلَ هَذَا بِآلِهَتِنَا إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ * قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ ﴾[١٩].

-﴿ وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ ﴾[٢٠].

---

(١٧) فيليب بروطون: الحجاج في التواصل، ص ١٩، ص ص ١٣٨، ١٣٩.

(١٨) يوسف: ٣١.

(١٩) الأنبياء: ٥٩ – ٦٠.

(٢٠) القصص: ٢٠.

ج- التواصل الحجاجيّ:

أحد سجلات التواصل الثلاثة، وتتمثل غايته في إقناع المتلقي بمشاطرة رأي خطيب ما، وهو يستند إلى التقنيات التي تحوِّل رأيًا ما إلى حجة مع نقلها إلى المتلقي ومنه قوله -تعالى-: ﴿ قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الأَمِينُ ﴾.

ومما سبق يتبين لنا أن أنواع التواصل الثلاثة والسجلات الثلاثة أيضًا موجودة في القرآن، مع ملاحظة أن التواصل متداخل بصورة رائعة في القرآن.

صور التواصل في القرآن الكريم:

أ- التواصل: الرمزيّ والإشاريّ واللفظيّ وقد سبق

ب- التواصل: التعبيريّ، والحجاجيّ، والإخباريّ، وقد سبق.

ج- الواصل: القضائيّ، والاحتفاليّ، والسياسيّ.

فأمَّا القضائيّ كما في قوله -تعالى-: ﴿ إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُمْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ ﴾[٢١].

وأما الاحتفالي ففي قوله -تعالى-: ﴿ وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي... ﴾[٢٢].

وأما السياسيّ ففي قوله -تعالى-: ﴿ قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ ﴾[٢٣].

د- التواصل: الحقيقيّ والشبيه.

فالحقيقيّ كما في قوله -تعالى-: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ ﴾[٢٤].

---

(٢١) ص: ٢٢.

(٢٢) الزخرف: ٥١.

(٢٣) النمل: ٣٢.

(٢٤) البقرة: ٢٥٨.

والشبيه كما في قوله –تعالى–: ﴿ سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾[٢٥].

هـ- التواصل الصاعد والهابط، وهو كالآتي:

١- تواصل الله مع ذاته العلية: كقوله تعالى: ﴿ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾[٢٦].

٢- تواصل الله مع الملائكة: كقوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَائِكَةِ أَهَؤُلَاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ ﴾[٢٧].

٣- تواصل الله مع الجن: كقوله تعالى: ﴿ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ﴾[٢٨].

٤- تواصل الله مع البشر: كقوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ ﴾[٢٩].

٥- تواصل الله مع ما دون العالم: كقوله تعالى: ﴿ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾[٣٠]. وقوله –سبحانه–: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا ﴾[٣١].

٦- تواصل الجن مع بعضهم: كقوله تعالى: ﴿ قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[٣٢].

---

(٢٥) البقرة: ١٤٢.

(٢٦) غافر: ١٦.

(٢٧) سبأ: ٤٠.

(٢٨) الأعراف: ١٢.

(٢٩) الأعراف: ١٤٣.

(٣٠) فصلت: ١١.

(٣١) النحل: ٦٨.

(٣٢) الأحقاف: ٣٠.

٧- تواصل الجن مع الناس: كقوله تعالى: ﴿ وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ﴾[٣٣]. وقوله -سبحانه-: ﴿ قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ ﴾[٣٤].

٨- تواصل الملائكة مع الناس: كقوله تعالى: ﴿ قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا ﴾[٣٥].

٩- تواصل البشر مع الحيوان أو الطير: كقوله -تعالى-: ﴿ فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ ﴾[٣٦].

١٠- تواصل الدواب مع بعضهم: كقوله -تعالى-: ﴿ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾[٣٧].

١١- تواصل البشر مع بعضهم، وهو على مراتب:

أ - الأنبياء مع بعضهم: كقوله -تعالى-: ﴿ وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ ﴾[٣٨].

ب- الأنبياء مع الملوك: كقوله -تعالى- ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴾[٣٩].

ج- الأنبياء مع الوزراء: كقوله -تعالى- : ﴿ قَالَ هِيَ رَاوَدَتْنِي عَنْ نَفْسِي وَشَهِدَ ﴾[٤٠].

---

(٣٣) الأعراف: ١٤٣.
(٣٤) النمل: ٣٩.
(٣٥) مريم: ١٩.
(٣٦) النمل: ٢٢.
(٣٧) النمل: ١٨.
(٣٨) الأعراف: ١٤٢.
(٣٩) يوسف: ٥٥.
(٤٠) يوسف: ٢٦.

د- الملوك مع بعضهم: كقوله -تعالى-: ﴿فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَكَذَا عَرْشُكِ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ... ﴾[٤١].

وهناك أنواع أخرى كالأنبياء مع الأولياء كقصة موسى والخضر أو رسول مع رسولٍ لَّما يُرْسَل، من مثل: موسى مع فتاة (يوشع بن نون) ونبيّ مع الناس زرافات ووحدانا ... ولكن الشاهد عندي أنه ما من اتصال إلا وفيه إقناع، طلب وحجة، ذكرٌ وعلة ولعله سيظهر فيما بعد،

كما ينبغي لي أن أشير إلى أن الخطاب القرآني هو في الأصل موجه إلى الناس، وإن كان في صورة خطاب موجه إلى فرد معين وشاهد ذلك قوله -سبحانه- : ﴿ وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴾[٤٢]. ومعلوم أن والدي النبيّ قد ماتا وهو صغير فالوالد مات، قبل أن يُولد والوالدة ماتت قبل أن يبلغ؛ ومن ثم فالخطاب للناس ...

وعناصر الاتصال – ستة عناصر، وهي: المُتَّصِل (بكسر الصاد) أو المُرْسل، والمُتَّصل به (بفتح الصاد) أو المستقبل، والوسيلة، وقناة الاتصال كفعل الحمام الزاجل والهاتف المحمول، والهدف؛ إذ من دونه يكون الأمر ثرثرة ومضيعة للوقت كفعل السكران أو المجنون أو الحالم ...، والتغذية المرتدة أو الراجعة؛ إذ بها يُعْرَف الأثر ويُقَاسُ مدى تحقيق الهدف أو الغرض.

وتظهر العناصر الستة في قصة سليمان عليه السلام – وملكة سبأ:

١- المرسل: سيدنا سليمان.

٢- المستقبل: ملكة سبأ.

٣- الرسالة: رسالة مكتوبة.

٤- قناة الاتصال: الهدهد.

٥- الهدف: معرفة صدق الهدهد من كذبه (يتحرى صدق الهدهد).

---

(٤١) النمل: ٤٢.

(٤٢) الإسراء: ٢٣.

٦- التغذية المرتدة: وصية سيدنا سليمان للهدهد بأن يراقب ردة الفعل بقوله: ﴿ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانْظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ ﴾[٤٣].[٤٤].

التواصل والحجاج:

لقد جعل طه عبد الرحمن الحجاج انطلاقًا من بعده التحاوريّ – ثلاثة نماذج وهي: النموذج الوصليّ، والإيصاليّ، والاتصاليّ.

فأما النموذج الوصليّ فإنه يعتمد على الحجاج نفسه من دون اعتبار للمتكلم والسامع.

وأما النموذج الإيصاليّ فإنه يركز على المتكلم في العملية الخطابية.

وأما النموذج الاتصاليّ فإنه يستحضر المتكلم والسامع في جو من التفاعل والمقام الحيّ»[٤٥].

والنموذج الثالث هو طريقة القرآن.

موضوعات بلاغية مختصة بالحجاج:

توجد في البلاغة موضوعات كثيرة مختصة بالحجاج من هذه الموضوعات مثالا لا حصرا ما يلي:

أ- الاستفهام:

طلب الفهم، أو طلب العلم بشيء لم يكن معلومًا من قبل، وأدواته قسمان حروف وأسماء فالهمزة للتصور والتصديق، وهل للتصديق، والبقية للتصور، وأغراضه كثيرة: الاسبتطاء، والإيناس، والإياس، والإنكار ... ولكن ما يهمنا هنا ما يدخل في حجة التأطير، ومنه قوله تعالى:

- ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ ﴾[٤٦].

---

(٤٣) النمل: ٢٧ – ٢٨.

(٤٤) جميل جودت أو العينين، أصول الإدارة من القرآن والسنة، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م، ص ص ٢٠٧ – ٢١٠.

(٤٥) طه عبد الرحمن: اللسان والميزان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، ص ٢٧١.

(٤٦) الرعد: ١٦.

– ﴿ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[٤٧].

– ﴿ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ * نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ * عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لاَ تَعْلَمُونَ * وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الأُولَى فَلَوْلاَ تَذَكَّرُونَ * أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ * لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ * إِنَّا لَمُغْرَمُونَ * بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ * أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ * أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ * لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلاَ تَشْكُرُونَ * أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ * أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ ﴾[٤٨].[٤٩].

ب– إبراز الكلام في صورة المستحيل:

قد يبرز الكلام في صورة المستحيل، وذلك على طريق المبالغة؛ ليدل على بقية جملة: كقوله تعالى: ﴿وَلاَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾، ولعل هذا ما سماه سيد قطب التصوير الفني في كتابه الموسوم بهذا الاسم[٥٠].

جـ– الاحتجاج النظريّ:

أو المذهب الكلاميّ أو إلجام الخصم بالحجة.

وهو إيراد حجة للمطلوب على طريقة أهل الكلام كقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ * الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ * أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾[٥١].

---

(٤٧) الصافات: ١٥٤، القلم: ٣٦.

(٤٨) الواقعة: ٥٩ – ٧٢.

(٤٩) أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية، ص ص ١٠٨ – ١١٦.

(٥٠) المرجع نفسه، ص ٢٥، سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، الطبعة الثامنة، ١٩٨٣م، ص ٣٦.

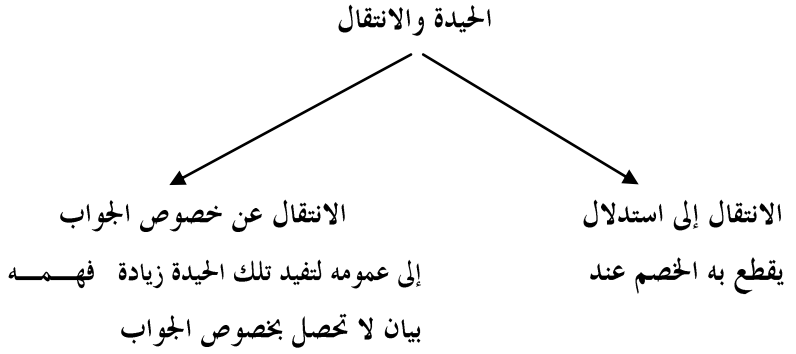
(٥١) يس: ٧٨ – ٧٩.

فكل ذلك من باب الاحتجاج النظريّ[٥٢].

الحيدة والانتقال:

وهو نوع من مستخرجات المصريّ وقال: «هو أن يجيب المسئول بجواب لا يصلح أن يكون جوابًا عَمَّا سئل عنه أو ينتقل المستدل إلى استدلال غير الذي كان آخذًا فيه، وإنما يكون هذا بلاغة إذا أتى به المستدل بعد معارضة بما يدل على أن المعترض لم يفهم استدلاله فينتقل عنه إلى استدلال يقطع به الخصم عند فهمه»[٥٣].

ومنه قوله تعالى : ﴿ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ ﴾[٥٤]، فقال الجبار: «أنا أحيي وأميت» ثم دعا بإنسان فقتله ودعا بمن وجب عليه القتل فأعتقه فلما علم الخليل أنه لم يفهم معنى الإماتة والإحياء اللذين أرادهما انتقل إلى استدلال آخر فقال: فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب»[٥٥]. فأتاه باستدلال لا يجد لاسمه اسمًا مشتركًا معه فتعلق بظاهره على طريق المغالطة أو لأنه لم يفهم إلا ذلك الوجه الذي تعلق به، فلا جَرَم أن الجبار انقطع، وأخبر الله –سبحانه– عنه بذلك؛ إذ قال –تعالى– فبهت الذي كفر، وفيه نوع يحيد المسئول عن خصوص الجواب إلى عمومه؛ لتفيد تلك الحيدة زيادة بيان لا تحصل بخصوص الجواب.



(٥٢) أحمد مطلوب، مرجع سابق، ص ٣٧.

(٥٣) المصريّ، مرجع سابق، ص ص ٥٦٥ – ٥٦٦.

(٥٤) البقرة: ٢٥٨.

(٥٥) أحمد مطلوب، مرجع سابق، ص ص ٤٧٦ – ٤٧٧.

موضوعات غير بلاغية مختصة بالحجاج:

أ-التعريف

إن القرآن الكريم كتاب مقنع ممتع، وهو في إقناعه لا ينتظر السؤال وفي إمتاعه لا يوصلك للملل. فقد بدأ القرآن بحجة التعريف، وانتهى أيضًا بالحجة نفسها؛ فاستعمل التعريف الوصفيّ كما في قوله –سبحانه–: ﴿ أُولَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾[٥٦]، والتعريف التعاقديّ كما في قوله – سبحانه– : ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلاَّ بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ﴾[٥٧]. وكذلك التعريف التفسيريّ كما في قوله –سبحانه– : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لاَ يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ ﴾[٥٨].

والتعريف الموجه على لسان المشركين ﴿ كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ ﴾[٥٩]. وكذلك على لسان النسوة لَمَّا رأين يوسف ﴿ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴾[٦٠]. وقوه –سبحانه– ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا﴾[٦١]. وكذلك التعريف الإجرائي الذي اعتمد على التجربة على لسان مريم: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[٦٢].

---

(٥٦) الأعراف: ١٧٩.

(٥٧) إبراهيم: ١١.

(٥٨) الحج: ٧٣.

(٥٩) الذاريات: ٥٢.

(٦٠) يوسف: ٣١.

(٦١) يوسف: ٣٠.

(٦٢) آل عمران: ٣٧.

وكذلك التعريف بالتحديد كما في تعريف موسى: ﴿ قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾[٦٣].

وكذلك التعريف بالإحاطة كما في قوله سبحانه: ﴿ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ * هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾[٦٤].

فقد عدد بعض الأسماء الحسنى ثم ذكر له الأسماء الحسنى؛ ليؤكد قوله: ﴿ وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا ﴾[٦٥].

وعلى ما سبق نجد أن القرآن استعمل الأساليب المختلفة للتعريف من غير تكلف أو تعسف بل أتت بصورة رائعة رائقة يقبلها الفكر والوجدان؛ مع ملاحظة أن القرآن عَرَّف بعض التسميات في غير موضع من مثل المتقين ﴿ ... هُدًى لِلْمُتَّقِينَ* الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴾[٦٦].

وقوله: ﴿ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ ﴾[٦٧].

ويعد التعريف في القرآن علة واستدلالاً ومبررًا على الفعل وتثبيتًا لسلطة يرسخها العلم بعد الجهل: ﴿ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ * الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴾[٦٨].

– ﴿ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ * الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾[٦٩].

---

(٦٣) طه: ٥٠.

(٦٤) الحشر: ٢٢ – ٢٤.

(٦٥) الأعراف: ١٨٠.

(٦٦) البقرة: ٢ – ٤.

(٦٧) آل عمران: ١٣٣ – ١٣٤.

(٦٨) الأعراف: ١٨٠.

- ﴿ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي صَلاَتِهِمْ خَاشِعُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ ...﴾[٧٠].

- ﴿ قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي غَمْرَةٍ سَاهُونَ ﴾[٧١].

- ﴿ فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلاَتِهِمْ سَاهُونَ ﴾[٧٢].

ومن طريقة القرآن في الحجاج أن يغير التعريف؛ ليستدل على الخصم ومثال ذلك في قصة يوسف لما وصفوا يوسف بأنه فتاها فجعلتهم يرونه أولاً، وبعد ذلك غيروا تعريفهم بقولهم: ما هذا بشرًا إن هذا إلا ملك كريم هنا قالت: فذلكن الذي لمتنني فيه، وقد نحاجج التعريف بآلية أخرى وَفْق ما يقتضيه السياق ويحتمه المقام كما في قصة موسى فقد عَرَّفوا أصحاب الأرض المقدسة بأنهم جبارون فخاطبوهم بالتوكل والإيمان؛ من أجل الإذعان[٧٣].

ب- الحجة شبه المنطقية:

لقد استعمل القرآن الحجج شبه المنطقية بصورة كبيرة فمثلاً استعمل التناقض الذي هو جزء من التقابل كما في قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لاَ تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ ﴾[٧٤].

القضية		مقابلتها
لا تأتينا الساعة	تقابلها	بل وربي لتأتينكم

فهم يقولون إنها لا تأتي والله يقول إنها تأتي، والقسم للتأكيد، ولما كانت الثانية منهما صادقة حتمًا؛ لأنها شهادة من الله ورسوله – كانت الأولى كاذبة حتمًا...

---

(٦٩) البقرة: ١٥٥ – ١٥٦.

(٧٠) المؤمنون: ١ – ١٠.

(٧١) الذاريات: ١٠ – ١١.

(٧٢) الماعون: ٤ – ٥.

(٧٣) المائدة: ٢٢ – ٢٣.

(٧٤) سبأ: ٣.

وكذلك استعمل العكس في قوله –سبحانه– ﴿ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴾.

ويندرج تحت الحجة شبه المنطقية ما يسمى قياس الأولى[٧٥] وينقل الدكتور علي النشار تعريفًا لقياس الأولى ارتضاه ابن تيمية وهو ما يكون الحكم المطلوب فيه أولى بالثبوت من الصورة المذكورة في الدليل الدال عليه، ويقول ابن تيمية: إن قياس الأولى هو الذي كانت الرسل تستخدمه في إقامة الأدلة على وجود الله، وإثبات الصفات لله تعالى فلم تكن الرسل تستخدم القياس الشموليّ الأرسطيّ الذي تستوي أفراده ولا قياس التمثيل فإن الله –سبحانه– لا مثيل له، ولا يجتمع هو وغيره تحت كُلِّيّ تستوي أفراده بل استخدموا قياس الأولى الذي يقرر أن ما ثبت لغير الله من صفات الكمال فثبوتها له بطريق الأولى وما تنزه عنه غيره من النقائص فتنزهه عنه بطريق الأولى، وقد استخدم القرآن الكريم قياس الأولى في إقامة الدليل على البعث بقوله تعالى: ﴿ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ﴾[٧٦].

فقد استدلت الآية على إمكان البعث بخلق السموات والأرض وأكدت القياس نفسه بضرب من الأولى وهو أن خلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس، والقادر على خلق ما هو أكبر وأعظم من المفكرين قادر على خلقهم.

ومن الحجج شبه المنطقية قوله –سبحانه– ﴿ ما اتخذ الله من ولدٍ وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون ﴾[٧٧]، قال الزمخشريّ: لذهب كل إله بما خلق لانفرد كل واحد من الآلهة بخلقه الذي خلقه واستبد به، ولرأيتم مُلْك كل واحد منهم متميزًا من ملك الآخرين ولغلب بعضهم بعضًا كما ترون حال ملوك الدنيا، فممالكهم متمايزة وهم متغالبون وحين لم تروا أثرًا لتمايز الممالك والتغالب فاعلموا أنه إله واحد بيده ملكوت كل شيء[٧٨].

---

(٧٥)علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار السلام، الطبعة الثانية، ٢٠١٢م، ص ٢٢٦، شوقي إبراهيم علي عبد الله، مناهج الاستدلال في القرآن الكريم، دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م، ص ١٥.

(٧٦) يس: ٨١.

(٧٧) المؤمنون: ٩١.

(٧٨) الزمخشري: الكشاف، ج٣، ص ١٨٣.

ومن الحجج شبه المنطقية قوله تعالى: ﴿ قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾[٧٩].

قال الزمخشريّ: لو شاء الله ما تلوته عليكم يعني أن تلاوته ليست إلا بمشيئة الله وإحداثه، وليس أمرًا عجيبًا خارجًا عن العادات وهو أن يخرج رجلٌ أمِّي لم يتعلم ولم يستمع ولم يشاهد العلماء ساعة من عمره ولا نشأ في بلد علماء فيقرأ عليهم كتابًا فصيحًا يبهر كل كلام فصيح، ويعلو على كل منثور ومنظوم مشحونًا بعلوم من علوم الأصول والفروع وأخبار مما كان وما يكون ناطقًا بالغيوب التي لا يعلمها إلا الله، وقد بلغ بين ظهرانيكم أربعين سنة تتطلعون على أحواله ولا يخفي عليكم شيء من أسراره، وما سمعتم منه حرفًا من ذلك ولا عرف به أحد من أقرب الناس منه وألصقهم به ... فقد أقمت بينكم يافعًا وكهلاً فلم تعرفوني متعاطيًا شيئًا من نحوه ولا قدرت عليه، ولا كنت متصفًا بعلم وبيان فتتهموني باختراعه، أفلا تعقلون[٨٠]

ثبت الحِجاج ورؤيته:

لقد تتبعت المواضع الحجاجية في القرآن الكريم وفق نظرة بروطون، وقد وصلت المواضع الحجاجية إلى (١٨٨٣) موضعًا ولكن أستطيع من تلك المواضع أن أثبت بعض الأمور المتصلة بالوجهة الحجاجية وهي كالآتي:

أولاً- الآليات التعليلية أو الاستدلالية اللغوية:

لقد استعمل القرآن آليات لغوية تعليلية، واستدلالية كثيرة؛ ذلك لأن الحجاج استعمال لغويّ فمنه ما كان ظاهرًا ومنه ما كان مؤولاً؛ ولكي يملك المتحدث آلية الحجاج؛ فعليه أولاً أن يعرف الصيغ التعليلية المباشرة في اللغة التي يتعامل بها أو يحاجج عن طريقها، قبل أن يتعرف إلى الآليات غير المباشرة مع حصر واستقصاء –بقدر الوسع– ومن هذه الآليات ما يلي:

---

(٧٩) يونس: ١٦.

(٨٠) المرجع نفسه، ج٢، ص ٣١.

١- " إذ ": ﴿ وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلاَ أَبْصَارُهُمْ وَلاَ أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾(٨١).

٢- "من": ﴿ مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا ﴾(٨٢).

٣- "من أجل": ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ﴾(٨٣).

٤- "المفعول لأجله": ﴿ وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ ﴾(٨٤).

٥- "إنّ": ﴿ قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ ﴾(٨٥).

٦- "أن": ﴿ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴾(٨٦).

٧- "لام التعليل":﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾(٨٧).

ومنها لام العاقبة: ﴿ فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ﴾(٨٨).

٨- "كي": ﴿ كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ﴾(٨٩).

---

(٨١) الأحقاف: ٢٦.

(٨٢) نوح: ٢٥.

(٨٣) المائدة: ٣٢.

(٨٤) البقرة: ١٠٩.

(٨٥) هود: ٤٦.

(٨٦) الأعراف: ١٧٢.

(٨٧) الفرقان: ١.

(٨٨) القصص: ٨.

(٨٩) الحشر: ٧.

٩- "لكي": ﴿ لِكَيْلاَ يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ ﴾[٩٠].

١٠-"حتى":﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾[٩١].

١١- "لعل": ﴿ إِنَّهُمْ لاَ أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ[٩٢] ﴾[٩٣].

١٢- الباء: ﴿ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴾[٩٤].

١٣- عن: ﴿ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ﴾[٩٥].

١٤- الجملة الخبرية:﴿ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلاَّ تَرْتَابُوا﴾[٩٦].

١٥- البدل: ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾[٩٧].

١٦- النعت: ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾[٩٨].

١٧- عسى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَومٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ ﴾ [٩٩].

---

(٩٠) الأحزاب: ٥٠.

(٩١) فصلت: ٥.

(٩٢) حمل الزمخشري "لعل" على التعليل في خمسة مواضع، وهي: الأعراف: ٦٣، والأعراف: ٩٤، التوبة: ١٢، والروم: ٤٦، وفصلت:٢٦، وذلك بعد الحمل على الإرادة والرجاء أو الطمع أو الإشفاق، راجع، ذكريا شحاتة محمد الفقيّ، نحو الزمخشريّ بين النظر والتطبيق، ص ص ٧٣-٧٦.

وقد أردت ذلك؛ لأن بعض الباحثين قد يبعد لعل عن التعليل –في الدرس البلاغي– ويجعلها في الرجاء فقط، ومن ثمَّ فهو يغفل أداة لغوية مهمة تستعمل في الحجاج بكثرة لأغراض عدة.

(٩٣) التوبة: ١٢.

(٩٤) البقرة: ٦١، آل عمران: ١١٢.

(٩٥) الكهف: ٨٢.

(٩٦) البقرة: ٢٨٢.

(٩٧) الفاتحة: ١.

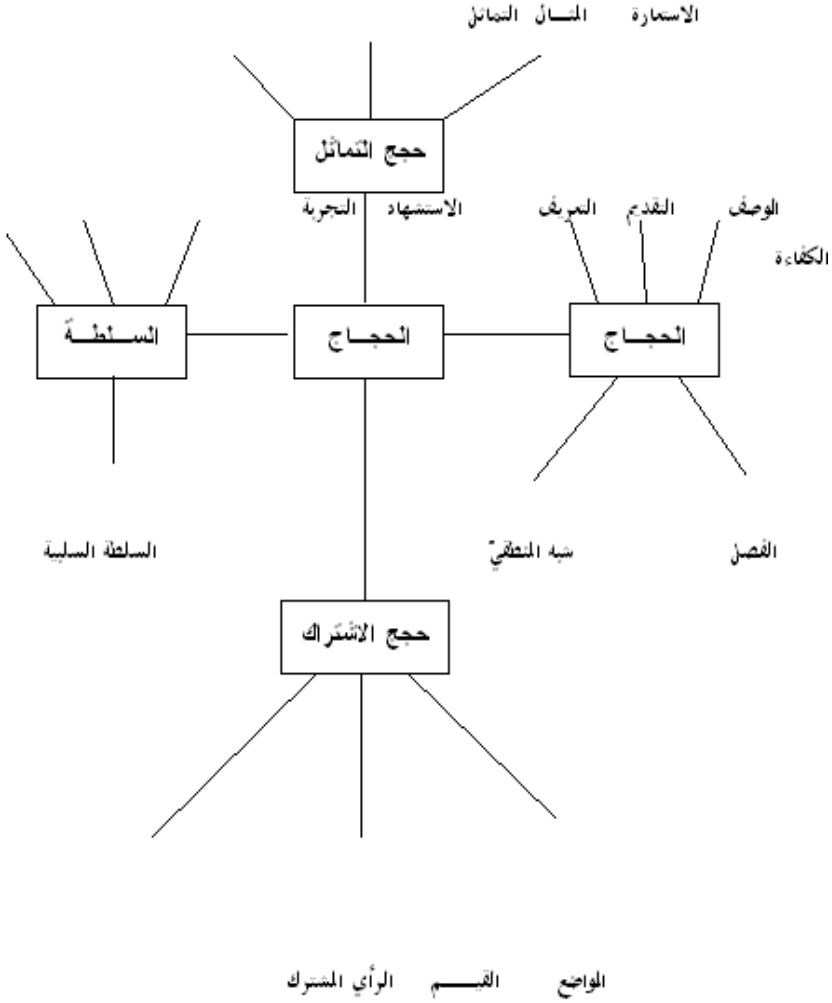
(٩٨) الفاتحة: ٢.

(٩٩) الحجرات: ١١.

١٨- في: دخلت امرأة النار في هرة ... وغير ذلك من مثل الجمل الحالية ...

ثانيًا- خطاطة بروطون، وخطاطة التطبيق:

لقد عرض بروطون خطاطة الأصناف الكبرى للحجج وكذلك بعض الأصناف المفصلة في كتابه الحجاج في التواصل وهي كالآتي[١٠٠]:



(١٠٠) فيليب بروطون، مرجع سابق، ص ص ٦٣ – ٦٤.

وفي أثناء عمل الثَّبت الحجاجيّ وَفْق خطاطة بروطون وطريقته ظهر بعض التفصيلات والاختلافات التي تجملها الخطاطة الآتية[١٠١]:

ثالثًا- التداخل الإقناعيّ والاستقلالية:

غالبًا ما نتحدث عن الآليات الحجاجية بأنواعها المختلفة، وَفق علومها المتباينة ولكنَّ الحديث عن مثل هذه الآليات قد يكون في كثير من الأحيان مفتقرًا إلى آلية التطبيق المنضبطة وطريقة الاستعمال الراجحة وأسلوب العرض الرائق وقوة التصور المنصف، ولكننا عندما ننظر في الأمثلة القرآنية نجدها شافية كافية، مقنعة ممتعة، آسرة قاهرة ... ولعل الفضل في ذلك كله يرجع إلى تداخل الآليات الحجاجية وفق طبيعة الموقف وشدته أو وَفق سياقه وأنساقه ففي مواقف كثيرة يستعمل حجة من أجل غرض معين، وكلما تكرر الغرض تكررت الحجة.

فمثلاً حجة التعريف جاءت في موافق عدة ولكن التعريف كان آلية فاعلة من آليات الإقناع سواء أفي الأساليب الخبرية أم في الأساليب الإنشائية فحينما نتحدث عن الأساليب الخبرية نجد التعريف جاء ليُعَرِّف بالذات أو الغير أو المنهج أو المآل أو الجنة أو النار أو الساعة أو الحساب، أي تعريف الذات لخلق سلطة أو الغير لغرس قيمة أو الرأي لأسر عقل أو جذب قلب.

فمثلاً: - ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾[١٠٢].

- ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾[١٠٣].

- ﴿ وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ * الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَالصَّابِرِينَ عَلَى مَا أَصَابَهُمْ وَالْمُقِيمِي الصَّلَاةِ ﴾[١٠٤].

- ﴿ الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ﴾[١٠٥].

---

(١٠١) هذا من دون أساليب الإذعان الأخرى كالتطويع والإغراء والقسر والمغالطة...

(١٠٢) الفاتحة: ١، النمل: ٣٠.

(١٠٣) الفاتحة: ٢ - ٤.

(١٠٤) الحج: .

(١٠٥) النجم: ٣١ - ٣٢.

ففي الأمثلة السابقة كأن القرآن علل سبب البسملة والحمد والبشارة والجزاء وأعمل التعريف للرد على سؤال في النفس لم يُفْصَح عنه من قِبَلِ ملايين البشر ولكنه رَدَّ رَدَّ العليم بآلية التعريف ...

وفي مجال الأسلوب الإنشائي استعمل حجة التعريف عند مخاطبته الناس فقال : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلاَ تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[١٠٦].

وذلك لأنه يخاطب الناس ولا يخاطب المؤمنين أمرًا أو نهيًا .. ومن ثم فهو يأمرهم بالعبادة التي هي أسمى مقامات الحب وأشد درجات الخضوع فذكر سبب العبادة أو مبرراتها بأنه خلق الخلق ومهد الأرض ورفع السماء وأنزل الماء وأخرج الثمار ... وعليه فهو المستحق بكل حب وخضوع؛ لكثرة إحسانه وعظم قدرته.

وعلى ما سبق يظهر لنا أن حجة التعريف في هذا النسق أنسب الحجج وأقواها مع الأخذ بعين الاعتبار أنه لا أمر في القرآن ولا نهي إلا وله مبرر وسبب يدعو به إلى فعل الأمر أو اجتناب النهي؛ ليقرر قاعدة: "لا إكراه في الدين" وفي هذه الأمثلة استعانة بآلية التعريف أو آلية الافتراض المشترك، فمثلاً قوله –سبحانه– : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾[١٠٧]، وقوله: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلاَ جُنُبًا إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ﴾[١٠٨].

نجد أن القرآن استعمل آلية التعريف الممزوجة بالافتراض المشترك؛ كي يجعل المستقبل يذعن إلى ما قد سمع بعد الإنصات إليه؛ ولذا كانت القولة المشهورة "إذا سمعت يا أيها الذين آمنوا" فأرعها سمعك. وهي كقول القائل يا أيها القوي ساعدني، ويا أيها الذكي أوجد لي حلاً ...

---

(١٠٦) البقرة: ٢١ – ٢٢.

(١٠٧) الحج: ٧٧.

(١٠٨) النساء: ٤٣.

وتوجد موضوعات أخرى قرآنية نجد السياق قد استعمل حججًا عدة فمن ذلك مثلاً قوله – سبحانه– على لسان سحرة فرعون: ﴿ قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾[١٠٩]. فقد استعملوا الحجة شبه المنطقية قياسًا بقولهم نحن نؤثرك ونحن نؤثر البينات أكثر ومن ثم لن نؤثرك على البينات وأتت حجة الرأي –لعقيدة– بقولهم إنما تقضي هذه الحياة الدنيا.

وكذلك قوله –سبحانه–: ﴿ إِنَّا كَذَلِكَ نَفْعَلُ بِالْمُجْرِمِينَ * إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ * وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ * بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِينَ * إِنَّكُمْ لَذَائِقُو الْعَذَابِ الأَلِيمِ * وَمَا تُجْزَوْنَ إِلاَّ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[١١٠]. فقد استعمل في هذا السياق حجة التماثل والقيم مع ذكر مغالطتهم مع تعريف متداخل في وسط السياق.

وقد نجد في الموضع نفسه ستة أنواع من الحجج مثال ذلك قوله –سبحانه–: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلاَئِكَةَ تَسْمِيَةَ الأُنْثَى * وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا * فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلاَّ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اهْتَدَى * وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى * الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلاَّ اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى ﴾[١١١]. فقد استعمل السلطة السلبية في قوله (ما لهم به من علم– إن يتبعون إلا الظن – ذلك مبلغهم من العلم) والسلطة الإيجابية في قوله (إن ربك هو أعلم – هو أعلم بكم إذ أنشأكم – هو أعلم بمن اتقى) والافتراض المشترك بنوعيه: الرأي، والقيم، والتعريف وشبه المنطقية

---

(١٠٩) طه: ٧٢.

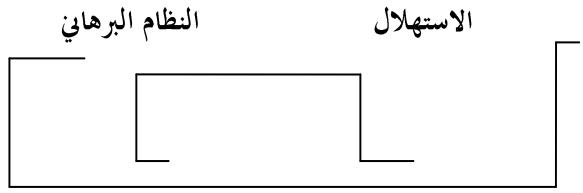
(١١٠) الصافات: ٣٤ – ٣٩.

(١١١) النجم: ٢٧ – ٣٢.

رابعًا- ترتيب الحجج في الخطة الحجاجية:

كانت البلاغة القديمة تميز بين أربعة أجزاء في الخطاب الحجاجيّ، وهي الاستهلال، والسرد أو عرض الوقائع، والإثبات أو ملفوظ الحجج، والخاتمة ومازالت أغلبية الخطابات الحجاجية حتى وقتنا الحاضر تسير على هذا المنوال[١١٢].

عبر عنها محمد العمري بالشكل الآتي:



العرض الدليل

النظام العاطفي الانفعاليّ[١١٣]

والتركيز في الثبت الحجاجيّ على جزأين اثنين، وهما: عرض الوقائع والإثبات أو ملفوظ الحجج مع العلم أن عرض الوقائع كما سبق قد يكون خبرًا، وقد يكون إنشاءً.

ووَفْق ترتيب الأجزاء الأربعة يكون:

* عرض الوقائع + ملفوظ الحجج

أو

* الطلب + ملفوظ الحجج

([١١٢]) فيليب بروطون، مرجع سابق، ص ص ١٤١ – ١٤٢.

([١١٣]) محمد العمري، مرجع سابق، ص ١٢٩.

ولكن القرآن كانت طريقته مختلفة؛ من أجل خدمة الهدف الذي يصبو إليه فطريقته هي تحقيق الهدف وطريقته هي إلزام الحجة، ومن ثم فجاءت على أربع صور، وهي:

أولاً– عرض الوقائع / الطلب + ملفوظ الحجج

أو

ثانيًا– ملفوظ الحجج + عرض الوقائع / الطلب

أو

ثالثًا– ملفوظ الحجج + عرض الوقائع / الطلب + ملفوظ الحجج

أو

رابعًا– عرض الوقائع / الطلب + ملفوظ الحجج (عرض وقائع/ طلب)+ ملفوظ حجج.

وأمثلة مما سبق كالآتي:

أولاً – عرض الوقائع/ طلب + ملفوظ حجج

ومثالها: قوله –سبحانه–: ﴿ اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى ﴾(١١٤).

ثانيًا– ملفوظ الحجج + عرض الوقائع / طلب ومثالها قوله –سبحانه–: ﴿ لاَ تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ ﴾(١١٥)، وقوله –سبحانه– ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾(١١٦). وكذلك كما ظهر في التنويع

---

(١١٤) طه: ٤٣.

(١١٥) طه: ٦١.

(١١٦) المؤمنون: ١٢ – ١٤.

المعكوس للتفحيم في قوله –سبحانه– ﴿ أَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَنْ يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ أَءِلَهٌ مَعَ اللَّهِ ﴾[١١٧].

ثالثًا– ملفوظ الحجج + عرض الوقائع / الطلب + ملفوظ الحجج

ومثالها قوله –سبحانه–: ﴿ قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴾[١١٨].

رابعًا– عرض الوقائع / الطلب + ملفوظ الحجج (عرض الوقائع/ الطلب)+ ملفوظ حجج، ومثالها قوله –سبحانه–: ﴿ وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى... ﴾[١١٩].

وينبغي لي أن أشير إلى أن الآية الواحدة في القرآن قد تحوي أكثر من قضية وأكثر من علة وكل علة قد تكون بآلية حجاجية مختلفة وَفْق ما يناسب المقام ومثال ذلك قوله –سبحانه– : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلاَّ أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلاَ مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لاَ يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا ﴾[١٢٠].

وقد تكون الآيات المجتمعة تعليلاً عن شيء واحد وذلك لأهميته وعظمه ولاسيما إن كان من الأمور الإيمانية العليا ومثالها تعليل لفظة الحق في أول سورة السجدة فذكر حجة التعريف، واستشهد بآيات تكوينية في خلق الإنسان وقدرته على الإحياء والإماتة والبعث أو النشور[١٢١].

---

(١١٧) النمل: ٦٣.

(١١٨) طه: ٧٢.

(١١٩) طه: ٦٩.

(١٢٠) الأحزاب: ٥٣.

(١٢١) انظر السجدة:

خامسًا- حجج القرآن وَفْق الترتيب والاستعمال:

* كانت المواضع الحجاجية وفق الثبت الحجاجيّ(١٨٨٣) موضعًا حجاجيًا.

* عدد الحجج الأربع من حيث السلطة والافتراض المشترك والتأطير والتماثل ما يلي (٩٣٥) للافتراض المشترك، و(٧١٢) للتأطير، و(٤٠١) للسلطة، و(١٤٩) للتماثل، وذلك يعني أن الافتراض المشترك أكثر حضورًا وفيه الرأي بعدد (٦١٨) والقيم بعدد (٤٣٩) ثم التأطير وفيه التعريف بعدد (٤٠٨) وشبه المنطقية بعدد (٣٥٤) ولعل حجة الفصل ملازمة لحجة التعريف ولذلك ذكرتها ثم عدلت عنها؛ لأنها ملازمة للتعريف ثم الوصل بعدد (٣٩).

وتأتي السلطة في المرتبة الثالثة وفيها الكفاءة بعدد (٢٥٠) والتجربة بعدد (٧٣) والشهادة بعدد (٣٣) مع كون السلطة السلبية مختصة بـــ (٤٧) موضعًا.

وفي المرتبة الأخيرة تأتي حجة التماثل، والتي يمثلها التشبيه؛ إذ هو أقرب وأرسخ، وبه وعليه وكان المقياس

ومما سبق يظهر لنا أن القرآن كتاب اعتمد في المرتبة الأولى على الافتراض المشترك فأكد قيمة مخاطبة الناس بما يعرفون من عقائد أو أمثال أو تاريخ وكذلك بما يعرفون من قيم، وأظهرت المرتبة الثانية أنه كتاب تعريف يدل على الله فامتلأ بالتعريفات التي تشير إليه وتدل عليه وكذلك تعريفات المُقْبِل والمُعْرِض؛ مع صحة كونه كتابًا يقدر العقل وإعماله ولعل عدد الحجج شبه المنطقية يعضد ذلك، مع عدم إغفال دور التماثل عند الالتباس للإقناع لا للتقريب.

لقد كان ما سبق نظرة سريعة حول الآلية الحجاجية القرآنية والاعتماد الأكبر فيها كان حول الثبت الحجاجيّ والنتائج المستخلصة منه والتي أضافت إلى الدرس البلاغيّ...ولئن كان التفصيل مؤثرا في إيصال المراد فإن المثال يوضح المقال...

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مكتبة لبنان ناشرون إعادة طبع، ٢٠٠٧م.
- جميل جودت أو العينين، أصول الإدارة من القرآن والسنة، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- زكريا شحاتة الفقيّ، من زيادة الأحرف الهوامل في التراكيب، الدار المصرية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م.
- الزمخشريّ، محمود بن عمر الخوارزميّ: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الحديث،٢٠١٢م.
- سعيد فاهم، معاني ألفاظ الحجاج في القرآن الكريم، رسالة ماجستير على شبكة الإنترنت، جامعة مولود معمري، الجزائر، نوقشت عام ٢٠١١م.
- سيد قطب، التصوير الفنيّ في القرآن، دار الشروق، الطبعة الثامنة، ١٩٨٣م.
- شوقي إبراهيم علي عبد الله، مناهج الاستدلال في القرآن الكريم، دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.
- طه عبد الرحمن: اللسان والميزان، المركز الثقافي العربيّ، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
- عبد القاهر الجرجانيّ (ت ٤٧١هـ): دلائل الإعجاز، قراءة وتعليق: محمود محمد شاكر، شركة القدس للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، عام ١٩٩٢م.
- علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار السلام، الطبعة الثانية، ٢٠١٢م.
- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، دار المعرفة، بيروت – لبنان، الطبعة ٤، ٢٠٠٩م.

- فيليب بروطون، الحجاج في التواصل، ترجمة محمد مشبال وعبد الواحد التهاميّ، المركز القوميّ للترجمة، ٢٠١٣م.
- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة ٥، ٢٠١١م.
- المصريّ ابن أبي الإصبع، تحرير التحبير، تحقيق حنفي محمد شرف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ٢٠١٢م.
- محمد بن عليّ بن محمد الجرجانيّ، الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، تحقيق: عبد القادر حسين، دار غريب، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
- محمد العمريّ، في بلاغة الخطاب الإقناعيّ: مدخل نظريّ وتطبيقيّ لدراسة الخطابة العربية "الخطابة في القرن الأول نموذجًا"، دار الثقافة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- محمد محمد أبو موسى، مراجعات في أصول الدرس البلاغيّ، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- محمد محمد داود، كمال اللغة العربية بين حقائق الإعجاز وأوهام الخصوم، دار المنار، الطبعة الثانية.
- محمد محمد يونس عليّ، علم التخاطب الإسلاميّ "دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص"، دار المدار الإسلاميّ، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.