



كلية الآداب
الفيوم



جامعة الفيوم
Fayoum University

مجلة كلية الآداب جامعة الفيوم



مجلة كلية الآداب. جامعة الفيوم

دورية علمية نصف سنوية محكمة

رقم الإيداع 2014/18953

الترقيم الدولي ISSN 2357-0709

العدد الرابع عشر

يونيو 2016م – المجلد الثالث

مجلس إدارة المجلة

أ.د/ عبد الحميد حمودة (عميد الكلية) رئيساً لمجلس الإدارة

أ.د/ (وكيل الكلية لشئون الدراسات العليا) رئيساً للتحضير

أ.د/ محمد الخزامى عزيز (الأستاذ بقسم الجغرافيا) عضواً

أ.د/ إبراهيم محمد صقر (الأستاذ بقسم الفلسفة) عضواً

أ.د/ حامد أمين شعبان (الأستاذ بقسم اللغة العربية) عضواً

أ.د/ عادل عبد العزيز (الأستاذ بقسم التاريخ) عضواً

أ.د/ إيمان محمد صبري (الأستاذ بقسم علم النفس) عضواً

هيئة التحرير

أ.د/ عبد الحميد حسين حمودة (عميد الكلية) رئيساً لمجلس الإدارة

أ.د/ (وكيل الكلية لشئون الدراسات العليا) رئيساً للتحضير

د/ سيد أحمد محمد الوكيل مديراً للتحضير

د/ محمد عيد سعيد محرراً للنص العربي

د/ على عبد التواب محرراً للنص

الإنجليزي

أ/ أحمد شمبولية سكرتيراً للتحضير

الهيئة الاستشارية

الاسم	الرتبة الأكاديمية
أ.د. إبراهيم محمد صقر	أستاذ بقسم الفلسفة كلية الآداب جامعة الفيوم
أ.د/ طارق محمد عبد الوهاب	أستاذ بقسم علم النفس كلية الآداب جامعة الفيوم
أ.د/ أحمد محمد عبد الخالق	أستاذ بقسم علم النفس كلية الآداب جامعة الإسكندرية
أ.د/ سامية محمد جابر	أستاذ بقسم علم الاجتماع كلية الآداب جامعة الإسكندرية
أ.د/ سيد جاب الله السيد	أستاذ بقسم علم الاجتماع كلية الآداب جامعة طنطا
أ.د/شعبان جاب الله رضوان	أستاذ بقسم علم النفس كلية الآداب جامعة القاهرة
أ.د/ توفيق محمد عبد المنعم	أستاذ بقسم علم النفس كلية الآداب جامعة البحرين
أ.د/ بدر سليمان الأنصاري	أستاذ بقسم علم النفس كلية الآداب جامعة الكويت
أ.د/ عزة أحمد صيام	أستاذ بقسم علم الاجتماع كلية الآداب جامعة بنها
أ.د/ معتز سيد عبد الله.	أستاذ بقسم علم النفس كلية الآداب جامعة القاهرة
أ.د/ عبد الحميد حمودة	أستاذ بقسم التاريخ كلية الآداب جامعة الفيوم
أ.د. يماني احمد رضوان	أستاذ بقسم التاريخ كلية الآداب جامعة الفيوم
أ.د/ مجدي أحمد توفيق	أستاذ بقسم اللغة العربية كلية الآداب جامعة الفيوم
أ.د/ عادل كمال خضر	أستاذ بقسم علم النفس كلية الآداب جامعة بنها
أ.د/ هناء أحمد شويخ	أستاذ بقسم علم النفس كلية الآداب جامعة الفيوم
أ.د/ عبد الرحمن الشرنوبي	أستاذ بقسم الجغرافيا كلية الآداب جامعة الفيوم
أ.د. محمد الخزامي عزيز	أستاذ بقسم الجغرافيا كلية الآداب جامعة الفيوم
أ.د. محمد محمد عناني	أستاذ بقسم اللغة الإنجليزية كلية الآداب جامعة القاهرة
أ.د. مصطفى رياض	أستاذ بقسم اللغة الإنجليزية كلية الآداب جامعة عين شمس
أ.د/ محمد حسن غانم	أستاذ بقسم علم النفس كلية الآداب جامعة حلوان

قواعد النشر:

1-مجلة كلية الآداب بجامعة الفيوم دورية علمية محكمة تعني بنشر الأبحاث والدراسات الأكاديمية التي تتميز بالأصالة والجدية وتساهم في التقدم المعرفي للعلوم الإنسانية وتقبل النشر فيها الأبحاث المكتوبة باللغة العربية واللغات الأخرى شريطة ألا يكون البحث منشورًا من قبل.

2-تقدم البحوث التي يراد نشرها بالمجلة مكتوبة على برنامج ميكروسوفت ورد بخط Simplified Arabic

نوع الصفحة B5 والهوامش 3سم في الأربعة جوانب ببنط 14 للمتن والهوامش بنط 12 والعناوين الجانبية بنط 16. والمسافة بين الأسطر 1.2سم

3-في حالة رغبة الباحث نشر الصور أو الخرائط أو الأشكال البيانية ملونة يلتزم دفع تكاليفها.

4-يقدم الباحث إقرارًا كتابيًا مهورًا بتوقيعه بأن البحث المقدم لم يسبق نشره في أي مجلة علمية أو غيرها.

5-يرفق الباحث مع البحث سيرة علمية مختصرة مطبوعة باللغتين العربية والإنجليزية تشمل أهم مؤلفاته وأعماله.

6-الأبحاث التي ترد للمجلة ليست لها أغراض دينية أو سياسية وإنما أبحاث علمية في مجال العلوم الإنسانية بمختلف فروعها. وكل ما يرد من أبحاث تعبر عن وجهة نظر الباحث وتحت مسؤوليته.

7-يشترط عمل ملخص للبحث باللغة العربية والإنجليزية.

8-يراعي الباحث عند كتابة هوامش البحث ومصادره ومراجعته أن ترتب أرقام التوثيق بطريقة متسلسلة حتى نهاية الفصل، ويجب أن تعتمد الأصول العلمية المتعارفة في التوثيق والإشارة.

9-تقدم ثلاث نسخ من البحث إلى الأستاذ الدكتور رئيس التحرير مع سي ي CD بالبريد المسجل أو تسلّم بيد الباحث.

تُرسل البحوث بريدياً على العنوان التالي:

جمهورية مصر العربية، الفيوم، كلية الآداب – جامعة الفيوم، رمز بريدي: 63514

فاكس: 0846379325

ت: 0846379326

البريد الإلكتروني: sae11@fayoum.edu.eg

10-أصول البحوث التي ترد إلى الدورية لا ترد ولا تسترجع سواء قبلت للنشر أو لم تُقبل.

11-يحصل صاحب البحث على 10 مستلآت من بحثه بالإضافة إلى نسخة من العدد بعد طبعه.

المحتويات

م	الموضوع	الصفحات
1	الدعاء للغير في مصر القديمة د/ مرفت فراج عبد الرحيم محمود	1
2	دراسة للعلاقات التجارية بين مملكة أبوم وأشور من خلال معاهدة تل ليلان د. إسلام مصطفى محمد عبد الله	54
3	دراسة عن نص على قاعدة كرسي لأحد التماثيل الملكية علي د. أسامة عبد العال	78
4	التوابع في شرح ابن جني لديوان المتنبي المسمى بـ "الفسر" سامية فتحي محمد وافي	109
5	فواعل التكثيف الدلالي في بنية الجملة في رواية (چشمهايش) للكاتب الإيراني بزرگ علوي. د. أماني سيد محمد السيد	140
6	قضايا الخلاف النحوي عند العلوي الجواد آية شعبان أحمد عبد	170
7	مفهوم العالم بين الواحدية والتعددية عند طاليس" دينا جمال الدين محمد الشيمي	197
8	منهج نحاة الأندلس في التوجيه النحوي أحمد د/ تحية عبد التواب	234
9	الصناعات الصغيرة/ النشأة ومعوقات النمو: دراسة ميدانية بقرية الكلاحين بمحافظة قنا د. محمد علي سلامة	279
10	تعدد الوجوه الإعرابية وأثره على الدلالة من خلال قراءتي عاصم والحسن البصري. د/ محمد السيد رزق حسانين	356
11	مرويات النقات في كتاب سيبويه محلها من منهجه وقضاياها اللغوية د. خالد حسن أبو غالية	390
12	الموقف الأمريكي من الأحداث في سورية ولبنان (1941 م - 1944 م) جيهان حمدي أحمد الراوي	486
13	(الجذور التاريخية للتطرف عند الخوارج دراسة في الفكر والتطبيق 1-40هـ/622-) د. خالد حسن أبو غالية	513

	د. فتحي يوسف	660م) الشوارة	
566	أسماء محمود أنور	الدين والعلم بين رينان والأفغاني محمود	14
585	منى محمد طه	القيم الخلقية عند الراغب الأصفهاني محمد	15
609	د/ رانية جمال عطية محمد	بين مفارقتين: إشكالية المصطلح شعر الزندقة عند أبي نواس نموذجاً	16
682	د/ حمادة محمد محمد إبراهيم سالماني	حرية الإرادة لدى الإمامين الجويني ت:(478هـ) ومحمد عبده ت:(323هـ)	17
742	محمد عبد الشفيق عاشور	نقائت تحرير الأسرى بين المسلمين والنصارى في الأندلس خلال عصري المرابطين والموحدين (484هـ-640هـ / 1091م-1243م)	18
757	البدرى كمال أحمد محمد.	أثر المقاصد الشرعية في أحكام ضمان المغصوب (دراسة أصولية فقهية مقارنة)	19
785	فاطمة محمد علي سليمان	الشعر الديني في كتاب الإحاطة في أخبار غرناطة (للسان الدين بن الخطيب)	20
819	أحمد عبد الموجود سيد	موقف الطبري في تفسيره من مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين حول عامل الرفع	21
844	Heba Mouhammed Abd ElSalam Ali	Self-Discovery and the Break Away from Naturalism in Beth Henley's <i>Crimes of the Heart</i>	22
873	Iman Mahmoud Abdel- Ali	Le problème de la traduction des relations lexicales dans trois traductions françaises des sens de la sourate Al- A`rāf	23
911	Marwa Aly Abdou Eleleidy	An Ecocritical Analysis of the Images of Life and Death in Selected Poems of Emily Dickinson	24
924	Amany Mosa	Euphemism from Different Linguistic Perspectives	25
944	Fatema Hamdy Mohamed	Translation of the Chinese Male Past into Chinese American Female Present in Kingston's <i>The Woman Warrior</i>	26
961	Hatem Muhammad Ahmad	Conceptual Metaphors of light and darkness in the Holy Quran: A cognitive-pragmatic approach to translation	27

حرية الإرادة لدى الإمامين الجويني
ت:(478هـ) ومحمد عبده ت:(323هـ)

إعداد

د/ حمادة محمد محمد إبراهيم سالماني

مدرس الفلسفة الإسلامية - قسم الفلسفة الإسلامية

كلية دار العلوم - جامعة الفيوم

يونيو 2016

مقدمة

الحمد لله الوهَّاب، الذي وهبنا عقولا نميز بها، ومنحنا إرادة واختيارا نفعل بهما أفعالنا، لتصح المسئولية، ويحق الجزاء، والصلاة والسلام على خير المتوكلين العاملين، سيدنا محمد p.

وبعد،،،

فإنه لم تتل قضية من قضايا الفكر الفلسفي في الإسلام من الأهمية والخطورة، مثلما نالت قضية "حرية الإرادة والاختيار"؛ إذ هي أعظم القضايا المتعلقة بالإنسان، فيها تثبت إنسانيته، ويضمن الإنسان دوره وأثره في الكون، ولولاها لما كان للإنسان أهمية في الكون، بل كان كالجمادات. ولهذا فقد اهتم مفكرو الإسلام قديما وحديثا بالحديث عن تلك المشكلة والخوض فيها، فأدلى كل واحد منهم بدلوه، محاولا أن يترك رأيا متناسبا ومتسقا مع مذهبه الفكري.

ففي القديم ناقش الإمام الجويني (ت: 478هـ) أحد أعلام المذهب الأشعري هذه القضية، وكانت مثار جدل في فكره، ونقطة تحول حاسمة في مذهبه، فالجويني بدأ مذهبه بنصرة فكرة الكسب الأشعرية التي لا تثبت أثرا لقدرة الإنسان واختياره في فعله، فهي أقرب إلى الجبر، ثم أحسَّ مؤلفنا بعدم اتساق تلك النظرية مع حقيقة الإنسان ودوره الإيجابي وخصائصه التي خصه الله بها، فطوّر رأيه وعدّل مذهبه، فأثبت في رأيه الأخير أن لقدرة الإنسان واختياره أثرا ودورا في الفعل، فهي قدرة حقيقية، لا وهمية، وكان هذا التطور بمثابة تحول عن النزعة الجبرية التي سادت بانتشار مذهب الكسب الأشعري.

وفي العصر الحديث، وأمام جحافل الداعين إلى الخضوع والاستسلام والانهازامية بدعوى الإيمان بالقضاء والقدر، برز إلى الساحة مفكر مصري عظيم القدر، عقلاني النزعة، تنويري الوجهة، هو الإمام محمد عبده (ت: 1323هـ)، فتناول مسألة الاختيار والجبر، مؤكدا أنها أعظم المسائل خطرا على الإسلام والمسلمين، ومصرحا بأن للعبد اختيارا وقدرة على فعله بدلالة الشرع والعقل والحس والوجدان، فكان رأيه بمثابة حائط صد لمذاهب الجبرية التي راجت في بلاد المسلمين في تلك الفترة، ونشرت أفكار التواكل والسلبية والبطالة، فكان رأيه امتدادا لمحاولة الجويني التطورية في تلك المشكلة.

لقد اتفق الإمامان في النظرة الإيجابية إلى الإنسان، تلك النظرة التي تقر بقدرة الإنسان وتعترف بحريته واختياره في فعله، ومن ثم تؤكد دوره الإيجابي في المجتمع؛ وقد جاء هذا البحث لبيان تلك المحاولات وأثرها الإيجابي في البيئة الإسلامية، وعنوانته بـ"حرية الإرادة لدى الإمامين: الجويني (ت: 478هـ) ومحمد عبده (ت: 1323هـ)".

أسباب اختيار هذه المشكلة:

1- أن محاولة الإمامين ظهرت في ظروف متشابهة، وهي مقاومة النزعة الجبرية، فهي تمثل تطورا في المذهب السائد في عصرهما، ففي عصر الجويني سادت نظرية الكسب الأشعرية، وفي عصر محمد عبده انتشر القول بالجبر بدعوى الإيمان بالقضاء والقدر.

2- أن هذه المحاولة تبرزُ الإبداع والتجديد والتطور والنزعة العقلانية في الفكر الفلسفي في الإسلام في جميع عصوره ومراحلها، فلم يكن فكرا جامدا متقيدا بمذهب أو نظرية بعينها.

3- أن لكلا الإمامين مكانة كبيرة وأثرا عظيما في عصرهما، وكان لآرائهما صدى واسع وقبول بين معاصريهما، وليس أدل على ذلك من تخصيص أحد متأخري الأشاعرة كتابا للرد على محاولة الإمامين ومَن وافقهما في حرية الإرادة والاختيار⁽¹⁾.

4- أن الإمام محمد عبده قد ألمح وأشار إلى سبق الإمام الجويني لتأكيد تلك الفكرة، وأن رأيه هو رأي الجويني نفسه.

منهجي في البحث:

اعتمدت في هذا البحث على المنهج التحليلي المقارن، فقامت بعرض وتحليل محاولة الجويني أولا، وبيّنت المراحل التي مرت بها، وعرضت موقف المتأخرين من تلك المحاولة، ثم ثنيت بعرض وتحليل محاولة الإمام محمد عبده، وبيّنت بالمقارنة ما وافق فيه الجويني، وما امتاز به عنه.

خطة البحث:

جاء هذا البحث في مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة، ثم ذيلته بذكر المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها. أما المقدمة، فقد ذكرت فيها أهمية الفكرة، وأسباب اختيارها للدراسة، ومنهجي في البحث، وخطة البحث.

(1) هو الشيخ مصطفى صبري في كتابه "موقف البشر تحت سلطان القدر". ولد مصطفى صبري سنة 1286هـ، وهو تركي الأصل والمولد والمنشأ، من علماء الحنفية، تولى مشيخة الإسلام في الدولة العثمانية، من مؤلفاته: "موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين"، "موقف البشر تحت سلطان القدر"، توفي بالقاهرة سنة 1373هـ. انظر: خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، ط 9، 1990م، 7/ 236.

بينما اشتمل **التمهيد** على نقطتين: الأولى- تتضمن بيان رأي الأشاعرة بإيجاز في حرية الإرادة قبل الجويني؛ لبيان مدى موافقة الجويني أو مخالفته لمدرسته، الثانية- ذكرت فيها الاعتقاد السائد في عصر محمد عبده، وكيف أنه كان دافعا للإمام للخوض في تلك المسألة. أما **المبحث الأول**- وعنوانه "حرية الإرادة لدى الجويني"، فقد ناقشت فيه رأي الجويني في القدرة الإنسانية والمراحل التي مر بها، وهما: مرحلة نفي أثر القدرة الإنسانية في الفعل، وهي تمثل المتابعة والتقليد للمذهب الأشعري، ومرحلة إثبات أثر القدرة الإنسانية، وهي المرحلة التطورية التي خرج الإمام فيها من عباءة المذهب الأشعري في تلك المسألة، معتمدا في ذلك على نزعة العقلية التي تنبذ التقليد وتفر منه، ومقتربا فيها من مذهب المعتزلة.

وفي **المبحث الثاني** وعنوانه "حرية الإرادة لدى محمد عبده"، تحدثت عن رأي الإمام محمد عبده الذي أثبت فيه أثرا لقدرة الإنسان في الفعل، موافقا للجويني في نزعة التطورية، وكذا المعتزلة، ذلك الرأي الذي قاوم به الإمام نزعات الجبر والكسل والبطالة، وفندَّ شبهاتهم بردوده المتميزة الفريدة، وناقش الإمام مسائل واقعية خطيرة ميزت محاولته، منها: بيان حقيقة التوكل، والفهم الصحيح لعقيدة القضاء والقدر، وبيّن أنها لا تتعارض مع إثبات حرية الإنسان واختياره وقدرته على الفعل.

وأما **الخاتمة** فقد حوت أهم النتائج التي توصلت إليها.

التمهيد:

تعد قضية حرية الإرادة⁽¹⁾ من أهم المسائل في الفكر الفلسفي عامة والإسلامي خاصة، وهي من أعوص المسائل الشرعية على حد تعبير ابن رشد⁽²⁾، وقد كانت أول مسألة ظهر فيها الخلاف بين المسلمين⁽³⁾، فهي أولى المسائل العقلية التي استوقفت المسلمين، فثارت حولها الأسئلة، وعقدت من أجلها حلقات الجدل والمناقشة، وقامت باسمها مدارس فكرية متميزة⁽⁴⁾، وبقيت هذه المدارس تتنوع وتتعدد على مر الزمن، عمقت

(1) حرية الإرادة أو الحرية النفسية: هي قدرة العبد على أن يختار فعلا ما من بين أفعال كثيرة متساوية من حيث الإمكان. انظر: د. عثمان أمين، رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، المجلس الأعلى للثقافة، ص 97.

(2) مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق وتقديم: د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، 1964م، ص 223.

(3) الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد، ضمن سلسلة دراسات إسلامية، العدد (173)، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 1430هـ/ 2009م، ص 15. ويقصد الإمام بذلك أنها أول مسألة عقديّة، لأن المشهور أن الإمامة كانت أول مسائل الخلاف بين المسلمين، ولكنها من قضايا الفروع.

(4) لقد قامت أصول أربعة من الأصول الخمسة عند المعتزلة على مسألة "حرية الاختيار"، وهي: العدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنكار الحرية مع القول بالجبر يهدم هذه الأصول. انظر: د. أحمد صبحي، في علم الكلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط 5، 1405هـ/ 1985م، 1/ 150.

درسها، وانتهت إلى آراء وحلول لا تخلو من جرأة وشجاعة وجهد صادق في التوفيق بين العقل والنقل⁽¹⁾.

وتكمن أهمية هذه القضية وخطورتها في أنها قضية ومشكلة تتعلق بالإنسان وعلاقاته بالمجتمع والكون، وبسبب ديمومة هذه العلاقات، ظلت هذه المشكلة مثارة ومثيرة للبحث حتى الآن⁽²⁾.

وفي هذا التمهيد نحاول الوقوف على الموقف من حرية الإرادة قديماً في عصر الإمام الجويني، وحديثاً في عصر الإمام محمد عبده.

أولاً- مذهب الأشاعرة في القدرة الإنسانية قبل الجويني:

ذهب أبو الحسن الأشعري (ت: 324هـ) إلى أنه ليس للقدرة الإنسانية الحادثة صلاحية أصلاً لا لجهة وجود الفعل، ولا لصفة من صفات وجوده⁽³⁾؛ لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض⁽¹⁾، فالقدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى⁽²⁾.

(1) د. إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف بمصر، ط 3، 1976م، 91/2.

(2) د. محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية، دار الشروق، ط 2، 1408هـ، 1988م، ص 9.

(3) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه: الفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، ط 1، 1430هـ/2009م، ص67، الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، ص 194، ابن القيم، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحرير: الحساني حسن عبد الله، دار التراث، ص 253، أبو عذبة، الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريديّة،

وهذا الرأي لا معنى له من وجهة نظر ابن رشد؛ لأنه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقان لله تعالى، فالعبد مجبور على اكتسابه⁽³⁾، وهذا معناه أنه مسلوب الإرادة، وإذا كان الإنسان مسلوب التأثير في أفعاله، فعلا م يكون الثواب والعقاب في الآخرة، وكيف تصح التكاليف⁽⁴⁾؟ وإذا لم يكن للقدرة الإنسانية أثر في الفعل، فما قيمتها، وما مناط المسؤولية الإنسانية؟⁽⁵⁾، فهذه النظرية لا تكاد تفسح لحرية الإرادة مجالاً، وتتعارض مع مبدأ المسؤولية، وما أشبهها بالجبر منها بالاختيار⁽⁶⁾.

مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيد آباد الدكن، الهند، ط 1، 1323هـ، ص 29.

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1396هـ / 1976م، 1 / 97، أبو عذبة، الروضة البهية، ص 29.

(2) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 194.

(3) مناهج الأدلة، ص 224 - 225.

(4) د. محمد الجليند، قضية الخير والشر لدى مفكري الإسلام، دار قباء الحديثة، ط 6، 2006م، ص 432، د. محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية، ص 37.

(5) د. حسن الشافعي، الأمدي وآراؤه الكلامية، دار السلام، ط 1، 1418هـ / 1998م، ص 471.

(6) د. إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، 2 / 118. وعلى الرغم من تأييد الشهرستاني رأي الأشعري في إثبات قدرة للعبد غير مؤثرة، فإنه يصف هذا الرأي بـ"الجبرية المتوسطة". انظر: الملل والنحل، 1 / 85.

أما كيفية حدوث الفعل، فإن الأشعري يرى أن الله تعالى أجرى سنته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة أو معها الفعل الحاصل إذا أراد العبد وتجرد له، ويسمى هذا الفعل كسبا، فيكون خلقا من الله تعالى، وكسبا من العبد⁽¹⁾، وما أشبه هذا باللفظ الذي تحدث عنه توما الإكويني وبعض لاهوتي المسيحية⁽²⁾.

ويلاحظ أن الأشعري نظر إلى مشكلة الجبر والاختيار من زاوية المشيئة الإلهية، لا من زاوية التكليف والجزاء⁽³⁾، فأراد أن يحافظ على الاعتقاد بكمال القدرة الإلهية وانفرادها بالتأثير وعموم المشيئة، فألغى أثر قدرة الإنسان في أفعاله؛ لأنه رأى أن وجود مؤثر آخر سوى قدرة الله يعد عجزا في القدرة وهي مطلقة، وتحديدًا للمشيئة وهي عامة⁽⁴⁾.

وقد وصف الشهرستاني (ت: 548هـ) محاولة الأشعري في نفي أثر القدرة في الفعل بأن فيها النجاة⁽⁵⁾، ولكن الجويني (ت: 478هـ) يرى أن إثبات قدرة لا أثر لها بوجه -كما يعتقد الأشعري- كنفى القدرة أصلا⁽⁶⁾.

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، 1/ 97، نهاية الإقدام، ص 82، ابن القيم، شفاء العليل، ص 253.

(2) د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، 2/ 118.

(3) د. أحمد صبحي، في علم الكلام، 2/ 77.

(4) د. محمد الجابري، قضية الخير والشر، ص 401، 431.

(5) الشهرستاني، نهاية الإقدام، 72.

(6) الشهرستاني، الملل والنحل، 1/ 98.

وقد أثارت هذه النظرية الأشعرية ما أثارت من نقد وملاحظة، ولم يخفَ هذا على الباقلاني (ت: 402هـ) الذي حرص على أن يعدلها ويطورها⁽¹⁾، وهذا ما اعترف به الأشاعرة أنفسهم، فيذكر الشهرستاني أن الباقلاني تخطى عن القدر الذي ذكره الأشعري في القدرة قليلاً⁽²⁾، ويقول السبكي: "وللقاضي أبي بكر مذهب يزيد على مذهب الأشعري"⁽³⁾. أما مذهب الباقلاني، فملخصه: أن للقدرة الحادثة تأثيراً، لكنه لا يرجع إلى الوجود؛ وإنما يرجع إلى صفة من صفات الوجود، وهي حال زائدة على الوجود، فتضاف تلك الحالة إلى العبد كسبا وفعلاً، ثم إذا اتصل به أمر ووقع على وفاق الأمر سمي طاعة، فإذا اتصل به نهي ووقع على خلاف الأمر سمي معصية، ويكون ذلك الوجه هو المكلف به، وهو المقابل

(1) د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، 2/ 118، هاري ولفسون، فلسفة المتكلمين، ترجمة: مصطفى لبيب عبد الغني، المركز القومي للترجمة، ط 2، 2009م، 2/ 861، د. فيصل عون، علم الكلام ومدارسه، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 1، 2008م، ص 316، د. حسن الشافعي، الأمدي وآراؤه الكلامية، ص 472.

(2) الملل والنحل، 1/ 96، وانظر: الأمدي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: د. حسن الشافعي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 1433هـ/ 2012م، ص 207.

(3) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر، ط 2، 1413هـ، 3/ 386.

بالثواب أو العقاب⁽¹⁾، فقدرة الله تعالى تتعلق بأصل الفعل، وقدرة العبد تتعلق بكونه طاعة ومعصية⁽²⁾.

ويتضح مما سبق أن الباقلاني قد أفاد من نظرية الأحوال⁽³⁾ في تطوير نظرية الكسب⁽⁴⁾.

لقد أراد الباقلاني من خلال تلك النزعة التطورية أن يميز في الفعل الإنساني بين الموضوع العام للفعل وبين أشكاله النوعية التي يمكن أن يتخذها، وهو ما يسمى بحال الفعل، فعلى حين يرى أن الموضوع العام للفعل هو مخلوق لله مباشرة، فإنه يرى أن الحال التي يظهر عليها هذا الفعل مكتسب بقدرة الإنسان⁽⁵⁾، فتأثير القدرة يظهر في حال الفعل.

(1) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص 67-69، الملل والنحل، 1/ 97-98، وانظر: الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 194، الأمدي، غاية المرام، ص 207، 220، ابن القيم، شفاء العليل، ص 253.

(2) الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، ص 312، الرازي، محصل أفكار المتقدمين، ص 194، التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق وتعليق: د. عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط 2، 1419هـ/ 1998م، 4/ 223.

(3) نظرية الأحوال نظرية وضعها أبو هاشم الجبائي لتفسير علاقة الصفات بالذات، فكان يقول إنه تعالى ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودا. انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، 1/ 82.

(4) د. أحمد صبحي، في علم الكلام، 2/ 103، وانظر: د. جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م، ص 338، 341. ويذكر الشهرستاني أن الباقلاني قد ردد قوله في إثبات الحال ونفيها، وتقرر رأيه على الإثبات. انظر: الملل والنحل، 1/ 95.

(5) ولفسون، فلسفة المتكلمين، 2/ 862، 914.

وبهذا يخرج الكسب من مجرد التعلق والاقتران بقدره الله تعالى،
ويصبح عند الباقلاني ضرباً من الفعل، وإن كان محدود الأثر، وفي هذا
إبراز لشيء من الفاعلية الإنسانية، وتبرير لمسئولية الإنسان عما يفعل،
وإن كان تبريراً ضئيلاً⁽¹⁾.

ومحاولة الباقلاني السابقة تشبه محاولة الفيلسوف الرواقي
"كريسبوس"⁽²⁾ في استخدامه لمثال حركة العجلة التي تنتج عن دفع
الإنسان، وذلك لتفسير كيف أن الحركة هي الفعل الحر للإنسان، على
الرغم من كونها ناتجة عن علة سابقة عليها⁽³⁾.

وعلى الرغم من أن الباقلاني قد حاول أن يخلص تلك النظرية من
الاعتراضات والصعوبات الواردة عليها، فإن محاولته تلك لم تسلم من
النقد من قبل الأشاعرة أنفسهم، مثل الجويني⁽⁴⁾، والرازي (ت: 606هـ—)
الذي يصف رأي الباقلاني بأنه تسليم لقول المعتزلة⁽⁵⁾، والآمدي (ت:

(1) د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، 2/ 119.

(2) فيلسوف يوناني، أحد رؤساء المدرسة الرواقية بعد زينون، جعل من الرواقية
مذهباً متكاملًا ومتماسكًا، وحاول أن يوفق بين القدر والحرية. انظر: موسوعة
أعلام الفلسفة العرب والأجانب، تقديم: شارل حلو، إعداد: روني ألفا، مراجعة:
د. جورج نخل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1412هـ/ 1992م، 1/ 411.

(3) ولفسون، فلسفة المتكلمين، 2/ 863.

(4) انظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، حققه وعلق عليه وقدم له: د.
محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1369هـ/ 1950م،
ص 209-210، وسيأتي تفصيل نقد الجويني في موضعه.

(5) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 199.

631هـ) الذي يصرح بأن رأي الباقلاني لم يخرج عن أمرين كلاهما شنيع: الأول- انفراد العبد بالفعل، والثاني- القول بمخلوق بين خالقين⁽¹⁾. وقد امتد هذا التطور إلى إمام آخر من أئمة الأشاعرة وهو الإسفراييني (ت: 418هـ)، فقد ذهب إلى أن ذات الفعل وصفاته تقع بالقدرتين معا⁽²⁾.

ثانيا- الموقف من حرية الإرادة في عصر محمد عبده (ت: 1323هـ):

نشأ الإمام محمد عبده في عصر لم يكن للعقل واستقلال الفكر فيه نصيب⁽³⁾، ولم يكن للحرية فيه حظ، فقد ساد هذا العصر نوع من الخضوع والاستسلام، وميل إلى سلب إرادة المرء وحرية، ووقوف به عند أضيق الحدود الممكنة، وهذا ما يسود عصور الجمود والتدهور، فإذا ما كانت اليقظة أحس الإنسان بوجوده ودافع عنه، واعتد بنفسه وشخصيته⁽⁴⁾. وقد كان أحد أسباب هذه الحالة هو الفهم الخاطئ لعقيدة القضاء والقدر، فاستغل بعض الدارسين من الإفرنج تلك الحالة، واتهموا عقيدة القضاء والقدر، وكثر فيها لغطهم، وظنوا بها الظنون، وزعموا أنها ما

(1) غاية المرام، ص 220.

(2) الرازي، محصل أفكار المتقدمين، ص 194، الإيجي، المواقف، ص 312، التقنازاني، شرح المقاصد، 4/ 223.

(3) د. زينب شاكر، النزعة النقدية في فكر محمد عبده، ضمن كتاب "الشيخ محمد عبده: بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره، إشراف وتصدير: د. عاطف العراقي، المجلس الأعلى للثقافة، 1995م، ص 171.

(4) د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، 2/ 130.

تمكنت من نفوس قوم إلا وسلبتهم الهمة والقوة، وحكمت فيهم الضعف والضعفة، ورموا المسلمين بصفات، ونسبوا إليهم أطواراً، ثم حصروا علتها في الاعتقاد بالقدر، فقالوا إن المسلمين في تأخر عن سائر الأمم، وقد فشا فيهم فساد الأخلاق وغيرها من المصائب والمفاسد بسبب اعتقادهم بالقضاء والقدر، وتحويل جميع مهماتهم على القدرة الإلهية، وحكموا بأن المسلمين لو داموا على هذه العقيدة فلن تقوم لهم قائمة، ولن ينالوا عزاء، ولن يعيدوا مجداً⁽¹⁾.

ويصرح الإمام بأنه لا يمكن إنكار أن هذه العقيدة قد خالطها في نفوس بعض العامة من المسلمين شوائب من عقيدة الجبر، وربما كان هذا سبباً في رزيئتهم ببعض المصائب، ولكن ما زعموه في المسلمين من الانحطاط والتأخر، فليس منشؤه هذه العقيدة⁽²⁾.

لقد ابتلي المسلمون بمن فسد من الصوفية، فبثوا فيهم أوهاماً لا نسبة بينها وبين أصول دينهم، فلصقت بأذهانهم، لا على أنها عقائد، ولكن وسوس، قد تملأ الجاهل وتربك العاقل، إذا لم يغلبها بعوامل الدين الصحيح، فنشأ الكسل بين المسلمين بفشو الجهل بأصول دينهم، وقد انتشرت هذه الطائفة فلا يكاد يخلو منهم قطر من أقطار الإسلام ممن اتخذ

(¹) جمال الدين الأفغاني، محمد عبده العروة الوثقى، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ص 82-83، محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، دار الفضيلة، ط 2، 1427هـ، 2006م، 2/ 260-261، مصطفى صبري، موقف البشر تحت سلطان القدر، المطبعة السلفية ومكنتها، القاهرة، ط 1، 1352هـ، ص 218.

(²) العروة الوثقى، ص 87، تاريخ الأستاذ الإمام، 2/ 266.

دينه متجرا يكسب به الحطام، وجعل من ذكر الله آلة لسلب أموال الطغام⁽¹⁾.

وهذا ما دعا الإمام محمد عبده إلى أن يدلي بدلوه في تلك المسألة الخطيرة، وأن يترك لنا آراء قيمة وتعقيبات مفيدة، وهذا ما سأفصل القول فيه في المبحث الثاني إن شاء الله.

المبحث الأول- حرية الإرادة لدى الإمام الجويني

مدخل:

يعد الإمام الجويني أحد أهم أعلام المذهب الأشعري بما قدمه لهذا المذهب من مصنفات وآراء وأفكار لا تخلو من جدة وطرافة، ومن أبرزها قضية حرية الإرادة، موضوع بحثنا.

يتألف مذهب الجويني في مسألة أفعال العباد من أصليين أو ركنين أساسيين:

الأصل الأول- أن الله تعالى هو خالق أفعال العباد، مخالفًا بذلك المعتزلة الذين يعتقدون أن العباد هم الموجدون لأفعالهم، وفي هذا السياق يقول الجويني: "الخالق المبدع رب العالمين، ولا خالق سواه، ولا مخترع

(1) محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم: د. محمد عمارة، دار الشروق، ط 1، 1414هـ/ 1993م، 3/ 228-229، تاريخ الأستاذ الإمام، 2/ 423-424.

إلا هو، فالحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى، ولا فرق بين ما تعلقت به قدرة العباد، وبين ما تفرد الرب بالافتقار عليه⁽¹⁾.

الأصل الثاني - أن العباد هم مكتسبو أفعالهم بقدرتهم، مخالفاً بذلك مذهب المجبرة الذي يرون أن العبد لا دخل له في فعله⁽²⁾، وهذا الأصل هو محور دراستنا؛ لذا سأفصل الكلام فيه لدى الإمام الجويني من خلال الموضوعات الآتية:

1- إثبات قدرة الإنسان على الفعل. 2- بيان وجه تعلق القدرة بالفعل.

(1)

إثبات قدرة الإنسان على الفعل:

يذهب الجويني إلى أن العبد غير مجبر على أفعاله، بل هو قادر عليها مكتسب لها⁽³⁾، فالعبد قادر على كسبه، وقدرته ثابتة عليه، وهذا خلاف ما ذهب إليه الجبرية من نفي القدرة، فزعموا أن كسب العبد أو فعله على سبيل التوسع والتجوز؛ ولذا ساووا بين الحركات الاختيارية والإرادية وبين الرعدة والرعدة⁽⁴⁾، وهما من الحركات الاضطرارية.

براهين إثبات القدرة:

(1) الإرشاد، ص 187، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تقديم وتحقيق: د. فوقية حسين، راجعه: د. محمود الخضيرى، عالم الكتب، ط 2، 1407هـ / 1987م، ص 120.

(2) الإرشاد، ص 215.

(3) لمع الأدلة، ص 121، الإرشاد، ص 215.

(4) الإرشاد، ص 215.

يدل الجويني على إثبات القدرة للعبد بالدليل القائم على التفرقة بين الحركتين الاضطرارية والاختيارية، فالعاقل يفرق بين أن ترتعد يده وبين أن يحركها قصدا⁽¹⁾، وهذه التفرقة بين حالتي الاضطرار والاختيار معلومة على الضرورة، وهي ترجع إلى القدرة⁽²⁾.

وهذا الدليل قد سبق إليه الأشعري⁽³⁾ والباقلاني⁽⁴⁾، وقد استند إليه المعتزلة أيضا في إثبات حرية الإنسان وقدرته⁽⁵⁾، وقد سماه النفتازاني "دليل الوجدان"⁽⁶⁾.

ويبين الجويني أن هذه التفرقة لا ترجع إلى غير القدرة بما يلي:
الدليل الأول - أنه يستحيل رجوع التفرقة بين الحركتين الاضطرارية والاختيارية إلى اختلاف الحركتين، فإنهما متماثلتان قطاعا، فكل واحدة من الحركتين ذهاب في الجهة الواحدة وانتقال إليها، فإذا لم ترجع التفرقة إلى

(1) لمع الأدلة، ص 121، الإرشاد، ص 215.

(2) الإرشاد، ص 215، الشهرستاني، الملل والنحل، 1/ 95-96.

(3) الشهرستاني، الملل والنحل، 1/ 96-97.

(4) التمهيد، عني بتصحيحه ونشره: الأب/ رتشرود مكارثي، المكتبة الشرقية، بيروت، 1957م، ص 286، 308، الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص 67.

(5) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تعليق: أحمد بن الحسين، حققه وقدم له: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ص 368، 369، النفتازاني، شرح المقاصد، 4/ 248، 250. وقد أكد النفتازاني أن هذا الدليل يصح للمعتزلة الاستدلال به على قدرة الإنسان واختياره فقط، ولا يصح لهم الاستدلال به على إحداثه للفعل.

(6) شرح المقاصد، 2/ 350.

الحركتين، تعين صرفها إلى صفة المتحرك⁽¹⁾، وهي القدرة، وهذا الوجه قد أخذه الجويني عن الباقلاني⁽²⁾.

الدليل الثاني - أن التفرقة بين الحركتين: الاضطرارية والاختيارية لا ترجع إلى نفس الفاعل من غير مزيد، فإن الأمر لو كان لنفس الفاعل، لاستمرت صفة النفس ما دامت النفس؛ ولذا فإن التفرقة ترجع إلى زائد على النفس، وهذا الزائد لم يخل: إما أن يكون حالاً، وهذا باطل، فإن الحال المجردة لا تطرأ على الجواهر، بل تتبع موجوداً طارئاً، وإما أن يكون عرضاً، وهو الصواب، والعرض يتعين كونه قدرة، فإنه ما من صفة من صفات المكتسب غير القدرة إلا ويتصور ثبوتها مع انتفاء الاقتدار، وتتنفي معظم الصفات المغايرة للقدرة، مع ثبوت القدرة⁽³⁾.

ويشير الجويني إلى أنه أسس هذا الدليل على مبدأ السبر والتقسيم⁽⁴⁾، وقد اعتمد فيه على القسمة المنحصرة، وهي أصح الأنواع؛ "لأن القسمة إذا لم تتردد بين النفي والإثبات، احتملت الزيادة، وكان للخصم أن يشغب فيها"⁽⁵⁾.

الدليل الثالث - أن التفرقة بين الحركتين لا ترجع إلى صحة في الجارحة وبنية مخصوصة وإلى انتفائها؛ لأن الصحيح البنية يفرق بين أن يحرك يد نفسه قصداً، وبين أن يحرك الغير يده، وإن كانت بنية يده في

(1) الإرشاد، ص 215 - 216.

(2) التمهيد، ص 286، الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص 67.

(3) الإرشاد، ص 216.

(4) الإرشاد، ص 216.

(5) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 98.

الحالتين على صفة واحدة، وهذا يرجع إلى شيء آخر غير الصحة والبنية، وهو القدرة⁽¹⁾.

وخلاصة براهين الجويني على إثبات القدرة، أنه لما كانت التفرقة بين الحركة الاضطرارية والحركة الاختيارية لا ترجع إلى نفس الحركة، ولا إلى نفس الفاعل، ولا إلى البنية المخصوصة، فإنها ترجع إلى شيء آخر، هو القدرة.

يتضح مما سبق أن الجويني يعترف بأن الفعل يقع بقدرة العبد، ولكن نريد أن نعرف مدى أثر هذه القدرة في الفعل، وما نصيبها فيه، وبمعنى آخر: هل القدرة تؤثر في وقوع الفعل أو أنها لا تؤثر فيه، وليس هناك ثمة شيء أكثر من المقارنة كما يذهب الأشعري؟ وهذا التساؤل هو ما سنحاول الإجابة عنه في السطور التالية:

(2)

وجه تعلق القدرة بالفعل لدى الجويني

مر رأي الإمام الجويني في بيان وجه تعلق القدرة الإنسانية بالفعل بمرحلتين: الأولى- مرحلة نفي أثر القدرة في الفعل، وهو مذهب الأشعري، وقد صرح بهذا الرأي في كتابي "الإرشاد" و"لمع الأدلة"، الثانية- مرحلة إثبات أثر القدرة الإنسانية في الفعل، وهي المرحلة التي تمثل تطورا حقيقيا لفكره خاصة ولمذهب الأشاعرة عامة، وهو الرأي الذي ختم به حياته فيما يتعلق بالقدرة الإنسانية، وقد ضمَّه كتاب "العقيدة النظامية".

وفيما يلي تفصيل رأيه في هاتين المرحلتين:

(1) الإرشاد، ص217.

المرحلة الأولى - مرحلة نفي أثر القدرة الإنسانية في الفعل:

رأينا فيما سبق أن الجويني يثبت أن للعبد قدرة واختيارا في فعله، ولكنه في مرحلته الأولى التي أَلَّفَ فيها كتابي "الإرشاد" و"لمع الأدلة" يذهب إلى أنه ليس لتلك القدرة أثر في الفعل، متابعا بذلك الإمام الأشعري في مذهبه الكسبي، وذلك عندما يتطرق إلى تعريف الاكتساب، فيذكر أن معناه أن العبد قادر على فعله، وإن لم تكن قدرته غير مؤثرة في إيقاع المقدور⁽¹⁾، كما هو مذهب الأشعري⁽²⁾، فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلا، وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر في متعلقها⁽³⁾، ويقيس ذلك على صفة العلم، فالعلم معقول تعلقه بالمعلوم، مع أنه لا يؤثر فيه، فكذا الإرادة المتعلقة بفعل العبد لا تؤثر في متعلقها⁽⁴⁾.

ولا شك أن هذا قياس مع الفارق، فإن العلم لا يتعلق به ثواب ولا عقاب، أما القدرة فإنها مناط الثواب والعقاب، فلا بد أن يكون لها أثر في متعلقها، وهو الفعل.

ونلاحظ في هذه المرحلة أن الجويني لم ينتفع بما قدمه الباقلاني والإسفراييني من تطور وإصلاح في تلك النظرية، بل عاد إلى رأي الأشعري مؤسس المدرسة، وانتقد محاولة الباقلاني التطورية، فصرح بأن رأي الباقلاني بإثبات أثر للقدرة في حال الفعل غير مرض، ولا يجري

(1) لمع الأدلة، ص 121.

(2) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص 67.

(3) الإرشاد، ص 210.

(4) الإرشاد، ص 210، لمع الأدلة، ص 121.

على قواعد أهل الحق؛ لأن العبد يستحيل أن ينفرد بمقدور دون الرب تعالى، ويستحيل أن تقع الحالة المفروضة بالقدرة القديمة والحادثة؛ لأنه لو ساغ فرضها، لساغ تقدير خلق بين خالقين⁽¹⁾.

المرحلة الثانية- إثبات أثر القدرة الإنسانية في الفعل:

لما لم تسلم نظرية الأشاعرة في الكسب من النقد، ولم تخلُ من الاعتراضات، بل صار يضرب بها المثل في الصعوبة⁽²⁾، فإن بعض تلاميذ الأشعري قد حاولوا إجراء بعض التعديلات عليها، وإدخال بعض التهذيب والإصلاح إليها، فبدأ الباقلاني بذلك وتبعه الإسفراييني، ثم ظهر التطور الحقيقي بصورة واضحة عند الإمام الجويني الذي يعد بمثابة تحول كبير في تلك المسألة، وهذا التحول نابع من شخصية الجويني، فمن المعروف عنه أنه كان يجتهد في تحرير كل مسألة، ولا يرضى بالتقليد، بل كان يفر منه⁽³⁾.

لقد أثبت الجويني في تلك المرحلة أن لقدرة الإنسان أثرا أو تأثيرا في فعله الذي يصدر عنه، فذكر أن أفعال العباد واقعة على حسب إيتارهم واختيارهم واقتدارهم⁽⁴⁾، وقد ملك الله العبد اختيارا يصرف به القدرة،

(1) الإرشاد، ص 209-210.

(2) أبو عذبة، الروضة البهية، ص 26.

(3) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 5/ 185.

(4) العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق وتعليق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، 1412هـ/ 1992م، ص 42، 46، 48، وانظر: الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص 72، الأمدي، غاية المرام، ص 207.

فالعبد فاعل مختار، مطالب مأمور منهي⁽¹⁾، ولا بد من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة، لا على وجه الإحداث والخلق، فالفعل يستند وجوده إلى القدرة، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة، وكذلك يستند سبب إلى سبب آخر حتى ينتهي إلى مسبب الأسباب، فهو الخالق للأسباب ومسبباتها، المستغني على الإطلاق⁽²⁾.

ونلاحظ هنا عدة أمور:

الأول- أن قدرة العبد قدرة حقيقية، ولها أثر في فعله.

الثاني- أن الفعل ينسب حقيقة إلى العبد، ويستند إلى قدرته.

الثالث- أن قدرة العبد تستند إلى مسبب الأسباب وهو الله تعالى،

فليست قدرة مستقلة.

ويصرح الشهرستاني بأن هذا الرأي قد أخذه الجويني عن الفلاسفة⁽³⁾، وتابعه في ذلك ولفسون الذي يؤكد أن محاولة الجويني إنما هي انعطاف لرأي عبر عنه الفارابي (ت: 339هـ-)، وهو التأكيد أنه لا يوجد في الفعل الإنساني اختيار إلا عن سبب، ويرتقي إلى مسبب الأسباب⁽⁴⁾، بشرط توسط سلسلة من الأسباب، بحيث يكون اختيار الإنسان هو السبب

(1) العقيدة النظامية، ص 48-49.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل، 1/ 98-99.

(3) نهاية الإقدام، ص 72، الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 194،

الإيجي، المواقف، ص 312.

(4) الفارابي، فصوص الحكم، ضمن رسائل الفارابي، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية

العامة للكتاب، 2007م، ص 223، 224.

الأخير من الأسباب الوسيطة، وهو مذهب ابن سينا (ت: 427هـ)، وما فعله الجويني هو إعادة تسمية التمييز السينوي بين جهة الضرورة وجهة الإمكان، بأنه تمييز بين جهة الاحتياج وجهة الاستغناء⁽¹⁾.

وقد نسب دي بور الفارابي إلى الجبر؛ لأنه يرى أن اختيار الإنسان متوقف على أسباب من الفكر، فكأنه اختيار واضطرار في وقت واحد، لأنه بحسب أصله الأول مقدر في علم الله، والفارابي من هذا الوجه يعد من القائلين بالجبر⁽²⁾، فهو يرى أن حرية الإنسان تخضع لسنن الكون وقوانينه⁽³⁾، وتنتهي إلى الأسباب المنبعثة عن الإرادة الأزلية⁽⁴⁾.

أدلة ثبوت القدرة الحقيقية وأثرها في الفعل:

يبرهن الجويني على ثبوت القدرة الحقيقية للإنسان بما يلي:

1- دليل التكليف، ومؤداه: أن كتب الشرائع تشتمل على الحث على المكرمات، والزجر عن الفواحش الموبقات، وعلى الحدود والعقوبات، والوعد والوعيد، وغيرها من التكاليف⁽⁵⁾، وهذا يستلزم الاعتراف بقدرة

(1) ولفسون، فلسفة المتكلمين، 2/ 867-868، وانظر: د. إبراهيم مدكور، في

الفلسفة الإسلامية، 2/ 145-146.

(2) تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلق عليه: د. محمد عبد الهادي أبو

ريدة، مكتبة الأسرة، 2010م، ص 189.

(3) د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، 2/ 145.

(4) الفارابي، فصوص الحكم، ص 224.

(5) العقيدة النظامية، ص 42.

الإنسان، ونقض حرية الإنسان واختياره وإنكار قدرته يلزم عنه إبطال هذه التكاليف، وسقوط الوعد والوعيد⁽¹⁾.

فهنا يعتمد الجويني على مسألة التكاليف الشرعية في إثبات القدرة، فلا يصح عقلا أن يكلف الله عبده بما لا يقدر على القيام به، ولا يجوز أن يأمره بفعل، وهو مسلوب القدرة على التأثير فيه، ولا يصح أن يهب الله الإنسان قدرة غير مؤثرة في أفعاله⁽²⁾.

وهذا الدليل هو أحد أدلة المعتزلة الأساسية على إثبات الحرية والاختيار⁽³⁾.

2- دليل إمكان التكليف، ومضمونه: أن الله تعالى قد أقدر العباد على الوفاء بما طالبهم به، ومكنهم من امتثال الأمر، والانكفاف عن مواقع الزجر، ولم يكلفهم إلا على مبلغ الطاقة والوسع في موارد الشرع، وهذا مفهوم بضرورات العقول من الشرع المنقول⁽⁴⁾.
ونلاحظ هنا أن الجويني ينقض ما ذهب إليه سابقا من جواز التكليف بما لا يطاق⁽⁵⁾، في لمحة تطويرية متناسقة مع مذهبه.

(1) د. أحمد صبحي، الفلسفة الأخلاقية، ص 166، في علم الكلام، 1/ 150، ألبير نصري، فلسفة المعتزلة، 2/ 65.

(2) د. محمد الجلبيد، قضية الخير والشر، ص 435.

(3) ألبير نصري، فلسفة المعتزلة، 2/ 64.

(4) العقيدة النظامية، ص 42، 44.

(5) الإرشاد، ص 226.

3- دليل الثواب والعقاب، وملخصه: أنه لما كان الرب سبحانه وتعالى مطالباً بعباده بأعمالهم في حياتهم، وداعبهم إليها، فإنه مثيرهم ومعاقبهم عليها في مآلهم⁽¹⁾.

فالجويني يقرر أن القدرة ثابتة للعباد في أفعالهم بناء على قاعدة الثواب والعقاب، وهذا لا يكون إلا باختيار وقدرة حقيقية.

ويرى الآمدي أن فكرة الثواب والعقاب هي التي أوقعت إمام الحرمين فيما ذهب إليه واعتمد عليه من إثبات أثر القدرة الحادثة في الفعل⁽²⁾، ولا شك أنها فكرة جديرة بهذا، فهي مستند المعتزلة في نفي الجبر وإثبات اختيار الإنسان⁽³⁾، ومستند بعض مفكري الأديان أيضاً، مثل أوغسطين⁽⁴⁾.

ويصرح الجويني بأن هذه الأمور السابقة من ضرورة التكليف وإمكانه وثبوت الثواب والعقاب قد تقررت عند كل حاط بعقله، مرقى عن مراتب التقليد في قواعد التوحيد، ومن أحاط بذلك كله، ثم استراب في أن

(1) العقيدة النظامية، ص42.

(2) غاية المرام، ص 220.

(3) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 370، 371، د. أحمد صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار المعارف، ط 2، ص 165، في علم الكلام، 1/ 150، د. فيصل عون، علم الكلام، ص 252، ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، مطبعة الرابطة، 1951م، 2/ 65.

(4) انظر: مدينة الله، نقله إلى العربية: الخور أسقف يوحنا الحلو، بيروت، دار المشرق، الطبعة الثانية، 2007م، 1/ 232.

أفعال العباد واقعة بقدرتهم، فهو مصاب في عقله، أو مستقر على تقليده، مصمم على جهله⁽¹⁾.

ونلاحظ في أدلة الجويني السابقة أنها متناسقة ومترابطة مع أصل المسألة، ويمكن بيان ذلك بهذا الشكل التوضيحي:

أصل المسألة: ثبوت الاختيار والقدرة ← المسؤولية ← الجزاء
الأدلة عليها: ضرورة التكليف ← إمكان التكليف ← الثواب والعقاب
وعلى الرغم من أن الجويني يثبت القدرة الحقيقية لا الوهمية، فإنه في الوقت نفسه لم يثبت للعبد استقلالاً بالوجود⁽²⁾.

وإذا كان الجويني في المرحلة الأولى يهاجم وينتقد كل من خالف مذهب الكسب الأشعري، فإنه في مرحلته الجديدة ينتقد من ينكر أثر القدرة في الفعل، حتى ولو كان شيخ الأشعرية "الأشعري" نفسه، فيذكر أن إثبات قدرة لا أثر لها بوجه - كما يعتقد الأشعري - كنفى القدرة أصلاً⁽³⁾.

مآلات نفي أثر القدرة في الفعل:

يذكر الجويني أن الاعتقاد بأنه لا أثر لقدرة العبد في فعله يؤدي إلى عدة أمور ومآلات خطيرة، هي: قطع طلبات الشرائع وإبطال الشرع، والتكذيب بما جاء به المرسلون وإبطال دعوتهم، وجعل وجه مطالبة العبد بأفعاله كوجه مطالبته أن يثبت في نفسه ألواناً وإدراكات، وهذا خروج عن

(1) العقيدة النظامية، ص 42 - 43.

(2) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص 72، التفتازاني، شرح المقاصد، 4 / 250.

(3) الشهرستاني، الملل والنحل، 1 / 97.

حد الاعتدال إلى التزام الباطل والمحال⁽¹⁾، وهذا ما أكدته المعتزلة⁽²⁾ والغزالي⁽³⁾، ووافقهم فيه الإمام محمد عبده⁽⁴⁾.

- علاقة الاختيار بالعلم الإلهي:

يناقش الجويني هنا مسألة أخرى مهمة تتعلق بعلاقة العلم الأزلي بالجبر والاختيار، فيذكر في إيجاز شديد أنه على الرغم من أن الله يعلم ما العباد إليه يصيرون، فإنه تعالى لم يسلبهم قدرهم، ولم يمنعهم مرشدتهم⁽⁵⁾، فعلم الله تعالى السابق لا يحمل معنى الجبر والإكراه؛ لأنه يقع على اختيار العبد لفعله، وليس ملزماً له أن يفعل هذا الفعل أو يجبره على اختياره له⁽⁶⁾.

وهذه الفكرة قد أشار إليها كثير من فلاسفة الحرية قديماً وحديثاً، من أمثال: القديس أوغسطين⁽⁷⁾، والمعتزلة⁽⁸⁾، والإمام محمد عبده⁽⁹⁾. يتضح مما سبق أن الجويني قد أضفى على نظرية الكسب الأشعرية صبغة جديدة، وأدخل عليها تطوراً مهماً، وهذا التطور قد أكدته غير واحد

(1) العقيدة النظامية، ص 43-45.

(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 370، 371.

(3) روضة الطالبين، ص 120.

(4) رسالة التوحيد، ص 51.

(5) العقيدة النظامية، ص 54.

(6) د. محمد الجلبيد، قضية الخير والشر، ص 312.

(7) انظر: مدينة الله، 1/ 233، 238.

(8) د. محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية، ص 106-108.

(9) رسالة التوحيد، ص 54، وانظر: ص 44 من هذا البحث.

من المفكرين من الأشاعرة⁽¹⁾ ومن غيرهم⁽²⁾، وهي محاولة أقرب إلى المنهج العقلي من محاولة الباقلاني⁽³⁾، وإن كان بعض الباحثين يردّها إلى التأثير بالمعتزلة، حيث يذكر أنه يمكن تفسير نزعه العقلية بمعاصرته للمعتزلة والرد عليهم بلغتهم⁽⁴⁾.

بينما يرى باحث آخر أن الجويني لم يقل بأثر القدرة الإنسانية في الفعل، وإنما هذا من اجتهاد الشهرستاني في نسبة القول بتأثير قدرة العبد في الفعل إلى الجويني، فليس في كتب الجويني هذا الرأي⁽⁵⁾، ثم يعود في موضع آخر فيقرر أن الجويني قد قال بتأثير قدرة العبد في مقدوره في "العقيدة النظامية"، وعنها أخذ الشهرستاني ما نسبته إلى الجويني⁽⁶⁾، ولم يعقب على هذا التحول في الرأي.

ويرى بعض المعاصرين أنه على الرغم من اعتراف الإمام محمد عبده وتصريحه بأن الجويني قد مال إلى إثبات قدرة مؤثرة للعبد، فإنه لم

(1) انظر: الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص 72، الملل والنحل، 1/ 97، الرازي، المحصل، ص 194، الأمدي، غاية المرام، ص 207، السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 3/ 386، الإيجي، المواقف، ص 312، مصطفى صبري، موقف البشر، ص 43، 44، 186، د. حسن الشافعي، الأمدي وآراؤه الكلامية، ص 473.

(2) انظر: ابن القيم، شفاء العليل، 254، 259، محمد عبده، التوحيد، ص 53.

(3) د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، 2/ 119-120.

(4) السابق، 2/ 121.

(5) د. جلال محمد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، ص 397.

(6) السابق، ص 406-407.

يقول بنظرية تتحو نحو الحرية⁽¹⁾، ولعل السبب في ذلك أنه اعتمد على رأيه في الإرشاد فقط، فهو يؤكد فيه أنه لا أثر لقدرة العبد في الفعل.

وعلى الرغم من اتساق محاولة الجويني مع الشرع والعقل، فإنها لم يُكْتَبَ لها الاستمرار في المذهب الأشعري بعد الغزالي، فعاد الأشاعرة بدءاً من الشهرستاني، ومروراً بالرازي والآمدي والإيجي إلى نفي أثر القدرة في الفعل⁽²⁾، كما هو مذهب الأشعري.

وإذا كان الجويني قد نحا هذا المنحى، وسلك هذا المسلك الجديد، فإن ذلك لم يكن لتترف عقلي أو لمجرد مخالفة شيوخه ومدرسته، فهو حريص كل الحرص على الدفاع عن آراء المدرسة الأشعرية، ومهاجمة كل من يخالفهم⁽³⁾، وإنما سلك هذا المسلك لأنه يتوافق مع العقل، فهو المنظر الجدلي العقلاني الذي لا يرضى بالتقليد، ولا يعتقد برأي إلا بعد اجتهاد وبصيرة⁽⁴⁾.

موقف المتأخرين من تلك النظرة الجديدة:

هذا الرأي الجديد بالنسبة للجويني في إثبات أثر حقيقي لقدرة الإنسان في فعله⁽⁵⁾ قد تسبب في اختلاف العلماء والمفكرين حوله ما بين متأثر به ومستحسن له، وما بين مهاجم ومتهم له بمتابعة أهل الاعتزال.

(1) د. عثمان أمين، رائد الفكر المصري، ص 104، حاشية 2.

(2) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص 67، الرازي، المحصل، ص 194، الآمدي، غاية المرام، ص 207، الإيجي، المواقف، ص 312.

(3) وهذا واضح أشد الوضوح في نقده الشديد والعنيف للمعتزلة.

(4) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 5/ 186.

(5) فإنه ليس رأياً جديداً في البيئة الإسلامية، فقد سبقه إلى إثبات أثر القدرة الإنسانية

أما المستحسنون لهذا الرأي المتأثرون به، فكان من أبرزهم:
أ- الإمام الغزالي (ت: 505هـ) الذي تأثر بالجويني⁽¹⁾، فأثبت
للقدرة الإنسانية أثرا في الفعل، ورد على من زعم أن إثبات الأثر شرك،
مؤكدًا أن الشرك إنما يكون بإثبات الأثر في التخليق، ثم يقرر أن من ظن
أن الله تعالى أنزل الكتب وأرسل الرسل وأمر ونهى لغير قادر مختار، فهو
مختل المزاج⁽²⁾.

ب- ابن القيم (ت: 751هـ)، فقد ذكر أن الذي قاله الإمام في
النظامية أقرب إلى الحق مما قاله الأشعري وابن الباقلاني ومن تابعهما⁽³⁾،
على الرغم من إنكار عامة أصحابه عليه، واتهامه بأنه أقرب من مذهب
المعتزلة، ويؤكد ابن القيم أن الجويني قد أصاب في هذا وأجاد⁽⁴⁾.

ج- الإمام محمد عبده، وقد صرح أن الإمام الجويني قد أثبت تأثيرا
للقدرة الإنسان في الفعل، وقد أنكر عليه بعض من لم يفهمه⁽⁵⁾، وقد تأثر

في الفعل الإنساني كل من المعتزلة والماتريديّة.

(1) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 3/386، وانظر: د. محمد الجليند، قضية
الخير والشر، ص 439.

(2) روضة الطالبين، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، راجعها وحققها: إبراهيم
أمين محمد، القاهرة، المكتبة التوفيقية، ص 120.

(3) ابن القيم، شفاء العليل، ص 254.

(4) السابق، ص 259.

(5) رسالة التوحيد، ص 53.

محمد عبده بمذهب الجويني⁽¹⁾، وسيأتي تفصيل رأيه في المبحث الثاني إن شاء الله.

وأما المهاجمون له والمتهمون له بالسير على خطى أهل الاعتزال والفلسفة، فكانوا من الأشاعرة المحافظين على رأي الإمام الأشعري والمدافعين عن نظرية الكسب، ومن هؤلاء:

أ- الشهرستاني، وقد وصف محاولة الجويني بالغلو، وانتقدها من عدة وجوه: الأول- أن هذا الرأي الذي يقول بإسناد القدرة إلى مسبب الأسباب، إنما هو مسلك الفلاسفة، حيث قالوا بتسلسل الأسباب وتأثير الوسائط الأعلى في القوابل الأدنى. الثاني- أن الذي حمله على تقرير ذلك الاحتراز عن ركافة الجبر، والجبر على تسلسل الأسباب ألزم⁽²⁾.

والحقيقة أن إسناد القدرة إلى مسبب الأسباب ليس فيه جبر؛ لأن مرد كل شيء إلى الله تعالى، حتى المعتزلة أنفسهم الذين يعتقدون بأن الإنسان محدث أفعاله⁽³⁾، يقررون بأن كل ما يدخل تحت مقدور العباد، فالله تعالى أولى بأن يكون قادرا عليه⁽⁴⁾، كما يعتقدون أن الله هو الذي أقدر عباده على ما يقدرون عليه من أفعال⁽⁵⁾، فلا نزاع عندهم في أن قدرة العبد مخلوقة لله⁽¹⁾.

(1) مصطفى صبري، موقف البشر، ص 186، 197، 201.

(2) نهاية الإقدام، 72- 73، الملل والنحل، 1/ 98، وانظر: أبو عذبة، الروضة البهية، ص 29.

(3) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 323، 340.

(4) السابق، ص 156.

(5) د. أحمد صبحي، الفلسفة الأخلاقية، ص 161، د. فيصل عون، علم الكلام، ص

ب- السبكي (ت: 771هـ) وقد أكد أن مذهب الجويني يزيد على مذهبي الأشعري والباقلاني جميعاً، ويدنو كل الدنو من الاعتزال وليس هو هو⁽²⁾.

ج- مصطفى صبري (ت: 1373هـ): وقد كان من أشد المنكرين على الجويني في هذه المسألة، حتى إنه خصص جزءاً كبيراً من كتابه "موقف البشر" للرد على الجويني، وقد كان حاداً في رده، على الرغم من تصريحه بأنه لم يكن ليذكر مذهب الجويني أو يتعرض له بالنقد، لولا أن الشيخ محمد عبده توكأ عليه، ولولا أن ابن القيم قال عنه إنه أقرب إلى الحق مما ذهب إليه الأشعري وابن الباقلاني⁽³⁾، ويمكن إجمال نقده في النقاط الآتية⁽⁴⁾:

* أن رأي إمام الحرمين الذي ذكره في "النظامية"، ونقله ابن قيم الجوزية إنما هو تقرير مذهب المعتزلة بأسلوب رائع صريح في الاعتزال.

* أن الجويني وابن القيم ومحمد عبده يحجمون عن التصريح بأن العبد خالق فعله، مع التصريح به في المعنى، فهم قد أثبتوا معنى الخالق

.251

(1) التفتازاني، شرح المقاصد، 4/ 223.

(2) طبقات الشافعية، 3/ 386.

(3) موقف البشر، ص 186، وانظر: ابن القيم: شفاء العليل، ص 254، رسالة التوحيد،

ص 52-53.

(4) انظر: موقف البشر، ص 45، 104، 193، 197، 198.

للعبد، فقول الجويني باستحالة إطلاق القول بأن العبد خالق أعماله، ليس استحالة الإطلاق اللفظي.

* أن رأي الجويني يلزم عنه استغناء العبد عن أن يفتقر إلى طلب الهداية للصراف المستقيم من ربه، فهو حر في تصرف إرادته، ليس بحاجة إلى طلب الهداية من الله.

ونلاحظ في نقد هؤلاء المتأخرين لمحاولة الجويني أنه كان نقداً لمجرد أنه وافق المعتزلة والفلاسفة؛ لأنهم من المخالفين، حتى ولو كان رأيهم صواباً، فهو أشبه بالنقد الشخصي منه بالنقد الموضوعي العلمي الرصين.

والخلاصة: أن رأي الجويني في إثبات أثر القدرة الإنسانية في الفعل أكثر انسجاماً مع الشرع والعقل والبدية، فهو رأي العقلاء في كل مذهب، وهو يتفق مع الفطرة الإنسانية التي تقضي بخروج الفعل وفق قدرة العبد واختياره؛ حتى تصح المسؤولية، ويقع الثواب والعقاب، فالجويني تخلص من إثبات الفعل الوهمي أو القدرة الإنسانية الوهمية التي أثبتها الأشعري، وأثبت القدرة الحقيقية، التي تميز الإنسان عن سائر المخلوقات، وهذه نظرة إيجابية لحقيقة الإنسان ومكانته، وهي تنسجم مع طبيعة شخصية الجويني المتميزة بالجد والاجتهاد.

وبهذا الفهم الذي قدمه الإمام الجويني المتمثل في الإيمان بأن الله هو الخالق، وأن الإنسان قادر مختار في فعله، وأن قدرته واختياره أثرا في

الفعل، تصبح هذه العقيدة قوة دافعة نحو التقدم والحضارة، لا عاملاً
مثبطاً⁽¹⁾.

المبحث الثاني - حرية الإرادة لدى الإمام محمد عبده:

مدخل:

احتل الإمام محمد عبده مكانة سامقة ومنزلة عظيمة في الفكر
الإسلامي الحديث، بما قدم من فكر عقلاني متميز، وآراء تنويرية بناءة،
شيدّها على عدة أصول، من أبرزها: الإعلاء من شأن العقل، والتأكيد على
حرية الإنسان، وبهذين الأصلين كملت إنسانية الإنسان، وقامت عليهما
المدنية الأوربية⁽²⁾.

ولذا صرح الإمام أن مسألة الاختيار والكسب كانت من أعظم
المسائل خطراً على الإسلام والمسلمين، ولكن كان في مرور الزمان
وتتابع الحوادث ما يهدي الناس إلى وجه الحق ويرشدهم إلى أن يرجعوا
إلى كتاب ربهم وهدى نبيهم ρ ⁽³⁾.

وقد تكلم الإمام في هذه المسألة لأسباب، منها: (1) أن بعض تلامذته
كان قد ذكر عقيدة القضاء والقدر، ولما كان جلُّ الناس يخطئ في فهم
معناها، تكلم الإمام فيها؛ إذ أصل الخطأ في هذه العقيدة هو أصل بلاء

(1) د. حسن الشافعي، الأمدي وآراؤه الكلامية، ص 477.

(2) رسالة التوحيد، ص 134.

(3) الأعمال الكاملة، 5/ 493.

الإسلام والمسلمين⁽¹⁾، (2) الرد على "مسيو هانوتو" الذي وسم الإسلام والمسلمين عموماً بسمه الجبر⁽²⁾.

ولما كان الإمام يدرك حق الإدراك أن حيوية الإسلام وقوة الأمة كلها في هذه المسألة⁽³⁾، حمل على عاتقه أن يبين المفهوم الصحيح لتلك العقيدة، وأن يخوض في مسألة الاختيار والجبر، من خلال نشر الوعي واليقظة، وبفضل هذا الوعي وتلك اليقظة في البيئة الإسلامية في عصره، أخذت مشكلة الجبر والاختيار تُصوّرُ تصويراً يتلاءم مع استقلال الذات وحرية الإرادة⁽⁴⁾، فثار الإمام من خلال تلك القضية على الضعف والتهاون في عصره، وثار على سلبية الإنسان في الحياة، وأراد للمسلم أن يكون ذا شأن وإيجابية في يومه وغده⁽⁵⁾.

ويمكن إجمال رأي الإمام محمد عبده في تلك المسألة بأنه يؤكد أنه لم يتخالف العقل والوجدان في مسألة القدر، فإن كليهما يتفقان على صحة الاختيار ونفي الاضطرار فيما هو من الأعمال البشرية المعروفة، ولا يتنازعان في حكم من أحكام هذا الاختيار، ثم هما يتفقان كذلك في الحكم بأن صانع الكون محيط بدقائقه علماً، وهاتان العقيدتان هما ركنا الإيمان

(1) تاريخ الأستاذ الإمام، 2/ 391.

(2) الأعمال الكاملة، 3/ 224، 225، تاريخ الأستاذ الإمام، 2/ 421.

(3) د. عثمان أمين، رائد الفكر المصري، ص115.

(4) د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، 2/ 128.

(5) د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة،

ط 4، 1384هـ/ 1964م، ص 131.

بالله ورسله وشرائعه⁽¹⁾، وقد جاءت بهما الشريعة الإسلامية، وهما ركنا السعادة وقوام الأعمال البشرية⁽²⁾.

وعلى هذا الاعتقاد الكامل قامت الشرائع، وبه استقامت التكاليف، ومن أنكر شيئاً منه، فقد أنكر مكان الإيمان من نفسه، وهو عقله الذي شرفه الله بالخطاب في أوامره ونواهيه⁽³⁾، وليس على الإنسان بعد ذلك أن يرفع بصره إلى ما وراءه⁽⁴⁾، فإن البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة علم الله وإرادته وبين ما تشهد به البداهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار، إنما هو من طلب سر القدر الذي نهينا عن الخوض فيه واشتغال بما لا تكاد تصل العقول إليه⁽⁵⁾.

ونلاحظ هنا أن محمد عبده يتفق مع الجويني في تأسيس هذه العقيدة على ركنين، لا يصح أحدهما بدون الآخر، الأول - أن الله هو الخالق، وعلمه محيط بكل شيء، الثاني - صحة اختيار العبد.

أما الركن الأول، فإن الإمام يصرح فيه بأن الله هو خالق كل شيء، فجميع الأشياء راجعة إلى الله تعالى، ووجود الممكنات إنما هي نسبتها إليه، ولا يتصور اعتبارها موجودة إلا إذا اعتبرت مستندة إليه، وهذا مما قام عليه الدليل، بل كاد يصل إلى البداهة⁽⁶⁾، فإن الإنسان قد يريد إرضاء

(1) الأعمال الكاملة، 3/ 499، 500.

(2) رسالة التوحيد، ص 52.

(3) السابق، ص 51.

(4) الأعمال الكاملة، 5/ 494.

(5) رسالة التوحيد، ص 51.

(6) الأعمال الكاملة، 5/ 494، رسالة التوحيد، ص 50.

خليل فيغضبه، وقد يطلب كسب رزق فيفوته، وهذا يدل على أن في الكون قوة أسمى من أن تحيط بها قدرته وأن وراء تدبيره سلطانا لا تصل إليه سلطته؛ فدل ذلك على أن حوادث الكون بأسره مستندة إلى واجب الوجود⁽¹⁾.

الركن الثاني- إثبات الاختيار للإنسان ونفي الاضطرار عنه، وهذا الركن هو محور دراستنا، وهو موضع التفصيل في هذا المبحث من خلال النقاط الآتية:

- 1- إثبات الاختيار والقدرة الإنسانية في الفعل.
- 2- شبهات حول إثبات الاختيار والجواب عنها.
- 3- تصحيح مفاهيم متعلقة بالاختيار والجبر، مثل: القضاء والقدر والتوكل.

(1)

إثبات الاختيار والقدرة الإنسانية في الفعل

يذكر الإمام محمد عبده أنه إذا كان الإنسان قد أقر بأن الله هو الخالق وأن علمه محيط وشامل، فإنه يجب عليه ألا ينسى نصيبه فيما بقى⁽²⁾، فإنه يقر بنسبة عمله إليه كما هو بديهي عنده، ويعمل بما أمره به، ويجتنب ما نهاه عنه باستعمال ذلك الاختيار الذي يجده من نفسه⁽³⁾، فللعبد نصيب في أفعاله، وهذا مدرك بالبداهة، فهو يشهد بالبداهة أنه في أعماله

(1) رسالة التوحيد، ص 50.

(2) رسالة التوحيد، ص 50.

(3) الأعمال الكاملة، 5/ 494.

الاختيارية - عقلية كانت أو جسمانية - قائم بتصريف ما وهب الله له من المدارك والقوى فيما خلقت لأجله⁽¹⁾.

وهذا الاختيار الذي أثبتته الإمام للإنسان في أعماله الاختيارية والاعتراف بنصيبه فيها جعل بعض معاصريه يتهمه بمتابعة مذهب المعتزلة⁽²⁾.

وفي الحقيقة، لا بأس أن يختار الإنسان مذهب مخالفه إذا كان صواباً، ورأي المعتزلة في إثبات الاختيار للإنسان لا يتعارض مع الشرع والعقل.

أدلة الإمام محمد عبده على إثبات الاختيار والقدرة:

وعلى الرغم من اعتراف الإمام بأن اختيار العبد في أفعاله مدرك بالبداهة، فإنه يقيم الأدلة والبراهين على إثبات هذا الاختيار، وهي أدلة متنوعة، ما بين العقل والشرع والحس والوجدان:

1- دليل العقل:

يدلل الإمام على إثبات الاختيار للعبد بأن العاقل يرى الفرق الجلي بين مسألة اختيار العبد في أفعاله، وبين أثر القدرة الإلهية في أخلاق الأمم وطباعهم، فما عليه الأمم من الاختلاف في الطبائع والغرائز ليس لأحد من خلق الله فيه اختيار، بل خلقه كخلق السموات والأرض وما بينهما⁽³⁾، أما أعماله الاختيارية فإنه يزن نتائجها بعقله، ويقدرها بإرادته، ثم يصدرها

(1) رسالة التوحيد، ص 50 - 51.

(2) هو الشيخ مصطفى صبري، موقف البشر، ص 35.

(3) الأعمال الكاملة، 3/ 226 - 227، تاريخ الأستاذ الإمام، 2/ 422.

بقدرته ما فيه، ويشبه الإمام معرفة الإنسان البديهية باختياره بمعرفته بوجود نفسه، فكما يشهد سليم العقل من نفسه أنه موجود ولا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه ولا معلم يرشده، ينبغي له أن يشهد بإدراكه لأعماله الاختيارية وقدرته على فعلها، ويعد إنكار شيء من ذلك مساويا لإنكار وجوده في مجافاته لبداهة العقل⁽¹⁾.

2- دليل الشرع:

يذكر الإمام محمد عبده أن القرآن الكريم أثبت الكسب والاختيار في نحو أربع وستين آية، وما جاء به مما يتوهم الناظر فيه ما يخالف ذلك، فإنما جاء في تقرير السنن الإلهية العامة المعروفة بنواميس الكون⁽²⁾، ومن ذلك قوله تعالى: "إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ"⁽³⁾، فقد نسب العمل إلى الإنسان، وقامت أحكام الشريعة جميعا على هذا الأصل⁽⁴⁾. وجاء النبي μ في عمله وقوله بما يؤيد ذلك، فكان العامل الذي لا يكل، والدائب الذي لا يمل، والجاد الذي لم يبلغ شأوه أحد من الأنام، ولم تكن تزيده الوعود الصادقة من الله إلا نشاطا، ولا تجد العصمة الإلهية من نفسه إلا حزما واحتياطا، وجاء الصحابة على أثره، وتبعهم من جاء بعدهم، وكانوا أكمل الناس إيمانا بإحاطة علم الله وشمول قدرته، وأعرف

(1) رسالة التوحيد، ص 49.

(2) الأعمال الكاملة، 3/ 226، تاريخ الأستاذ الإمام، 2/ 422.

(3) سورة المائدة، آية 105.

(4) الأعمال الكاملة، 5/ 494.

الناس بقدر ما آتاهم الله من قوتي العقل والاختيار، وكانوا أسوة في السعي ومثلاً في الدأب والكسب⁽¹⁾.

فالدين يثبت للإنسان إرادة واختياراً تكمل بهما إنسانيته، وفي هذا السياق يقول الإمام: "تم للإنسان بمقتضى دينه أمران عظيمان طالما حرم منهما، وهما: استقلال الإرادة واستقلال الرأي والفكر، وبهما كملت له إنسانيته"⁽²⁾، وهما الأصلان اللذان قامت عليهما المدنية في أوروبا⁽³⁾.

3- دليل التكليف:

يدلل الإمام على ثبوت الاختيار للإنسان في الفعل بأنه مكلف بالتكاليف الشرعية وقادر على الإتيان بها، ولو كان فعل العبد ليس له، لبطل تكليفه به؛ إذ لا يعقل أن يُدعى شخص إلى ما لا يقدر عليه، وأن يكلف بما لا أثر لإرادته فيه، ولو كان فعل القاتل ليس له، لامتنع القصاص، ولم تكن فيه لنا حياة⁽⁴⁾.

وهذا الدليل مؤسس على التفكير في معنى الأوامر الإلهية، فلا يعقل أن يكون لهذه الأوامر قيمة، إذا لم يكن للإنسان اختيار⁽⁵⁾.
ودليل التكليف هو مستند جميع مثبتتي حرية الإنسان واختياره⁽⁶⁾.

(1) الأعمال الكاملة، 3/ 227، تاريخ الأستاذ الإمام، 2/ 422-423.

(2) رسالة التوحيد، ص 134.

(3) السابق والصفحة.

(4) الأعمال الكاملة، 5/ 494.

(5) د. زينب شاكر، النزعة النقدية، ص 181.

(6) انظر: الجويني، العقيدة النظامية، ص 42، ألبير نصري، فلسفة المعتزلة، 2/

4- دليل الحس:

يستند الإمام إلى الحس في إثبات الاختيار للعبد، فالحس يشاهد أن الذي يرفع يده بالسيف ويضرب آخر فيقتله، هو الذي ضربه، فنسبة الأفعال إلى من صدرت عنه من العباد مما لا يحتاج إلى بحث ولا نظر⁽¹⁾، فكما يشهد سليم الحواس من نفسه أنه موجود ولا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه ولا معلم يرشده، فينبغي له أن يشهد بإدراكه لأعماله الاختيارية وقدرته على فعلها، وإصدارها بتلك القدرة⁽²⁾.

5- دليل الوجدان:

فاختيار العبد في أفعاله مما يقر به الوجدان، ولا ينكره إلا من جهل نفسه⁽³⁾، فالوجدان يشهد أن الذي يرفع يده بالسيف ويضرب آخر فيقتله، هو الذي ضربه⁽⁴⁾.

ودليل الوجدان هو عمدة أدلة الأشاعرة في إثبات القدرة على ما ذكر التفتازاني⁽⁵⁾.

6- دليل التخصيص والتمايز:

يعتمد الإمام محمد عبده على دليل مهم في إثبات الاختيار أيضا، ألا وهو الدليل المبني على النظر في حقيقة الإنسان وتميزه عن غيره من

64، د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث، ص 133.

(1) الأعمال الكاملة، 5/ 493-494.

(2) رسالة التوحيد، ص 49.

(3) الأعمال الكاملة، 3/ 227، تاريخ الأستاذ الإمام، 2/ 422.

(4) الأعمال الكاملة، 5/ 493-494.

(5) شرح المقاصد، 2/ 350.

المخلوقات وتخصيصه بخصوصيات متفردة، منها اختياره في فعله، وملخص هذا الدليل: أن تنوع الأنواع على ما هي عليه في العيان من بالغ الحكم في الكون، ولا يكون النوع ممتازا عن غيره حتى تلزمه خواصه، ومن تلك الأنواع الإنسان، ومن مميزاته حتى يكون غير سائر الحيوانات أن يكون مفكرا مختارا في عمله على مقتضى فكره، فوجوده الموهوب مستتبع لمميزاته هذه، ولو سلب شيء منها لكان إما ملكا أو حيوانا آخر، والفرض أنه الإنسان، فهبة الوجود له لا شيء فيها من القهر على العمل⁽¹⁾.

لقد نظر الإمام محمد عبده في هذا الدليل إلى حقيقة الإنسان وقيمه ومنزلته بين المخلوقات، وأكد أنه لا بد أن يختص ويمتاز عن سائر المخلوقات ويفارقهم بخاصية وميزة، هذه الميزة من وجهة نظره تبرز وتتبدى في أنه مفكر مختار في عمله، فالاختيار "هو معيار إنسانية الإنسان"⁽²⁾.

وهكذا نرى أنه قد تضافرت أدلة الشرع والعقل والحس والوجدان والتمايز لدى الإمام محمد عبده على أن الإنسان حر مختار في أفعاله، وهي أدلة شاملة، تغطي كل جوانب الإنسان.

ولكن ليس قصد الإمام أن يذهب إلى القول بأن للإنسان حرية مطلقة، فحرية الإنسان متناهية⁽³⁾، فأرادة الإنسان -كما يذكر الإمام- إنما

(1) رسالة التوحيد، ص 53-54.

(2) د. محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية، ص 85.

(3) د. عثمان أمين، رائد الفكر المصري، ص 101.

هي حلقة من حلقات سلسلة الأسباب، وليست الإرادة إلا أثراً من آثار الإدراك⁽¹⁾، وهي تنتهي إلى أن في الكون قوة أسمى من أن تحيط بها قدرته⁽²⁾.

والقدرة التي أثبتتها الإمام للإنسان قدرة حقيقية، يصدر عنها فعل حقيقي، فلم يلتمس الإمام الحرية في الفعل الوهمي الذي يقول به الأشاعرة وهو الكسب، ولم يلتمس حرية الفعل في عدم التعيين الناشئ عن غياب العلل الطبيعية، بل بالعكس، كانت الحرية عنده عبارة عن تعيين الإرادة التي ترمي إلى غاية، وتختار خير الوسائل لبلوغها⁽³⁾.

وهكذا صور الإمام محمد عبده مشكلة حرية الإرادة على نحو يتفق مع تعاليم الإسلام، ولا يتعارض في شيء مع جلال الله وقدرته، وهو تصوير تستقيم معه التكاليف، ويؤدي فيه العقل وظيفته، ويشعر المرء بوجوده وكامل شخصيته⁽⁴⁾.

ورغم ذلك، فإن محاولة الإمام لم تسلم من النقد، فوجه إليه بعض معاصريه سهام النقد من عدة وجوه⁽⁵⁾:

(1) العروة الوثقى، ص 84، تاريخ الأستاذ الإمام، 2/ 262.

(2) التوحيد، ص 50.

(3) د. عثمان أمين، رائد الفكر المصري، ص 104.

(4) د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، 2/ 128.

(5) مصطفى صبري، موقف البشر، ص 35-39، ص 104.

الأول- أن رأي الإمام لا يختلف عن رأي المعتزلة، فهو يختار مذهبهم، ويدافع عنه تحت ستار الكسب، ولا يخالف أهل الاعتزال إلا في تعبير الكسب، بدل الخلق.

الثاني- أن مذهب الإمام يلزم عنه استغناء العبد عن أن يفتقر إلى طلب الهداية للصراف المستقيم من ربه ، فهو حر في تصريف إرادته، ليس بحاجة إلى طلب الهداية من الله.

الثالث- أن محاولته لا تجدي نفعا في تحقيق مقصده من وضعها. **تعقيب:** أما الوجه الأول فلا يشين محاولة الإمام، فليس هناك عيب في أن يتفق مع المعتزلة فيما هو حق، من إثبات الاختيار للإنسان، وأما الوجه الثاني فهو مجرد إلزام، لأن الإمام يقرر أن الإنسان يرجع في كل ذلك إلى الله تعالى، وأما الوجه الثالث، فيكفيه في تحقيق مقصده، أنه تصدى للنزعة السلبية والاتكالية التي سادت المجتمع المصري، وعمل على نشر النهضة واليقظة، وتم له ذلك.

- نقد مذاهب المخالفين في حرية الإرادة:

بعد أن بين الإمام المذهب الصحيح في مسألة الاختيار، انتقل إلى عرض مذاهب المخالفين، فذكر أن هناك طرفين نقيضين كلاهما ذميم: الأول- يقول بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلالها المطلق، وهو غرور ظاهر، وهؤلاء هم المعتزلة⁽¹⁾.

والحق أن المعتزلة لا يقولون باستقلال العبد المطلق؛ لأنهم يعترفون بوجود قدرة إلهية فوق قدرة الإنسان، وأن قدرة الله مرجع قدرة العباد،

(1) رسالة التوحيد، ص 51.

واستقلال العبد في أفعاله عندهم عبارة عن كون أفعاله الاختيارية مفوضة من الله إليه⁽¹⁾.

الثاني - يقول بالجبر، ولكن هناك من صرح به، وهم الجبرية، ومنهم من قال به وتبرأ من اسمه، وهم الأشاعرة⁽²⁾.
ويصرح الإمام بأن مذهب الجبرية ومعهم الأشاعرة مذهب باطل، والقائل به عنده هوس؛ لما يلي:

1- أن الاعتقاد بهذا القول هدم للشريعة، ومحو للتكاليف، وإبطال لحكم العقل البديهي، وهو عماد الإيمان⁽³⁾، وهذا استنتاج قد سبقه إليه الجويني⁽⁴⁾ والغزالي⁽⁵⁾.

2- أن المعتقد به قد خالف كتاب الله، وعصى رسول الله ρ ، بل إن الإمام يغالي في حكمه، فيصف من يقول ذلك بأنه خارج عن دين الله، ومعتل لشرع الله⁽⁶⁾.

فالاعتقاد بالجبر يقوم في واقع الأمر على إلغاء الشخصية والوجود الذاتي، وإلغاء العقل، فعقيدة الجبر تتلاءم مع التقليد، وكلاهما مظهر الضعف في الحياة⁽⁷⁾.

(1) مصطفى صبري، موقف البشر، ص 36.

(2) رسالة التوحيد، ص 51.

(3) السابق والصفحة.

(4) انظر: العقيدة النظامية، ص 43-45.

(5) انظر: روضة الطالبين، ص 120.

(6) الأعمال الكاملة، 5/ 495.

(7) د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث، ص 131.

وقد اعترض مصطفى صبري على قول الإمام محمد عبده عن مذهب الأشاعرة بأنه هدم للشريعة ومحو للتكاليف، ووصف قوله هذا بأنه رمي طائش، وظلم فاحش، وهو مقلد لإمام الحرمين في هذا الرمي، ويتساءل مصطفى صبري قائلاً: أي شريعة هدمها، وأي تكليف محاه هذا المذهب الذي كان سائداً في علم الكلام، وقد سلمت الشريعة الإسلامية من الهدم طوال سيادته⁽¹⁾.

وهذا الاعتراض لا يقوى أمام النتائج الخطيرة التي تنتج عن الاعتقاد بأنه لا تأثير لقدرة الإنسان في فعله، على ما يصرح به الأشاعرة.

(2)

شبهات حول إثبات الاختيار والجواب عنها

أورد الإمام محمد عبده عدداً من الشبهات والدعاوى التي تمسك بها منكرو قدرة العبد واختياره في فعله، وأجاب عنها بأجوبة عقلية مقنعة، ومنها:

الدعوى الأولى - أن الاعتقاد بكسب العبد لأفعاله يؤدي إلى الإشراك بالله، وهو الظلم العظيم.

يصف الإمام محمد عبده صاحب هذه الدعوى بأنه لم يفهم معنى الإشراك، ولم يلتفت إليه على ما جاء به الكتاب والسنة؛ ولذا فإنه يبدأ بتحديد معنى الإشراك كما أراده الشارع.

(1) موقف البشر، ص45، وقد أشرت سابقاً أن الإمام الغزالي قد ذكر أن إنكار أثر قدرة العبد يتعارض مع إنزال الكتب وإرسال الرسل.

ومعناه: اعتقاد أن لغير الله أثرا فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة، وأن لشيء من الأشياء سلطانا على ما خرج عن قدرة المخلوقين، وهو اعتقاد من يعظم سوى الله مستعينا به فيما لا يقدر العبد عليه، ومثل الإمام لذلك بالاستتصار في الحرب بغير قوة الجيوش، والاستشفاء من الأمراض بغير الأدوية التي هدانا الله إليها، والاستعانة على السعادة الأخروية أو الدنيوية بغير الطرق والسنن التي شرعها الله لنا، فهذا معنى الشرك، ولا يسمح العقل ولا الدين لأحد أن يذهب إلى غير ذلك، وهذا هو ما اهتدى إليه سلف الأمة⁽¹⁾.

وهذا هو الشرك الذي كان عليه الوثنيون ومن ماثلهم، وقد جاءت الشريعة بمحوه، ورد الأمر فيما فوق القدرة البشرية والأسباب الكونية إلى الله وحده وتقرير أمرين عظيمين هما ركنا السعادة وقوام الأعمال البشرية: الأول- أن العبد يكسب بإرادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته، والثاني- أن قدرة الله هي مرجع لجميع الكائنات⁽²⁾.

وهذا الرد يتفق مع رد الإمام الغزالي الذي يؤكد أن إثبات أثر القدرة الحادثة في الفعل إنما يكون شركا إذا كان لها أثر في التخليق⁽³⁾.

الدعوى الثانية- أن العلم الإلهي مؤثر في الاختيار.

(1) رسالة التوحيد، ص 51-52.

(2) السابق، ص 52.

(3) روضة الطالبين، ص 120.

يذكر الإمام محمد عبده شبهة أخرى مؤداها أن بعض الناس يظن أنه لما كان علم الله تعالى محيطا بما يقع من الإنسان بإرادته وبأن عمل كذا يصدر في وقت كذا وهو خير يثاب عليه، وأن عملا آخر شر يعاقب عليه عقاب الشر، فيلزم عن هذا تأثير العلم في الاختيار⁽¹⁾.

يجيب الإمام عن هذه الشبهة بأن الأعمال في جميع الأحوال حاصلة عن الكسب والاختيار، فلا شيء في العلم بسالب للتخيير في الكسب، وكون ما في العلم يقع لا محالة، إنما جاء من حيث هو الواقع، والواقع لا يتبدل⁽²⁾.

فالعلم السابق بالتكليف والثواب والعقاب لا يلغي الإرادة النفسية، فكما أن علم الله بعمل الإنسان حقيقة، فحقيقة مثلها: أنه جعل له إرادة على قدر وسعه⁽³⁾.

ويوضح الإمام هذه المسألة بمثال من الواقع وهو علم البشر، فيذكر أن شخصا من أهل العناد يعلم علم اليقين أن عصيانه لأمره باختياره يحل عقوبته لا محالة، لكنه مع ذلك يعمل العمل ويستقبل العقوبة، وليس لشيء من علمه وانطباقه على الواقع أدنى أثر في اختياره لا بالمنع ولا بالإلزام، فانكشف الواقع للعالم لا يصح في نظر العقل ملزما ولا مانعا⁽⁴⁾.

(1) رسالة التوحيد، ص 54.

(2) السابق والصفحة.

(3) العقاد، عبقرى الإصلاح والتعليم الأستاذ الإمام محمد عبده، المؤسسة المصرية

العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ط 2، ص 244.

(4) رسالة التوحيد، ص 54.

وتأكيد الإمام محمد عبده على أن العلم السابق لا يؤثر في الإرادة، إنما كان غرضه أن يثبت أن الإنسان حر الإرادة، وأن له كسبا وقدرة على أفعاله، والعلم السابق لا يحول دون أن يكون الإنسان حراً في أعماله بوجه ما⁽¹⁾.

وهو في هذه المسألة يتفق مع الجويني، بيد أن محمد عبده قد تميز عنه بتأييد رأيه وتوضيحه بالأمثلة الواقعية؛ لتقريب رأيه لأفهام الناس.

(3)

تصحيح مفاهيم متعلقة بالاختيار والجبر

إن إيمان الإمام محمد عبده باستقلال الإنسان وبأنه حر مريد مختار، كان من أساسيات منهجه النقدي الذي اعتمد عليه في تناوله لكثير من قضايا الدين والمجتمع⁽²⁾.

ولما كان غرضه من تناول مسألة الاختيار والجبر هو التأكيد على حرية الإنسان واختياره في فعله، وإبراز مكانته ودوره الإيجابي في المجتمع، فإنه قد أشار إلى بعض القضايا الخطيرة المتعلقة بعمل الإنسان وفعله، مناهضاً بذلك أهل الكسل والخمول من أدياء الجبر، وداعياً إلى ضرورة العمل والجد والاجتهاد، وهذا نابع من منهجه الإصلاحية، "فدستور محمد عبده الأخلاقي، ووطنيته المتأججة العاملة، قد دفعاه إلى

(1) د. عثمان أمين، رائد الفكر المصري، ص100، العقاد، عبقرية الإصلاح، ص 244.

(2) د. زينب شاکر، النزعة النقدية، ص 181.

اطراح الكثير من المعتقدات الفاسدة"⁽¹⁾، مثل الجبر، وعمد إلى تصحيح مفاهيم بعض المصطلحات المتعلقة بمسألة حرية الإرادة، مثل: القضاء والقدر، التوكل.

1- حقيقة القضاء والقدر:

يذكر الإمام أن بعض الناس يتركون العمل، بدعوى أن الحالة الحاضرة هي ما قدر الله، لا حيلة لنا فيها، فعلينا بتسليم أمورنا إليه تعالى، وبعد أن كان خطر بباله داعي العمل، ينزع للبطالة والكسل، والعجب أنهم يظنون هذه الوسوس من العقائد الدينية⁽²⁾.

يرد الإمام على هؤلاء الأذعياء بأن الاحتجاج على ترك العمل بالقدر من عقائد الملحدين، وقد جاء الكتاب الكريم بشنيع اعتقادهم والنعي عليهم فيه، قال تعالى: "سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ"⁽³⁾، فالدين يتبرأ من مثل هذه الأوهام والوسوس، وما للدين عدو أضر من أمثال هذه الاعتقادات⁽⁴⁾.

وقد أورد الإمام بعض النماذج التي ضربت أروع الأمثلة في التوكل والعمل، فبدأ بالنبي ρ ، فهو إمامنا وقودتنا، فإنه ρ لما بُعِثَ فِي دِيَابِرِ الْجَهْلِ وَغَلْبَةِ قَبَائِحِ الْعَادَاتِ، لَمْ يَقُلْ إِنْ ذَلِكَ مَا أَرَادَهُ اللَّهُ، وَلَمْ يَتْرِكِ الْعَمَلَ، فَكَانَ الْعَامِلَ الَّذِي لَا يَكُلُّ، وَالِدَائِبَ الَّذِي لَا يَمَلُّ، وَالْجَادَ الَّذِي لَمْ يَبْلُغْ شَأْؤُهُ أَحَدًا مِنَ الْأَنْعَامِ، وَلَمْ تَكُنْ تَزِيدُهُ الْوَعُودَ الصَّادِقَةَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا

(1) د. عثمان أمين، رائد الفكر المصري، ص116.

(2) الأعمال الكاملة، 3/ 163.

(3) سورة الأنعام، آية: 148.

(4) الأعمال الكاملة، 3/ 163-164.

نشاطا، ولا تجد العصمة الإلهية من نفسه إلا حزما واحتياطاً، وكذلك الصحابة رضي الله عنهم، أصابهم من الآلام في السعي ما أصابهم، مع أنهم أشد الناس توكلًا على الله وأكملهم تمسكًا بالقدر في طريق الحق، وأعرف الناس بقدر ما آتاهم الله من قوتي العقل والاختيار، وكانوا أسوة في السعي، ومثلاً في الدأب والكسب⁽¹⁾.

ويكشف الإمام عن خبث طوية هؤلاء الذين يتركون العمل احتجاجاً بالقدر، فيذكر أنهم إنما يفعلون ذلك إذا كان في مصلحة عامة، أما في منافعهم الخاصة، فلا نجد أثراً لذلك⁽²⁾.

ولا شك أن هذا النقد نابع من شخصية تنبذ التقليد والكسل والسلبية، فنارت على سلبية الإنسان في الحياة، وأرادت للمسلم أن يكون ذا شأن وإيجابية في يومه وغده⁽³⁾.

ثم يؤكد الإمام أن السبب الحقيقي هو سوء فهم هؤلاء، فليس العيب في هذه العقيدة، ولكن العيب في الأذهان التي تلقتها⁽⁴⁾.

وقد أرجع بعض المعاصرين اهتمام الإمام بالعمل إلى غلبة الطابع البراجماتي عليه، حيث يصرح بأنه قد عالج هذه المسألة بروح جديدة لا تخلو من نفحات البرجماتزم، فعباراته في تلك القضية تدل بوضوح على

(1) السابق، 3/ 163، 227، تاريخ الأستاذ الإمام، 2/ 422-423.

(2) الأعمال الكاملة، 3/ 164.

(3) د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث، ص 131.

(4) الأعمال الكاملة، 3/ 497، تاريخ الأستاذ الإمام، 2/ 393.

طابع تفكيره "البراجماتي"، ذلك المذهب الفلسفي الذي يقدم العمل على النظر⁽¹⁾.

ولكن الذي أرجحه أن الإمام متأثر في هذا بالأصول الإسلامية من قرآن وسنة وما تشتملان عليه من نصوص تحث على العمل، ويؤيد هذا ما ذكره الإمام من أن النبي p كان لا يفتقر عن العمل والسعي، ولا بأس من الانتفاع بما عند بعض المذاهب الحديثة التي تهتم بالعمل.

وقد عدَّ الإمام محمد عبده بعض فوائد الإيمان بالقضاء والقدر، منها: أنه يكون مخففا لجزع النفس إذا نزلت النوائب، مثبتا لها عند ملاقاة المصائب وتجشم المصاعب⁽²⁾، كما أنه يبعث على الجراءة والإقدام، وخلق الشجاعة والبسالة، ويبعث على اقتحام المهالك، ويطبع الأنفس على الثبات واحتمال المكاره ومقارعة الأهوال، ويحليها بحلى الجود والسخاء⁽³⁾.

ويشير الإمام إلى مبدأ عظيم استنبطه من استقراء التاريخ، مؤداه أنه ما وُجد فاتحٌ عظيم من بداية تاريخ الاجتماع البشري إلى يومه رقي بهمته إلى أعلى الدرجات، فذلت له الصعاب وخضعت له الرقاب، وبلغ من بسطة الملك إلا كان معتقدا بالقضاء والقدر، مثل: كورش الفارسي، وإسكندر الأكبر اليوناني، وجنكيز خان التتري، ونابليون بونابرت⁽⁴⁾.

(1) د. عثمان أمين، رائد الفكر المصري، ص 98.

(2) الأعمال الكاملة، 3/ 496، تاريخ الأستاذ الإمام، 2/ 392.

(3) العروة الوثقى، ص 84، تاريخ الأستاذ الإمام، 2/ 263.

(4) السابق، ص 86-87، تاريخ الأستاذ الإمام، 2/ 265-266.

لقد استطاع الإمام بفكره الثاقب وعقله الواعي أن يخلص تلك العقيدة من عقبات الجمود والخرافة التي تصد الأمة عن التقدم، وتقعدها عن مسابرة الزمن والتأهب للحياة بأهبة العقل والعمل⁽¹⁾.

2- حقيقة التوكل:

يذكر الإمام محمد عبده أن بعض الناس تركوا العمل بدعوى التوكل، واحتجوا بقوله p: "لو أنكم تتوكلون على الله حق توكله، لرزقكم كما يرزق الطير، تغدو خماسا وتروح بطانا"⁽²⁾، ويفسرون ذلك بأننا لو ألقينا أثقالنا على الله، وتركنا أسباب عيشنا في كسبنا ومأكلنا، لرزقنا كما يرزق الطير.

يفند الإمام هذه الدعوى بأن هذا الفهم خطأ بعيد عن المعنى المراد من الحديث، ولولا ذلك لقال p: "لرزقتم كما ترزق الطير، تلبث في أعشاشها وتفتح أفواهها، فتصبح خماسا وتمشي بطانا، يظنون أن هذا الحديث حث على البطالة وترك العمل، مع أنه جاء للحث على العمل.

ثم ينتقل الإمام إلى بيان المراد بالتوكل، وهو أن يعتمد الإنسان على الله سبحانه وتعالى مع اتباع سننه التي سننها في الطلب، فيحصل الصالح من أسباب مطلوبه ما جعله الله سببا، ويدقق النظر في ذلك، ولن يتم ذلك إلا بأن نجري في أعمالنا على العقل، فلا نكون متوكلين حق التوكل حتى نستعمل نفوسنا في الوسائل التي توصلنا إلى بلوغ الغاية من أعمالنا، وأن

(1) العقاد، عبقرى الإصلاح، ص 250.

(2) سنن الترمذي، كتاب الزهد عن رسول الله p، باب في التوكل على الله، حديث رقم(2344)، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.

نجيد الاستعمال حتى لا يقع لنا ضلال في طريق الوصول إلى المقصود⁽¹⁾.

وهذا المعنى يبرز مكانة الإنسان المختار، فهو لبنة إيجابية في المجتمع، ودعامة قوية، لا يتواكل ولا يني في العمل والإنتاج⁽²⁾. وهكذا رأينا الإمام محمد عبده يؤكد على حرية الإنسان، في محاولة رائعة وقيّمة منه في التأكيد على حقيقة الإنسان ومكانته في الوجود ودوره الإيجابي في مجتمعه، فكان من آثار تلك المحاولة محاربة الجبر، والإعلاء من شأن العقل، والتأكيد على قيمة العمل والسعي؛ طلبا للتقدم والرفق. لقد كان الإمام في تناوله لتلك القضية حريصا كل الحرص على أن يقيم فلسفة إسلامية قوية، تدعو إلى تعاليم الحرية، وتبث أخلاق الصبر والجهد والعمل فتوقظ العالم الإسلامي من حال النعاس والكلال والجمود، وتبعث فيه أملا كان من قبل حقيقة واقعة، وتعيد إليه سابق مجده في مجالات العلم والدين والأخلاق والاجتماع والسياسة والفلسفة جميعا⁽³⁾. بينما نرى أحد معاصري الإمام يصف محاولته ومحاولات سابقيه: الجويني والماتريديّة، بأنها لا تجدي نفعا في تحقيق مقاصد واضعيها، بالرغم من كونهم مجدين ومجيدين في وضعها وترتيبها؛ لأن موقف الإنسان الحقيقي بعيد عن الاستقلال كل البعد⁽⁴⁾.

(1) الأعمال الكاملة، 164/3 - 165.

(2) د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث، ص 134.

(3) د. عثمان أمين، رائد الفكر المصري، ص 116.

(4) مصطفى صبري، موقف البشر ص 144.

والحقيقة، أنه لم يقل مفكر من هؤلاء المفكرين باستقلال القدرة الإنسانية في الفعل، فهذا من استنتاج الشيخ مصطفى صبري، فإنهم يردون كل شيء إلى قدرة الله تعالى، وهم إنما أثبتوا تأثيراً لتلك القدرة، حتى لا تكون هي والعدم سواء، فلا تكون قدرة وهمية.

الخاتمة:

تعد مسألة حرية الإرادة والاختيار من أهم وأخطر المسائل في الفكر الفلسفي في الإسلام، وقد ناقش هذا البحث محاولة مفكرين عظيمين من مفكري الإسلام قديما وحديثا في تلك القضية، هما الإمام الجويني والإمام محمد عبده، وقد أسفرت هذه الدراسة عن النتائج الآتية:

أولا- بدأ الجويني رأيه في حرية الإرادة بنفي أثر القدرة الإنسانية في الفعل، متابعا للأشعري، ثم طوّر رأيه وعدّله، وتبنى رأيا جديدا مؤداه: أن لقدرة الإنسان أثرا حقيقيا في الفعل؛ ولذا يعد صاحب النزعة التطورية الحقيقية في المذهب الأشعري في قضية حرية الإرادة والاختيار، بينما تبنى الإمام محمد عبده منذ بداية أمره التأكيد على اختيار الإنسان وحرية، وإثبات أثر قدرته في الفعل، وكان له دور بارز وأثر عظيم في محاربة النزعات الجبرية في عصره من خلال التأكيد على هذا المعنى؛ ولهذا فإنه انتقد أدياء التوكل الذين يتعللون بالإيمان بالقضاء والقدر، مبينا أن النبي ρ وصحابته الكرام قد آمنوا بهذه العقيدة، ولم يمنعهم ذلك من العمل والجد والاجتهاد، وتناوله لهذه المسألة مما امتاز به عن الإمام الجويني.

ثانيا- لم تصدر النزعة التطورية عند الجويني في مسألة حرية الإرادة من وجهة نظري- تحت تأثير خارجي، بل كانت نابعة من شخصية الجويني، تلك الشخصية العقلانية المجتهدة التي كانت تنبذ التقليد، وتحاول أن تجد حلا جديدا ومبتكرا لكل مشكلة، مع الاعتراف ببعض الآثار الخارجية، وهكذا كانت شخصية محمد عبده.

ثالثا- تميزت أدلة الجويني على إثبات قدرة الإنسان واختياره بالتنوع والتناسق والترابط، فدليل التكليف يتناسب مع المسؤولية، ودليل إمكان

التكليف يتسق مع القدرة، ودليل الثواب والعقاب يتعلق بالجزاء، وعلى هذا النسق جاءت أدلة محمد عبده، فتتوعد أدلة الإمام على إثبات اختيار الإنسان وقدرته، ما بين دليل العقل والحس والشرع والوجدان، وهي أدلة متضافرة و مترابطة وشاملة، تغطي كل جوانب الإنسان، وهذا نابع من اهتمام الإمام بالإنسان وإقراره بدوره الإيجابي الفاعل في المجتمع رابعا- اتفق الإمامان في الإشارة إلى النتائج الخطيرة المترتبة على الاعتقاد بالمذهب الكسبي الأشعري، فبيننا أن الاعتقاد بتلك الفكرة يؤدي إلى بطلان الشرائع والتكاليف، والتكذيب بالأنبياء ورسالاتهم، ومخالفة الكتاب والسنة.

خامسا- أشار الإمامان إلى قاعدة مهمة وعظيمة مؤداها أن العلم الإلهي لا يؤثر في اختيار العبد وقدرته، فالعلم الإلهي لا يسلب العبد اختياره؛ حتى لا يكون ذلك مدعاة لأحد لترك العمل من الكسالى، بيد أن محمد عبده قد امتاز عن الجويني في توضيح تلك القاعدة بمثال واقعي؛ لتقريب فهمها للأذهان.

سادسا- لم يمنع انتساب الجويني إلى المذهب الأشعري من توجيه النقد إلى رأي شيوخه في الكسب، فانتقد رأي الأشعري في نفي أثر القدرة في الفعل، وهذا ما وجدناه عند محمد عبده، فعلى الرغم من إفادته من الأشاعرة والمعتزلة في بعض المواقف، فإنه قد انتقدهم في تلك القضية.

سابعا- حرص الإمام محمد عبده في تناوله قضية حرية الإرادة على الإشارة إلى القضايا الواقعية، مثل التوكل، وابتعد عن المشكلات الجدلية البحتة التي لا تجدي نفعاً، ولا يتعلق بها عمل، وهذا مما امتاز به عن الإمام الجويني.

المصادر والمراجع:

- * الأمدي، علي بن أبي علي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: د. حسن الشافعي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 1433هـ / 2012م.
- * الأفغاني: جمال الدين، محمد عبده، العروة الوثقى، مؤسسة هنداوي، القاهرة.
- * أمين: د. عثمان، رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، المجلس الأعلى للثقافة.
- * أوغسطين: مدينة الله، نقله إلى العربية: الخور أسقف يوحنا الحلو، بيروت، دار المشرق، الطبعة الثانية، 2007م.
- * الإيجي: عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت.
- * الباقلاني: محمد بن الطيب، التمهيد، عني بتصحيحه ونشره: الأب/ رتشرد مكارثي، المكتبة الشرقية، بيروت، 1957م.
- * البهي: د. محمد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة، ط 4، 1384هـ / 1964م.
- * التفزازاني: مسعود بن عمر، شرح المقاصد، تحقيق وتعليق: د. عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط 2، 1419هـ / 1998م.
- * الجليند: د. محمد السيد، قضية الخير والشر لدى مفكري الإسلام، دار قباء الحديثة، ط 6، 2006م.

- * الجويني: عبد الملك بن عبد الله، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، حققه وعلق عليه وقدم له: د. محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1369هـ / 1950م.
- * الجويني: العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق وتعليق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، 1412هـ / 1992م.
- * الجويني: لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تقديم وتحقيق: د. فوقية حسين، راجعه: د. محمود الخضيرى، عالم الكتب، ط 2، 1407هـ / 1987م.
- * دي بور: ت.ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلق عليه: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة الأسرة، 2010م.
- * الرازي: محمد بن عمر، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية.
- * ابن رشد: محمد بن أحمد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق وتقديم: د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، 1964م.
- * رضا: محمد رشيد، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، دار الفضيلة، ط 2، 1427هـ، 2006م.
- * السبكي: تاج الدين بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: د.محمود محمد الطناحي، د.عبد الفتاح محمد الحلوى، هجر للطباعة والنشر، ط 2، 1413هـ.
- * الشافعي: د. حسن، الأمدي وآراؤه الكلامية، دار السلام، ط 1، 1418هـ / 1998م.

- * شاكر: د. زينب عفيفي، النزعة النقدية في فكر محمد عبده، ضمن كتاب "الشيخ محمد عبده: بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره، إشراف وتصدير: د. عاطف العراقي، المجلس الأعلى للثقافة، 1995م.
- * الشهرستاني: محمد بن عبد الكريم، الممل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1396هـ/1976م.
- * الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه: الفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، ط 1، 1430هـ/2009م.
- * صبحي: د. أحمد، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار المعارف، ط 2.
- * صبحي: د. أحمد، في علم الكلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط 5، 1405هـ/1985م.
- * صبري: الشيخ مصطفى، موقف البشر تحت سلطان القدر، المطبعة السلفية ومكنتبتها، القاهرة، ط 1، 1352هـ.
- * عبده: الإمام محمد، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم: د. محمد عمارة، دار الشروق، ط 1، 1414هـ/1993م.
- * عبده: الإمام محمد، رسالة التوحيد، ضمن سلسلة دراسات إسلامية، العدد (173)، المجلس الأعلى للثئون الإسلامية، القاهرة، 1430هـ/2009م.
- * أبو عذبة: الحسن بن عبد المحسن، الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيد آباد الدكن، الهند، ط 1، 1323هـ.

* العقاد: عباس محمود، عبقرى الإصلاح والتعليم الأستاذ الإمام محمد عبده، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ط 2.
* عمارة: د. محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية، دار الشروق، ط 2، 1408هـ، 1988م.

* عون: د. فيصل بدير، علم الكلام ومدارسه، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 1، 2008م.

* الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد، روضة الطالبين، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، راجعها وحققها: إبراهيم أمين محمد، القاهرة، المكتبة التوفيقية.

* الفارابي: محمد بن محمد بن طرخان، فصوص الحكم، ضمن رسائل الفارابي، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2007م.

* ابن القيم: محمد بن أبي بكر، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحرير: الحساني حسن عبد الله، دار التراث.

* مذكور: د. إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف بمصر، ط 3، 1976م.

* موسى: د. جلال محمد، نشأة الأشعرية وتطورها، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.

* نادر: ألبير نصري، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، مطبعة الرابطة، 1951م.

* الهمداني: القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تعليق: أحمد بن الحسين، حققه وقدم له: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة.

* ولفسون: هاري . أ، فلسفة المتكلمين، ترجمة: مصطفى لبيب عبد
الغني، المركز القومي للترجمة، ط 2، 2009م.

نفقات تحرير الأسرى بين المسلمين والنصارى في
الأندلس خلال عصرى المرابطين والموحدين
(484هـ-640هـ / 1091م-1243م)*

الباحث

محمد عبد الشفيق عاشور.

يونيو 2016

*بحث مستل من رسالة ماجستير بعنوان "النظم المالية خلال عصرى المرابطين والموحدين"، للباحث:
محمد عبد الشفيق عاشور.

نفقات تحرير الأسرى بين المسلمين والنصارى في الأندلس خلال عصرى

المرابطين والموحدين

(484هـ-640هـ / 1091م-1243م)*

الباحث: محمد عبد الشفيق عاشور.

تمهيد:

شكلت مشكلة افتكاك الأسرى⁽¹⁾ في الأندلس مصدر قلق كبير لدولتي المرابطين والموحدين والمجتمع الأندلسي على حد سواء، خاصة مع زيادة عمليات الأسر خلال عصري المرابطين والموحدين؛ نظراً لقيام كلا الدولتين على الطبيعة العسكرية وما ترتب عليها من اعتماد اقتصاد الدولتين بشكل كبير على غنائم الحروب. ونحاول في تلك الورقة البحثية أن نرصد نفقات كلا الدولتين في مواجهة قضية الأسر وتطور قضية الأسر بالنسبة للمسلمين ونصارى الشمال الأندلسي. وهل اختلف موقف المرابطين أو الموحدين من قضية الأسر أم لا؟.

*بحث مستل من رسالة ماجستير بعنوان "النظم المالية خلال عصري المرابطين والموحدين"، للباحث: محمد عبد الشفيق عاشور.

¹⁾Buresi, Pascal. "Captifs et rachat de captifs.Du miracle à l'institution." Cahiers de civilisation médiévale 50.198 (2007): p.115

تعتبر ظاهرة الأسر من الظواهر المصاحبة لدول العصور الوسطى بشكل أساسي، يستغلها صاحب النصر دليلاً على كثرة الغنائم، حيث يتوج موكبه بالأسرى أثناء عودته من الانتصار مثلما حدث مع يوسف بن تاسفين بعد معركة الزلاقة، ويعقوب المنصور عقب انتصاره في معركة الأرك سنة 1191م، حيث عرض بموكبه حوالي خمسة عشر ألف أسير (نساء- أطفال) وثلاثة آلاف محارب من الروم، والأسير إما أن يُفدى بالمال أو يسترق أو يُخصى، أو تبتز أطرافه أو تفقع عينه حسب موقعه في الحرب، وتعتبر تلك العملية من ممارسات السلطة وعلامات النصر. وفي أغلب الأحيان لم ينظر الحاكم لأي فائدة اقتصادية من وراء الأسر ولكنها كانت محاولة منه لبث الرعب في نفوس أعدائه. وفي موقعة العقاب أمر ألفونسو الثامن ملك قشتالة مناديه أن ينادي أنه لا أسر اليوم، ومن أتى بأسير قتل معه وبالتالي تعاملت السلطة مع قضية الأسرى من منظور منفعة أثناء وصول الصراع إلى ذروته بين الدولتين وخاصة في المعارك الكبرى.

راجع ابن أبي زرع، روض القرطاس، كارل يوحن، ص 149-219.

ومتى اسهمت الدولة في حل قضية الأسرى؟ ومتى خفت دورها، وبدأ دور المجتمع يحل مكانها؟.

1- العوامل التي أدت لظهور قضية الأسرى:

يعد الفقهاء ولي الأمر هو المسؤول عن فك الأسر - لا يشترط أن يكون الأسير، أسير حرب، فكثير من الأسرى يتم خطفهم من خلال الإغارات - بكل ما يملك من مال أو قوة، وذلك من خلال تفسيرهم للنصوص الواردة في تلك القضية في الكتاب والسنة ، وبما أن دولتي المرابطين والموحدين قامت على أساس ديني ومؤسس كلتا الدولتين فقيه؛ لذا اجتهد المرابطون والموحدون في قضية افتكاك الأسرى من منظور ديني في أغلب الأمر وليس سياسياً، ومن أهم الأسباب التي سببت انتشار الأسر في فترة الدراسة هي أن كلتا الدولتين تأسستا على المبدأ العسكري "الجهاد" مما تسبب في كثرة الحروب وترتب على تلك الحروب وقوع الكثير من المسلمين في قبضة النصارى، وكذلك وقع عدد كبير من النصارى في أسر المسلمين⁽¹⁾.

كما أدى التنافس في الفترة التاريخية ما بين القرن (5هـ-7هـ/10م-13م) بين المسلمين والمسيحيين في جميع أنحاء البحر المتوسط، حول النفوذ السياسي والتجاري على المنافذ البحرية لتطور العلاقة لتصبح أكثر عنفاً مع محاولة كلا الطرفين زيادة نفوذه على موانئ البحر المتوسط⁽²⁾. ويبدو أن مفتاح القراءة لتلك الظاهرة عند كلا الطرفين هو التفسير الديني - حركة جهاد المدافعة من الجانب الإسلامي وحركة الاسترداد من الجانب المسيحي - لظاهرة الأسر والتحرر منها، ولكنه لم يكن السبب الوحيد فقد اتسعت الظاهرة بسبب ما يسمى حركة المد

(1) ابن أبي زرع، روض القرطاس، ص 149-219.

(2) يتضح ذلك من خلال سك قشتالة - إحدى دول النصارى في الشمال الأندلسي - عملات ذهبية مميزة عرفت باسم المرابطي لتنافس بها المرابطين في العمليات التجارية خاصة في البحر المتوسط لتعطي من نفوذها الاقتصادي وتزيد من تداول عملتها.

(2) أبو طالب زايد خلف ، أحمد فرج فليح ، فداء أسرى المسلمين من النصارى في الأندلس (487هـ/1094م - 658هـ/1259م)، مجلة دراسات تاريخية ،جامعة البصرة ، د.ع ، 2016م ، ص384.

والجزر حول الحدود بين المسلمين ونصارى الشمال الأندلسي أو ما يطلق عليه حديثاً "ترسيم الحدود"، فظهرت حملات كبيرة لتوسيع حدود كلا الطرفين مما تسبب في مزيد من الأسرى (1).

وبما أن قضية الأسرى مثلتموردًا ماليًا مهمًا لدولتي المرابطين والموحدين ونصارى الشمال في ذات الوقت، لذا لم يأل كلا الطرفين من تكرار المحاولات لأسر أكبر عدد ممكن من الطرف الآخر، فاستخدمت الإغارات من كلا الطرفين وكذلك عمليات خطف أفراد المجتمع غير العسكريين أو ما يسمى حاليًا بـ "القرصنة" من أجل تحقيق تلك الأهداف المالية. كما كانت أحد الأهداف الرئيسية لغارات نصارى الشمال على الأراضي الأندلسية أسر المسلمين من أجل البيع في أسواق النخاسة (2) لإذلال وتكسير نفوس المسلمين ورفع الحمية المسيحية من أجل أسر المزيد وجني الكثير من الأموال وحشدهم لما يسمى حركة الاسترداد، ويعبر ذلك بوضوح على الأهمية المالية لقضية الأسرى والرمزية السياسية لها والدينية لكلا الطرفين.

2- مصائر الأسرى:

اتفق الفقهاء في الجانب الإسلامي على أنه من حق الإمام أن يسترق الأسرى ويبيعوا عبيدًا، وتتحصل الدولة على خمس مال فداء الأسرى في حالة بيعهم بصفقتها ممثلة عن النبي صلى الله عليه وسلم. كما يحق له قتلهم بعد مشاورة الفقهاء ولكن لا يحق له قتل السبايا من النساء والأطفال. ولكن في كثير من الأحيان كان يتم قتل أسرى الحروب لأنهم كانوا يمثلون عائقًا لتقدم الجيوش سواء المسيحية أو المسلمة، ومن المفترض أن يأخذ الإمام المسلم أو الحاكم النصراني في الاعتبار مصلحة المجتمع وأنه يمكن له مبادلة هؤلاء بأسرى مسلمين أو نصارى آخرين، ولكن القرار النهائي كان للإمام المسلم أو الأمير النصراني، كما

1) Buresi, Pascal. "Captifsetrachat de captifs", pp:114-115.

(2) أبو طالب زايد خلف، أحمد فرج فليح، فداء أسرى المسلمين من النصارى في الأندلس (487هـ/1094م - 658هـ/1259م)، مجلة دراسات تاريخية، جامعة البصرة، د.ع، 2016م، ص384.

أنه كان من حق السلطان أو ما ينوب عنه في الحرب أن يتخذ القرار المناسب للأسرى دون الرجوع لرأس الدولة⁽¹⁾.

وتشير المصادر الإسلامية والسجلات القشتالية إلى معاملات مختلفة للأسرى تختلف حسب العمر والجنس⁽²⁾، انحصرت تلك المعاملة في عدة أشكال منها العفو، أو قتل الرجال واستعباد النساء والأطفال⁽³⁾، وغالبًا ما ترافق تلك الحالة في بدايات الدول والمعارك الكبرى، والحالة الثانية؛ الحفاظ عليهم وطلب الفدية وغالبًا تكون في نهاية الدولة حيث يكون الهدف من الأسر هو إيجاد موارد مالية للدولة، والحالة الثالثة؛ يتم فيها استعباد الرجال واستخدامهم في أعمال البناء والزراعة حتى تنتهي عملية فدائهم⁽⁴⁾.

3- النفقات على تحرير الأسرى:

¹) M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore, 1955, p. 127-130
؛Cipollone, Giulio. *Cristianità--Islam: cattività e liberazione in nome di Dio: il tempo di Innocenzo III dopo " il 1187"*. Vol. 60. Gregorian Biblical BookShop, 1992.p:297.

2) Buresi, Pascal. "Captifsetrachat de captifs", p:116.
Raúl González ARÉVALO. "Captifs et esclavesdans le Royaume de Grenade (XIIIe-XVIe siècles),"Couleurs de l'esclavagesur les deux rives de la Méditerranée (Moyen-Âge-XXe siècle), R. Botte, A. Stella éd.s., Paris, 2012.
DHA .39.2 (2013): pp:105-106.

انحصر مصير الأسرى بين أربعة أمور العفو أو الفداء أو الموت أو العبودية
(3) مثلما حدث مع يوسف بن تاسفين بعد معركة الزلاقة، ويعقوب المنصور عقب انتصاره في معركة الأرك سنة 1191م ، حيث عرض بموكبه حوالي خمسة عشر ألف أسير(نساء- أطفال) وثلاثة آلاف محارب من الروم وتم قتل الكثير منهم وعلقت رؤوسهم في كثير من المدن الأندلسية. وفي موقعة العقاب أمر ألفونسو الثامن ملك قشتالة مناديه أن ينادي أنه لا أسر اليوم ، ومن أتى بأسير قتل معهابن أبي زرع، روض القرطاس، ص219، 149، 239-240.

(4) في عهد تاشفين بن علي سنة 532هـ/1137م تم ترحيل ستة آلاف أسير إلى المغرب من الأندلس بعد مهاجمة بلدة اسكالونا، وفي سنة 585هـ/1189م هاجم أبو يوسف يعقوب المنصور شنترين ولشبونة وأسر ثلاثة عشر ألف من العبيد والنساء، وعلى الجانب النصراني نفى نصارى الشمال الأسرى المسلمين إلى الحدود بعيدًا عن المسلمين لاستخدامهم في الزراعة، وبنائين لبناء الكاتدرائيات والكنائس. راجع: ابن القطان، نظم الجمان، ص251 ؛ ابن أبي زرع، روض القرطاس، ص218.

Buresi, Pascal. "Captifs et rachat de captifs", psge: 116.

Lagardère, Vincent. "Communautésmozarabes et pouvoiralmoravide en 519 H/1125 en Andalus." *Studiaislamica* (1988): p:99.

مثلت قضية الأسرى موردًا ماليًا لدولتي المرابطين والموحدين ودول نصارى الشمال، كما أنها شكلت عائقًا كبيرًا في النفقات مع تزايد وتيرة الأسر عند ذروة الصراع الإسلامي مع دول نصارى الشمال وتميزت الفترة الأولى من حكم المرابطين والموحدين بكثرة الأسرى النصارى؛ ويقول في ذلك الغبريني: "وبلغ من كثرة سبي الروم في تلك الفترة أن بيعت بيضاوتان" من الروم" بسوداء"⁽¹⁾. وسيطرت على تلك الفترة الأولى استنقاذ الأسرى المسلمين من أيدي النصارى، فعقب غزوة طليطلة⁽²⁾ سنة 503هـ/1109م، قام علي بن يوسف بن تاشفين باستنقاذ جميع أسرى المسلمين⁽³⁾، وأحياناً كان الطرفان يقومان بالإغارات عقب أسر بعض جنودهم على الطرف الآخر محاولين أن يأسروا البعض لتتم عملية التبادل، وتنتهى دون مشقة مالية على الدولتين وكرمزية سياسية تعبر عن قوة الدولة وعدم تفريطها في عسكرها.

كما حدث عندما هاجمت قوة عسكرية نصرانية قرطبة سنة 526هـ/1131م، فتجهز تاشفين بن علي- أمير المرابطين- وهجم على قلعة رباح⁽⁴⁾ وأسر عددًا كبيرًا من جنود النصارى ليبادلهم بأسرى المسلمين⁽⁵⁾، وقام بنفس الأمر أبو يعقوب المنصور- خليفة الموحدين- عندما حاصر حصن الأرك

(1) أحمد بن أحمد بن عبد الله بن محمد، أبو العباس الغبريني، عنوان الدراية فيمن عُرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق: عادل نويهض، دار الأفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1979م، ص45.
(2) طليطلة: يفتح أوله وثانيه، وكسر الباء الموحدة ثم ياء مثناة من تحت ساكنة، وراء مهملة: مدينة بالأندلس من أعمال طليطلة تقع على نهر تاجه، وهي من ثغور المسلمين، شديدة التحصين وباب من الأبواب التي دائمًا ما يُهاجم منها نصارى الأندلس بلاد المسلمين. راجع: البكري الأندلسي، المسالك والممالك، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1992م، ج2، ص908؛ الشريف الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الأفاق، عالم الكتب، بيروت، 1409هـ، ج2، ص551؛ ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1995م، ج4، ص37.

3) Buresi, Pascal. "Captifs et rachat de captifs", psge: 117.

(4) مدينة من أعمال جيان، وهي بين قرطبة وطليطلة، وهي مدينة حسنة ولها حصن على نهر أنه، وتم إنشائها وتحصينها منذ عهد بنو أمية. راجع: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في أخبار الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، الطبعة الثانية، 1980م، ص469.

(5) أبو طالب زايد خلف، فداء أسرى المسلمين من النصارى في الأندلس، ص385.

وبه خمسة آلاف نصراني، وطلب فك نفس العدد من أسرى المسلمين⁽¹⁾، وأيضاً عقب معارك يوسف بن عبدالمؤمن مع ابن مردنيش⁽²⁾ وملوك أراغون أسر عدد من المسلمين، "فما كان منه إلا أن فداهم بماله وسيل عليهم الخيل بسروجها وآلات الحرب وأغدق عليهم البركات والمواساة" على حد وصف ابن صاحب الصلاة⁽³⁾، وكذلك فك يوسف بن عبدالمؤمن أسرى جزيرة شلطيّش⁽⁴⁾، وعقب ذلك أرسل جيشاً لمهاجمة البرتغال سنة 564هـ/1168م محاولاً الأخذ بثأر من أسر من جزيرة شلطيّش ولكن هُزم الموحدون على يد جراندّه الجليقي⁽⁵⁾ وأسر عدد كبير من الموحدين منهم أبو عبدالله محمد بن الشيخ الشهير بأبي حفص بن تيفرجين، وعلي بن محمد بن صاحب الصلاة الباجي، وغانم بن مردنيش فتم فك أسرهم ومن معهم وفك أسر علي بن محمد بثلاث مائة دينار جشمية، ورد إليه ما سُلِب منه⁽⁶⁾.

(1) ابن عذاري، البيان، ج3، ص326.

(2) الأمير أبو عبد الله محمد بن سعد بن محمد بن سعد المعروف بابن مردنيش صاحب شرق الأندلس: مرسية و ما انضاف إليها، وكان موتفي 29 رجب سنة 567هـ باشبيلية، ومولد في سنة 518هـ في قلعة بنشكلة من أعمال طرطوشة. راجع عنه: ابن خلكان، وفيات الأعيان وإنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1994م، ج7، ص131؛ شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، تونس، 2003م، ج12، ص379-381.

(3) المن، ص210-211.

(4) أبو طالب زايد خلف، فداء أسرى المسلمين من النصارى في الأندلس، ص387-388؛ وتعتبر شلطيّش: (Saltes) جزيرة تقع على مقربة من شلب، وكانت في عصر ملوك الطوائف منأ ملك البكرين أسرة العالم اللغوي الجغرافي أبي عبيد البكري؛ وفي اليوم من مديرية ولبة، راجع: الحميري، الروض المعطار، ص343؛ المقرئ التلمساني، نوح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، 1997م، ج1، ص167.

(5) يدعى جبرالدو، وينعت في التواريخ الأسبانية "بالباسل" Gerardo semPavor، وكان هذا المغامر الذي تعرفه الرواية الإسلامية "بالعج جراندّه الجليقي" قاطع طريق وتم استخدامه للإغارة على المدن الأندلسية، وكان ملك البرتغال ألفونسو هنريكيث يؤازره، ويعاونه بالمال والرجال، لما يترتب على نجاح حملاته وغاراته من إضعاف المسلمين. راجع: محمد عبدالله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج4، ص26.

(6) كان للدنانير الجشمية" المزيفة=المسيوك عليها كثير من الفضة" دور في فداء الأسرى، وهي عملة خُصصت لتلك الأمور، ولكن كان لها تأثير سلبي على عملة الموحدون حيث لم تنتشر كالعلة المرابطية، وهذا أدى بالمنصور الموحد لمضاعفة الدينار الموحد، لذا سنجد أن فداءات الموحدون مبالغها ضخمة وصلت لأربعة آلاف دينار لأحد القادة في المقابل وجدنا نصارى الشمال يتعاملون بالدنانير المرابطية وبمقدار أقل كما ذكرنا وصل عشرة دنانير فقط، وأحياناً مائة دينار. راجع؛

وتسببت موقعة العقاب في انهيار الاقتصاد الموحدى الأندلسى ومن ثم أصبحت مسألة الأسر والفداء تشغل تفكير المسلمين للتخفيف من أعبائهم المالية خاصة بعد واقعة العقاب وانقطاع المدد من شمال أفريقيا، فحدث أن أسر بعض المسلمين عددًا من النصارى سنة 637هـ/1239م وطلبوا الفدية من الجانب المسيحى مما يعد مؤشراً واضحاً على الصعوبات المعيشية التي واجهت الاقتصاد الأندلسى⁽¹⁾.

4- تطور حركة فداء الأسرى:

يتضح لنا من خلال ما سبق أن ظاهرتى الأسر والفداء من الظواهر التي أثمرت على العلاقات بين الدول الإسلامية بالأندلس ودول نصارى الشمال سواء (أخلاقياً- سياسياً - اقتصادياً- اجتماعياً) ، ولكن المصادر لم تسعفنا بأعداد هؤلاء الأسرى من الجانبين، ولا يمكن دراسة تطور الظاهرة لعدم وجود مصادر كافية عن الموضوع، ولكن الظاهر في الأمر أن الفداء في الجانب النصرانى اتخذ إطاراً مؤسسياً بسبب حركة المرابطين التي أصبحت نقطة تحول كبيرة في ظهور المؤسسات الخيرية النصرانية لفداء الأسرى، فمنذ القرن 5هـ/11م كان اعتماد تحرير الأسرى على الصدقات، ولكن منذ القرن 6هـ/11-12م كانت اليد الطولى للمؤسسات الخيرية التي تبنت عملية افتكاك أسرى النصارى حيث ظهرت مؤسسات منوطة بتحرير الأسرى المسيحيين منها مؤسسة " عقيدة التثليث و جمعية السيدة الرحيمة مريم العذراء"⁽²⁾ التي ظهرت في عام 595هـ/1198م ،

ابن صاحب الصلاة، المن، ص306-307؛ أبو طالب زايد خلف ، فداء أسرى المسلمين من النصارى في الأندلس ، ص385.

1) Buresi, Pascal. "Captifs et rachat de captifs", psgé: 119.

(2) لم تكن هذه المؤسسات ذات هدف ديني فقط ولكن كان لها أهداف اقتصادية وأيديولوجية، ومن ثم تطورت المؤسسة في فداء الأسرى في الجانب المسيحى بداية من القرن 6هـ/11-12م فظهرت مؤسسات ك-Trinitarian وتعني عقيدة التثليث كما أنه اصطلاح أطلق على الأعضاء في التنظيم الدينى الكاثوليكى الرومانى a Roman Catholic religious order الذي تأسس عام 1198هـ/1198م والذي صرف اهتمامه للتدريس والتمريض وشئون الرعاية. أما Mercederian فهو اصطلاح أطلق على الرهبان الأعضاء بجمعية السيدة الرحيمة مريم العذراء Order of Our Lady of Mercy. وهي جمعية رومانية كاثوليكية تأسست ببرشلونة عام 1218 على يد القديس بطرس نولاسكو St. Peter Nolasco وكان مدار

ولكن المسلمين لم يواكبوا هذا التطور المؤسسي لتحرير أسراهم⁽¹⁾. حيث اعتمدت قضية الأسرى عند المسلمين في المقام الأول من حيث النصوص الشرعية على الدولة فهي المكلفة بفك أسراها وتوفير المال اللازم لذلك من الخزانة العامة، ولكن مع تزايد الأزمات لكلتا الدولتين- المرابطية والموحدية- وقع الاهتمام بفك الأسرى على المجتمع وأوقفت الأحباس من أجل افتكاكهم⁽²⁾، وعادة كانت الفدية

اهتمام هذا التنظيم فداء وتخليص الأسرى المسيحيين الذين وقعوا في الأسر، كما تأسست العديد من المستشفيات الخيرية التي تولت مسؤولية فداء الأسرى كانت الأولى في طليطلة سنة 1180م، والثانية في قونكة 1182م، والثالثة في وبذة 1198م، والرابعة في أراكون إحدى بلديات مقاطعة قونكة 1203م، والخامسة ببلدة مويأ إحدى مقاطعات برشلونة 1215م، وبحلول عام 1227م كان هناك سبعة مؤسسات متخصصة في تحرير الأسرى. كما أنفق المسيحيون أموال العشور الخاصة بهم لتحرير الأسرى، وفي تلك الأثناء وُجدت فكرة مشابهة بالأحباس ولكنها استمرت بشكل فعلي ولكن تحت مسمى المستشفيات كما ذكرنا وامتلكت هذه المستشفيات مبالغ مالية ضخمة في بعض الوثائق لدينا من إحدى مستشفيات طليطلة تنص على أنها احتوت على 4 أحصنه بسروجهم، واثنين من البغال، و182 بقرة، و24 ثورًا، و137 من الأغنام، و37 من الماعز، و324 من الخنازير، والعديد من الأسلحة والسكاكين والرماح والسيوف والدروع والخوذات،، فضلاً عن كميات كبيرة من الشعير والقمح والبقول، وقوة هذه المؤسسات تكمن في أنها الوسيط بين مختلف فئات المجتمع والسلطة المركزية ؛ للمزيد حول هاتين المؤسستين يمكن الرجوع إلى:

Buresi, Pascal. "Captifs et rachat de captifs".pp: 123-129.

Bertrand, Paul, and Jacques Chiffolleau. Commerce avec dame pauvreté: structures et fonctions des couvents mendiants à Liège (XIIIe-XIVe s.). Librairie Droz, 2004.p:476.

-Robert E. Burns, Aphrodite's Isle: A Baltasar Albuena Historical Adventure, Llumina Press, 2015, p: 45.

-Friedman, Yvonne. Encounter Between Enemies: captivity and ransom in the Latin Kingdom of Jerusalem. Vol. 10. Brill, 2002.pp:8, 291.

-Weiss, Gillian. Captives and corsairs: France and slavery in the early modern Mediterranean. Stanford University Press, 2011.pp:(28-37- 39-40- 44-45-47-48-49-52- 59- 60-67-89-102-108- 111-113-118- 120-181-189- 209-211---244-254-255-258- 261-267-269-273-279-282-291-294-297-309).

1) Buresi, Pascal. "Captifs et rachat de captifs",p: 115.

(2) عمر بن ميرة ، جوانب من تاريخ أهل الذمة في الأندلس الإسلامية ، السجل العلمي لندوة الأندلس قرون من التقلبات ، القسم الأول التاريخ وفلسفته ، مطبوعات مكتبة عبدالعزيز العامة ، الرياض ، الطبعة الأولى ، 1996م ، ص213؛ ونستدل على وجود الأحباس الخاصة بالأسرى من إجابات بعض الفقهاء الذي ذكرها لنا الونشريسي في المعيار حيث يقول: "وسئل أحد فقهاء الأندلس عن افتكاك المسلمين من الأسر ، وخرج من غير رهن، هل يستحق الأخذ من أحباس الأسرى أم لا ؟". ورغم إجابة الفقيه بالمنع عن الأخذ ولكن هذا يؤكد لنا وجود أحباس تُحبس لصالح أسرى المسلمين. راجع: أبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي (ت914هـ)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والمغرب والأندلس ،

تُجمع من أقارب وأصدقاء الأسرى والباقي من بعض الصدقات التي تخرج من أجل هذا الغرض، ويقوم بجمع الفدية شخص تقي يطلق عليه الوكيل- وكيل الأسير⁽¹⁾، ومثال على ذلك أنه لما تغلب ألفونسو الثامن" أذفونش الصغير ملك قشتالة" على حصن شننقيلة⁽²⁾ سنة 578هـ/1182م، وأسرى الرجال والنساء سبع مائة ففداهم أهل إشبيلية بألفين وسبع مائة دينار وخمسة وسبعين ديناراً ذهبياً (2775) بما يعني أن كل فرد تم اقتاداه بـ3.5 دينار، دفع منها ابن زهر⁽³⁾ من ماله مائة دينار عيناً والباقي جمعه من الناس بالمسجد⁽⁴⁾، وأدت مشاعر الإحساس بالوحدة الإسلامية بالرغم من تفكك الدولة الموحدية وزوال كثير من أملاكها في الأندلس دفع مسلمو المغرب والأندلس لفداء بعضهم البعض دون تعصب وتحزب لموقع جغرافي على آخر، وخير مثال على ذلك أن أهل مدينة "أسفي"⁽⁵⁾ قاموا بفداء أسرى مسلمي الأندلس، وفي سنة 658هـ/1259م. كما فك أهل الأندلس أسرى

خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، نشر وزارة الأوقاف الشؤون الإسلامية المغربية، عدد الأجزاء 13، ج7، الرباط، الطبعة الأولى، 1981م، ص333.

¹Buresi, Pascal. "Captifs et rachat de captifs", p: 121.

(2) كان من أمنع حصون المنطقة الواقعة بين إشبيلية وقرطبة، يقع فوق ربوة عالية وله أسوار منيعة، فاستولى عليها لقشتاليون في السابع عشر من صفر (22 يونيو 1182 م) وأسروا من كان به من المسلمين، وعددهم سعمائة بين رجال ونساء، فافتداهم أهل إشبيلية بمبلغ ألفين وسبعمائة وخمسة وسبعين ديناراً، جمعت من الناس بالمسجد الجامع. راجع: محمد عنان، دولة الإسلام، ج4، ص103.

(3) أبوبكر محمد بن عبد الملك بن زهرا بن عبد الملك بن زهر الأيادي، سليل الأسرة الإشبيلية الشهيرة من نوابغ الطبو الأدب في الأندلس. ولد بإشبيلية، له (الترياق الخمسيني) في الطب، ورسالة في (طب العيون)، وحظي لدى حكومة المرابطين والموحدين، وبلغ في ظل الخلافة الموحدية ذروة الجاه والنفوذ، وتوفي بمراكش في أواخر شهر ذي الحجة سنة 595 هـ. راجع:

المؤلف: شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1985 م، عدد الأجزاء، 25، ج21، ص325؛ خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة عشر، 2002م، ج6، ص250؛ محمد عنان، دولة الإسلام، ج4، ص713.

(4) ابن عذاري، البيان، ج3، ص248

Buresi, Pascal. "Captifs et rachat de captifs", psge: 119.

(5) بلدة على شاطئ البحر المحيط بأقصى المغرب، راجع؛ ياقوت الحموي، معجم البلدان، دارصادر، بيروت، الطبعة الثانية، 1995 م، عدد الأجزاء، 7، ج1، ص180.

مدينة سلامن أيدي ألفونسو العاشر ملك قشتالة وكانوا حوالي ثلاثمائة وثمانين شخصاً⁽¹⁾.

ولم تكن مقادير الفداء محددة، فيذكر لنا الونشريسي أن رجلاً ذكر أن فداء ولده كان مائة دينار، ويذكر أيضاً أن رجل دخل حرب فوق في سهمه عالج رومي فسأله الفداء ففدى نفسه بمائة دينار⁽²⁾، ويبدو لنا أن عملية الفداء لم تكن خاضعة لتنظيم تشريعي أو حتى مؤسسي⁽³⁾، فلم تكن خاضعة لقوانين من كلا الطرفين، ولكن عملية الفداء كانت تخضع لمكانة الأسير في الدولة، فأتثناء إغارة المسلمين على قصر أبي دانس- موقع بغرب الأندلس- سنة 573هـ/ 1177- 1178م، بقيادة عمر بن تيمصت والي باجة و علي بن وزير صاحب حصن شيربة، خرج عليهم جملة من نصارى شنترين فتم أسرهم ومن بقى معهم، ولكن ألفونسو الثامن" ابن الرنك" عذب عمر بن تيمصت بوضع سلسلة حديد في عنقه حتى مات من التعذيب ويبدو أنه أراد إذلال دولة الموحدين عن طريق قتل أحد قادتها ، وأما أبو الحسن علي بن وزير فتم افتدائه بأمر أمير المؤمنين بأربعة آلاف دينار جشمية⁽⁴⁾، وفي المقابل تورد لنا بعض المصادر معدل الفدية للأسير المسيحي في تلك الفترة، حيث افتدى ألفونسو الثامن ثلاثين شخصاً من أيدي المسلمين بثلاثمائة دينار أي بمعدل عشرة دنانير لكل واحد منهم⁽⁵⁾، وعادة كانت

(1) أبو طالب زايد خلف ، فداء أسرى المسلمين من النصارى في الأندلس ، ص388-389.

(2) الونشريسي، المعيار، ج2، ص117، 428.

3) Lagardère, Vincent. Histoire etsociété en occident musulman au Moyen Age: analyse du MieYār de al-Wanšārīsī. Vol. 53. Casa de Velázquez, 1995.pp :24 - 25 , 54.

(4) ابن عذارى، البيان، ج3، ص236 ، حصن شيربه تقع في البرتغال حالياً وتسمى senpa. Huici, Ambrosio. "Colección de Crónicas Arabes de la Reconquista, 3 volst. 2, Tétouan, 1953, p. 19-22

⁵⁾González, Julio. *El reino de Castilla en la epoca de Alfonso VIII*. Vol.

1. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Medievales, 1960. p. 568-570.

تُدفع دنائير مرابطية⁽¹⁾. وفي تلك الأثناء ظهرت طبقة من التجار يمكن أن نسميهم "الوسطاء" استفادوا من عملية الأسر لكسب المزيد من المال عن طريق شراء الأسرى المسلمين وإعادتهم لذويهم مقابل نسبة من الأرباح فوق ثمن شرائه، ويقومون بالعكس بالنسبة للأسرى النصارى⁽²⁾.

خاتمة:

ونستخلص في ختام البحث أن دولتي المرابطين والموحدين تعاملتا مع قضية تحرير الأسرى من المفهوم العقدي في بداية الأمر وحاولت دائماً أن تكون عملية تحرير الأسرى، بأسر بعض النصارى وتبادلهم بالأسرى المسلمين، لثبث رمزياتها الدينية وتوضح قوتها العسكرية لنصارى الشمال، ولكن الأمر مع مرور الوقت وطور الضعف الذي أصاب الدولتين استسلمت لعملية تحرير الأسرى المسلمين بالمال، وبعد مزيد من الضعف أصبح عبء تحرير الأسرى وافتكاكهم من أيدي النصارى يقع على مجتمع الغرب الإسلامي وليس الدولة، وفي مقابل ذلك تحول الأمر في الشمال الأندلسي إلى مؤسسات منوطة بتحرير الأسرى سواء بأسر المسلمين وتبادلهم أو بافتكاكهم بالمال اللازم، وإن سُمح لنا بتشبيه تلك المؤسسات بالأحباس الإسلامية المخصصة لعملية الأسر، ولكن الفارق بينها أن الأحباس اتخذت الطابع الخيري الواقع تحت سلطة الدولة والذي خفت دورها فيما بعد نتيجة لاستيلاء بعض الحكام والطبقة الحاكمة عليها، أما في الجانب المسيحي فقد وقعت تلك المؤسسات تحت سلطة الكنيسة وبالتالي كانت لها أملاكها الخاصة وجيوشها الخاصة، ولم تتعرض لها الدولة بشكل كبير لأن كلتا المؤسستين سواء

¹) Powers, James F. A Society Organized for War: The Iberian Municipal Militias in the Central Middle Ages, 1000-1284. University of California Press, 1988,p: 181.

²) Buresi, Pascal. "Captifs et rachat de captifs",psge: 122.

الدولة أو الكنيسة اتفقت على هدف واحد وهو طرد المسلمين من شبه جزيرة إيبيريا.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية:

1- المصادر:

- الإدريسي: محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس الحسني الطالبي، المعروف بالشريف الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، عالم الكتب، بيروت، 1409هـ.
- البكري: أبو عبيد عبدالله بن عبدالعزيز بن محمد الأندلسي، المسالك والممالك، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1992م.
- الجميري: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، الطبعة الثانية، 1980 م.
- ابن خلكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر البرمكي الإربلي، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1994م.
- الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، تونس، 2003م.
- ابن أبي زرع، روض القرطاس، تحقيق كارل يوحن، دار الطباعة المدرسية، مدينة أوبسالة، 1843م.
- ابن صاحب الصلاة: عبد الملك بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الباجي، المن بالإمامة، تحقيق: عبدالهادي التازي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1987م.
- ابن عذاري: أبو عبد الله محمد بن محمد المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق: بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، 2013م.
- الغبيري: أحمد بن أحمد بن عبد الله بن محمد، أبو العباس، عنوان الدراية فيمن عُرف من العلماء في المائة السابعة بجاية، تحقيق: عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1979م.

- ابن القطان: أبي محمد حسن بن علي بن محمد بن عبدالمك الكتامي المعروف ، نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، تحقيق/ محمود علي مكي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1990م.
- المقري: شهاب الدين أحمد بن محمد التلمساني، نوح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، 1997م.
- الونشريسي: أبي العباس أحمد بن يحيى ، المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والمغرب والأندلس ، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي ، نشر وزارة الأوقاف الشؤون الإسلامية المغربية ، عدد الأجزاء 13 ، الرباط ، الطبعة الأولى ، 1981م.
- ياقوت: شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله الرومي الحموي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1995م.

2- المراجع:

- أبو طالب زايد خلف ، أحمد فرج فليح ، فداء أسرى المسلمين من النصارى في الأندلس (487هـ/1094م - 658هـ/1259م)، مجلة دراسات تاريخية ،جامعة البصرة ، د.ع ، 2016م .
- عمر بنميرة ، جوانب من تاريخ أهل الذمة في الأندلس الإسلامية ، السجل العلمي لندوة الأندلس قرون من التقلبات ، القسم الأول التاريخ وفلسفته ، مطبوعات مكتبة عبدالعزيز العامة ، الرياض ، الطبعة الأولى ، 1996م.
- محمد عبدالله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج4، 1997م.

ثانيًا: المراجع الأجنبية:

- Bertrand, Paul, and Jacques Chiffolleau. Commerce avec dame pauvre: structures et fonctions des couvents mendiants à Liège (XIIIe-XIVe s.). Librairie Droz, 2004.
- Buresi, Pascal. "Captifs et rachat de captifs. Du miracle à l'institution." *Cahiers de civilisation médiévale* 50.198 (2007).
- Cipollone, Giulio. Cristianità--Islam: cattività e liberazione in nome di Dio: il tempo di Innocenzo III dopo" il 1187". Vol. 60. Gregorian Biblical BookShop, 1992.
- Friedman, Yvonne. Encounter Between Enemies: captivity and ransom in the Latin Kingdom of Jerusalem. Vol. 10. Brill, 2002.
- ˆGonzález, Julio. *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*. Vol. 1. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Medievales, 1960.

- Huici, Ambrosio. "Colección de Crónicas Arabes de la Reconquista, 3 volst. 2, Tétouan, 1953.
- Lagardère, Vincent. "Communautés mozarabes et pouvoir almoravide en 519 H/1125 en Andalus." *Studia islamica* (1988): page.
- Lagardère, Vincent. Histoire et société en occident musulman au Moyen Age: analyse du *Mie Yār de al-Wanšarīsī*. Vol. 53. Casa de Velázquez, 1995.
- M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore, 1955.
- Powers, James F. *A Society Organized for War: The Iberian Municipal Militias in the Central Middle Ages, 1000-1284*. University of California Press, 1988.
- Raúl González ARÉVALO. "Captifs et esclaves dans le Royaume de Grenade (XIIIe-XVIe siècles)," *Couleurs de l'esclavage sur les deux rives de la Méditerranée (Moyen-Âge-XXe siècle)*, R. Botte, A. Stella édés., Paris, 2012. DHA .39.2 (2013).
- Robert E. Burns, *Aphrodite's Isle: A Baltasar Albueno Historical Adventure*, Llumina Press, 2015.
- Weiss, Gillian. *Captives and corsairs: France and slavery in the early modern Mediterranean*. Stanford University Press, 2011.

أثر المقاصد الشرعية في أحكام
ضمان المغصوب
(دراسة أصولية فقهية مقارنة)

مقدمة من الباحث

البدرى كمال أحمد محمد.

يونيو 2016

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، ولا عدوان إلا على الظالمين، والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين، ورحمة الله للعالمين، الذي أرسله ربه إلي الناس كافة ويحفظ عليهم أنفسهم وأموالهم من الاعتداء عليها أو الإضرار بها، سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين.

أما بعد؛ فإنه لما كانت شريعة الإسلام هي خاتمة الرسالات، والدين الذي أكمله الله وارتضاه للعالمين؛ فقد كان من ضرورة ذلك اتصافها بخصائص من الشمول والبقاء والمعاصرة في ظل الثوابت المحكمة فيها؛ بما يجعلها صالحة للتطبيق واستيعاب ما يجد في ميادين الحياة في كل زمان ومكان؛ بحيث يكون للشريعة في كل شأن أو شيء حكم يدرکه المجتهدون إما نصاً أو استنباطاً، فالمجتهدون يستنبطون الأحكام من المصادر المعصومة، وهي الكتاب والسنة والإجماع المعتبر، كما يستندون في ذلك إلى أصول الاستدلال والاستنباط في الشريعة الإسلامية والتي تدور على ثلاثة علوم، وهي: علم أصول الفقه، وعلم القواعد الفقهية، وعلم المقاصد الشرعية. وإن فقه المعاملات المالية باعتباره نوعاً متخصصاً من أنواع الفقه الإسلامي لا يخرج في استمداد أحكامه واستنباطها عن الأصول المذكورة، والحق أن من العلماء من طرق بابي أصول الفقه والقواعد الفقهية من جهة أثرهما في فقه المعاملات المالية؛ في حين أنك لا تجد نظير ذلك الاهتمام الكثير بالنسبة إلى دراسة المقاصد الشرعية؛ فضلاً عن تطبيق تلك المقاصد الشرعية في مجال الضمان وأثر المقاصد الأصلية أو التبعية في وجوبه.

فالضمان من عقود التوثيق المهمة في التشريع الإسلامي حيث يلتزم الكفيل بالحق التزام المكفول عنه حفاظاً على حقوق الناس حتي يكون المجتمع نسيج واحد وذلك حماية للفرد والجماعة من العدوان وأكل أموال الناس بالباطل، فالضمان- الكفالة- ما هي إلا باب من أبواب التعاون علي الخير والبر والتقوي.

خطة الدراسة

تنقسم الدراسة إلى المقدمة وثلاثة فصول وخاتمة وفهارس:
الفصل الأول: التعريف بمقاصد الشريعة ويشتمل علي ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف المقاصد.

المطلب الثاني: تعريف الشريعة

المطلب الثالث: تعريف مقاصد الشريعة بالمعنى اللقبي

الفصل الثاني: تعريف الضمان وأقسامه ويشتمل علي ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الضمان

المطلب الثاني: تعريف الضمان اصطلاحًا.

المطلب الثالث: أقسام الضمان

الفصل الثالث: المقاصد الشرعية الجزئية في أحكام ضمان

المغصوب ويشتمل علي ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: بيان المقاصد الشرعية الجزئية في مسائل أحكام

ضمان المغصوب.

المطلب الثاني: المقاصد الشرعية الجزئية في أحكام ضمان

المتلفات

المطلب الثالث: المقصد الشرعي من إيجاب ضمان المتلفات

وبيان أثره.

الفصل الأول

التعريف بمقاصد الشريعة.

المطلب الأول: تعريف المقاصد.

أولاً: التعريف اللغوي:

المقاصد: جمع مقصد " وهو: الغاية والفحوى، وهو مصدر ميمي مشتق من الفعل قصد، يقال: قصد يقصد قصداً ومقصداً، ويقال: مقصدي من فعل كذا مساعدته، ومقاصد الكلام: ما وراء السطور أو ما بينها، ويقال مقاصد الشريعة: أي الأهداف التي وضعت لها"⁽¹⁾.

ويقال: "قصدت الشيء قصداً من باب ضرب طلبته بعينه، وبعض الفقهاء جمع القصد على قُصود.... وأما المقصد فيجمع على مقاصد وقصد في الأمر قصداً توسط وهو على قصد أي رُشد وطريق قصداً أي سهل وقصدت قصده أي نحوه"⁽²⁾.

ثانياً: التعريف الاصطلاحي:

(1) انظر معجم اللغة العربية المعاصرة د أحمد مختار عبد الحميد عمر ت: 1424هـ، بمساعدة فريق عمل ط عالم الكتب، ط1، 1429هـ - 2008 م، عدد الأجزاء: 4 (3) ومجلد للفهارس) في ترقيم مسلسل واحد، 1820/3 مادة قصد ط.

(2) انظر المصباح المنير في غريب الشرح الكبير لأحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس ت 770هـ، ط المكتبة العلمية بيروت، عدد الأجزاء 2 (في مجلد واحد وترقيم مسلسل واحد)، 504/2 مادة (ق ص د)

إن المتتبع لما صنفه العلماء المتقدمون يجد أن مدلول لفظة -المقاصد- ليس غريباً لديهم؛ حيث تناولوه في عباراتهم بالبحث والتفعيد أثناء كلامهم عن: العلة، والمصلحة، وغير ذلك.

قال الغزالي عند حديثه عن المصلحة: و" أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم لكننا نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة" (3). وقال الأمدى: " المقصود من شرع الحكم: إما جلب مصلحة أو دفع مضرة أو مجموع الأمرين" (4).

أما العلماء المعاصرون فقد عرفوا المقاصد بتعريفات عدة منها ما يلي ذكره:

أ-تعريف الطاهر بن عاشور.

عرف الفقيه ابن عاشور - المقاصد- بقوله: " هي الأعمال والتصرفات المقصودة لذاتها، والتي تسعى النفوس لتحصيلها بمساع شتى، أو تحمّل على السعي إليها امتثالاً" (5).

(3) المستنصفي لأبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي ت 505هـ، ت محمد عبد السلام عبد الشافي ط دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ - 1993م، ص174.

(4) الإحكام في أصول الأحكام لأبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الأمدى ت 631هـ، ت، عبد الرزاق عفيفي، ط، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق - لبنان، عدد الأجزاء: 4، 271/3.

ب-تعريف الريسوني.

وهو من أعمدة هذا المجال وأركانه، وقد عرفها بأنها: " ما قصد وتريد الوصول إليه، وهو مقصود لك ولسعيك " (6).

المطلب الثاني: تعريف الشريعة

أولاً: التعريف اللغوي:

بالتتبع لما ورد في المعاجم اللغوية من معان لفظ - الشريعة-، أجد أنها قد وردت باستعمالات متعددة منها: " الدين والملة والمنهاج والطريقة والسنة " (7).

(5) مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي ت 1393هـ، ت محمد الحبيب ابن الخوجة ط وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، عام النشر: 1425 هـ - 2004 م، عدد الأجزاء: 3، 121/2.

(6) انظر: الفكر المقاصدي لأحمد الريسوني ط مطبعة النجاح - الدار البيضاء- ص/13.
(7) انظر مجمل اللغة 2/ 526، والصحاح تاج اللغة وصحاح العربية 3/ 1236، مادة (ش ر ع)، وتهذيب الأسماء واللغات لأبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي ت 676هـ، عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، ط، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، عدد الأجزاء 4/162، مادة شرع.

ثانياً: التعريف الاصطلاحي:

الشريعة هي: ما وضعه الله لعباده من أحكام على السنة أنبيائه عليهم السلام؛ لصالح معاشهم ومعادهم.

وعرفها الجرجاني بأنها " الائتثار بالتزام العبودية". وقيل: الشريعة: "هي الطريق في الدين. فالشرع والشريعة على هذا واحد" (8).

المطلب الثالث: تعريف مقاصد الشريعة بالمعنى اللقبى:

من يطالع كتب ومصنفات المتقدمين من العلماء لا يجد لديهم تعريفاً محدداً لمصطلح - مقاصد الشريعة - بمعناه اللقبى، وإنما يجد " ضمن مصنفاتهم أدلة من المنقول والمعقول على حقيقة المقاصد وحجيتها، ووجوب مراعاتها والاعتماد عليها بشروط معينة وضوابط مقررة " (9).

تعريف العلماء المعاصرين للمقاصد:

قد وردت عدة تعريفات لعلم المقاصد عند المحدثين منها ما يلي ذكره:

1-تعريف الطاهر بن عاشور: قسم الطاهر بن عاشور المقاصد إلى عامة وخاصة، ثم وضع لكل منهما تعريفاً على حده، أوضح ذلك فيما يلي:

(8) التعريفات لعلي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني ت816هـ، ت ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، ط دار الكتب العلمية بيروت -لبنان، ط1، الطبعة1، 1403هـ -1983م، ص127، مادة الشريعة، والتعريفات الفقهية لمحمد عميم الإحسان المجددي البركتي، ط دار الكتب العلمية (إعادة صف للطبعة القديمة في باكستان 1407هـ - 1986م، ط1، 1424هـ - 2003م، ص 122، مادة الشريعة، .
(9) علم المقاصد الشرعية لنور الدين الخادمي، ط مكتبة العبيكان 2001م - 15/1 بتصرف.

أفعرف المقاصد العامة بأنها: " عبارة عن الوقوف علي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها؛ بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة".

ثم قال: " فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها ، ويدخل في هذا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها".

ب-ثم عرف ابن عاشور المقاصد الخاصة بقوله: " هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة؛ كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة إبطالاً عن غفلة أو استزلا هوي وباطل شهوة...."(10).

2-تعريف علال الفاسي:

قال: " المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها" (11).

وفي ضوء ما سبق من تعريفات للعلماء أستخلص عدة نتائج أذكرها فيما يلي:

أولاً: مقاصد الشريعة عبارة عن: الغايات الملحوظة من وضع الأحكام الشرعية، سواء أكانت تلك الغايات حكماً جزئية أم مصالح كلية.

(10) مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية للدكتور محمد سعد بن احمد بن مسعود اليوبي ط دار الهجرة للنشر والتوزيع الرياض السعودية، ط 1، 1418هـ، 1998م، ص 35.

(11) مقاصد الشريعة ومكارمها لعالل الفاسي، ص7، ط دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993 م.

ثانياً: أن هذه المقاصد - وإن تعددت - إلا أنها ترجع إلى بابين عظيمين هما:
تقرير عبودية الله، ومصالحة الإنسان وتحقيق سعادته في الدارين.

الفصل الثاني تعريف الضمان وأقسامه

المطلب الأول:

تعريف الضمان لغة ورد لفظ " الضمان " في اللغة بمعان عديدة يمكن حصرها فيما يلي ذكره:

1- الاحتواء. من ذلك قولهم: ضمانت الشيء إذا جعلته في وعائه⁽¹²⁾.

2- الاشتمال على الشيء. " فهمت ما تضمنه كتابك، أي: ما اشتمل عليه وكان في ضمّنه " ⁽¹³⁾.

3- الكفالة. " والكفالة تسمى ضماناً من هذا؛ لأنه كأنه إذا ضمنه فقد استوعب ذمته " ⁽¹⁴⁾.

المطلب الثاني: تعريف الضمان اصطلاحاً.

الضمان في عرف الفقهاء له إطلاقات عديدة، وسوف أوضح ذلك فيما يلي ذكره:

1- فمن إطلاقاته: إرادة معنى الكفالة أي: ضم ذمة إلى ذمة. وقد اصطلح على هذا جمهور العلماء في الفقه الإسلامي. فعندهم يرادفون في الاستعمال بين لفظي: " الضمان والكفالة، وكلاهما يعنى عندهم ما يعنيه الآخر،⁽¹⁵⁾ فيراد بهما: " ما يعم

12 (معجم مقاييس اللغة 3/372 ، مادة (ضمن) .

13 (صاحح تاج اللغة وصاحح العربية 6/2155، مادة (ضمن)

14 (المرجع السابق

15 (بدائع الصنائع 2/6، وبلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير (الشرح الصغير هو شرح الشيخ الدردير لكتابه المسمى أقرب المسالك لمذهب الإمام

ضمان المال، وضمان النفس.... وأن اسم الضمان عند الشيعة الإمامية خاص بضمان المال، أما الكفالة فهي ضمان النفس عندهم" (16) بل "إنهم يستعملون لفظ الضمان فيما هو أعم من ذلك، وهو الضمان مطلقاً سواء كان بعقد الملتزم أو الضرر أو الاعتداء أو غيره" (17).

فجاء في مجلة الأحكام العدلية أن "الكفالة ضم ذمة إلى ذمة في المطالبة بشيء يعني أن يضم أحد ذمة آخر ويلتزم أيضا المطالبة التي لزمتم في حق ذلك" (18).

وقال المالكية والشافعية والحنابلة: الضمان أو الكفالة هي: "ضم ذمة الضامن إلى ذمة المضمون عنه في التزام الحق، أي في الدين، فيثبت الدين في ذمتها جميعاً ولصاحب الحق مطالبة من شاء منهما" (19).

مَالِكِ) لأبو العباس أحمد بن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي المالكي ت 1241هـ، ط دار المعارف، عدد الأجزاء: 4، 3/4، 429، والإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع لشمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي ت 977هـ ت مكتب البحوث والدراسات - دار الفكر، بيروت، عدد الأجزاء: 2 × 1، 312/2، والمغني لابن قدامة لأبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي ت 620هـ، ط مكتبة القاهرة، عدد الأجزاء: 10 تاريخ النشر: 1388هـ - 1968م، 4/4، والمطلى بالآثار لأبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري ت 456هـ، ط دار الفكر - بيروت، عدد الأجزاء: 12، 6/396.

16 (الضمان في الفقه الإسلامي للشيخ لعل الخفيف ص 8، ط، دار الفكر العربي، القاهرة 2000.

17 (نظرية الضمان الشخصي - محمد إبراهيم موسى 25/1.

18 (مجلة الأحكام العدلية لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية، ت نجيب هو اويني، ط نور محمد، كارخانه تجارت كتب، آرام باغ، كراتشي ص 115، المادة 612.

2-ومن إطلاقاته أيضاً: أنه قد يطلق الضمان ويراد به ما يرادف مفهوم -
الالتزام - في اصطلاح القانونيين، و" هو شغل الذمة بما يجب الوفاء به من مال
أو عمل " (20)

وعلي ما سبق ذكره فيفهم أن " الضمان على هذا الإطلاق يشمل علي ما يلي
ذكره:

أ- "ما وجب في الذمة بإلزام الشخص نفسه بإرادته، كالتبرعات ونحوها.

ب- ما وجب بعقد من العقود، كالبيع ونحوه .

ج- ما وجب بفعل أو ترك غير مشروع فألحق بالغير ضرراً أوجب الشارع رفعه.

19 (منح الجليل شرح مختصر خليل لمحمد بن أحمد بن محمد عيش، أبو عبد الله المالكي ت
1299هـ، ط

دار الفكر - بيروت، تاريخ النشر: 1409هـ/1989م، عدد الأجزاء: 9، 6، 198، ومغني
المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج لشمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني
الشافعي ت 977هـ، ط دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ - 1994م، عدد الأجزاء:
198/2، 6، والمغني لابن قدامة 399/4.

20 (الضمان في الفقه الإسلامي - الشيخ على الخفيف - ص 8 .

د-ما وجب بفعل نافع للغير كالإنفاق على مال هذا الغير" (21) .

3- ويمكن القول: إن أفضل ما قيل في حد الضمان أنه: " ضمان المال والتزامه بعقد، وبغير عقد" (22).

يقول الشيخ الزحيلي أنه: " يلاحظ أن فقهاء المالكية والشافعية والحنابلة يستعملون في كتبهم الفقهية كلمة - الضمان - بمعنى الكفالة ومن الواضح أنه لا يهمننا من الضمان هذا المعني، وإنما بحثنا في الضمان بالمعني الأول وهو التزام التعويض" (23).

المطلب الثالث: أقسام الضمان:

21 (ضمان العدوان في الفقه الإسلامي . دراسة مقارنة بأحكام المسؤولية التقصيرية في القانون . د. محمد أحمد سراج ، ص 58. ط دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة - ط - أولى - 1990 - .

23) اللباب في شرح الكتاب لعبد الغني بن طالب بن حمادة بن إبراهيم الغنيمي الدمشقي الميداني الحنفي ت 1298هـ، حققه، وفصله، وضبطه، وعلق حواشيه: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط، المكتبة العلمية، بيروت - لبنان، عدد الأجزاء: 4/2، 152، ومواهب الجليل في شرح مختصر خليل لشمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرعيني المالكي ت 954هـ، ط دار الفكر، ط 3، 1412هـ - 1992م، عدد الأجزاء: 6، 96/5، وروضة الطالبين وعمدة المفتين لأبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي ت 676هـ، ت

زهير الشاويش، ط المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - عمان، ط 3، 1412هـ / 1991م، عدد الأجزاء: 12، 3/473، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف لعلاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي الدمشقي الصالحي الحنبلي ت 885هـ، ط دار إحياء التراث العربي، ط 2، عدد الأجزاء: 12، 5/189.

24) نظرية الضمان - وهبة الزحيلي ص 22

أقسام الضمان في المذاهب الأربعة. تختلف باختلاف نظرة كل منهم إلى مفهوم الضمان، وسوف أذكر فيما يلي مجمل ما عندهم:

أولاً: المذهب الحنفي:

الضمان - الكفالة- عند الحنفية ينقسم إلى ثلاثة أقسام وهي كالتالي:

أ- كفالة بالنفس.

ب- وكفالة بالدين.

ج- وكفالة بالعين

وبعض الحنفية يعبر عن كفالة الدين والعين بكفالة المال فيجعل القسمة ثنائية، وذلك مثل ما فعل السرخسي في المبسوط حيث قال: " والكفالة نوعان: كفالة بالنفس وكفالة بالمال.

ثانياً: المذهب المالكي:

أما المالكية فإن " الضمان عندهم ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ضمان المال، فإذا ضمن شخص آخر في مال، فإن ذمته تشغل بذلك المال كما شغلت به ذمة الأصيل بدون أن يتوقف على أمر آخر.

القسم الثاني: ضمان الوجه، وهو التزام الاتيان بالغريم الذي عليه الدين عند الحاجة.

فهذا الضمان لا يصح في غير المال، ولا تشغل ذمة الضامن بالمال إلا إذا لم يحضر المديون، أما إذا أحضره فلا يلزم بالدين. فهذا القسم يتوقف فيه شغل الذمة بالحق على عدم إحضار المضمون.

القسم الثالث: ضمان الطلب، وهو: أن يلتزم الضامن طلب الغريم والتفتيش عليه. وهذا القسم يصح فيه ضمان غير المال، ولا تشغل ذمة الضامن بالمال إلا إذا ثبت تفريطه في الإتيان بالمضمون، أو في الدلالة عليه، بأن علم موضعه وتركه" (24).

ثالثاً: المذهب الشافعي:

وأما الشافعية فالضمان عندهم ثلاثة أقسام:

الأول: " ضمان الدين، وحاصله: أن الضامن يلتزم ما في ذمة المديون من حق، بحيث تشتغل به ذمته، كما شغلت ذمة المديون، وإذا دفع أحدهما برئت ذمة الآخر.

الثاني: ضمان رد العين المضمونة، كالعين المغصوبة والعين المستعارة، فإذا اغتصب زيد من عمرو سلعة؛ فإنه يصح لخالد أن يضمن زيدا الغاصب في رد السلعة المغصوبة، ويكون ملزماً بردها ما دامت باقية. أما إذا هلكت فلا شيء عليه.

الثالث: التزام إحضار شخص ضمنه في ذلك، فإذا كان لزيد عند عمرو دين؛ فإنه يصح لخالد إحضار نفس المدين عند الحاجة - كفالة البدن -" (25).

(24) المرجع السابق 197/3، 198،

رابعاً: المذهب الحنبلي: وأما الحنابلة فالضمان عندهم أربعة أقسام:

" الأول: ضمان الديون الثابتة.

الثاني: ضمان ما يؤؤل إلى الوجوب وإن لم يكن واجباً بالفعل، وذلك كالعيان المغصوبة والمستعارة.

الثالث: ضمان الديون التي تجب في المستقبل بأن يضمن ما يلزمه من دين.

الرابع: أن يضمن إحضار من عليه حق مالي عند الحاجة " (26).

والحاصل: مما سبق ذكره أن أقسام الضمان في المذاهب الفقهية الأربعة، تكاد تتفق كلها على قسمين:

1-ضمان المال.

2-وضمان النفس -البدن-.

الفصل الثالث

المقاصد الشرعية الجزئية في أحكام ضمان المغصوب

المطلب الأول: بيان المقاصد الشرعية الجزئية في مسائل أحكام ضمان المغصوب.

(27)المرجع السابق 199/3، بتصرف.25

(26)الفقه على المذاهب الأربعة لعبد الرحمن بن محمد عوض الجزيري ت 1360هـ، ط، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1424 هـ - 2003 م، عدد الأجزاء: 5، 3/198، 199.

إن المقصد الرئيس من وجوب ضمان المغصوب: حفظ الأموال بتأمينها لأصحابها، يدل على ذلك ما ورد من الآيات والأحاديث وسوف أذكر فيما يلي الأدلة من الكتاب الكريم والسنة المشرفة ويكون ذلك علي النحو التالي:

أولاً: من الكتاب الكريم:

1- قوله تعالى: (يأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ)⁽²⁷⁾.

2- وأيضاً قاله (وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ)⁽²⁸⁾.

ثانياً: ما ورد من السنة المشرفة:

1- قوله صلى الله عليه وسلم: « لا يأخذن أحدكم متاع صاحبه لآعباً ولا جاداً، وإذا وجد أحدكم عصا صاحبه فليردها إليه»⁽²⁹⁾.

2- وأيضاً قوله عليه الصلاة والسلام «فإن دماءكم، وأموالكم، وأعراضكم، بينكم حرام، كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا، ليلبغ الشاهد الغائب، فإن الشاهد عسى أن يبلغ من هو أوعى له منه»⁽³⁰⁾. بيان الأثر: وبإمعان النظر في كل تلك النصوص السابق ذكرها تجدها أنها جاءت محرمة للتعرض لحقوق

(27) سورة النساء: آية ٢٩

(28) سورة البقرة: آية ١٩٠

(29) أخرجه الحاكم في المستدرک علي الصحيحين 739/3، رقم الحديث 6686، باب ذكر

يزيد بن عبد الله أبي السائب رضي الله عنه، وأخرجه أبو دواد في سننه 351/7، رقم 5003،

كتاب الأدب، باب من يأخذ الشيء علي المزاح، سكت عنه الذهبي في التلخيص، وقال شعيب

الأرنؤط إسناده صحيح رجاله ثقات رجال الشيخين وقال الترمذي: حديث حسن غريب.

(30) أخرجه البخاري في صحيحه 24/1، رقم 67، كتاب العلم، باب قول النبي صلى الله عليه

وسلم: «رب مبلغ أوعى من سامع» ومسلم في صحيحه 1306/3، رقم 1679، كتاب القسامة

والمحاربين والقصاص والديات، باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال.

الآخرين التي هي من اختصاصهم، وما ذلك إلا لأجل حفظ الحقوق لأصحابها؛ إذ أن المال عصب الحياة، وهو أحد الضروريات التي جاء الإسلام بالحفاظ عليها. قال ابن عاشور: " هذا وقد تقرر عند علمائنا أن حفظ الأموال من قواعد الشريعة الكلية الراجعة إلى قسم الضروري " (31). لكل تلك المقاصد حرمت الشريعة الغصب، وأوجبت ضمان المغصوب.

المطلب الثاني: المقاصد الشرعية الجزئية في أحكام ضمان المتلفات

قد قرر الفقهاء قاعدة فقهية عظيمة في هذا الباب هي: " الأصل في المتلفات ضمان المثل بالمثل والمتقوم بالمتقوم " (32).

ذكر الفقهاء أن للإتلاف الموجب للضمان شروطاً يجب تحققها، ولا بد منه، وسوف أوضح ذلك ما يلي ذكره:

" وأما شرائط وجوب هذا الضمان فمنها:

أ- أَنْ يَكُونَ الْمُتْلَفُ مَالًا: فَلَا يَجِبُ الضَّمَانُ بِإِتْلَافِ الْمَيْتَةِ وَالْدَّمِ.

ب- وَمِنْهَا أَنْ يَكُونَ مُتَقَوِّمًا: فَلَا يَجِبُ الضَّمَانُ بِإِتْلَافِ الْخَمْرِ وَالْخَنْزِيرِ عَلَى الْمُسْلِمِ سِوَاءَ كَانَ الْمُتْلَفُ مُسْلِمًا , أَوْ ذِمِّيًّا. " (33).

المطلب الثالث: المقصد الشرعي من إيجاب ضمان المتلفات وبيان أثره.

(31) مقاصد الشريعة 459/3.

(32) الأشباه والنظائر للسيوطي ص356.

(33) بدائع الصنائع 167/6، والقوانين الفقهية 1/ 285، وكشاف القناع 4 / 116.

من خلال النظر فيما استند إليه الفقهاء من أدلة للضمان سواء من الكتاب الكريم أو السنة المطهرة.

1- من الكتاب الكريم:

قوله تعالى: (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم)⁽³⁴⁾.

وأيضاً قوله تعالى: (وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به)⁽³⁵⁾.

2- من السنة الكريمة المشرفة:

قوله صلى الله عليه وسلم: للسيدة عائشة رضي الله عنها لما كسرت إناء صفية: "

طعام بطعام، وأنا بإناء"⁽³⁶⁾. ويفهم مما سبق ذكره من هذه الأدلة المشار إليها

سابقاً أنها: تشير إلى أحد المعنيين التاليين ذكرهما وهما كالتالي:

الأول: جبر ضرر المعتدى عليه: ويكون ذلك من خلال الأدلة على اشتراط المثلية

في الضمان.

الثاني: زجر الناس عن إلحاق الأضرار بالآخرين: ويكون ذلك من خلال تعبير

الشارع عن كلمة الضمان بألفاظ متعددة - كالاعتداء، والعقاب، والسيئة، فكلها

ألفاظ تشير إلى إرادة الزجر.

وإذا علم هذا الشخص المعتدي علي الآخرين بالضرر، أنه بسبب ضرره عليه

سوف بترتب عليه بتعويض مادي نتيجة لضرره بالآخرين أو بالاعتداء عليه سواء

كان فعله هذا عامداً أم غير عامد.

34)سورة البقرة: ١٩٤

35)سورة النحل: ١٢٦

(36) سبق تخريجه .

فإذا علم هذا - أي الشخص المتعدي - كان محترزاً عن فعل هذه الأفعال التي قد تقضي عليه، وبهذا تقل الأفعال الضارة في المجتمع سواء كانت هذه الأفعال الضارة عن عمد أم عن غير عمد.

وعليه فإذا وضح ذلك، تبين للباحث: أن نصوص إيجاب الضمان تشير إلى أن الحكمة أو المقاصد الشرعية الباعثة عليه هي: إما زجر الناس عن إتلاف أموال الآخرين، أو جبر ضرر من تضرر بإتلاف أمواله .

والحاصل: أنه يفهم مما سبق ذكره أن المقصد الرئيس في وجوب ضمان المتلفات من الأموال هو: حفظها، وصد من تسول له نفسه التعرض لها بغير وجه حق.

وإن من الأدلة الصريحة في إثبات ذلك: ما ورد عن أنس رضى الله عنه أنه قال: " أهدت بعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم طعاماً في قصعة، فضربت عائشة القصعة بيدها؛ فألقت ما فيها، فقال صلى الله عليه وسلم: طعام بطعام، وإناء بإناء" (37).

ففي هذا الحديث " دليل على أن القيمي يضمن بمثله ولا يضمن بالقيمة إلا عند عدم المثل " (38). وأن من تعرض لمال غيره فأتلفها بغير وجه حق؛ وجب عليه ضمان ما أتلفه؛ جزاء لذلك؛ فالضمان واجب مع وجود الإتلاف، سواء كان المتلف صغيراً أم كبيراً، مكلفاً أو غير مكلف، مضطراً أو غير مضطر - كما تقدم - كل ذلك يدل على حرص الشريعة الإسلامية على حفظ حقوق المسلمين وحمايتهم لهم.

(37) سبق تخريجه ، في المبحث الثاني مشروعية الضمان.

(38) نيل الأوطار 385/5

والحاصل: أن التشريع الإسلامي قد اتخذ كافة الوسائل للحفاظ على النفس الإنسانية وأعضائها المكملة والمزينة لها سواء من جانب الوجود أو العدم؛ وتوعد من تسول له نفسه أن يرفع السلاح على أي إنسان - ولو كافرًا - ظلمًا بالعذاب الشديد؛ إبقاء لحكمة الله تعالى في إعمار الكون.

الخاتمة

وفي الختام أسأل الله عز وجل أن يتقبل هذا العمل، ويجاوز عما فيه من خلال وزلل، وأن يجعله خاصاً لوجه الكريم إنه ولي ذلك والقادر عليه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

وصل الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

فهرس أهم المصادر المراجع.

أولاً: القرآن الكريم وعلومه:

1-القرآن الكريم.

تفسير القرآن العظيم لأبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي ت
774هـ،ت
سامي بن محمد سلامة، ط، دار طيبة للنشر والتوزيع،ط2، 1420هـ - 1999 م، عدد
الأجزاء: 8،1/492.

ثانياً السنة النبوية وشروحها.

- 1- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه =
صحيح البخاري لمحمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، ت محمد زهير بن ناصر
الناصر، ط دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)،ط1،
1422هـ، عدد الأجزاء:9
- 2- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لمسلم
بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري ت 261هـ،ت: محمد فؤاد عبد الباقي ط: دار
إحياء التراث العربي - بيروت، عدد الأجزاء:5
- 3-المستدرک علی الصحیحین لأبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن
نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع ت 405هـ، ت: مصطفى عبد
القادر عطا، ط دار الكتب العلمية - بيروت،ط1، 1411 - 1990، عدد الأجزاء:4

- 4-سنن ابن ماجه ت الأرئوؤوط لابن ماجه - وماجة اسم أبيه يزيد - أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ت 273هـ، ت شعيب الأرئوؤوط - عادل مرشد - محمد كامل قره بللي - عبد اللطيف حرز الله ط دار الرسالة العالمية، ط1، 1430 هـ - 2009 م، عدد الأجزاء: 5
- 5-سنن أبي داود أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني ت 275هـ، ت محمد محيي الدين عبد الحميد، ط المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، عدد الأجزاء: 4
- 6-المعجم الصغير والكبير للطبراني، ت حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط دار النشر: مكتبة ابن تيمية، لقاهرة، ط2، عدد الأجزاء: 25، ط1، 1415 هـ - 1994 م
- 7- شرح صحيح البخارى لابن بطلال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك ت 449هـ ت: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، ط: مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، ط2، 1423 هـ - 2003 م، عدد الأجزاء: 10
- 8- الإصابة في تمييز الصحابة لأبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني ت 852هـ، ت عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1415 هـ، عدد الأجزاء: 8، 272/7.
- 9- أسد الغابة لأبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير ت 630هـ، دار الفكر، بيروت، عام النشر: 1409 هـ - 1989 م
- ثالثاً: المذاهب الفقهية:**

1- الفقه الحنفي:

- 1-بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لعلاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي ت 587هـ، ط دار الكتب العلمية، ط2، 1406 هـ - 1986 م، عدد الأجزاء: 7، وموسوعة الفقه الإسلامي المصرية، موقع وزارة الأوقاف المصرية
- 2-تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي لعثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي ت 743 هـ، الحاشية: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن

إسماعيل بن يونس الشَّلبِيّ ت: 1021 هـ، ط المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، ط1، 1313 هـ

3-مجلة الأحكام العدلية لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية، ت نجيب هو اويني، ط نور محمد، كارخانه تجارت كتب، آرام باغ، كراتشي.

4-اللباب في شرح الكتاب لعبد الغني بن طالب بن حمادة بن إبراهيم الغنيمي الدمشقي الميداني الحنفي ت 1298هـ،حققه، وفصله، وضبطه، وعلق حواشيه: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط، المكتبة العلمية، بيروت - لبنان، عدد الأجزاء:4

2-الفقه المالكي:

1-بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير (الشرح الصغير هو شرح الشيخ الدردير لكتابه المسمى أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك) لأبو العباس أحمد بن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي المالكي ت 1241هـ، ط دار المعارف، عدد الأجزاء:4

2- حاشية **الدسوقي على الشرح الكبير لمحمد** بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي ت 1230هـ، ط دار الفكر، عدد الأجزاء:4

3- منح الجليل شرح مختصر خليل لمحمد بن أحمد بن محمد عlish، أبو عبد الله المالكي ت 1299هـ، ط دار الفكر - بيروت، تاريخ النشر: 1409هـ/1989م، عدد الأجزاء:9

4-مواهب الجليل في شرح مختصر خليل لشمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرعيني المالكي ت 954هـ، ط دار الفكر، ط3، 1412هـ - 1992م، عدد الأجزاء:6

5- بداية المجتهد ونهاية المقتصد لأبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد ت 595هـ، ط دار الحديث - القاهرة، تاريخ النشر: 1425هـ - 2004م، عدد الأجزاء:4

6-القوانين الفقهية لأبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزى الكلبي الغرناطي ت 741هـ.

3-الفقه الشافعي.

- 1-الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع لشمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي ت977هـ ت مكتب البحوث والدراسات - دار الفكر، بيروت، عدد الأجزاء: 2 × 1
- 2-مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج لشمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي ت 977هـ، ط دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ - 1994م، عدد الأجزاء: 6
- 3-روضة الطالبين وعمدة المفتين لأبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي ت 676هـ، ت زهير الشاويش، ط المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- عمان، ط3، 1412هـ / 1991م، عدد الأجزاء: 12
- 4- المهذب في فقه الإمام الشافعي لأبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي ت 476هـ، ط دار الكتب العلمية، عدد الأجزاء: 3
- 5- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج لشمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي ت 977هـ، ط دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ - 1994م، عدد الأجزاء: 6
- 6- الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع تحفة الحبيب على شرح الخطيب = حاشية البجيرمي على الخطيب لسليمان بن محمد بن عمر البُجَيْرِمِيّ المصري الشافعي ت1221هـ، ط دار الفكر، 1415هـ - 1995م، عدد الأجزاء: 4
- 7-- نهاية المطلب في دراية المذهب لعبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين ت 478هـ، ت أ. د/ عبد العظيم محمود الذيب، ط دار المنهاج، ط1، 1428هـ-2007م

4-الفقه الحنبلي:

- 1-المغني لابن قدامة لأبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي ت 620هـ، ط مكتبة القاهرة، عدد الأجزاء: 10 تاريخ النشر: 1388هـ - 1968م

2- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف لعلاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي
الدمشقي الصالحي الحنبلي ت 885هـ، ط دار إحياء التراث العربي، ط2، عدد الأجزاء: 12

3- كشف القناع عن متن الإقناع لمنصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس
البهوتي الحنبلي ت 1051هـ، ط دار الكتب العلمية، عدد الأجزاء: 6

4- الروض المربع شرح زاد المستقنع لمنصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن
إدريس البهوتي الحنبلي ت 1051هـ، ومعه: حاشية الشيخ العثيمين وتعليقات الشيخ السعدي،
خرج أحاديثه: عبد القدوس محمد نذير، الناشر: دار المؤيد - مؤسسة الرسالة

رابعاً: كتب الأصول والقواعد:

1- المستصفي لأبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي ت 505هـ، ت محمد عبد السلام
عبد الشافي ط دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ - 1993م

2- الأحكام في أصول الأحكام لأبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم
الثعلبي الأمدي ت 631هـ، ت، عبد الرزاق عفيفي، ط، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق-
لبنان، عدد الأجزاء: 4

3- الأشباه والنظائر لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي ت 911هـ، ط دار الكتب
العلمية، ط1، 1411هـ - 1990م

4- مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي ت
1393هـ، ت محمد الحبيب ابن الخوجة ط وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، عام
النشر: 1425 هـ - 2004 م، عدد الأجزاء: 3

5- الفكر المقاصدي لأحمد الريسوني ط مطبعة النجاح - الدار البيضاء

6- علم المقاصد الشرعية لنور الدين الخادمي، ط مكتبة العبيكان 2001م

7- مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية للدكتور محمد سعد بن احمد بن مسعود
اليوبي ط دار الهجرة للنشر والتوزيع الرياض السعودية، ط 1، 1418هـ، 1998م

8- مقاصد الشريعة ومكارمها لعلال الفاسي ط دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993 م.

9- الموافقات للشاطبي، ت أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان ط دار ابن عفان ط 1،

1417هـ، 1997م، عدد الأجزاء 7

10- قواعد الأحكام للعز ابن عبد السلام، ط. مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة، عدد الأجزاء 2، 1414هـ، 1991م

11- السياسة الشرعية لتقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي ت 728هـ، ط، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، ط1، 1418هـ

خامساً: كتب الفقه المقارن:

1- المحلى بالآثار لأبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري ت 456هـ، ط دار الفكر - بيروت، عدد الأجزاء 12

2- موسوعة الفقه الإسلامي لمحمد بن إبراهيم بن عبد الله التويجري، ط بيت الأفكار الدولية، ط1، 1430هـ - 2009م، عدد الأجزاء: 5

3- الفقه على المذاهب الأربعة لعبد الرحمن بن محمد عوض الجزيري ت 1360هـ، ط، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1424هـ - 2003م، عدد الأجزاء: 5

4- الموسوعة الفقهية الكويتية

سادساً الكتب الأخرى.

1- الضمان في الفقه الإسلامي للشيخ لعل الخفيف، ط، دار الفكر العربي، القاهرة 2000.

2- ضمان العدوان في الفقه الإسلامي . دراسة مقارنة بأحكام المسؤولية التقصيرية فى القانون . د. محمد أحمد سراج ، ط دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة - ط - أولى - 1990 - .

3- نظرية الضمان - وهبة الزحيلي

4- التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، د. عبد القادر عودة - ط مكتبة دار الكاتب العربي بيروت

سابعاً: كتب اللغة العربية والمعاجم:

- 1-معجم اللغة العربية المعاصرة د أحمد مختار عبد الحميد عمر ت: 1424هـ ، بمساعدة فريق عمل ط عالم الكتب، ط1، 1429هـ - 2008 م، عدد الأجزاء: 4 (3 ومجلد للفهارس) في ترقيم مسلسل واحد
- 2-المصباح المنير في غريب الشرح الكبير لأحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس ت 770هـ، ط المكتبة العلمية بيروت، عدد الأجزاء2 (في مجلد واحد وترقيم مسلسل واحد)
- 3-الصاح تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري الفارابي، ت أحمد عبد الغفور عطار، ط دار العلم للملايين بيروت، ط 4، 1407هـ، 1987م، عدد الأجزاء 6
- 4- تهذيب الأسماء واللغات لأبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي ت 676هـ، عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، ط، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، عدد الأجزاء4
- 5-التعريفات لعلي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني ت816هـ، ت ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، ط دار الكتب العلمية بيروت -لبنان، ط1، الطبعة1، 1403هـ -1983م
- 6-التعريفات الفقهية لمحمد عميم الإحسان المجددي البركتي، ط دار الكتب العلمية (إعادة صف للطبعة القديمة في باكستان 1407هـ - 1986م، ط1، 1424هـ - 2003م
- 7-معجم مقاييس اللغة لابن فارس، ط دار الفكر، ت. د عبد السلام محمد هارون ، 1399هـ، 1979م عدد الأجزاء 6.
- 8-أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء لقاسم بن عبد الله بن أمير علي القنوني الرومي الحنفي ت 978هـ، ت يحيى حسن مراد، ط دار الكتب العلمية، 2004م- 1424هـ ، ص100،
- 9-دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون للقاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري ت ق 12هـ، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، ط دار الكتب العلمية - لبنان / بيروت، ط1، 1421هـ - 2000م، عدد الأجزاء: 4، 3
- 10-تاج العروس من جواهر القاموس لمحمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي ت1205هـ، ت مجموعة من المحققين، ط دار الهداية

- 11- تهذيب اللغة لمحمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور ت 370هـ، ت محمد عوض مرعب، ط دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1، 2001م، عدد الأجزاء: 22
- 12- طلبه الطلبة لعمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل، أبو حفص، نجم الدين النسفي 537هـ، ط المطبعة العامرة، مكتبة المثنى ببغداد، تاريخ النشر: 1311هـ

الشعر الديني في كتاب الإحاطة في أخبار
غرناطة (للسان الدين بن الخطيب)

إعداد

فاطمة محمد علي سليمان
مدرس مساعد بكلية الآداب جامعة الفيوم

يونيو 2016

الشعر الديني في كتاب الإحاطة في أخبار غرناطة

(للسان الدين بن الخطيب)

فاطمة محمد علي سليمان

مدرس مساعد بكلية الآداب جامعة الفيوم

مقدمة:

يحتل الشعر الديني المرتبة الثانية من جملة أشعار كتاب الإحاطة، والمقصود بالشعر الديني هو الشعر الذي يدور في مضمار الزهد والتصوف بالإضافة إلى المديح النبوي، ومن الموضوعات التي يدور حولها الشعر الديني: سطوة الموت، والدعوة إلى عدم الإفراط في الأمل، وحديث الشعراء عن النفس وعتابها، والدعوة إلى مكارم الأخلاق، وغير ذلك من الأمور التي تتعلق بالأخلاق والزهد.

إن التصوف أعمق من الزهد، فالزهد دعوة إلى الانصراف عن الدنيا ومباهجها، في حين أن التصوف شطف وحرمان ومنهج حياة، فالزاهد يزهد عن مباهج الدنيا وملذاتها طمعاً في الفوز بالآخرة، أما المتصوف فهدفه معرفة الله والاتصال الدائم به. "ولقد كان الزهد في الأندلس ثم التصوف بعد ذلك ردة فعل شديدة ضد عدد وفير من أبنائها، ذوي أصوات عالية مسموعة في الانغراق في المادية والابتعاد عن الروحية"⁽¹⁾. وهذا الفيض من الشعر الديني في الأندلس إنما يكمن في "سيطرة الفقهاء على الحياة الفكرية في الأندلس ومناهضتهم للعلوم القديمة أو علوم الأوائل من فلسفة وطب ورياضيات وفلك وعداوتهم الشديدة للفلسفة"⁽²⁾.

(1) د. مصطفى الشكعة: الأدب الأندلسي موضوعاته وفنونه، ط6، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1986م، ص57.

(2) إسماعيل بن الأحمر: نثير الجمان في شعر من نظمنا وإياه الزمان، ت: د. محمد رضوان الداية، ط2، دار الكتاب المصري، 1989م، ص53.

وقد بدأ شعر الزهد في أيام الحكم الربضي وهذا ما أكده الدكتور إحسان عباس عندما قال: إن "شعر الزهد في الأندلس قد ولد في أحضان الثورة على الحكم الربضي, إذ كان الأتقياء ينظمون أشعار الزهد ويتغنون بها في الليل ويضمنونها التعريض به, ثم أخذ هذا الأدب يقوى ردًا على الحياة اللاهية في المدن أو انقيادًا لداعي التقوى في النفس أيام الشيخوخة"⁽³⁾. إن الأثر الذي تركه الربضي في الأندلس ولجوء أهلها إلى الثورة عليه, أدى إلى نشوء هذا التيار, فقد كان الربضي حاكمًا ظالمًا, قال عنه الضبي: "إنه كان طاغيًا, مسرفًا, وله آثار سوء قبيحة, وهو الذي أوقع بأهل الربض الواقعة المشهورة, فقتلهم, وهدم ديارهم ومساجدهم"⁽⁴⁾.

ومن ثم فإن الشعر الديني يضم العديد من الموضوعات، وهي:

أ- المديح النبوي

ب- الزهد والأخلاق

ج- التصوف

أ) المديح النبوي:

إن المتأمل في الشعر الأندلسي لا يجد شاعرًا إلا وقد نظم في المديح النبوي، وبالأخص في فترات الانقلابات السياسية حيث يلجأ الشعراء إلى التقرب لله (سبحانه وتعالى) عن طريق مدح رسولنا الكريم (صلى الله عليه وسلم)، وهناك ما يعرف بالمولديات وهي قصائد قيلت في الاحتفال بالمولد النبوي وهي المدائح التي تلقى ليلة المولد النبوي، وتحتوي على مدح الرسول (صلى

(3) د. إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة، ط2، دار الثقافة، بيروت، 1969م، ص116.

(4) الضبي: بغية الملتبس في تاريخ رجال الأندلس، ط1، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1410هـ/1989م، ص34.

الله عليه وسلم) ومدح الأمير، الذي ينتظم حفل المولد بأمره أو بحضوره⁽⁵⁾. وكان الاحتفال بالمولد النبوي منذ القدم، وكان قد أصبح تقليدًا في غرناطة أن يحتفل بالمولد النبوي احتفالاً رسمياً كل عام وأن تلقى فيه مدائح نبوية، وتسمى مولدية⁽⁶⁾. وهنا يبرز الفارق بين المديح النبوي والمولديات، إن الأول يهدف إلى مدح الرسول (صلى الله عليه وسلم) وذكر خلاله ومعجزاته، أما الثاني فيهدف إلى مدح النبي بالإضافة إلى مدح الأمير، فهي أرحب أفقاً من الأولى؛ لأنها متنوعة الأغراض ما بين مدح ديني وسياسي.

وقد شاع في القرن السادس الهجري ويرجع السبب إلى "الهزائم المتلاحقة التي مني بها الحكم الإسلامي خلال هذا العصر في الأندلس، واليأس من مقدرة الحكام المسلمين على صد الأعداء وحماية ما بقي بيد المسلمين من المدن، فالتجأت النفوس المؤمنة بالله واليائسة من خير الحكام، إلى التشفع بالنبي والاستنجاد به، في تلك المحن التي كان المجتمع الإسلامي في الأندلس يريزخ تحتها"⁽⁷⁾. وكانت الظروف التي تمر بها الأندلس وبالأخص في فتراتها الأخيرة سبباً في كثرة المديح النبوي، "و حين اشتد الضعف بدولة الموحدين وأخذت المدن الأندلسية الكبيرة تسقط مدينة وراء مدينة في حجر النصارى

(5) د. عبد الحميد الهرامة: القصيدة الأندلسية خلال القرن الثامن الهجري"الظواهر والقضايا والأبنية"، ط2، دار الكاتب، طرابلس، 1429هـ/1999م، ج1، ص347:348.

(6) د. شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، عصر الدول والإمارات "الأندلس"، الطبعة الرابعة، دار المعارف، القاهرة، 1989م، ص372.

(7) د. حكمة علي الأوسي: الأدب الأندلسي في عصر الموحدين، (د.ط)، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1976م، ص235.

الإسبان الشماليين تكاثر المديح النبوي إذ اتخذ الشعراء الأندلسيون أداة للاستغاثة والاستنجد بالرسول الكريم لإنقاذهم من محنتهم⁽⁸⁾.
ومن المولديات قصيدة لابن الخطيب أنشدها للسلطان ملك المغرب، ليلة الميلاد الأعظم من عام ثلاثة وستين وسبعمائة، يقول ابن الخطيب (من الطويل):

تَأْلُقَ نَجْدِيًّا فَأُذْكَرَنِي نَجْدَا وَهَاجَ بِي الشُّوقَ الْمُبْرِحَ وَالوَجْدَا
وَمَيْضٌ رَأَى بَرْدَ الْغَمَامَةِ مَعْقِلًا فَمَدَّ يَدًا بِالتُّبْرِ أَعْلَمَتِ الْبُرْدَا
تَبَسَّمَ فِي مَجْرِيَةِ قَدْ تَجَهَّمَتْ فَمَا بَدَّلَتْ وَصْلًا وَلَا ضَرَبَتْ وَعُدَا⁽⁹⁾

يستهل ابن الخطيب قصيدته بمقدمة تراثية تقليدية، يخاطب فيها الرفيقيين، وخيرهما بين أن يتركاه يحث الخطى مرتحلاً إلى الحجاز، لكي يروى ظمأه ويطفى نار الشوق في قلبه، فهو يحن إلى نجد، وقد كانت المعاني وسيلة أفضل من ألفاظ الحب لتعبر عن ذلك الأمر، والذي عبر عنه وأوصله إلى التغزل النبوي، والإفادة من معاني الغزل العذرى، بعيداً عن الشوائب والرواسب المادية. نجد أن كل حواس الشاعر تتوق إلى زيارة الأماكن المقدسة، يتخيل أنه يعيش في تلك الأماكن، ولكن هناك قيوداً تقف أمامه حائلة دون تحقيق رغائبه، فهو دوماً يتهم نفسه بالتقصير، وهذا إحساس داخلي يعتري الشاعر نتيجة تخلفه عن ركاب الحجيج. ولأبي حيان الأندلسي قصيدة في مدح رسولنا الكريم، يقول فيها (من البسيط):

لَا تَعْدَلَاهُ فَمَا ذُو الْحَبِّ مَعْدُولُ الْعَقْلُ مُخْتَبَلٌ وَالْقَلْبُ مَتَّبُولُ
هَزَّتْ لَهُ أَسْمَرًا مِنْ خُوطِ قَامَتِهَا فَمَا إِنَّتْنِي لِلصَّبِّ إِلَّا وَهُوَ مَقْتُولُ

(8) د. شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، عصر الدول والإمارات "الأندلس"، ص 371.

(9) الإحاطة في أخبار غرناطة: ت: محمد عبد الله عنان، ط2، مكتبة الخانجي، القاهرة،

1393هـ—/1973م، ج4، ص465.

جميلة فصل الحسن البديع لها
فالنحر مرمره والنشر عنبرة
والطرف ذو غنج والعرف ذو
أرج

هيفاء ينبس في الخصر الوشاخ لها درماء⁽¹⁰⁾ تُخرس في الساق الخلاليل⁽¹¹⁾
هذه القصيدة تبلغ ثمانية وسبعين بيتاً يعارض فيها قصيدة الصحابي الجليل
كعب بن زهير ابن أبي سلمى والتي يقول في مطلعها:
بانّت سعادُ قلبي اليومَ متبولٌ مُتَمِّمٌ إثرها لم يُقدِّمَ مكبولٌ
يسعى أبو حيان في قصيدته إلى اشتياق ورؤية قبر المصطفى، ويذكر
معجزات الرسول مثل حن الجذع إليه، والعنكبوت، ثم يختم الشاعر قصيدته
بقوله:

هذي المفاخر لا يحظى الملوكُ بها المالكُ مُنْقَطِعٌ وَالوَحْيُ مَوْصُولٌ
تعد هذه القصيدة من أبرز معارضات لامية كعب بن زهير، استهلها
أبو حيان الغرناطي بمقدمة غزلية تطرق فيها إلى الصفات المعنوية والمادية
لمحبوبته، إن الخيط الذي يربط أجزاء القصيدة هو استحضار ذكر الرسول
صلى الله عليه وسلم، ويخرج بنا الشاعر إلى الحديث عن معجزات الرسول
صلى الله عليه وسلم، وقد وقف الشاعر من تلك المعجزات موقف المتأمل،
وقد استحضر القيمة الدينية في مديحه لرسولنا الكريم، وقد استخدم أبو حيان
في هذه القصيدة لغة سهلة، فيها عمق الإحساس وصدق التعبير، لقد احتفظ
الشاعر بشخصيته واتضح ذلك من خلال مخاطبته لأهل الأندلس، فيقول:

⁽¹⁰⁾ في الأصل "ردما" والتصحيح من النسخ، امرأة درماء: لا تستبين كعوبها ولا مرافقها.

ينظر: لسان العرب (درم).

⁽¹¹⁾ نفسه: ج3، ص47.

واصل بسرّ مُعدّ يا ابن أندلس والطرّف أذهم بالأشطان مغلّول

وتوجد معارضة أخرى للشاعر مالك بن المرحل⁽¹²⁾، فيقول (من البسيط):

شوق كما رُفِعَتْ نارٌ على عَلم تشبُّ بين فروع الضّال والسّلم

ألّفه بضلوعي وهو يُحرقها حتّى يراني برّياً ليس بالقلم

من يشتريني بالبُشرى ويملّكني عبداً إذا نظرت عيني إلى الحرم؟⁽¹³⁾

فهذه القصيدة يعارض فيها ابن المرحل بردة البوصيري الشهيرة والتي يقول

فيها (من البسيط):

أمن تذكّر جيرانٍ بذى سَلم مزجت دمعاً جرى من مقلّة بدم

أم هبّت الرّيح من تلقاء كاظمةٍ وأمضّ البرق في الظّماء من إضم

وتعد بردة البوصيري النموذج الأمثل للمدائح النبوية، وقد استهلها

الشاعر بالغزل والبكاء على الأطلال، ثم انتقل ليحذر من النفس وهواها،

ويطوف بنا إلى مدح الرسول (صلى الله عليه وسلم) واصفاً معجزاته وجهاده

في سبيل الله، وختمها بمناجاة الرسول طالباً شفاعته يوم القيامة. وقد انتهج ابن

المرحل نهج البوصيري في بردته حيث استهل ابن المرحل قصيدته بالتشوق

إلى بيت الله الحرام، والتوسل إلى الرسول، طالباً منه الشفاعة يوم القيامة.

تعتبر قصيدة ابن المرحل من أروع معارضات بردة البوصيري، حيث

يستشفع فيها ابن المرحل بالرسول (صلى الله عليه وسلم) طالباً شفاعته يوم

القيامة، والمتأمل في القصيدة يجد سيطرة ضمير الجمع على الأبيات؛ وذلك

لحرصه على بيان حال المسلمين في تلك الفترة، ونستشرف من الأبيات نظرة

(12) مالك بن عبدالرحمن بن علي بن عبدالرحمن بن الفرّج بن أزرق بن سعد بن سالم بن

الفرّج، ويعرف بابن المرحل، من أكثر الشعراء نظماً للمديح النبوي، وله أشعار سماها

"المعشرات النبوية" وتوفي سنة 699هـ.

(13) الإحاطة: ج3، ص314:315.

ابن المرحل للدنيا، فهو الخبير بها وبما تلحقه بالإنسان من الضرر، وهذا واضح من خلال تكراره (ذنب- ندم) واستخدامه للطباق في (نبكي- تضحكنا)، ويأتي استخدامه (لو) التي تفيد الشرط والامتناع و" إفادتها الشرطية تقتضي تعليق شيء على آخر؛ وهذا التعليق يستلزم- حتمًا- أن يقع بعدها جملتان، بينهما نوع ترابط واتصال معنوي... وإفادتها امتناع المعنى الشرطي في الزمن الماضي تقتضي أن شرطها لم يقع فيما مضى، (أي: لم يتحقق معناه في الزمن السابق على الكلام)، فهي تفيد القطع بأن معناه لم يحصل"⁽¹⁴⁾، ويصف النفس الإنسانية التي تبكي لمحاولة الرجوع إلى الطريق الصحيح، ولكن تقف الدنيا حائلًا دون ذلك فتلهي الناس وتضحكهم وتغرقهم في ملذاتها، ثم يختتم قصيدته بتمنيته شفاعاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) يوم القيامة، فيقول:

ذاك الحبيب الذي تُرْجى شفاعتهُ محمدٌ خير خلق الله كلهم
صلى عليه إله الخلق ما طلعت شمس وما رُفِعَتْ نارُ على علم

إن الإكثار من المديح النبوي بالأندلس في الفترات الأخيرة حيث" نرى تشابهًا بين المشرق والمغرب، في العامل الذي أدى إلى إكثار الأدباء من المديح النبوي، والتوسل للرسول، والبوح له بالهموم والأشجان؛ فقد كان في بلاد المشرق ما أصاب الأمة من محنة الغزو الصليبي القادم إليها من الغرب، والهجوم التنزري الكاسح المنطلق من الشرق، وفي الأندلس ما تعرضت له البلاد من زحف مسيحي لم تفلح في صد تياره جهود المرابطين ثم الموحدين، وهكذا شعر المسلمون هنا وهناك بالضعف وقلة الحيلة، ولم يكن لدى الأدباء والشعراء- وهم ضمير الأمة ولسانه الناطق- إلا أن يتوجهوا إلى الرسول

(14) د. عباس حسن: النحو الوافي، ط2، دار المعارف، القاهرة، ج4، ص491.

يستشفعون به ويطلبون منه العون والنصرة⁽¹⁵⁾. وللشاعر عبد الله بن جزي

قصيدة في مدح الرسول يقول (من الطويل):

سَنَى اللَّيْلَةَ الْغَرَاً وَافْتَكَّ بِالْبُشْرَى وَأَبْدَى مِنْهَا وَجَهَ الْقَبُولِ لَكَ الْبُشْرَا
تَهَلَّلَ وَجْهَ الْكَوْنِ مَنْ طَرَبَ بِهَا وَأَشْرَقَتْ لِلدُّنَا بَغْرَتَهَا الْغَرَاً
لَهَا الْمِنَّةُ الْعَظْمَى بِمِيلَادِ أَحْمَدَ لَهَا الرَّتْبَةُ الْعُلْيَا لَهَا الْعِزَّةُ الْكُبْرَا⁽¹⁶⁾

وتتشارك الطبيعة في رسم لوحة بديعية لمدح الرسول، فكل مظاهر الطبيعة الحية والصامته مبتهجة بقدم الرسول، ثم يخرج منها إلى مدح الرسول ومنه إلى مدح السلطان فيقول:

رَوَى عَنْ أَبِي الْحَجَّاجِ غُرَّ شَمَائِلَ أَعَادَ لَنَا دَهْمَ اللَّيَالِي بِهَا غُرَاً
وَمَنْ كَبَّنِي نَصْرَ جَلَالَةَ مَنْصِبِ بِهِمِ نَصْرَ الرَّحْمَنِ دِينَ الْهَدَى نَصْرَا
هُمُ مَا هُمْ إِنْ تَلَقَّهِمْ فِي مُهْمَةٍ لَقِيَتْ الْجَنَابَ السَّهْلَ وَالْمَعْقِلَ الْوَعْرَا
سَلَالَةَ أَنْصَارِ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ فَسَلْ أَحَدًا يُنْبِيكَ عَنْهُمْ وَسَلْ بَدْرَا

الملاحظ على قصيدة ابن جزي أنه لم يقدم نموذجاً خالصاً للمديح النبوي، وإنما خلط بين المديح النبوي والمديح السلطاني.

وهكذا كان المديح النبوي عند الشعراء، يغلب عليه الصدق العاطفي والتعبير بصدق عما يكن في صدورهم، يلتبس فيه الشاعر ويعتريه الشوق لرؤية قبر المصطفى (صلى الله عليه وسلم)، مع ذكر معجزاته المادية والمعنوية. وفي معظم القصائد يحس الشاعر بالتقصير في أداء واجباته الدينية والدنيوية، وكثرة الذنوب التي اقترفها في حياته، واتسم المديح النبوي بالتضرع والشفاعة لله سبحانه وتعالى وهذه الظاهرة تدل على وضع الأندلس

(15) د. محمود علي مكي: المدائح النبوية، ط1، الشركة العالمية للنشر، القاهرة، 1991م،

ص123.

(16) الإحاطة: ج3، ص395:397.

المضطرب آنذاك، الذي كان يفضل اللجوء إلى الشفاعة وطلب العون والإنقاذ من بحر الفتن والاضطرابات⁽¹⁷⁾.

وبهذا لم يخرج شعراء الإحاطة عن البناء التقليدي لقصيدة المديح النبوي، من حيث الاستهلال ووصف معجزات النبي (صلى الله عليه وسلم) والاستشفاع به، وأكثروا من مدحه في قصائد عديدة يمتزج فيها الشوق والحنين إلى زيارة الأماكن المقدسة والحرم النبوي الشريف، كما أن المديح النبوي يبتعد عن التكسب والتملق والنفاق، والمتأمل في شعر المديح النبوي يجد أن الشعراء يمتاحون مادتهم الشعرية من التعاليم الإسلامية.

ب- الزهد والأخلاق

الجانب الثاني من الشعر الديني هو شعر الزهد والأخلاق، وما يتعلق به من أمور دينية ونفسية، فالزهد تعبير عن موقف شخصي إزاء الحياة، وغالبًا ما يصدر عن الخوف من الموت، وما بعده، ويحرك إليه الشيب والعجز، وكثيرًا ما يستغفر الشعراء من ذنوبهم التي اقترفوها إبان شبابهم⁽¹⁸⁾. إن شعر الزهد كان موجودًا منذ الأزل وهذه الظاهرة موجودة منذ الجاهلية أي قبل الإسلام فرغم أن حياة العرب في جاهليتهم حياة وثنية مادية كانوا يطلقون فيها العنان لشهواتهم وغرائزهم ومتعمهم الحسية إلا أنه كان هناك زهد أو نوع من التمسك⁽¹⁹⁾، وقد عرف الشعر الأندلسي الاتجاه الزهدي على يد أبي زمنين، في أحضان الثورة على الحكم الربضي، حيث شحذته فوضى الحياة

(17) د. فيروز الموسى: قصيدة المديح الأندلسية دراسة تحليلية، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، 2009م، ص291.

(18) د. نافع محمود: اتجاهات الشعر الأندلسي إلي نهاية القرن الثالث الهجري، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1990م، ص212.

(19) د. عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ط2، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1976م، ص216.

السياسية، إذ كان الأتقياء ينظمون أشعار الزهد، ويتغنون بها في الليل، ويضمنونها التعريض به⁽²⁰⁾.

وحين نتناول شاعراً نظم في الغرض، فإننا نركن هذه المرة إلى قصيدة لأحمد بن عبد الرحمن⁽²¹⁾ يقول فيها (من الطويل):

إلهي لك الملك العظيم حقيقةً وما للورى مهماً منعت نقيراً
تجافى بنو الدنيا مكاني فسّرني وما قدر مخلوق جداه حقيراً
وقالوا فقيراً وهو عندي جلالةً نعم صدقوا إنني إليك فقير⁽²²⁾

ومن خلال القراءة للنص نتوقف أمام قول الشاعر وقد وقف يناجي ربه في دعائه فهو فقير لديه، وهذه المناجاة من الظواهر الأسلوبية في الشعر الزهدي، ويسعد الشاعر بفقره حتى لو تجاهلته كل الدنيا يكفيه رضا الله عز وجل، فاللحظات التي تمر بالإنسان تؤثر في حياته، ودخول الشيب بما يحمله من أثر في التوجه نحو ذكر الموت، فظهور هذه الشعيرات إيذاناً بأفول شمس العمر، ومن ثم التحسر على الشباب الذي مضى، وترتبط حركة المعنى في الأبيات باستخدام الشاعر لحرف العطف (الواو) الذي من شأنه يلازم بين المعطوف والمعطوف عليه، ومن ثم نجد أن الزهد من وجهة نظر الصوفية" كونه مقاماً من المقامات التي يتحقق بها الصوفي في طريق سلوكه إلى الله تعالى، وهذا يعنى أن يكون قلب الإنسان متعلقاً بالله تعالى، وزاهداً فيما سواه،

(20) د. عيسى خليل محسن: أمراء الشعر الأندلسي، ط1، دار جريير، عمان، الأردن،

1428هـ / 2007م، ص138.

(21) أحمد بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن، يكنى بأبي العباس، وتوفي بمراكش 559هـ.

(22) الإحاطة: ج1، ص185.

وهذا مستند إلى شواهد من الكتاب والسنة⁽²³⁾. ونتوقف عند الشاعر الخضر بن أحمد⁽²⁴⁾ إذ يصف الشيب الذي بمفرقه، فيقول (من الكامل):

لَا حَ الصَّبَّاحُ صَبَّاحُ شَيْبَ المَفْرَقِ فَأَحْمَدُ سُرَاكِ نَجَوْتُ مِمَّا تَنْقَى
هِيَ شَيْبَةُ الإِسْلَامِ فَأَقْدِرُ قِذْرَهَا قَدْ أَعْتَقْتِكَ وَحَقَّ قَدْرَ المَعْتَقِ
خَطَّتْ بِفُودِكَ أبيضًا فِي أسودِ بِالعَكْسِ مِنْ مَعْهُودِ خَطِّ مُهْرَقِ
كَالْبَرْقِ رَاعٍ بِسَيْفِهِ طَرْفِ الدُّجَا فَأَعَارَ دُهمَّتهِ شَتَاتِ الأَبْلَقِ
كَالْفَجْرِ يُرْسِلُ فِي الدُّجْبَةِ خَيْطَهُ وَيُجْرُ ثُوبَ ضِيَائِهِ بِالمَشْرِقِ⁽²⁵⁾

إن المتأمل في النص يتضح له براعة الشاعر في رسم صورة الشيب الذي يمثل لديه طلوعًا للنهار، فهو الضوء والنور إلى طريق الحق والهداية، ويستخدم الشاعر التشكيلات اللغوية في بيان أثر المشيب، ويلعب التكرار دورًا مهمًا في ذلك، فتكرار أداة التشبيه (الكاف) يبرز صورة المشيب في رأس الشاعر فهو (كالبرق - كالفجر - كالماء - كالحية الرقشاء - كالنجم - كالزهر - كتبسم الزنجي)، فقد جاء الأسلوب بمواصفاته التركيبية وسيلة لتوجيه حركة المعنى في البيت. أما مالك بن المرحل فيصف الدنيا وغرورها، حيث يقول (من الكامل):

يَا خَاطِبَ الدُّنْيَا طَلَبْتَ غرورًا وَقَبِلْتَ مَنْ تِلْكَ المَحَاسِنِ زُورًا
دُنْيَاكَ إِمَّا فِتْنَةٌ أَوْ مِحْنَةٌ وَأَرَاكَ فِي كِلْتَيْهِمَا مَقْهُورًا
وَأَرَى السُّنَيْنَ تَمُرُّ عَنكَ سَرِيعَةً حَتَّى لِأَحْسَبُهُنَّ صِرْنَ شُهُورًا⁽²⁶⁾

(23) د. علي أحمد الخطيب: في رياض الأدب الصوفي، دار نهضة الشرق للطبع والنشر، القاهرة، 2001م، ص 119.

(24) الخضر بن أحمد بن أبي العافية، يكنى بأبي القاسم، من أهل غرناطة، وتوفي سنة 745هـ.

(25) الإحاطة: ج1، ص 496 : 497.

عند القراءة المتأنية للنص يوضح الشاعر أن الدنيا متقلبة دائماً لا يأمن لها الإنسان، فتارة تسقيه حلاوة وهناءة، وتارة تسقيه المر والعذاب، ويبيدي في نهاية قصيدته إشفاقه على الإنسان من الذنوب حتى لو كانت صغيرة، ويطلب منه أن يستغفر الله عز وجل، وافتتاح أبياته بالنداء الذي خرج من مضمونه إلى تنبيه الغافل، الذي يركن إلى الدنيا ويأمن لها ولمكائدها، ثم يأتي في البيت الثاني بجملة اسمية- أيضاً- للدلالة على ثبات حال الدنيا وبيان شرها، وجاء تتكثير لفظ (دنياك) للدلالة على التحقير من شأنها، كما أنه أضافها إلى ضمير المخاطب ليخص بحديثه الغافل الذي يغتر بالدنيا وزخرفها، وأعقب ذلك باستخدامه لحرف العطف (أو) ليربط بين شطري البيت وأفاد معني الشمول فالدنيا متقلبة دائماً، وجاء اختيار الشاعر موفقاً في استخدامه لوصف الدنيا (فتنة- محنة)، وقد أثر الشاعر أن يبدأ بالفتنة للدلالة على الإغراءات التي تقدمها الدنيا للإنسان، ثم أعقبها بالمحنة للدلالة على وقوع الإنسان في برائث الدنيا. والمعني نفسه يردده- أيضاً- مالك بن المرحل، فيقول (من الوافر):

وَأَشْفَى الْوَجْدَ مَا أَبْكَى الْعُيُونََا وَأَشْفَى الدَّمْعَ مَا نَكَأ الْجُفُونََا
فَيَا ابْنَ الْأَرْبَعِينَ ارْكَبْ سَفِينَا مَنِ التَّقْوَى فَقَدْ عَمَرْتَ حِينَا

*

هِيَ الدُّنْيَا وَإِنْ وَصَلْتَ وَبَرَّتْ فَكَمْ قَطَعْتَ وَكَمْ تَرَكْتَ بِنِينَا
فَلَا تَخْدَعَنَّكَ أَيَّامُ تَلِيهَا لَيَالٍ وَاخْشَاهَا بَيْنُضَا وَجُونَا

*

وَأِهْ تُؤْمِمْ أَهْ تُؤْمِمْ أَهْ عَلَى نَفْسِي أَكْرَرَهَا مِئِينَا
أَخَى سَمِعْتَ هَذَا الْوَعْظَ أَمْ أَلَا يَا لَيْتَنِي فِي السَّامِعِينَا

(26) نفسه: ج3، ص313.

إِذَا مَا الْوَعْظَ لَمْ يُورَدَ بِصِدْقٍ فَلَا خُسْرٌ كَخُسْرِ الْوَاعِظِينَ⁽²⁷⁾

هكذا تعتلج في نفسه آهات على هذه الدنيا المليئة بالغرور والتقلبات، فتكرار هذه الآهات فيها وجع نفسي، وندم على الحياة اللاهية في الدنيا، ولذلك فهو يقوم بإسداء النصح والمواعظ لتحدث الأثر الإيجابي في نفس المتلقي، فهذا التكرار في النص يحدث نوعاً من التوافق الصوتي، "وقد يكون التكرار نابغاً من قاع النفس المتوترة فيخلف بذلك لوناً من التكرار النفسى الذي يكشف عن معاناة الشاعر في الحياة"⁽²⁸⁾.

في حديث الشاعر عن الدنيا استهل المشهد الشعري بجملة اسمية (هي الدنيا) ثم عطف عليها بجملة شعرية جازمة أفادت الشك في معاملة الدنيا للإنسان، فمهما وصلته وبرته فهو في حيرة من أمرها، ولذلك خص الشاعر بالجملة الاسمية لإفادتها الثبات، ويأتي تكرار ابن المرحل لـدال التآوه (آه) وذلك باستخدامه لاسم فعل الأمر، الذي يعبر عن شعوره بالوجع المفضي إلى إنتاج الألم النفسي مع ملاحظة استخدام الشاعر للربط العطفى بـ (ثم) التي تفيد المهلة والتراخي، ففي قول الشاعر (هي الدنيا وإن وصلت وبرت) جاء بإن الشرطية الجازمة وهي لا تدخل إلا على الأمور التي تكون غير محتملة الوقوع، ومن ثم فهي تفيد الشك كما أن (إن) تفيد التعليق في الاستقبال ومن ثم فإن الشرط وجوابه بها لا يصح أن يكونا ماضيين لفظاً ومعنى، لأن ذلك يتنافى مع كونها للمستقبل، وبالتالي فدخولها على الماضي هنا أفاد رغبة الشاعر في حصول الشرط حتى كأنه تبرزه في معرض الحاصل، حيث عامل الدنيا في برها للإنسان ووصلها له وهو أمر غير مؤكد كأنه قد وقع بالفعل،

⁽²⁷⁾ الإحاطة: ج3، ص314.

⁽²⁸⁾ د. علي الغريب محمد الشناوي: دراسات في الشعر الأندلسي، ط1، مكتبة الآداب،

القاهرة، 2003م، ص301.

وذلك لشدة رغبة الشاعر في وقوعه فيصور غير الواقع واقعاً وتحدث عنه بصيغة الماضي، وتلك واحدة من أسرار مجيء الشرط ماضيًا لفظاً ومعني.

أما ابن الخطيب فله نظرتة الاعتبارية في الدنيا، يقول (من الطويل):

جِهَادُ هَوَى لَكِنْ بَغَيْرِ ثَوَابٍ وَشَكْوَى جَوَى لَكِنْ بَغَيْرِ جَوَابِ
وَعُمْرٌ تَوَلَّى فِي لَعَلٍ وَفَى عَسَى وَدَهْرٌ تَقَضَّى فِي نَوَى وَعِتَابِ
أَمَا أَنْ لِلْمُنْبَتِّ فِي سُبُلِ الْهَوَى بِأَنْ يَهْتَدَى يَوْمًا سَبِيلَ صَوَابِ⁽²⁹⁾

المتأمل في الأبيات يجد ابن الخطيب يستشرف صورة الشباب في الماضي، وقد أصبح الآن يفضحه صباح المشيب، فلقد أصبح المشيب بمثابة النور والضوء الذي يستضيء به في محنته، يسترجع ذكرياته وتتدفق مشاعره، ويتحول هذا الماضي إلى أطلال، ويظهر ذلك من خلال استخدامه (لعل وعسى) يوحي بندمه على العمر الذي تولى في لهو وعبث، وهو يفتح قصيدته بقوله (جهاد هوى) فهي بداية تثير ذهن المتلقي، فلفظ الجهاد لا يكون إلا في الحديث عن الحرب، ولكن ابن الخطيب خص الجهاد بالهوى مما يوحي بنظرة ابن الخطيب في أواخر أيامه، وتعلق الجهاد بالنفس ومكاببتها وهو أصعب أنواع الجهاد، فالنفس كما ذكرها في كتابه (روضة التعريف بالحب الشريف) أنها "الأصل الجامع للصفات الذميمة من الإنسان"⁽³⁰⁾، ثم يختم قصيدته بنظرتة الاعتبارية ودمه للدنيا الفانية، فيقول:

إِذَا لَمْ آسَفْ عَلَى زَمَنِ مَضَى وَعَهْدٍ تَقَضَّى فِي صَبَاٍ وَتَصَابِ
فَلَا نَظَمْتُ دُرَّ الْقَرِيضِ قَرِيحَتِي وَلَا كَانَتْ الْآدَابُ أَكْبَرَ دَأْبِي

⁽²⁹⁾ الإحاطة: ج4، ص495.

⁽³⁰⁾ ابن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف، ت: عبدالقادر أحمد عطا، دار الفكر

العربي، القاهرة، ص117.

أما ابن حزم⁽³¹⁾ فيصور وجهة نظره في الزمن؛ حيث يقول (من الطويل):
 هَلْ الدَّهْرُ إِلَّا مَا عَرَفْنَا وَأَدْرَكْنَا فِجَائِعِهِ تَبْقَى وَلِذَاتِهِ تَفْنَى
 إِذَا أَمْكَنْتَ فِيهِ مَسْرَةَ سَاعَةٍ تَوَلَّتْ كَمَرُ الطَّرْفِ وَاسْتَخَلَفَتْ حَزْنَا
 إِلَى تَبَعَاتِ فِي الْحِسَابِ وَمَوْقِفِ نُوذُ لَدَيْهِ أَنَّنَا لَمْ نَكُنْ كِنَّا
 حَصَلْنَا عَلَى هُمْ وَإِثْمٌ وَحَسْرَةٌ وَفَاتِ الَّذِي كُنَّا نَلْذُبُهُ عَنَّا⁽³²⁾

يفتح ابن حزم أبياته بأسلوب استفهامي ولكنه خرج عن معناه الأصلي إلى معنى التوبيخ من الدهر، وقد نوع الشاعر في استخدامه للضمائر ففي البداية يستهل بضمير الجمع (نا) في (عرفنا- أدركنا) ثم تحول للحديث عن الدهر، ثم كرر ضمير الجمع مرة أخرى ليؤكد على أن التساؤل عن الدهر مطلب جماعي، ويختتم الشاعر قصيدته (حصلنا على هم) والحصول إنما يكون على الشيء الثمين ولكن جاءت المفارقة من الدهر، وحصلنا منه على الإثم والحسرة وذلك يؤدي بدوره إلى إثارة ذهن المتلقي، يريد أن يقرر أن الدنيا طريق إلى الآخرة، الوقت السعيد فيها قليل، ومشاغلها كثيرة، ويقف المرء عاجزاً حائراً بين الأمرين.

ومما يتصل بشعر الزهد العلاقة بين الإنسان وخالقه، يقول ابن مرج الكحل الأندلسي (من الرمل):

مَثَلُ الرِّزْقِ الَّذِي تَطْلُبُهُ مَثَلُ الظِّلِّ الَّذِي يَمْشِي مَعَكَ
 أَنْتَ لَا تَطْلُبُهُ مُتَبِعًا فَإِذَا وَلَّيْتَ عَنْهُ تَبِعَكَ⁽³³⁾

⁽³¹⁾ على بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد، الإمام أبو محمد بن حزم، وتوفي سنة 456هـ.

⁽³²⁾ الإحاطة: ج4، ص114.

⁽³³⁾ الإحاطة: ج2، ص347.

تبين هذه المقطوعة المشاعر الوجدانية عند الشاعر ولكن هناك من يعتبر أنها تمثل اتجاهًا سلبيًا لدى ابن مرج الكحل، "وهذه المقطوعة على شهرتها وبراعة التصوير فيها إلا أنها تحمل معاني واتجاهات سلبية إذ تدعو إلى عدم السعي إلى الرزق، ومثل هذا الاتجاه في الشعر العربي كثير ولاسيما شعر الزهد"⁽³⁴⁾. وهناك ما يسمى بزهد الشيخوخة يتجه إليه بعض الشعراء حينما يكون الموت على مقربة منهم حيث "ظهر المريدون والأتباع، فكانت هناك طبقة العبّاد، وطبقة (البكائين)، وطبقة (القصاص والوعاظ) وغيرها من الطبقات"⁽³⁵⁾.

وبهذا كان الزهد لدى شعراء الإحاطة، يهتم فيه الشعراء بالتأكيد على إثارة الآخرة على الدنيا الزائفة، وحاولوا قدر الإمكان إضفاء الحكمة على شعرهم الزهدي، وبذلك يكون للزهد دور إيجابي في المجتمع حيث "يهتم الزهاد من خلالها بشؤون هذا المجتمع ويسهمون في حركته الحياتية ويعنون بشؤون أفرادهم وحياتهم وأحوالهم، فكانوا يعلمون أهل الأندلس أمور دينهم ويفقهونهم في علوم الدين ويأمرونهم بالمعروف وينهونهم عن المنكر بعد أن يسلكوا هم أنفسهم الطريق القويم فيتخذهم الناس أسوة حسنة"⁽³⁶⁾.

ج- التصوف

⁽³⁴⁾ د. صلاح جرار: مرج الكحل الأندلسي سيرته وشعره، ط1، دار البشير، عمان، الأردن، 1414هـ / 1993م، ص88.

⁽³⁵⁾ د. عبد الرحيم حمدان: أدب الزهد في عصر المرابطين والموحدين، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، القاهرة، 1998م، ص17.

⁽³⁶⁾ د. محمد بركات البيبي: الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب والأندلس حتى القرن الخامس الهجري، (د.ط.)، دار النهضة العربية، القاهرة، 1993م، ص132:133.

التصوف أعم من الزهد، فالزهد دعوة إلى الانصراف عن الدنيا ومباهجها ولكن التصوف شطف وحرمان، فالزهد مقدمة للتصوف وباب للدخول إليه، ويلتقي الزهد مع التصوف في احتقارهما للمادة، ومحاسبة النفس ولزوم الفضائل، وإيثار التقوى، بيد أن الزهد تفاقٍ لشرور الدنيا، وسعي حثيث للتقرب من المولى عز وجل، أما التصوف فهو تحول عن الشر والباطل وانقطاع إلى الخير والحق، أي أن الزهد عمل باعثة راحة الضمير، أما التصوف فهو مذهب دافعه الوجدان⁽³⁷⁾.

إن التصوف يتمثل في جانبين: جانب عملي يتعلق بمكابدة النفس والقدرة على كبح جماحها، والوقوف أمام شهواتها، أما الجانب الآخر فيتعلق بالجانب الروحي النفسي، وعلاقة بين الإنسان وخالقه، وإسلام النفس إلى خالقها والتوكل عليه، والتصوف علم تعرف به أحوال تركية النفوس، وتصفية الأخلاق وتعمير الظاهر والباطن لنيل السعادة الأبدية⁽³⁸⁾. وفي ذلك يقول أحمد بن صفوان⁽³⁹⁾ في غرض التصوف (من الكامل):

بَانَ الْحَمِيمُ فَمَا حَمَى وَالْبَانُ بِشِفَاءٍ مَنْ عَنَهُ الْأَحْيَاءُ بَانُوا
لَنْ يَنْقُضُوا عَهْدًا بَيْنَهُمْ وَلَا أَنْسَاهُمْ مِيثَاقَكَ الْحَدَثَانُ
لَكِنْ جَنَحْتَ لِغَيْرِهِمْ فَأَزَاهُمْ عَنْ أَنْسِهِمْ بِكَ مُوحِشٌ غَيْرَانُ

*

⁽³⁷⁾ هيام يوسف المجدلوي: الزهد في الشعر الأندلسي في القرنين الرابع والخامس الهجريين "دراسة تحليلية"، رسالة ماجستير، جامعة الأزهر، غزة، فلسطين، 1431هـ/2010م، ص18.

⁽³⁸⁾ عبد القادر عيسى: حقائق عن التصوف، ط11، منشورات دار العرفان، حلب، سوريا، 1419هـ/2000م، ص17.

⁽³⁹⁾ أحمد بن إبراهيم بن أحمد بن صفوان، يكنى بأبي جعفر، ويعرف بابن صفوان، من أهل مالقة، وتوفي سنة 763هـ .

يَا لِمَ حَاسِرًا الْوَجُودَ بَعَيْنِهِ السِّرُّ فِيمَ بِأَسْرِهِ وَالشَّانُ
ارْجِعْ لِذَاتِكَ إِنْ أَرَدْتَ تَنْزُهُهَا فِيهَا لَعْنَتِي ذِي الْحِجَا بُسْتَانٌ⁽⁴⁰⁾

هذه القصيدة بها تصوف وحنين ديني وذكر للأماكن الحجازية، التي تعد إشارات رمزية لأشواقه وحنينه إلى النجاة والتخلص من ذنوبه ومعاصيه؛ وذلك لا يتحقق إلا بتوجهه إلى الله، فالشعراء أخذوا يتوجهون إلى البديل الديني كحل وحيد، وهناك إحساس عام يسرى في هذه القصائد، هو الإحساس بالذنب والوزر⁽⁴¹⁾. فهم ينظرون إلى الماضي ذلك الزمن البعيد، يتوجهون إلى الحنين الديني بوصفه نوعاً من استشراق مستقبل باسم، ومحاولة للهروب من الواقع المليء بالاضطرابات السياسية في غرناطة، فهو دوماً يلوم نفسه على دعوى المحبة مع نسيان المحبوب، حالة من السعادة تجتاح نفسه بسبب حضور محبوبه، يستخدم لغة صوفية لا يدركها إلا من عرفها (أنت الحجاب - سر الوجود- الفناء- القرب- البعد- المشاهدة- المحو- الإثبات) فالحجاب في المصطلح الصوفي يعني "حائل يحول بين الشيء المطلوب المقصود وبين طالبه وقاصده"⁽⁴²⁾، أما السر فإنه "نور روحاني هو آلة النفس، وهو محل المشاهدة كما أن الروح محل المحبة، والقلب محل المعرفة، وبدون السر تعجز النفس عن العمل".* والفناء هو "تبديل الصفات البشرية بالصفات الإلهية دون الذات"،* والقرب هو "قرب العبد من الحق سبحانه بالمكاشفة والمشاهدة"،* أما البعد فهو "بعد العبد عن المكاشفة والمشاهدة"، والمشاهدة تعني "رؤية الحق

⁽⁴⁰⁾ الإحاطة: ج1، ص223 : 224.

⁽⁴¹⁾ د. فاطمة طحطح: الغربة والحنين في الشعر الأندلسي، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 1993م، ص271.

⁽⁴²⁾ د. عبد المنعم الحفني: معجم مصطلحات الصوفية، ط2، دار المسيرة، بيروت، لبنان، 1407هـ/1987م، ص74.

ببصر القلب من غير شبهة" ، والمحو هو " رفع أوصاف العادة بحيث يغيب العبد عندها عن عقله، ويحصل منه أفعال وأقوال لا مدخل لعقله فيها كالسكر من الخمر" ، أما الإثبات فهو " ضد المحو، وهو إقامة أحكام العبادة" ، حالة من الفرح تعتري الصوفي في حالة المعرفة التي تعد غايته، إن استخدام الشاعر لحروف الجر المتتالية في قوله:

مَا بَانَ عَنْ مَغْنَاكَ مَنْ أَلْطَافِهِ يَهْمِي عَلَيْهَا سَحَابُهَا الْهَتَّانُ
جَعَلُوا دَلِيلًا فِيكَ مِنْكَ عَلَيْهِمْ فَبَدَا عَلَى تَقْصِيرِكَ الْبُرْهَانَ
فَاخْرُجْ إِلَيْهِمْ عَنْكَ مُفْتَقِرًا لَهُمْ إِنَّ الْمُلُوكَ بِالِافْتِقَارِ تُدَانُ

هذا التكرار لحروف الجر يوضح الحالة التي تعتريه يبين أن "لبعض الصوفية لغة متميزة أساسها استخدام مصطلحات وإشارات صوفية لا يفقهها غير الخبير بعلمهم وأدبهم، ولهم أيضاً طرق متميزة في التراكيب تعتمد على التكرار وتتابع الألفاظ بصورة غير معهودة في اللغة العادية، وهو ما يؤدي في كثير من الأحيان إلى التعقيد والغموض"⁽⁴³⁾، فابن صفوان يركز في قصيدته على جانب الحب الإلهي، من خلال مناجاة نفسه، "ومن خلال الرمزية القوية التي تتستر خلفها القصيدة يكشف لنا الشاعر عن فكرته، وهي أن ابتعاد الأحباب عن المحب لا يعنى الغيبة النهائية، لأنهم موجودون في ذاته"⁽⁴⁴⁾، فهي حالة من الرضا والسعادة التي يلاقيها المتصوف، فقد وجد ذاته الضائعة من خلال الاقتراب وصلته بالله عز وجل، وهذه الأمور لا تستطيع العامة إدراكها.

(*) د. عبد المنعم الحفني: معجم مصطلحات الصوفية، ص129، 207، 216، 35، 244، 239، 10.

(43) د. عبد الحميد الهرامة: القصيدة الأندلسية خلال القرن الثامن الهجري، ج1، ص470.

(44) د. أحمد حاجم الربيعي: القصص القرآني في الشعر الأندلسي، ط1، دار مؤسسة

رسالن، سوريا، 2011م، ص111.

وللششترى قصيدة صوفية ذاتعة الصيت, وتعد نموذجاً لرمزية القصيدة الصوفية عنده, فيقول (من الطويل):

أرى طالباً منّا الزيادة لا الحسنى
بفكر رمى سهمًا فعديّ به عُدنا
وطالبنا مطلوبنا من وجودنا
يغيب به عنا لدى الصّعق إن عنا
تركنا حظوظاً من حضيض
إلى المقصد الأقصى إلى المقصد
لحوظنا _____
ولم نلفِ كون الكون إلا توهما
فَرَقَضُ السَّوَا فَرَضُ عَلَيْنَا لِأَنَّا
ولكنما كيف السبيل لرفضه
فيا قابلاً بالوصل والوقفة التي
أبنا _____ (45)

تعد هذه القصيدة من مطولات الششترى حيث تبلغ أبياتها (تسعة وستين بيتاً), وبها حضور مكثف للعديد من الشخصيات المعروفة, فنجد الشخصيات من الثقافة اليونانية مثل (الهرامس- سقراط- أفلاطون- أرسطو- ذو القرنين), ثم ذكر أعلام التصوف في العصر العباسي (الحلاج- الشبلي- النفري), وأتبعها بذكر أعلام التصوف والفلسفة في الأندلس (ابن طفيل- ابن رشد- ابن عربي- ابن سبعين), ويكشف ذكر أمثال هذه الشخصيات التي يريد بها الشاعر "وكأنه قد اختزل الزمن, واختصره إلى الحد الذي يتعاقب فيه الماضي مع الحاضر, فيصبح الماضي بتجلياته وزخمه التاريخي صورة مجسدة في الراهن كي تزكي الواقع وتكشف عما فيه من تواصل وتجدد

(45) الإحاطة: ج4, ص208:211.

وامتداد للفلسفة اليونانية في عالم التصوف, عالم الشاعر الذي أراد أن يؤصل جذوره بالرجوع إلى الثقافة اليونانية من خلال هذه الأسماء⁽⁴⁶⁾.

وقد ذكر الشاعر هذه الأسماء بذكر ألقابهم أحياناً مما يجعل له أكبر الأثر في النص الشعري, فاللقب "يمثل إشارة توصيف وتعيين في الوقت نفسه, حيث الاعتماد على هذا المرتكز الدلالي بوصفه خطوة أولى للتفرقة بين أسماء الأعلام"⁽⁴⁷⁾, والوقفه المشار إليها في البيت السابع فقد فسرها محقق ديوان الششتري على أنها "إشارة إلى الوقفة الصوفية التي يحجب فيها العبد عن رؤية الله أو الاتحاد به- أو الوقفة في المقام بحيث لا ينتقل منه إلى مقام أعلى ويحسب أن هذا منتهى الطريق. ولعلها إشارة إلى الوقفة الصوفية عند النفري"⁽⁴⁸⁾. ومن خلال القراءة المتأنية للنص نجد أن الشاعر يدعو مريديه أن يفوزوا بالنعيم الدائم في جنة الخلد. وينهل الششتري من معاني القرآن الكريم, وهذا واضح في الأبيات التي يقول فيها:

ولوح إذا لاحت سطور كتابنا له فيه وهو النون فالقلم الأدنى
وعرش وكرسيّ وبرج وكوكب وحشّى لجسم الكل في وصفه حزناً
تمرّ حظوظ الذهن عند التفاتنا أحاطته للقصوى التي فيه أحضرنّا

**

وفتقّ للأملك جوهره الذي يشكّله سرّ الحروف فحرّفنا

(46) حياة معاش: الأشكال الشعرية في ديوان الششتري "دراسة أسلوبية", رسالة دكتوراه, جامعة الحاج لخضر -باتنة-, الجزائر, 1432هـ/2011م, ص100.

(47) د. أحمد مجاهد: أشكال التناص الشعري دراسة في توظيف الشخصيات التراثية, ط1, مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب, 1998م, ص28.

(48) ديوان أبي الحسن الششتري (شاعر الصوفية الكبير في الأندلس والمغرب): ت: د. علي سامي النشار, ط1, منشأة المعارف, الإسكندرية, 1961م, ص70.

يفرّق مجموع القصيّة ظاهراً ويجمع فرّقاً من تداخله فزناً
 ويعرّج والمعراج منه ذواته لتطويره العلوي بالوسم أسرّينا
 في هذه القصيدة نجد أنّ الشاعر وقف حائراً عاجزاً أمام عظمة الخالق
 عز وجل، فيستلهم من القرآن الكريم ألفاظاً سيطرت على جو القصيدة،
 ففتراءى لنا عظمة القرآن الكريم وقد ظهرت في استخدام الشاعر للألفاظ
 القرآنية على نحو (اللوح - القلم - عرش - كرسي - برج - الأفلاك - المعراج -
 أسرينا) هذه الألفاظ المباركة جعلت الشاعر يهيم في خلق الله عز وجل، فهذه
 الألفاظ لها دلالات معجزة على خلق الله عز وجل وقدرته المبهرة التي وقف
 الشاعر أمامها عاجزاً، وبالأخص في وصفه لعرش الله عز وجل، الذي يعد من
 أعظم مخلوقاته تبارك وتعالى، فالعرش "مظهر العظمة ومكانة التجلي
 وخصوصية الذات، ويسمى جسم الحضرة ومكانها، لكنه المكان المنزه عن
 الجهات الست، وهو الفلك المحيط بجميع الأفلاك المعنوية والصورية، له باطن
 وظاهر، فباطنه عالم القدس، وهو عالم أسماء الحق سبحانه وصفاته، فمتى قيل
 العرش مطلقاً فالمراد به هذا الفلك المذكور"⁽⁴⁹⁾.

أما قصائد الخمرة الصوفية فتظل من أبرز موضوعات الشعر
 الصوفي، ففي قصيدة لابن خالصون⁽⁵⁰⁾ يقول فيها (من الطويل).
 ركبنا مطايا شوقنا نبتغي السرى والنجم قنديل يضيء لمن سيرا
 وعين الدجا قد نام لم يدر ما بنا وأجفاننا بالسهد لم تطعم الكرا

⁽⁴⁹⁾ د. عبد المنعم الحفني: معجم مصطلحات الصوفية، ص 183:184.

⁽⁵⁰⁾ محمد بن يوسف بن خالصون، يكنى بأبي القاسم، روطي الأصل، لوشية، سكن لوشة
 وغرناطة ومالقة. وروطي نسبة إلى روطة وهي بلدة صغيرة تقع على المحيط قرب
 ثغر شلوقة شمال مدينة شريش، وهي غير روطة أحد حصون سرقسطة. ينظر حاشية
 الإحاطة: ج3، ص256.

إِلَى أَنْ رَأَيْنَا اللَّيْلَ شَابَ قَدَّالَهُ وَلَا حَ عَمُودُ الْفَجْرِ غُصْنَا مَنْوَرَا
لَمَحْنَا بِرَأْسِ الْبُعْدِ نَاراً مُنِيرَةً فَسَرْنَا لَهَا نَبْغِي الْكَرَامَةَ وَالْقِرَا
وَأَفْضَى بِنَا السَّيْرِ الْحَيْثُ بِسُحْرَةٍ لِحَانَةِ دِيرٍ بِالنَّوَاقِسِ دُورَا⁽⁵¹⁾

هذه القصيدة عبارة عن قصة تدور حول الرحلة إلى أحد الأديرة، من خلال سيرهم الحثيث ليلاً، ووصلوا إلى حانة دير محاطة بالنواقيس، وتستمر القصة ويقابلهم القسيس ويرحب بهم، يقول الشاعر:

فَلَمَّا حَلَلْنَا حَبْوَةَ السَّيْرِ عِنْدَهُ وَأَبْصَرْنَا الْقَسِيْسَ قَامَ مُكَبِّرَا
وَحَرَكَ نَاقُوسًا لَهُ أَعْجَمَ الصَّدَا فَأَفْصَحَ بِالسَّرِّ الَّذِي شَاءَ مُخْبِرَا
وَقَالَ لَنَا : حُطُّوا حَمِدْتُمْ مَسِيرَكُمْ وَعِنْدَ الصَّبَاحِ يَحْمَدُ الْقَوْمُ السَّرِي
نَعِمْتُمْ صَبَاحًا مَا الَّذِي قَدْ أَتَى بِكُمْ فَقُلْنَا لَهُ إِنَّا أَتَيْنَاكَ زُورَا

هذا الترحيب من قبل القسيس وسؤاله لهم عن سبب المجيء، قد أفسح المجال في القصيدة لإقامة حوار قصصي، ثم جاء وقت الضيافة بأن عرض عليهم الخمر، ثم يسرد الشاعر أوصاف الخمر، فهي معتقة، مخلدة من قبل آدم، مشعشة، ولكنها روحية التأثير، بعيدة عن التجسيم والتشبيه، ثم يتبادر في نهاية الحوار إلى ذهن الشاعر أن يسأل عن ساقى الخمر، فإذا بالساقى يلوح بوجهه الخلاب، ويسكرون من ذلك الجمال ويغيبون عن الوعي. لقد تكاملت عناصر القصة في القصيدة، الأشخاص (الشاعر وأصحابه، والقسيس، والساقى)، والمكان (الدير)، والزمان وهو وقت السحر، "وأما من الناحية الرمزية فإن القصة يزخرها الرمز، ويتخلل بين ثناياها، فاختيار الشاعر لوقت السحر فيه دلالة على جمال الكون في ذلك الوقت... ووصف الخمر هو وصف للأنوار الإلهية فهي: ذات قديمة أزلية، وأنوارها دلالة على الرفعة

(51) الإحاطة: ج3، ص260، 261.

وارتفاع الشكوك عنها، وهي واضحة عند التجلي، بعيدة عن التشبيه وحده، لأن علم التوحيد لا يعرف إلا نفي ما سواه، فتزهدت ذاتها عن المعرفة⁽⁵²⁾.
 إن السكر في القصيدة ليس سكرًا بالمعنى المتعارف عليه، إنما هو سكر بالنور الإلهي، يحدث في النفس لذة لها تأثير على النفس البشرية التي تدرك معناها، والسكر في المصطلح الصوفي يعني "دهش يلحق سر المحب في مشاهدة جمال المحبوب"^{*}، أما الصحو فهو عكسه ويعني "رجوع العارف إلى الإحساس بعد غيبته وزوال إحساسه"^{*}. وتعد الخمرة الصوفية رمزًا للحب الإلهي، وهي خمرة صافية لا تشوبها شائبة، وتعد رمزًا للانتشاء الروحي وبهذا" تصبح اللذة التي تمنحها هذه الخمرة ذات طابع ديني مقدس، حيث تم تجريد مادية هذا الحب وتحويلها إلى لذة روحية، رمزت إليها مسرّات الخمر الدنيوي الممثلة في الخمر والساقى والكأس"⁽⁵³⁾. أما إبراهيم بن محمد النفري⁽⁵⁴⁾ فيقول في قصيدة (من الوافر):

يَضِيقُ عَلَيَّ مَنْ وَجَدَى الْفَضَاءَ وَيُقَلِّقُنِي مَنْ النَّاسِ الْعَنَاءَ
 وَأَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ وَلَكِنْ أَبَتْ نَفْسِي تُحْبِطُ بِهَا السَّمَاءَ
 رَأَيْنَا الْعَرْشَ وَالْكَرْسِيَّ أَعْلَى فَوَالْيَنَاهُمَا حَرَمَ الْوَلَاءِ

⁽⁵²⁾ د. أحمد حاجم الربيعي : القصص القرآني في الشعر الأندلسي، ص134، 135.

^{*} معجم مصطلحات الصوفية: ص131، 149.

⁽⁵³⁾ د. علي الغريب محمد الشناوي: الخمريات في الأدب الأندلسي، ط1، مكتبة الآداب، القاهرة، 2010م، ص113.

⁽⁵⁴⁾ إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن عبيد بن محمود النفري، يكنى بأبي إسحاق، أبدي الأصل، غرناطي الاستقرار، والأبدي بتشديد الباء وفتحها نسبة إلى مدينة أبدة، وهي مدينة أندلسية قديمة تقع شرقي قرطبة على مقربة من منابع الوادي الكبير. وهي بالإسبانية Ubeda. ينظر حاشية الإحاطة: ج1، ص 155.

فَأَيْنَ الْأَيْنُ مِنَّا أَوْ زَمَانٌ بِحَيْثُ لَنَا عَلَى الْكُلِّ اسْتِواءٌ⁽⁵⁵⁾

فهذه قصيدة صوفية في الحب الإلهي يسرد فيها الشاعر رحلته إلى الحضرة الإلهية، تطمح نفسه فيها إلى الوصول إلى السماء العليا، وقد استخدم الشاعر الدلالات الأسلوبية ليدل على الحالة النفسية التي تعتريه، وهذا التناقض واضح في اختياره للألفاظ وذلك من خلال التضاد بين (يقبضني ويبسطني/ تفرقي وجمعي/ سكر وصحو / الخوف والرجاء)، ويرمز إلى الفناء أي فناء ذات المحب في المحبوب، ويرى أحد الباحثين أن هذه القصيدة عبارة عن "قصة رمزية سردية تصف حالة العارف النفسية، وتعتمد في تركيزها على الشخصية من الناحية الفنية وما تتميز به من عواطف جياشة"⁽⁵⁶⁾. ولكن يمكن الرد على ذلك الرأي أن القصيدة لم تتم صياغتها في قالب قصصي، وإنما هي تصوير لحالة هذا الصوفي الذي بلغ به الوجد منتهاه عندما بحث عن مقامه وفني عن زمانه، طلباً للأنس الإلهي، ثم تحدث عن حالة الفناء للمتصوف المحب ثم السكر، وعبر عن تجلي نور الحق بالشمس التي إذا طلعت تولت نجوم الشمس ليس لها ظهور، كذلك تجلي الحق للمحب العارف من خلال بلوغه الحقيقة الإلهية يجعله يتلاشى عن وجوده المادي حيث لا الأين أين ولا الزمان زمان. أما ابن خميس التلمساني فله قصيدة في التصوف يقول فيها(من السريع):

أرق عيني بارق من أُنالُ كأنه في جنح ليلي ذُبَالُ
أثار شوقاً في ضمير الحشا وعَبَّتي في صحن خذي أسالُ
حكى فؤادي قلقاً واشتعالُ وجفّنَ عيني أرقاً وانهمالُ
جوانحُ تلفحُ نيرانها وأدمعُ تنهل مثل العزالُ

⁽⁵⁵⁾ الإحاطة: ج1، ص370.

⁽⁵⁶⁾ د. أحمد حاجم الربيعي: القصص القرآني في الشعر الأندلسي، ص108.

قولوا وشاة الحُبِّ ما شئتم ما لذة الحب سوى أن يُقال⁽⁵⁷⁾

هذه القصيدة من أشهر قصائد ابن خميس في التجربة الصوفية، يأخذنا فيها الشاعر إلى بيان لذة الحب، ولا يقتصر على ذلك، وإنما يوضح أن اللذة تخلق جواً من الحيرة والقلق بين الناس، هذه الحيرة جعلت ابن خميس يبحث عن تلك اللذة التي تزول بها الحيرة، وقد وجد ضالته والحل الذي يخرج من تلك الحيرة، فالعلاج الوحيد هو البحث عن اللذة التي تتوافر في الخمر، "لقد بدأ الشاعر يلىق وتتحوّل التجربة داخل جناح ليل بدته كذكرى بعيدة تحمل الحزن للفراق والشوق للعودة إلى لذة الحب التي تتحقق عبر أقوال وشاة الحب، قلب خافق مثل نغمة الصور التي رآها وجوانح تلفحها نيران الشوق لما رأى، وأعين تتهل دموعها كالمطر ماء قريب عهد بربه"⁽⁵⁸⁾.

إن الحيرة التي يتحدث عنها ابن خميس إنما تزول بالنزوح إلى الخمر، فهي "تقصر الليل لأنه حجاب، ولأنه محل السفر يقصر المسافات إذا طالت ليحدث الجمع ولم الشمل بالمشمولة"⁽⁵⁹⁾. هذه الصفات التي يخلعها ابن خميس على الخمر تجعله يعيش في حالة عارمة من النشوة، فتلك الخمر معتقة في دنياها، لأنها بكر ويحاول ابن خميس جاهداً أن ينقلنا معه إلى عالم اللذات، وهذا يتفق على ما أكدّه الدكتور سليمان العطار من أن الخمر "هي ذات الشاعر تتطبع على مرآتها صورة الحق ويصل الشاعر برؤيتها في تجليها في صور تتبدل لا يمكن الإمساك بها لا يحتاج في رؤيتها لضوء المصباح؛ لأنه يعرج في سماء الخيال على سنى برق التجلي الخاطف وضوء الهلال عندما تبدأ

⁽⁵⁷⁾ نفسه: ج2، ص552.

⁽⁵⁸⁾ د. سليمان العطار: الخيال والشعر في تصوف الأندلس، دار المعارف، القاهرة،

1981م، ص391.

⁽⁵⁹⁾ نفسه: ص389.

البدائيه والطوال تمطر المعرفة. إن الوصول إلى ذلك لا يتم إلا بالموت الصوفي أو بالحلم أو بمعنى أدق - بالرؤية الخيالية والرؤية الخيالية- وهي والفناء الصوفي سواء - انتقال عن عالم الحس إلى عالم الغيب بالروح في مسرح القلب، فهي موت فيه عناء وحسرة ولكنه يقظة الناس النيام إذا ماتوا انتبهوا⁽⁶⁰⁾. ويقول ابن خميس:

فالعيشُ نومٌ والرديّ يقظةُ والمرء ما بينهما كالخيال
خذها على تنعيم مسطارها بين خوابيها وبين الدوال
في روضة باكر وسميها أخل دارين وأنسى أوال⁽⁶¹⁾

هذه القصيدة يدافع عنها المقري ويحس بقيمتها الروحية فيقول: "وربما يهجس في خاطري من يرى وصف هؤلاء الأئمة للخمر وغيرها، أن ذلك منهم على حقيقته، حاشاهم من ذلك، وإنما مقصدهم بذلك خلاف ما يتوهم، فلا يساء بهم الظن، فإن العذر لهم في مثل ذلك بيّن، واعتقاد براءتهم من هذا الشين مُنعين"⁽⁶²⁾. إن المقري في تعقيبه على القصيدة إنما يدافع عنها، ونتفق معه في الرأي فليس معني أن يذكر الشاعر الخمر والغزل في أبيات صوفية أن تكون قد خرجت من مضمونها، وإنما يكمن الغرض في أسمى من ذلك، فالشاعر يريد بذلك شيئاً آخر لا يكون ملموساً وإنما نتعائش معه في لذاته وتجربته الصوفية، فهو يذكر الروضة والتي توحى بعالم الغيب، والوسمى وهو

(60) نفسه: ص390.

(61) أوال: جزيرة يحيط بها البحر بناحية البحرين. ينظر ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار صادر، بيروت، لبنان، 1397هـ/1977م، ج1، ص274.

(62) شهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني: أزهار الرياض في أخبار عياض، ت: مصطفى السقا، إبراهيم الإبياري، عبد الحفيظ شلبي، المعهد الخلفي للأبحاث المغربية(بييت المغرب)، مطبعة فضالة، 1359هـ/1940م، ج2، ص308.

أول المطر في الربيع, وقد يقصد به الشاعر أول الطريق إلى المعرفة إلى أن تصل الخمرة الصارعة لشاربها, وقد أكد المقرئ على صحة رأيه بذكره أبياتاً لأبي مدين, فيقول:

بَكَتِ السَّحَابُ فَأُضْحِكْتُ لِبُكَائِهَا زَهْرُ الرِّيَاضِ وَفَاضَتْ الْأَنْهَارُ

إن دفاع المقرئ عن قصيدة ابن خميس إنما ينبع من ذات المقرئ, وتأكيدُه على أن ابن خميس لا يقصد الخمر لذاتها وإنما هي رمز لشيء آخر. ولا بن خميس قصيدة أخرى في كتاب الإحاطة تعبر عن نزعتَه الصوفية, فيقول(من الكامل):

عَجَبًا لَهَا أَيْدُوقُ طَعْمِ وَصَالِهَا مِنْ لَيْسَ يَطْمَعُ أَنْ يَمُرَّ بِبَالِهَا؟
وَأَنَا الْفَقِيرُ إِلَى تَعَلُّةٍ سَاعَةٍ مِنْهَا وَتَمْنَعُنِي زَكَاةَ جَمَالِهَا
كَمْ ذَادَ عَنِ عَيْنِي الْكَرَى مَتَأْنَفٌ يَبْدُو وَيَخْفَى فِي خَفِيِّ مِطَالِهَا
يَسْمُو لَهَا بَدْرُ الدُّجَى مُتَضَائِلًا كَتَضَاوُلِ الْحَسَنَاءِ فِي أَسْمَالِهَا
وَابْنُ السَّبِيلِ يَجِيءُ يَقْبِسُ نَارَهَا لِيَأْ فْتَمْنَحَهُ عَقِيلَةَ مَالِهَا⁽⁶³⁾

إن المتأمل في القصيدة وبعد القراءة المتأنية يجد فيها ملامح التصوف ظاهرة لدى ابن خميس, فيستهلها الشاعر بالحديث عن المحبوبة, وهو العاشق الفقير, ولا يملك أن يصل إليها إلا بالسهو والمعاناة, ويسرد الشاعر بعد ذلك أوصافاً لتلك المحبوبة التي ترتدي أسماً بالية وتحاول أن تستر جسدها, إن هذه الصورة تعبر عن أسلوب رمزي لدى المتصوفة وذلك "فإن الإنسان العارف باطنه يعكس النور الإلهي فهو البدر, وظاهره الكثيف يحجب عن العارف مصدر الأنوار المتألقة, وحتى يكسر هذه الكثافة, ويتلقى النور يحاول السمو بعد أن طهر النفس بالمجاهدة. والسمو لطافة تمزق دجى الكثافة, فيفنى

(63) الإحاطة: ج2, ص554.

الشاعر عن ظاهره فناء يشعر خلاله بالتمزق، ويتحول الظاهر إلى أسمال تحاول أن تخفى النور عن باطنه عبثاً، فيبدو بدرّاً، ولكنه ما زال في حال الفرق يتلقى الألق ويعكسه من نوافذ اللطافة التي ثقبها في أسمال كثافته، وحتى يحاول أن تستديم عليه الأنوار فإنه يسمو مستمراً في السبيل أو الطريق⁽⁶⁴⁾. إن الشاعر يريد أن يؤكد على جوهر الإنسان، وذلك لا يحدث إلا بالمعرفة التي ذاقها الشاعر من محبوبته وينتشي بتلك الحالة ولكنه ينتقل فجأة من حالة السكر إلى الصحو التي أحدثتها المحبوبة، فقد وصل إلى درجة العشق الكامل لها، ثم يسرد الشاعر بعد ذلك أسماء الرجال الأعلام، فيقول:

بلغت بهرميسَ غاية ما نالها	أحدٌ وناء بها لبعدِ منازلها
وعدت على سقراط صورة كأسها	فهريق ما في الدن من جريالها
وسرت إلى فاراب منها نفحة	فدسيسة جاءت بنخبة آلهـا
ليصوغ من ألعانه فى حانها	ما سوغ القسيس من أزمالها
وتعلقت فى سهورورد فأسهرت	عيناً يورقها طروق خيالها
فخبا شهابُ الدّين لَمّا أشرقت	وخبـا فلم يثبت لنور جلالها
ما جنّ مثل جنونه أحد ولا	سمحت يد بيضا بمثل نوالها
وبدت على الشوذى ⁽⁶⁵⁾ منها نفحة	ما لاح منها غير لمعة آلهـا

لقد ذكر ابن خميس أسماء الرجال أمثال: (هرمس - سقراط - السهروردي - والشوذى) ونجد أن ابن خميس متأثراً بنونية الششتري السابقة في ذكره لهؤلاء الأعلام، وقصيدة ابن خميس تمثل القسم الشعري من رسالته التي بعث بها إلى

⁽⁶⁴⁾ د. سليمان العطار: الخيال والشعر في تصوف الأندلس، ص 396.

⁽⁶⁵⁾ الشوذى هو الشيخ أبو عبد الله الحلوى، أحد فقهاء مرسية، والشوذية طريقة صوفية تشبه طريقة ابن عربي، إلا أنها أكثر إيجابية. ينظر حاشية الإحاطة: بتحقيق: د.

يوسف الطويل، ج 2، ص 400.

صديقه أبي الفضل بن يحيى مشرف مدينة فاس، ويدعوه الشاعر في نهايتها إلى كيفية معاملة أهل فاس، فيقول:

أَغْلُظُ عَلَى مَنْ عَاثَ مِنْ أَنْذَالِهَا وَأَخْشَعُ لِمَنْ تَلَقَّاهُ مِنْ أَبْدَالِهَا

والجدير بالذكر أن هذه القصيدة أعجب بها ابن دقيق العيد وجعلها في منزلة مرموقة، حيث أورد المقرئ " أن قاضي القضاة ابن دقيق العيد كان قد جعل القصيدة المذكورة بخزانة كانت له، تعلق موضع جلوسه للمطالعة، وكان يخرجها من تلك الخزانة، ويكثر تأملها والنظر فيها"⁽⁶⁶⁾.

وبهذا كان الشعر الديني في كتاب الإحاطة بكل أنواعه التي أشرنا إليها، وأوضحنا كيف اعتمد شعراء الكتاب على التركيز على ذكر صفات الرسول (صلى الله عليه وسلم) وتمنى زيارة قبره، ثم تطرقنا إلى شعر الزهد وتناول شعراء الكتاب موضوعاته المتنوعة مثل: الحديث عن الشيب، والموت والجنة والنار، والدعوة إلى البعد عن ارتكاب المعاصي والذنوب، والتوبة والرجوع إلى طريق الحق والصواب. واختتمنا الحديث عن التصوف وأهم شعرائه ومنهم: الششتري وابن خلدون والنفري، ورأينا كيف أن التصوف كان منهجاً يهجه بعض العارفين به، ثم ختمنا بالحديث عن الخمر الصوفية التي تعد من وجهة نظرهم رمزاً للحب الإلهي، وأصبحت "ضرباً من التعبير الرمزي الذي يتشكل بحسب قوالب عرفانية محددة"⁽⁶⁷⁾. وبعد انتهاء هذا المبحث فهذه أهم نتائجه:

- لقد تعددت موضوعات الشعر الديني ما بين: المديح النبوي والزهد والتصوف.

(66) المقرئ التلمساني: أزهار الرياض في أخبار عياض، ج2، ص322.

(67) د. عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، ط1، دار الأندلس، ودار الكندي، بيروت، لبنان، 1978م، ص362.

- كان للحياة السياسية والاجتماعية أثر واضح في شعراء الزهد، فقد دفعت تلك الظروف بعض الشعراء إلى التقرب إلى الله (سبحانه وتعالى).
- يغلب على طابع الشعر الديني القصائد الطويلة إذا استثنينا القليل الذي جاء على هيئة مقطوعات.
- لم يخرج شعراء الإحاطة في تناولهم للشعر الديني عن طريقة الشعراء القدماء، إلا أن بعضهم أضاف بعض الوقائع والأحداث التاريخية للأمم السابقة بهدف أخذ العظة والعبرة.
- يعتبر ابن خميس والششتري من أبرز شعراء التصوف في كتاب الإحاطة وقد عبرا عن التجربة الصوفية بكل تجلياتها.

المصادر والمراجع

أولاً: مصدر الدراسة الشعرية:

(1) لسان الدين بن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، ت: محمد عبد الله عنان، ط2، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1393هـ/1973م.

ثانياً: المراجع التراثية:

- (2) إسماعيل بن الأحمر: نثير الجمان فى شعر من نظمى وإياه الزمان، ت : د. محمد رضوان الداية، ط2، دار الكتاب المصري، 1989م.
- (3) ديوان أبي الحسن الششتري (شاعر الصوفية الكبير فى الأندلس والمغرب): ت: د. علي سامي النشار، ط1، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1961م.
- (4) شهاب الدين أحمد بن محمد المقرئ التلمساني: أزهار الرياض فى أخبار عياض، ت: مصطفى السقا، إبراهيم الإبياري، عبد الحفيظ شلبي، المعهد الخليفي للأبحاث المغربية (بيت المغرب)، مطبعة فضالة، 1359هـ/1940م.
- (5) الضبي: بغية الملتمس فى تاريخ رجال الأندلس، ط1، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1410هـ/1989م.
- (6) عبد الله بن عسكر وأبو بكر بن خميس: أعلام مالقة، ت: د. عبد الله المرابط الترغى، ط1، دار الغرب الإسلامى، دار الأمان، بيروت، 1420هـ/1999م.
- (7) لسان الدين بن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف، ت: عبدالقادر أحمد عطا، دار الفكر العربى، القاهرة.
- (8) ابن منظور: لسان العرب، ط1، دار صادر، بيروت، لبنان، 1990م.
- (9) ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار صادر، بيروت، لبنان، 1397هـ/1977م.
- ثالثاً: المراجع الحديثة:**
- (10) د. إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسى عصر سيادة قرطبة، ط2، دار الثقافة، بيروت، 1969م.
- (11) د. أحمد حاجم الربيعي: القصص القرآنى فى الشعر الأندلسى، ط1، دار مؤسسة رسلان، سوريا، 2011م.
- (12) د. أحمد مجاهد: أشكال التناسل الشعري دراسة فى توظيف الشخصيات التراثية، ط1، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998م.
- (13) د. حكمة علي الأوسى: الأدب الأندلسى فى عصر الموحدين، (د.ط.)، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1976م.
- (14) د. سليمان العطار: الخيال والشعر فى تصوف الأندلس، دار المعارف، القاهرة، 1981م.

- (15) د. شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، عصر الدول والإمارات "الأندلس"، الطبعة الرابعة، دار المعارف، القاهرة، 1989م.
- (16) د. صلاح جرار: مرج الكحل الأندلسي سيرته وشعره، ط1، دار البشير، عمان، الأردن، 1414هـ / 1993م.
- (17) د. عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، ط1، دار الأندلس، ودار الكندي، بيروت، لبنان، 1978م.
- (18) د. عباس حسن: النحو الوافي، ط2، دار المعارف، القاهرة.
- (19) د. عبد الحميد الهرامة: القصيدة الأندلسية خلال القرن الثامن الهجري "الظواهر والقضايا والأبنية"، ط2، دار الكاتب، طرابلس، 1429هـ/1999م.
- (20) د. عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ط2، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1976م.
- (21) د. عبد القادر عيسى: حقائق عن التصوف، ط11، منشورات دار العرفان، حلب، سوريا، 1419هـ/2000م.
- (22) د. عبد المنعم الحفني: معجم مصطلحات الصوفية، ط2، دار المسيرة، بيروت، لبنان، 1407هـ/1987م.
- (23) د. علي أحمد الخطيب: في رياض الأدب الصوفي، دار نهضة الشرق للطبع والنشر، القاهرة، 2001م.
- (24) د. علي الغريب محمد الشناوي: الخمریات في الأدب الأندلسي، ط1، مكتبة الآداب، القاهرة، 2010م.
- (25) د. علي الغريب محمد الشناوي: دراسات في الشعر الأندلسي، ط1، مكتبة الآداب، القاهرة، 2003م.
- (26) د. عيسى خليل محسن: أمراء الشعر الأندلسي، ط1، دار جرير، عمان، الأردن، 1428هـ / 2007م.
- (27) د. فاطمة طحطح: الغربية والحنين في الشعر الأندلسي، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 1993م.
- (28) د. فيروز موسى: قصيدة المديح الأندلسية دراسة تحليلية، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، 2009م.
- (29) د. محمد بركات البيلي: الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب والأندلس حتى القرن الخامس الهجري، (د.ط)، دار النهضة العربية، القاهرة، 1993م.

- (30) د. محمود علي مكي: المدائح النبوية, ط1, الشركة العالمية للنشر, القاهرة, 1991م.
- (31) د. مصطفى الشكعة: الأدب الأندلسي موضوعاته وفنونه, ط6, دار العلم للملايين, بيروت, لبنان, 1986م.
- (32) د. نافع محمود: اتجاهات الشعر الأندلسي إلي نهاية القرن الثالث الهجري, ط1, دار الشئون الثقافية العامة, بغداد, 1990م.
- خامساً: الرسائل العلمية:**
- (33) د. عبد الرحيم حمدان: أدب الزهد في عصر المرابطين والموحدين, رسالة دكتوراه, جامعة عين شمس, القاهرة, 1998م.
- (34) هيام يوسف المجدلأوي: الزهد في الشعر الأندلسي في القرنين الرابع والخامس الهجريين "دراسة تحليلية", رسالة ماجستير, جامعة الأزهر, غزة, فلسطين, 1431هـ/2010م

" موقف الطبري في تفسيره من مسائل
الخلاف بين البصريين والكوفيين حول
عامل الرفع"

إعداد

أحمد عبد الموجود سيد

يونيو 2016

موقف الطبري في تفسيره من الخلاف حول عامل الرفع)

مدخل :

يرجع الخلاف حول عامل الرفع لفكرة العامل اللفظي والمعنوي؛ في الجملة الفعلية والاسمية؛ فالفاعل عامله لفظي وهو الفعل، والابتداء عامل معنوي، والخلاف في هذا الأمر لا يجدي كما قال أبو حيان⁽¹⁾. أما الخلاف في تفسير الطبري فهو ناتج عن نظرة البصريين والكوفيين إلى فكرة العامل والتقدير في الجملة الاسمية والفعلية؛ حيث اختلفوا في العامل في الخبر، وكذا العامل في الابتداء، كما اختلفوا حول تقدير المبتدأ والخبر وكذا تقدير فعل لاسم يروونه فاعلا، وهو خلاف انبنى من تخيلهم للمعنى القرآني وتأويله .

وقد قسمت البحث على تمهيد ومطلبين وخاتمة والنتائج التي توصل إليها البحث علي النحو التالي: يتناول التمهيد التعريف بالطبري وبتفسيره وبالخلاف النحوي، ويتناول المطلب الأول المرفوعات الجملة الاسمية، ويتناول المطلب الثاني المرفوعات في الجملة الفعلية . وتفصيل ذلك على النحو التالي:

التمهيد

التعريف بالطبري⁽²⁾

اسمه وكنيته ومولده ووفاته

الطبري - بفتح الطاء والباء الموحدة وفي آخرها راء - هذه النسبة إلى طبرستان وهي ولاية تشتمل على بلاد أكبرها آمل، نُسبَ إليها جمعٌ كثير من العلماء منهم الطبري علامة وقته وإمام عصره وفقهه زمانه، وكانَ أسمر إلى الأدمة أعين ملتف الجسم نحيفه ، مديد القامة، فصيح اللسان.

هو محمد بن جرير بن يزيد بن غالب⁽³⁾ الطبري الأملي، وكنيته أبو جعفر، ولد في آخر سنة أربع أو أول سنة خمس وعشرين ومائتين بآمل، حفظ القرآن وله

سبع سنين، وصلى بالناس وهو ابنُ ثمانِي سنين، وكتب الحديث وهو ابن تسع سنين، ورحل في العلم، وله عشرون سنة، وأكثرَ التَّرحال، ولقي نُبلاءَ الرِّجال، وَكَانَ مِنْ أَفْرَادِ الدَّهْرِ عِلْمًا، وَذَكَاءً، وَكَثْرَةَ تَصَانِيفٍ، قُلَّ أَنْ تَرَى الْعِيُونَ مِثْلَهُ.

نزل بغداد ومات فيما ذكره أبو بكر الخطيب يوم السبت لأربع بقين من شوال سنة عشر وثلاثمائة ودفن يوم الأحد بالغداة في دار برحبة يعقوب، ولم يغير شبيهه، وكان السواد في شعر رأسه ولحيته كثيرًا وله 87 سنة .

شيوخه :

في علم القرآن (ابن مقاتل، سليمان بن عبد الرحمن الطلحي، العباس بن الوليد بن مزيد، يونس بن عبد الأعلى). وفي علم الفقه (داود - الربيع بن سليمان المرادي - الحسن بن محمد الزعفراني، يونس بن عبد الأعلى وبني عبد الحكم محمد وعبد الرحمن وسعد وابن أخي وهب، أبو مقاتل). وفي علم الحديث (محمد بن حميد الرازي، وأبو جريح، وأبو كريب محمد بن العلاء، وهناد بن السري، وعباد بن يعقوب، وعبيد الله بن إسماعيل الهباري، وإسماعيل بن موسى، وعمران بن موسى القزاز، وبشر بن معاذ العقدي، ومحمد بن عبد الملك بن أبي الشوارب، وإسحاق بن أبي إسرائيل، وأحمد بن منيع البغوي، ومحمد بن حميد الرازي، وأبو همام الوليد بن شجاع، ويعقوب بن إبراهيم الدورقي، وأبو سعيد الأشج، وعمرو بن علي، ومحمد بن بشار، ومحمد بن المثني، وخلقٌ كثيرٌ نحوهم من شيوخ البخاري ومسلم من أهل العراق، والشام ومصر.

من نقل عنهم من الكوفيين والبصريين.

أما من نقل عنهم من نحاة الكوفة فنجده نقل عن الكسائي في معاني القرآن، وهو من الكتب التي ليست بين أيدينا، والفراء في معاني القرآن، ومن البصريين فنقل عن سيبويه ولم يصرح باسمه، وكذا يونس بن حبيب، وأبي جعفر الرؤاسي وأبي عبيدة في مجاز القرآن، وكان شديد الطعن فيه، كما نقل عن الأخفش في معاني القرآن.

تلاميذه.

أبو بكر أحمد بن كامل الشجري، وأبو بكر محمد بن عبد الله الشافعي، ومخلد بن جعفر الباقرحي، وأبو عمرو محمد بن أحمد بن حمدان الحيري وابن مجاهد، ومحمد بن أحمد الداجوني، وأبو طاهر بن أبي هاشم، وأبو القاسم الطبراني، وعبد الغفار الحضيبي، وأبو عمرو بن حمدان، والجعابي، وحدث عنه أبو شعيب الحراني وهو أكبر منه سناً وسنداً، وغيرهم، وتفقه عليه خلق كثير.

مكانته العلمية .

يعد أحد الأئمة ورأس المفسرين على الإطلاق، حيث أدرك الأسانيد العالية بمصر والشام والعراق والكوفة والبصرة والري، وكان متفنناً في جميع العلوم: علم القرآن والنحو والشعر واللغة والفقه والتفسير والحديث والفقه والتاريخ، كثير الحفظ ويرجع إلى رأيه لمعرفة فضلته، وكان قد جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره، وكان حافظاً لكتاب الله عارفاً بالقراءات، بصيراً بالمعاني، فقيهاً في أحكام القرآن، عالماً بالسنن وطرقها وصحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها، عارفاً بأقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الخلفين في الأحكام ومسائل الحلال والحرام، عارفاً بأيام الناس وأخبارهم وله مذهب في الفقه اختاره لنفسه، وصار أحد رؤساء الأئمة حشمة ونعمة، تخرّج بكلامه جماعة من أهل العلم، وانتشر علمه في الآفاق، واستمرّ على حشمة ونعمته العظيمة إلى آخر عمره.

مؤلفاته:

(كتاب التفسير، وكتاب التاريخ، وكتاب القراءات، والعدد، والتنزيل، وكتاب اختلاف العلماء، وتاريخ الرجال من الصحابة والتابعين، وكتاب أحكام شرائع الإسلام، وكتاب الخفيف وهو مختصر في الفقه، وكتاب التبصير في أصول الدين، وتاريخ الامم والملوك، وتهذيب الآثار)

قيمة تفسيره:

يعتبر جامع البيان عن تأويل أي القرآن للطبري أهم كتب التفسير؛ إذ جمعه في ثلاثين ألف ورقة، ثم اختصره في ثلاثة آلاف ورقة لما شق ذلك على طلابه ثم قال: **إنا لله، ماتت الهمم.**

قال السيوطي في الإتقان: "وكتابه أجل التفاسير وأعظمها؛ فإنه يتعرض لتوجيه الأقوال وترجيح بعضها على بعض والإعراب والاستنباط، فهو يفوق بذلك على تفاسير الأقدمين"⁽⁴⁾.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وأما التفاسير التي بين أيدي الناس فأصحها تفسير الطبري"⁽⁵⁾.

ماهية الخلاف النحوي في تفسيره:

يعتبر الخلاف النحوي في تفسير الطبري هو خلاف بين البصريين والكوفيين، وكان الطبري في غالب إيرادته للآراء يذكر رأي البصريين أولاً، ثم يثني برأي الكوفيين، ثم يرجحه؛ لذا ذهب بعض النحاة إلى عدّه كوفيّاً، قربما كان هذا راجعا إلى ملازمته شيخه ثعلب يقرأ عليه الشعر⁽⁶⁾، وهذه النزعة الكوفية لم تكن صارخة في تفسيره؛ حيث كان يراعي الصالح اللغوي فيما يرجح بالدليل وأن المسائل التي توقف عندها في الخلاف النحوي كانت آراء الكوفيين غالباً أقرب إلى المعنى اللغوي وأصلح في تأويل أي القرآن .

المطلب الأول: عامل الرفع في الجملة الاسمية.

وأسوق فيما يلي بعض هذه المسائل المختلف حولها والتي تعرض لها الطبري في ثنايا تفسيره مشيراً إلى أنها مما اختلف فيها البصريون والكوفيون حول عامل الرفع في الجملة الاسمية والفعلية.

أولاً: مارجح فيه الطبري تقدير عامل لرفع الخبر

المسألة الأولى: في رافع ﴿حِطَّةٌ﴾: يقول الطبري: " **وَاخْتَلَفَ أَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ فِي الْمَعْنَى الَّتِي مِنْ أَجْلِهَا رُفِعَتِ الْحِطَّةُ، فَقَالَ بَعْضُ نَحْوِيِّي الْبَصْرَةِ: رُفِعَتِ الْحِطَّةُ بِمَعْنَى: قُولُوا: لِيَكُنْ مِنْكُمْ حِطَّةٌ لِنُؤْبِنَا، كَمَا تَقُولُ لِلرَّجُلِ سَمْعُكَ. وَقَالَ**

آخَرُونَ مِنْهُمْ: هِيَ كَلِمَةٌ أَمَرَهُمُ اللَّهُ أَنْ يَقُولُوا مَرْفُوعَةً، وَفَرَضَ عَلَيْهِمْ قِيلَهَا كَذَلِكَ. وَقَالَ بَعْضُ نَحْوِيِّ الْكُوفِيِّينَ: رُفِعَتِ الْحِطَّةُ بِضَمِيرِ هَذِهِ، كَأَنَّهُ قَالَ: وَقُولُوا هَذِهِ حِطَّةً. وَقَالَ آخَرُونَ مِنْهُمْ: هِيَ مَرْفُوعَةٌ بِضَمِيرِ مَعْنَاهُ الْخَبْرُ، كَأَنَّهُ قَالَ: قُولُوا مَا هُوَ حِطَّةً، فَتَكُونُ حِطَّةً حِينَئِذٍ خَبْرًا لـ: مَا. وَالَّذِي هُوَ أَقْرَبُ عِنْدِي فِي ذَلِكَ إِلَى الصَّوَابِ وَأَشْبَهُ بِظَاهِرِ الْكِتَابِ، أَنْ يَكُونَ رَفَعَ حِطَّةً بِنَيْتَةِ خَبْرٍ مَحذُوفٍ فَدَلَّ عَلَيْهِ ظَاهِرُ التَّلَاوَةِ، وَهُوَ دُخُولُنَا الْبَابَ سُجْدًا حِطَّةً، فَكَفَى مِنْ تَكْرِيرِهِ بِهَذَا اللَّفْظِ مَا دَلَّ عَلَيْهِ الظَّاهِرُ مِنَ التَّنْزِيلِ، وَهُوَ قَوْلُهُ: {وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجْدًا} (7).

اختلف أهل العربية في نصه السابق حول وجه رفع ﴿حِطَّة﴾ بعد فعل القول ﴿قُولُوا﴾، وفي هذه المسألة رأيٌ للبصريين؛ حيث ذهب الخليل إلى أن الجملة تُنصبُ إذا أوقعتَ عليها فعلَ القول، وترُفَعُ على الحكاية إذا لم يَقَعْ عليها الفعل، وتكونُ في محلِّ نصب (8).

وفي اللغة وجهُ الرفعِ أولى؛ لإجماع القراء عليه (9) وأيضاً؛ لأن الرفع يعطي معنى الثبات (10) وفي المسألة أربعة آراء (11):

الأول: عامل الرفع فعل ناسخ مقدر، والتقدير: قُولُوا: يَا رَب لَتَكُنْ مِنْكَ حِطَّةً لِدُنُوبِنَا.

الثاني: عامل الرفع غير موجود والكلمة مرفوعة وقفا من الله تعالى أي: أَمُرُوا أَنْ يَقُولُوا مَرْفُوعَةً. والرأيان للأخفش (12) وَتَبِعَهُ ابْنُ قُتَيْبَةَ وَالزَّجَّاجُ فِي الرَّأْيِ الثَّانِي، وَ(حِطَّةً) مِنْ: حَطَّطْتُ. أَي: حُطَّ عَنَّا ذُنُوبِنَا (13) أَوْ خَطَايَانَا. وَقِيلَ: هُوَ أَمْرٌ بِالِاسْتِغْفَارِ (14). وَقِيلَ: مَعْنَاهُ: هُوَ مَغْلَمٌ تَحْطُونَ فِيهِ رِحَالَكُمْ (15). وَقَالَ بَعْضُهُمْ: مَعْنَاهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (16). وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بِسْمِ اللَّهِ. وَقَالَ بَعْضُهُمْ: أَمُرُوا بِأَنْ يَقُولُوا بِهَذَا اللَّفْظِ وَلَا نَدْرِي مَا مَعْنَاهُ (17).

الثالث: العامل هو مبتدأ محذوف، والتقديره: هي حِطَّة، أو: هذه حِطَّة. أو: مسألتنا حِطَّة، وهو قول الأنباري (18). أو يكون العامل ضمير معناه

الخبر، والتقدير: قولوا ما هو حطة. و﴿حطة﴾ خبر لـ (ما) . وهو قول الفراء: " قولوا : ما أمرتم به أي: هي حطة" (19)، وتبعه أبو عبيدة (20) وابن عطية (21).

وقدره العكبري بـ: "سؤالنا حطة، وموضع الجملة نصب بالقول" (22).
وذهب الطبري مذهبا مغايرا للبصريين والكوفيين حيث جعل عامل الرفع ما دل عليه ظاهر التلاوة، وهو: دخولنا الباب سجدا حطة.
ويوافق الباحث الطبري فيما ذهب إليه لوجود قرينة لفظية بالآية، وأيضا لما ورد من حديث ابن مسعود والغاز الكفار لقول النبي وتحريفهم لقوله حطة بقولهم: حنطة (23).

المسألة الثانية: رافع ﴿ذكر﴾ في قوله تعالى: ﴿ذَكَرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا﴾ [مريم: 2] يقول الطبري: "اختلف أهل العربية في الرفع للذكر، والنصيب للعبد، فقال بعض نحويي البصرة في معنى ذلك كأنه قال: مما نقص عليك ذكر رحمة ربك عبده، وانتصب العبد بالرحمة كما تقول: ذكر0 ضرب زيد عمرا. وقال بعض نحويي الكوفة: رفعت الذكر بكهيعص، وإن شئت أضمرت هذا ذكر رحمة ربك، قال: والمعنى ذكر ربك عبده برحمته تقديم وتأخير. قال أبو جعفر: والقول الذي هو الصواب عندي في ذلك أن يقال: الذكر مرفوع بمضمر محذوف وهو هذا.. فتأويل الكلام: هذا ذكر رحمة ربك عبده زكريا" (24).

اختلف أهل العربية في نص الطبري السابق حول عامل الرفع في ﴿ذكر﴾ بين ثلاثة آراء (25):

الأول: أنه مبتدأ محذوف الخبر وهو مؤخر عن خبره المقدر، والتقدير: مما نقص عليك ذكر رحمة ربك عبده. وهو قول الأخفش (26).

الثاني: عامل الرفع هو قوله: ﴿كهيعص﴾ وهو قول للفراء استحاله الزجاج؛ لأن (كهيعص) ليس هو فيما أنبأنا الله - عز وجل - به عن

زكريا، وكذا لم يستحسنه ابن الأنباري لعدم تمام الوقف⁽²⁷⁾ بينما ذهب الواحدي إلى صحته على قول من يقول: (كهيعص) اسم لهذه السورة⁽²⁸⁾.

الثالث: العامل مبتدأ محذوف تقديره: (هذا)، والثاني والثالث قولان نقلهما الطبري عن الفراء⁽²⁹⁾، ورجح القول الآخر منهما، وقال بهذا القول الزجاج وابن الأنباري وابن جني⁽³⁰⁾.

وقيل: هُوَ مُضَافٌ إِلَى الْفَاعِلِ عَلَى التَّسَاعِ. وَالْمَعْنَى: هَذَا إِنْ ذَكَرْتَ رَحْمَةَ رَبِّكَ؛ فَعَلَى الْأَوَّلِ يَنْتَصِبُ عَبْدُهُ بِرَحْمَةٍ، وَعَلَى الثَّانِي بِيَذْرُ⁽³¹⁾.

وفي نظر الباحث أن قول البصريين، والقول الآخر للكوفيين صواب لا يمنعه مانع معنوي أو نحوي، أما القول الثاني فهو بعيد لم يقل به أحد؛ لأنه لم يثبت أن الحروف المقطعة في القرآن اسم يتم الإخبار عنه .

المسألة الثالثة: ﴿أحد﴾ في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص:

.[1

يقول الطبري: "وَاخْتَلَفَ أَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ فِي الرَّافِعِ ﴿أَحَدٌ﴾ فَقَالَ بَعْضُهُمْ: الرَّافِعُ لَهُ اللَّهُ، وَهُوَ عِمَادٌ، بِمَنْزِلَةِ الْهَاءِ فِي قَوْلِهِ: ﴿إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [النمل:9]

وَقَالَ آخَرُ مِنْهُمْ: بَلْ هُوَ مَرْفُوعٌ، وَإِنْ كَانَ نَكْرَةً بِالِاسْتِثْنَاءِ، كَقَوْلِهِ: هَذَا بَعْلِي شَيْخٌ، وَقَالَ: هُوَ اللَّهُ جَوَابٌ لِكَلَامِ قَوْمٍ قَالُوا لَهُ: مَا الَّذِي تَعْبُدُ؟ فَقَالَ: هُوَ اللَّهُ، ثُمَّ قِيلَ لَهُ: فَمَا هُوَ؟ قَالَ: هُوَ أَحَدٌ.

وَقَالَ آخَرُونَ: ﴿أَحَدٌ﴾ بِمَعْنَى: وَاحِدٍ، وَأَنْكَرَ أَنْ يَكُونَ الْعِمَادُ مُسْتَأْنَفًا بِهِ، حَتَّى يَكُونَ قَبْلَهُ حَرْفٌ مِنْ حُرُوفِ الشُّكِّ، كظَنَّ وَأَخَوَاتِهَا، وَكَانَ وَدَوَاتِهَا، أَوْ إِنْ وَمَا أَشْبَهَهَا، وَهَذَا الْقَوْلُ الثَّانِي هُوَ أَشْبَهُ بِمَذَاهِبِ الْعَرَبِيَّةِ⁽³²⁾.

ذكر الطبري في نصه السابق اختلاف أهل العربية حول عامل الرفع في

﴿أحد﴾ بين رأيين:

الأول: أن يكون ﴿هو﴾ عمادًا، و﴿الله﴾ مبتدأ، وخبره ﴿أحد﴾ قاله سيبويه والكسائي (33).

وقد عاب الفراء هذا المذهب قائلاً: "وَقَدْ قَالَ الْكِسَائِيُّ فِيهِ قَوْلًا لَا أَرَاهُ شَيْئًا. قَالَ: هُوَ عِمَادٌ... وَلَا يَكُونُ الْعِمَادُ مُسْتَأْنَفًا بِهِ حَتَّى يَكُونَ قَبْلَهُ (إِنْ) أَوْ بَعْضُ أَخْوَاتِهَا، أَوْ (كَانَ) أَوْ الظَّنُّ" (34).

الثاني: (هو) مبتدأ مرفوع بالاستئناف، و﴿الله﴾ خبره، وعامل الرفع في (أحد) مبتدأ محذوف تقديره: (هو) قال به الفراء (35) وهو ما رجحه الطبري.

وفي المسألة آراء في إعراب ﴿أحد﴾ لم يتعرض لها الطبري

الأول: أن يكون (أحد) بدلاً من لفظ الجلالة، كأنه قال: هو أحد، وهو رأي للأخفش (36) وتبعه الزجاج وابن خالويه (37) ونسبه مكي للفراء (38) وقال به العكبري (39).

الثاني: ﴿هو﴾ ضمير الشأن مبتدأ أول، و﴿الله﴾ مبتدأ ثان، و﴿أحد﴾، خبر المبتدأ الثاني، والجملة ﴿الله أحد﴾ خبر المبتدأ ﴿هو﴾ وهذا القول أجازه الزجاج (40) وقاله ابن جني ومكي، والزمخشري، وابن عطية، والعكبري (41) يقول الأنباري: وليس في هذه الجملة التي وقعت خبراً للمبتدأ ضمير يعود إليه، لأن المبتدأ ضمير الشأن وضمير الشأن إذا وقع مبتدأ لم يعد من الجملة التي وقعت خبراً عنه ضمير؛ لأن الجملة بعده وقعت مفسرة له فلا يفنر فيها إلى عائد يعود منها إلى المبتدأ (42).

الثالث: إعراب ﴿هو﴾ مبتدأ، و﴿الله﴾ بدل من الضمير ﴿هو﴾، و﴿أحد﴾

خبر

ثانياً: ما رجح فيه الطبري تقدير خبر للمبتدأ المذكور.

ومثال ذلك مسألة عامل الرفع لقوله: ﴿جزاء﴾ في قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا﴾ [يونس: 27]. يقول الطبري: "وَاخْتَلَفَ أَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ فِي الرَّافِعِ لِلْجَزَاءِ، فَقَالَ بَعْضُ نَحْوِيِّ الْكُوفَةِ: رُفِعَ بِإِضْمَارِ (لَهُمْ)

، كَأَنَّهُ قِيلَ: وَلَهُمْ جَزَاءُ السَّيِّئَةِ بِمِثْلِهَا، كَمَا قَالَ: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ﴾ [البقرة: 196] وَالْمَعْنَى: فَعَلَيْهِ صِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ. قَالَ: وَإِنْ شِئْتَ رَفَعْتَ الْجَزَاءَ بِالْبَاءِ فِي قَوْلِهِ: ﴿جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا﴾. وَقَالَ بَعْضُ نَحْوِيِّيِ الْبَصْرَةِ: الْجَزَاءُ مَرْفُوعٌ بِالْإِبْتِدَاءِ⁽⁴³⁾: وَخَبْرُهُ بِمِثْلِهَا. قَالَ: وَمَعْنَى الْكَلَامِ: جَزَاءُ سَيِّئَةٍ مِثْلَهَا، وَزِيدَتْ الْبَاءُ كَمَا زِيدَتْ فِي قَوْلِهِ: بِحَسْبِكَ قَوْلَ السُّوءِ. وَأَوْلَى الْأَقْوَالِ فِي ذَلِكَ بِالصُّوَابِ أَنْ يَكُونَ الْجَزَاءُ مَرْفُوعًا بِإِضْمَارِ بِمَعْنَى: فَلَهُمْ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا؛ لِأَنَّ اللَّهَ قَالَ فِي الْآيَةِ الَّتِي قَبْلَهَا: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾ فَوَصَفَ مَا أَعَدَّ لِأَوْلِيَائِهِ، ثُمَّ عَقَّبَ ذَلِكَ بِالْخَبْرِ عَمَّا أَعَدَّ اللَّهُ لِأَعْدَائِهِ، فَأَشْبَهَ بِالْكَلَامِ أَنْ يُقَالَ: وَلِلَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ. وَإِذَا وُجِّهَ ذَلِكَ إِلَى هَذَا الْمَعْنَى كَانَتْ الْبَاءُ لِلْجَزَاءِ⁽⁴⁴⁾.

اختلف أهل العربية في نص الطبري السابق حول خبر ﴿جزاء﴾ بين أربعة آراء:

الأول: عامل الرفع خبر مقدر شبه جملة ، تقديره: (لهم) وهو قول للفراء⁽⁴⁵⁾ رجحه الطبري معللا ذلك باستقامة المعنى، وفقا لتناسب الآية مع الآية السابقة، وهو تقسيم المعنى بين المسلمين والكافرين فهو لما رفع ﴿جزاء﴾ بتقدير: (لهم)، جعل الباء في ﴿بمثلها﴾ متعلقة بالجزاء.

وقال بهذا القول ابن هشام، وهذا التقدير يغني عن تقدير رابط بين هذه الجملة ومبتدئها وهو ﴿الذين﴾، ويكون جزاء عطا على الحسنى فلا يحتاج إلى تقدير آخر⁽⁴⁶⁾ وأجاز ابن جني أن يكون التقدير: كائن أو واقع، والباء متعلقة بالمبتدأ⁽⁴⁷⁾.

الثاني: عامل الرفع هو الخبر هو المذكور ، قوله: ﴿بمثلها﴾، والباء زائدة متعلقة بالاستقرار، قاله الفراء باعتبار أن المبتدأ والخبر في كلا التقديرين يترافعان، غير أن الوجه الأول أعجب إليه⁽⁴⁸⁾ وإلى هذا الرأي مال المرادي⁽⁴⁹⁾.

الثالث: عامل الرفع هو الخبر (مثلها) والباء زائدة، "ولم يكن سيبويه يجوز زيادة الباء في الخبر الموجب مثل: زيد بقائم، أي: زيد قائم، "وأوله الجُمهور على حذف الخبر أي: واقع" (50) أو: "باستقرار محذوف هو الخبر" (51) والتقدير: والذين كسبوا السيئات جزاءً سيئةً مثلها، قاله الأخفش (52) وتبعه أبو علي الفارسي مجوزاً أن تكون الباء داخلة على الخبر الذي هو في موضع رفع (53). وكذا ابن كيسان، وابن جني، ومكي، والأنباري، والعكبري (54)

قياساً على الآية الأخرى: ﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: 40] يقول ابن جني: وهذا مذهب حسن واستدلال صحيح (55) وهذا القول نقله العسكري عن البلخي ورده؛ لأنه على تقديم وتأخير، كأنه قال: يجازي بسيئة مثلها" (56).

الرابع: الجزاء مرتفع بالابتداء والخبر محذوف، والباء في بمثلها متعلقة بنفس الجزاء، والتقدير: جزاء سيئة بمثلها كائن. وهو وجه ذهب إليه ابن جني، ولم يستبعده ابن يعيش معللاً ذلك بأن "ما يدخل على المبتدأ قد يدخل على الخبر، نحو لام الابتداء في قول بعضهم: "إن زيدا وجهه لحسن" (57) ويرى الباحث أن قول البصريين أولى وحجتهم أرجح؛ لما قاسوه على مثيله، وهو قوله: ﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٌ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾، وكذا لعدم اللجوء إلى التقدير.

ثالثاً: الخلاف حول الرابط في الجملة الاسمية:

هل هو جزء من المبتدأ، أم جزء من الخبر؟ وهل هو الحمل على المعنى، أم اسم الإشارة يقوم مقام الرابط؟

وأمثل لذلك بقوله تعالى: ﴿وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَلِكَ خَيْرٌ﴾ [الأعراف: 26] يقول الطبري: "فَمَنْ نَصَبَ: (وَلِبَاسَ) فَإِنَّهُ نَصَبَهُ عَطْفًا عَلَى (الرِّيشِ) بِمَعْنَى: قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِكُمْ وَرِيشًا، وَأَنْزَلْنَا لِبَاسَ التَّقْوَىٰ. وَأَمَّا الرَّفْعُ، فَإِنَّ أَهْلَ الْعَرَبِيَّةِ مُخْتَلِفُونَ فِي الْمَعْنَى الَّتِي ارْتَفَعَ بِهَ اللَّبَاسُ، فَكَانَ بَعْضُ نَحْوِيِّ الْبَصْرَةِ يَقُولُ: هُوَ مَرْفُوعٌ عَلَى الْإِبْتِدَاءِ، وَخَبْرُهُ فِي قَوْلِهِ: {ذَلِكَ خَيْرٌ}،

وَقَدْ اسْتَحْطَاهُ بَعْضُ أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ فِي ذَلِكَ وَقَالَ: هَذَا غَلَطٌ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَعْذُ عَلَى
 اللَّبَاسِ فِي الْجُمْلَةِ عَائِدٌ، فَيَكُونُ اللَّبَاسُ إِذَا رُفِعَ عَلَى الْبَائِدَاءِ، وَجُعِلَ ﴿ذَلِكَ
 خَيْرٌ﴾ خَبَرًا. وَقَالَ بَعْضُ نَحْوِيِّ الْكُوفَةِ: ﴿وَلِبَاسٌ﴾ يُرْفَعُ بِقَوْلِهِ: ﴿وَلِبَاسُ
 التَّقْوَى خَيْرٌ﴾، وَيَجْعَلُ ذَلِكَ مِنْ نَعْتِهِ. قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: وَهَذَا الْقَوْلُ عِنْدِي أَوْلَى
 بِالصَّوَابِ فِي رَافِعِ (اللِّبَاسِ)؛ لِأَنَّهُ لَا وَجْهَ لِلرَّفْعِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَرْفُوعًا بِـ
 ﴿خَيْرٍ﴾، وَإِذَا رَفَعَ بِـ (خَيْرٍ) لَمْ يَكُنْ فِي ذَلِكَ وَجْهٌ إِلَّا أَنْ يُجْعَلَ (ذَلِكَ) (58) نَعْتًا،
 لِأَنَّهُ عَائِدٌ عَلَى اللَّبَاسِ مِنْ ذِكْرِهِ فِي قَوْلِهِ: ﴿ذَلِكَ خَيْرٌ﴾، فَيَكُونُ (خَيْرٌ) مَرْفُوعًا
 بِذَلِكَ وَذَلِكَ بِهِ. فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ، فَتَأْوِيلُ الْكَلَامِ إِذَا رُفِعَ: ﴿لِبَاسُ التَّقْوَى﴾:
 وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ الَّذِي قَدْ عَلِمْتُمُوهُ خَيْرٌ لَكُمْ يَا بَنِي آدَمَ مِنْ لِبَاسِ الثِّيَابِ الَّتِي
 تُوَارِي سَوَآتِكُمْ (59).

اتفق النحاة في نص الطبري السابق في قراءة الرفع على رفع
 ﴿لباس﴾ على الابتداء (60) لكنهم اختلفوا حول ﴿ذلك﴾ أهي مبتدأ ثان أم رابط
 يربط الخبر بالمبتدأ؟ ما بين رأيين:

الأول: ﴿ذلك﴾ مبتدأ ثان، ﴿خير﴾ خبر، والجملة المكونة من المبتدأ الثاني
 والخبر خبر المبتدأ الأول ﴿لباس﴾ وإليه ذهب الأخفش (61)
 والأنباري (62) والرابط هنا اسم الإشارة، وهو أَوْجَهُ الأعراب لدى السمين (63)،
 وذكر الطبري في نصه تخطئة أهل العربية لذلك لعدم وجود عائد يعود على
 اللباس.

الثاني: ﴿ذلك﴾ نعت لـ ﴿لباس﴾، و﴿خير﴾ خبر، ذهب إليه الفراء،
 والزجاج، والنحاس، ومكي، والزمخشري (64) وهذا أنبل الأقوال عند ابن
 عطية (65). وأحد الأوجه لدى الأنباري، وقال به العكبري، وابن هشام (66) ورد ذلك
 الحوفي بأن الصفة لا تكون أعرف من الموصوف؛ لأن الأسماء المبهمة أعرف
 ممَّا فيه الألف واللام وما أضيف إلى الألف واللام، وسبيل النعت أن يكون مساويًا
 للمنوع مطابقًا له أو أقل منه تعريفًا (67) فكيف يكون ذلك وهو اسم إشارة نعتا لما

أضيف إلى الألف واللام، ورد الصبان بأن النعت قد يكون أعرف من المنعوت.⁽⁶⁸⁾ ويرى السمين أن ما بحثه الحوفي صحيح من حيث الصناعة، ومن حيث إن الصحيح في ترتيب المعارف ما ذُكر من كون الإشارات أعرف من ذي الأداة، ولكن قد يقال: القائل بكونه نعتاً لا يجعله أعرف من ذي الألف واللام⁽⁶⁹⁾.
ورجح الطبري القول الكوفي في وجود عائد وهو ﴿ذلك﴾ وإعرابه نعت.
وفي المسألة أقوال آخر، منها:

الأول: (ذلك) زائدة، وهو قول ابن قتيبة، وذكره ابن السراج والثعلبي⁽⁷⁰⁾، ورد هذا القول الفارسي قائلًا: هذا لغو لا دلالة عليه⁽⁷¹⁾.

الثاني: أن تكون فصلاً، وهو الضمير الذي يعود على المبتدأ⁽⁷²⁾ "لأن أسماء الإشارة تقرب فيما يعود من الذكر من المضمّر"⁽⁷³⁾. كما ذهب إلى القول بالفصل الحوفي والزمخشري، وهو أحد الأوجه لدى الأنباري⁽⁷⁴⁾ ورد ذلك السمين قائلًا: ولا أعلم أحداً من النحاة أجاز ذلك، إلا أن الواحدي قال: ومن قال إن (ذلك) لغو لم يلقَ على قوله دلالة؛ لأنه يجوز أن يكون على أحد ما ذكرنا. قلت: فقوله: (لغو) هو قريب من القول بالفصل؛ لأنَّ الفصل لا محلَّ له من الإعراب على قول جمهور النحويين من البصريين والكوفيين⁽⁷⁵⁾.

الثالث: أن تكون بدلاً أو عطف بيان، قاله الفارسي⁽⁷⁶⁾ والأنباري وتبعه العكبري⁽⁷⁷⁾

الرابع: إعراب (لباس) خبراً لمبتدأ محذوف تقديره: هو، وهو قول الزجاج⁽⁷⁸⁾ أو يكون التقدير: وستر العورة لباس المتقين، وهو ما جوزه النحاس، وذكره الزمخشري، والعكبري⁽⁷⁹⁾، وعليه يكون (ذلك) مبتدأ، والخبر (خير) وهو قول مكي⁽⁸⁰⁾ وأجاز أبو البقاء أن يكون: ﴿ولباس﴾ مبتدأ وخبره محذوف تقديره ولباس التقوى ساتر عوراتكم، وهذا ليس بشيء لدى أبي حيان⁽⁸¹⁾

ويرى الباحث أن القول الأول هو الوجه الأصوب، وهو إعراب {لباس} مبتدأ، وجملة {ذلك خير} خبره؛ والرابطُ اسمُ الإشارة، وبقية الأقوال لا تخلو من الصحة ما عدا قول من قال بإعراب {ذلك} زائدة، أو فصلاً؛ إذ لا يمكن أن يكون اسم الإشارة ههنا ولا معنى له.

المطلب الثاني: عامل الرفع في الجملة الفعلية

أولاً: ما رجع فيه الطبري تقدير فعل مبنٍ للفاعل:

{اثنان}، و {شهادة} في قوله تعالى: {شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتَ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ} [المائدة: 106] يقول الطبري: "واختلف أهل العربية في الرفع قوله: {شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ}، وقوله: {اثنان ذوا عدل منكم}، فقال بعض نحويي البصرة: معنى قوله: {شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ}: شهادة اثنين ذوي عدل، ثم أقيمت الشهادة وأقيم الاثنان مقامها، فارتفعاً بما كانت الشهادة به مرتفعة لو جعلت في الكلام. قال: وذلك، في حذف ما حذف منه وإقامة ما أقيم مقام المحذوف، نظير قوله: {وَأَسْأَلُ الْقُرْيَةَ} [يوسف: 82]، وإنما يريد: وأسأل أهل القرية، وانتصبت القرية بانتصاب الأهل وقامت مقامه، ثم عطف قوله: {أو آخران} على {الاثنين}، وقال بعض نحويي الكوفة: رفع الاثنين بالشهادة: أي يشهدكم اثنان من المسلمين، أو آخران من غيركم. وقال آخر منهم: رفعت الشهادة بـ {إذا حضر}، وقال: إنما رفعت بذلك لأنه قال: {إذا حضر}، فجعلها شهادة محذوفة مستأنفة، ليست بالشهادة التي قد رفعت لكل الخلق، لأنه قال تعالى ذكره: {أو آخران من غيركم}، وهذه شهادة لا تقع إلا في هذا الحال، وليست مما ثبت، وأولى هذه الأقوال في ذلك عندي بالصواب، قول من قال: الشهادة مرفوعة بقوله: {إذا حضر}، لأن قوله: {إذا حضر} بمعنى: عند حضور أحدكم الموت، والاثنان مرفوع بالمعنى المتوهم، وهو أن يشهد اثنان، فأكثفي من قيل أن يشهد بما قد جرى من ذكر الشهادة في قوله: {شهادة بينكم} وإنما قلنا: ذلك أولى بالصواب؛ لأن الشهادة مصدر في هذا الموضع،

وَالِاثْنَانِ اسْمٌ، وَالِاسْمُ لَا يَكُونُ مَصْدَرًا، غَيْرَ أَنَّ الْعَرَبَ قَدْ تَضَعُ الْأَسْمَاءَ مَوَاضِعَ الْأَفْعَالِ. فَالْأَمْرُ وَإِنْ كَانَ كَذَلِكَ، فَصَرَفُ كُلِّ ذَلِكَ إِلَى أَصَحِّ وَجْهِهِ مَا وَجَدْنَا إِلَيْهِ سَبِيلًا أَوْلَى بِنَا مِنْ صَرَفِهِ إِلَى أضعفها⁽⁸²⁾.

اختلف أهل العربية في نص الطبري السابق حول عامل رفع (اثنان) بين

رأيين⁽⁸³⁾:

الأول: عامل الرفع هو الابتداء من باب حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مكانه وهو أن تكون (شهادة) مبتدأ وهو عامل الرفع في الخبر المحذوف، قائم مقام الخبر المحذوف، والتقدير: {شهادة بينكم}: شهادة اثنتين ذوي عدل، ثم حذفت الشهادة وأقيم الِاثْنَانِ مقامها، واحتيج إلى الحذف ليُطابق المبتدأ الخبر⁽⁸⁴⁾. وهو قول الأخفش والزجاج والنحاس والعكبري⁽⁸⁵⁾ فعلى هذا يكون (إذا حضر) ظرفاً للشهادة⁽⁸⁶⁾ ومعمولا لها، ولا يجوز أن يكون العامل فيه الوصية لوجهين:

أحدها: أنه مضاف إليه والمضاف إليه لا يعمل فيما قبل المضاف.

ثانيها: أنه مصدر والمصدر لا يعمل فيما قبله⁽⁸⁷⁾، وعليه تكون (شهادة) مبتدأ مضاف إلى (بينكم)، وخبره: شهادة اثنتين ثم حذفت شهادة وأقيم الِاثْنَانِ مقامها كما حدث في النصب في قوله تعالى: وأسأل القرية. وقيل: تقدير الخبر: ذوا شهادة بينكم اثنان. فحذف المضاف الأول⁽⁸⁸⁾

الثاني: أن يكون خبر (شهادة) الفعل المذكور (إذا حضر) وهو في محل رفع خبر؛ لأنها شهادة مستأنفة ليست واقعة لكل الخلق أي عند حضور الموت. وعامل الرفع في (اثنان) فعل مضمَر من جنس الشهادة⁽⁸⁹⁾ تقديره: وفيما فرض الله عليكم في شهادتكم أن يشهد اثنان، أو: ليكن منكم أن يشهد اثنان أو: ليقيم الشهادة اثنان، وهو قول للفراء رجحه الطبري وجوزه الزجاج وابن الأنباري والنحاس⁽⁹⁰⁾.

وقيل خبر ﴿شهادة﴾ قوله : ﴿حِينَ الوَصِيَّةِ﴾، وَيَرْتَفَعُ (اثنان) عَلَى أَنَّهُ خَبَرٌ مُبْتَدَأٌ مَحذُوفٌ، التَّقْدِيرُ: الشَّاهِدَانِ ائْتَانِ ذَوَا عَدَلٍ مِنْكُمْ (91) .

ثانيا: مارجح فيه الطبري تقدير فعل مبن للمفعول.

المسألة الأولى: (وصية) في قراءة من قرأها بالرفع (92) في قوله تعالى: ﴿وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ﴾ [البقرة: 240]. يقول الطبري: ثُمَّ اخْتَلَفَ أَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ فِي وَجْهِ رَفْعِ الوَصِيَّةِ. فَقَالَ بَعْضُهُمْ: رَفِعَتْ بِمَعْنَى: كُتِبَتْ عَلَيْهِمُ الوَصِيَّةُ، وَأَعْتَلَّ فِي ذَلِكَ بِأَنَّهَا كَذَلِكَ فِي قِرَاءَةِ عَبْدِ اللَّهِ (93). فَتَأْوِيلُ الْكَلَامِ عَلَى مَا قَالَهُ هَذَا الْقَائِلُ: وَالَّذِينَ يُتَوَقَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا كُتِبَتْ عَلَيْهِمْ وَصِيَّةٌ لِأَزْوَاجِهِمْ، ثُمَّ تَرَكَ ذِكْرَ «كُتِبَتْ» وَرَفِعَتْ الوَصِيَّةُ بِذَلِكَ الْمَعْنَى وَإِنْ كَانَ مَتْرُوكًا ذِكْرَهُ. وَقَالَ آخَرُونَ مِنْهُمْ: بَلِ الوَصِيَّةُ مَرْفُوعَةٌ بِقَوْلِهِ: ﴿لِأَزْوَاجِهِمْ﴾ فَتَأْوِيلُ: لِأَزْوَاجِهِمْ وَصِيَّةٌ. وَالْقَوْلُ الْأَوَّلُ أَوْلَى بِالصَّوَابِ فِي ذَلِكَ، وَهُوَ أَنْ تَكُونَ الوَصِيَّةُ إِذَا رَفِعَتْ مَرْفُوعَةٌ بِمَعْنَى: كُتِبَتْ عَلَيْكُمْ وَصِيَّةٌ لِأَزْوَاجِكُمْ؛ لِأَنَّ الْعَرَبَ تُضْمِرُ النَّكْرَاتِ مَرَاغِعَهَا قَبْلَهَا إِذَا أُضْمِرَتْ، فَإِذَا أَظْهَرَتْ بَدَأَتْ بِهَ قَبْلَهَا، فَتَقُولُ: جَاءَنِي رَجُلٌ الْيَوْمَ (94).

في نص الطبري السابق اختلف أهل العربية في قراءة رَفَعِ (وَصِيَّةً) حول عاملِ الرَّفْعِ بَيْنَ رَأْيَيْنِ (95):

الأول: عامل الرفع هو الفعل المبني للمجهول المحذوف، وتقديره: كُتِبَتْ عَلَيْهِمُ الوَصِيَّةُ. وَحُجَّةٌ مِنْ قَالَ بِذَلِكَ أَنَّهَا كَذَلِكَ فِي قِرَاءَةِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ. وَهُوَ قَوْلُ الْفَرَّاءِ (96) رَجَّحَهُ الطَّبْرِيُّ.

وقد اعترض على ذلك أبو حيان قائلاً: وَيَبْغِي أَنْ يُحْمَلَ ذَلِكَ عَلَى أَنَّهُ تَفْسِيرٌ مَعْنَى لَا تَفْسِيرٌ إِعْرَابٍ، إِذْ لَيْسَ هَذَا مِنَ الْمَوَاضِعِ الَّتِي يُضْمَرُ فِيهَا الْفِعْلُ (97)

الثاني: عامل الرفع هو الابتداء وخبره: {لِأَزْوَاجِهِمْ} فَتَأْوَلُّ: لِأَزْوَاجِهِمْ وَصِيَّةٌ. وهو قول للأخفش⁽⁹⁸⁾، أجازته ابن الأنباري⁽⁹⁹⁾، وحسنه ابن عطية⁽¹⁰⁰⁾، ورجحه أبو حيان⁽¹⁰¹⁾.

وهناك أقوال أخرى لم يعرض لها الطبري، منها:

الأول: (وصية) مبتدأ والخبر مقدم محذوف تقديره: فعليهم وصية لأزواجهم، والجملة من المبتدأ والخبر خبر الذين⁽¹⁰²⁾ ويكون قوله لِأَزْوَاجِهِمْ صفة وهو قول الزجاج والنحاس والأزهري وابن عطية⁽¹⁰³⁾.

الثاني: أو تكون خبرا لمبتدأ محذوف والتقدير: هي وصية لأزواجهم، وهو قول ابن الأنباري⁽¹⁰⁴⁾

الثالث: عامل الرفع هو فعل ناسخ محذوف، والتقدير: ولتكن وصية⁽¹⁰⁵⁾. والذي يراه الباحث أن الأولى أن تكون وصية مرفوعةً بـ ﴿لِأَزْوَاجِهِمْ﴾؛ لعدم حاجة السياق إلى تقدير، وأما قول من قال: إِنَّ {وصية} مرفوعةً بفعل محذوف، فبعيد؛ لأنَّ حذف الفعل وإبقاء مرفوعه شاذٌّ إذا لم يوجد مفسر، ولا مفسر ههنا في قراءة المصحف اختلف النحاة في التخريج.

المسألة الثانية: ﴿الأوليان﴾ في قراءة من قرأ: (استحق) بالبناء للمفعول في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ عُنِيَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَأَخْرَانِ يَتُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأُولِيَانِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ﴾ [المائدة: 107] يقول الطبري: "وَإِخْتَلَفَ أَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ فِي الرَّافِعِ لِقَوْلِهِ: ﴿الْأُولِيَانِ﴾ إِذَا قُرِيَ كَذَلِكَ⁽¹⁰⁶⁾، فَقَالَ بَعْضُ نَحْوِيِّي الْبَصْرَةِ: يَزْعُمُ أَنَّهُ رَفَعَ ذَلِكَ بَدَلًا مِنْ (أَخْرَانِ) فِي قَوْلِهِ: {فَأَخْرَانِ يَتُومَانِ مَقَامَهُمَا}، وَقَالَ: إِنَّمَا جَازَ أَنْ يُبَدَلَ (الْأُولِيَانِ) وَهُوَ مَعْرِفَةٌ مِنْ (أَخْرَانِ) وَهُوَ نَكْرَةٌ، لِأَنَّهُ حِينَ قَالَ: ﴿يَتُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّا عَلَيْهِمْ﴾ كَانَ كَأَنَّهُ قَدْ حَدَّثَهُمَا حَتَّى صَارَا كَالْمَعْرِفَةِ فِي الْمَعْنَى، فَقَالَ: (الْأُولِيَانِ)، فَأَجْرَى الْمَعْرِفَةَ عَلَيْهِمَا بَدَلًا. قَالَ: وَمِثْلُ هَذَا مِمَّا يَجْرِي عَلَى الْمَعْنَى كَثِيرٌ وَاسْتَشْهَدَ لِصِحَّةِ قَوْلِهِ ذَلِكَ بِقَوْلِ الرَّاجِزِ: [بحر الرجز]

عَلَى يَوْمٍ يَمْلِكُ الْأُمُورَا صَوْمَ شُهُورٍ وَجَبَتْ نُذُورَا
وَبَادِنَا مُقَلَّدًا مَنحُورَا⁽¹⁰⁷⁾ قَالَ: فَجَعَلَهُ (عَلَى وَاجِبٌ)، لِأَنَّهُ فِي الْمَعْنَى قَدْ
أَوْجَبَ. وَكَانَ بَعْضُ نَحْوِيِّ الْكُوفَةِ يُنَكِّرُ ذَلِكَ وَيَقُولُ: لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ
(الْأَوْلِيَانِ) بَدَلًا مِنْ (آخِرَانِ) مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ قَدْ نَسَقَ (فَيُقْسِمَانِ) عَلَى (يَقُومَانِ) فِي
قَوْلِهِ: ﴿فَأَخْرَانِ يَقُومَانِ﴾، فَلَمْ يَتِمَّ الْخَبَرُ عِنْدَ مَنْ قَالَ: لَا يَجُوزُ الْإِبْدَالُ قَبْلَ إِتْمَامِ
الْخَبَرِ، كَمَا قَالَ: غَيْرُ جَائِزٍ (مَرَرْتُ بِرَجُلٍ قَامَ زَيْدٌ وَقَعَدَ)، وَزَيْدٌ بَدَلٌ مِنْ
رَجُلٍ. وَالصَّوَابُ مِنَ الْقَوْلِ فِي ذَلِكَ عِنْدِي أَنْ يُقَالَ: (الْأَوْلِيَانِ) مَرْفُوعَانِ بِمَا لَمْ
يُسَمَّ فَاعِلُهُ، وَهُوَ قَوْلُهُ: (اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ)، وَإِنَّهُمَا مَوْضِعُ الْخَبَرِ عَنْهُمَا، فَعَمِلَ
فِيهِمَا مَا كَانَ عَامِلًا فِي الْخَبَرِ عَنْهُمَا، وَذَلِكَ أَنَّ مَعْنَى الْكَلَامِ: فَأَخْرَانِ يَقُومَانِ
مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ اللَّائِمُ بِالْخِيَانَةِ، فَوَضَعَ (الْأَوْلِيَانِ) مَوْضِعَ
(اللَّائِمِ) ⁽¹⁰⁸⁾

اختلف أهل العربية في نص الطبري السابق حول عامل رفع قَوْلِهِ:

﴿الْأَوْلِيَانِ﴾ ⁽¹⁰⁹⁾.

الأول: الرفع على البديل من الضمير في قوله: (آخِرَانِ) ⁽¹¹⁰⁾. وَجَازَ أَنْ
يُبَدَلَ الْأَوْلِيَانِ وَهُوَ مَعْرِفَةٌ مِنْ آخِرَانِ وَهُوَ نَكْرَةٌ؛ لِأَنَّهُ صَارَ كَالْمَعْرِفَةِ فِي
الْمَعْنَى، ذَهَبَ إِلَيْهِ الْأَخْفَشُ ⁽¹¹¹⁾ وَتَبِعَهُ النَّحَّاسُ وَمَكِّي ⁽¹¹²⁾.

وذهب الزجاجُ والنحاسُ والفراسيُّ إلى عَدِّهِ بَدَلًا مِنَ الضَّمِيرِ فِي (يَقُومَانِ)
والبَدَلُ مِنْ ضَمِيرِ الْغَائِبِ مُمَكَّنٌ ⁽¹¹³⁾ وَهُوَ أَجُودُ الْأَقْوَالِ لَدَى الزَّجَّاجِ.

الثاني: عامل الرفع هو الفعل المذكور (اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ)، و(الْأَوْلِيَانِ) نَائِبُ
فاعل مرفوع؛ لِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ (الْأَوْلِيَانِ) بَدَلًا مِنْ (آخِرَانِ) مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ قَدْ
نَسَقَ (فَيُقْسِمَانِ) عَلَى (يَقُومَانِ) فِي قَوْلِهِ: (فَأَخْرَانِ يَقُومَانِ)، فَلَمْ يَتِمَّ الْخَبَرُ عِنْدَ مَنْ
قَالَ: لَا يَجُوزُ الْإِبْدَالُ قَبْلَ إِتْمَامِ الْخَبَرِ، كَمَا قَالَ: غَيْرُ جَائِزٍ (مَرَرْتُ بِرَجُلٍ قَامَ زَيْدٌ
وَقَعَدَ)، وَزَيْدٌ بَدَلٌ مِنْ رَجُلٍ. وَهُوَ قَوْلُ الْفَرَّاءِ وَتَبِعَهُ ابْنُ عَطِيَّةَ وَجُوزَةُ
الزَّمخَشَرِيُّ ⁽¹¹⁴⁾، وَمَفْعُولُهُ مَحذُوفٌ، قَدَّرَهُ الْعَكْبَرِيُّ وَأَبُو حِيَانَ بَ : وَصِيَّتَهُمَا ⁽¹¹⁵⁾

وقَدَّره الزمخشري: أن يجرِّدوهما للقيام بالشهادة⁽¹¹⁶⁾ ورجح الطبري قول الفراء من الكوفيين في قراءة البناء للمجهول.

وهناك آراء آخر في المسألة، منها:

الأول: الرفع على النعت لـ (أَخْرَانِ) وهو ما نقله الفارسي والعكبري عن الأَخْفَش⁽¹¹⁷⁾.

وهو ما ضَعَفَه أبو حيان لاسْتِزَامِهِ هَدَمَ مَا كَادُوا أَنْ يُجْمِعُوا عَلَيْهِ مِنْ أَنَّ النَّكَرَةَ لَا تُوصَفُ بِالْمَعْرِفَةِ وَلَا الْعَكْسُ⁽¹¹⁸⁾.

الثاني: الرفع على الخبر لمبتدأ محذوف كأنَّهُ قِيلَ: وَمَنْ هُمَا؟ فَقِيلَ: هما الأوليان، قاله الفارسي وتبعه الزمخشري⁽¹¹⁹⁾. أو على الخبر لقوله: ﴿أَخْرَانِ﴾ ذكره أبو زُرْعَةَ، وَتَبِعَهُ الْأَنْبَارِيُّ⁽¹²⁰⁾ وهو مخالف لحكم سيبويه بالابتداء بالأعراف⁽¹²¹⁾.

الثالث: الرفع على الابتداء المؤخر وخبره: ﴿أَخْرَانِ﴾ والتقدير: فالأوليان بأمر الميت آخران من أهله، أو من أهل دينه يقومان مقام الخائنين اللذين عثر على خيانتها كقولهم: تميمي أنا. وهو قول الفارسي⁽¹²²⁾

مما سبق يتبين أن الطبري في ترجيحه وتقديره للمرفوع يحتكم لأمرين أساسيين، هما: القرينة المعنوية والقرينة اللفظية، فهو إما أن يحتكم للمعنى العام، أو أن تدل قرينة لفظية على المحذوف، لكنه قد يرجح قد يرحح قراءة على قراءة كما فعل في الآية السابقة لوضوح المعنى وانتظام السياق وانقضاء الإلغاز النحوي وعدم اللجوء إلى التقدير.

الخاتمة والنتائج

مما سبق ومن خلال ما تم عرضه من أوجه الخلاف النحوي والاختلاف والتباين بين آراء البصريين والكوفيين حول عامل الرفع، ومن خلال عرض الطبري لهذه الآراء التي رجح بعضها على بعض تبين الآتي:

1- الأصل عند الطبري هو مراعاة الصالح اللغوي والجانب التأويلي لتفسير آي القرآن.

2- ديدن الطبري في غالب عرضه للآراء هو إبراز رأي البصريين وذلك ليس لسبقهم من الناحية التاريخية ولكن للتعقيب برأي للكوفيين يراه أوضح وأقرب للصواب.

3- الطبري كان موضوعياً لدرجة لا بأس بها؛ حيث انتصر للرأي البصري في بعض المسائل و صوب رأبي البصرة والكوفة في مسائل وفي بعضها ذهب مذهبا مغايرا متفرداً .

4- حقيقة لا مرأء فيها: أن الطبري نحوي محسوب على نحاة الكوفة.

5- تفسير الطبري يعد مصدرًا من مصادر كتب الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين الثرة التي حوت الجم الغفير من الآراء الكوفية والبصرية التي تعلقت بالأوجه الإعرابية في باب المرفوعات.

(1) همع الهوامع (1/ 359).
(2) انظر في ترجمته: الفهرست لابن النديم، ص: 287 وما بعدها، تاريخ بغداد (2/ 548)، طبقات الفقهاء (ص: 93) ، الأنساب للسمعاني (4/ 46)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم (13/ 215)، معجم الأدباء (6/ 2441-2442 وما بعدها)، اللباب في تهذيب الأنساب (2/ 274)، طبقات الفقهاء الشافعية (1/ 106-109)، إنباه الرواة على أنباه النحاة (3/ 89) الدر الثمين في أسماء المصنفين (ص: 91-92)، تهذيب الأسماء واللغات (1/ 95)، وفيات الأعيان (4/ 191-192)، مختصر تاريخ دمشق (22/ 59)، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار (ص: 150)، سير أعلام النبلاء (11/ 165)، تذكرة الحفاظ (2/ 201)، ميزان الاعتدال (3/ 498-499)، الوافي بالوفيات (2/ 212)، مرأة الجنان وعبرة اليقظان (2/ 195)، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (3/ 120-122)، طبقات الشافعيين (ص: 222-224)، البداية والنهاية (14/ 846) غاية النهاية في طبقات القراء (2/ 232)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (1/ 100)، لسان الميزان (5/ 100)، طبقات المفسرين للسيوطي (ص: 95-96)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (1/ 437)، شذرات الذهب (1/ 29-30)، التاج المكلل (ص: 96)، الأعلام للزركلي (6/ 69)، معجم المؤلفين (9/ 147).

(3) في بعض المصادر: خالد . الفهرست، وفيات الأعيان، الوافي بالوفيات، التاج المكلل.
(4) الإتيقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: 1394هـ/ 1974 م، 4/ 242.
(5) مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية (ص: 51).
(6) انظر معجم الأدباء، ياقوت الحموي ، إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1 1414 هـ - 1993 م: 6/ 2451.
(7) تفسير الطبري (1/ 718-719).
(8) الجمل في النحو (ص: 172).

- (9) إعراب القرآن للنحاس (1/ 55) .
- (10) الكشاف للزمخشري، دار الكتاب العربي - بيروت، ط3 1407 هـ (1/ 142)، مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1420 هـ (3/ 523).
- (11) ينظر الخلاف في المسألة : تهذيب اللغة، للأزهري، تح: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى، 2001م (3/ 268)، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تح: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق (1/ 375).
- (12) معاني القرآن للأخفش (1/ 102).
- (13) ينظر: غريب القرآن لابن قتيبة، تح: أحمد صقر، دار الكتب العلمية 1398 هـ - 1978 م. (ص: 50)، ومعاني القرآن وإعرابه، للزجاج، تح: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب - بيروت، الطبعة: الأولى 1408 هـ - 1988 م (1/ 139).
- (14) ينظر: الكشف والبيان للثعلبي، تح: الإمام أبي محمد بن عاشر، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى 1422 هـ - 2002 م (1/ 202)، والكلام لابن عباس رضي الله عنه .
- (15) تفسير الراغب الأصفهاني، ت: محمد عبد العزيز بسيوني، كلية الآداب - جامعة طنطا، الطبعة الأولى: 1420 هـ - 1999 م (1/ 202).
- (16) تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، جمعه: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (المتوفى: 817هـ)، دار الكتب العلمية - لبنان. (ص: 140)
- (17) ينظر: التفسير البسيط، للواحد، تح: أصل تحقيقه في (15) رسالة دكتوراة بجامعة الإمام محمد بن سعود، ثم قامت لجنة علمية من الجامعة بسبكه وتنسيقه، الناشر: عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة: الأولى، 1430 هـ (2/ 556).
- (18) البيان في غريب إعراب القرآن، للأنباري، تح: طه عبد الحميد طه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1400 هـ، 1980 م (83/1) .
- (19) معاني القرآن للفراء (1/ 38).
- (20) مجاز القرآن لأبي عبيدة ت محمد فواد سزكين، مكتبة الخانجي - القاهرة، (ط1) 381 هـ (1/ 41).
- (21) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى - 1422 هـ (1/ 150) . إعراب القرآن للباقولي تح: إبراهيم الإيباري، دار الكتاب المصري - القاهرة ودار الكتب اللبنانية - بيروت - القاهرة / بيروت، الطبعة: الرابعة - 1420 هـ (1/ 172).
- (22) التبيان في إعراب القرآن، للعكبري، تح: علي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، (1/ 65).
- (23) المعجم الكبير، للطبراني، تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، دار النشر: مكتبة ابن تيمية - القاهرة، الطبعة: الثانية، (9-211) (9027)، مستدرک الحاكم، تح: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1411 - 1990، (2-352).
- (24) تفسير الطبري (15/ 453) .
- (25) ينظر: النكت في القرآن الكريم (في معاني القرآن الكريم وإعرابه)، لأبي الحسن المجاشعي تح: عبد الله عبد القادر الطويل، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1428 هـ - 2007 م. (ص: 309)، البيان للأنباري (2/ 119)، التبيان في إعراب القرآن (2/ 865).
- (26) معاني القرآن للأخفش (2/ 437)، وينظر: مشكل إعراب القرآن لمكي، تح: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الثانية، 1405 (2/ 449).
- (27) معاني القرآن وإعرابه للزجاج (3/ 318)، إيضاح الوقف والابتداء، للأنباري، تح: محيي الدين عبد الرحمن رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، 1390 هـ - 1971 م. (2/ 761).
- (28) التفسير البسيط (14/ 186).

- (29) معاني القرآن للفراء (2/ 161).
- (30) معاني القرآن وإعرابه للزجاج (3/ 318)، إيضاح الوقف والابتداء (2/ 761)، المحتسب لابن جني، تح: علي النجدي ناصف، عبد الحلیم النجار، عبد الفتاح إسماعيل شلبي، وزارة الأوقاف-المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ط 1420 هـ - 1999 م (2/ 37).
- (31) التبيان في إعراب القرآن (2/ 865).
- (32) تفسير الطبري (24/ 729-730).
- (33) مجالس ثعلب، تح: عبد السلام هارون، دار المعارف، مصر/ 1956 م. النشرة الثانية (2/ 354).
- (34) معاني القرآن للفراء (3/ 299).
- (35) معاني القرآن للفراء (3/ 299).
- (36) معاني القرآن للأخفش (2/ 589).
- (37) معاني القرآن وإعرابه (5/ 377)، إعراب ثلاثين سورة لابن خالويه، بدون ذكر اسم المحقق، مطبعة دار الكتب المصرية 1360 هـ - 1941 م (ص: 228).
- (38) مشكل إعراب القرآن لمكي (2/ 853).
- (39) التبيان في إعراب القرآن (2/ 1309).
- (40) معاني القرآن وإعرابه (5/ 377).
- (41) المحتسب لابن جني (2/ 30)، الهداية إلى بلوغ النهاية لمكي بن أبي طالب تح: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي - جامعة الشارقة، الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م (12/ 8491)، الكشاف (4/ 817)، المحرر الوجيز (5/ 536)، التبيان في إعراب القرآن (2/ 1309).
- (42) البيان للأنباري (2/ 545).
- (43) وهو من مسائل الخلاف التي ساقها الأنباري في إنصافه حول رافع المبتدأ أهو الخبر أم الابتداء، الإنصاف في مسائل الخلاف (1/ 38).
- (44) تفسير الطبري (12/ 167-168).
- (45) معاني القرآن للفراء (1/ 461).
- (46) مغني اللبيب عن كتب الأعراب، لابن هشام، تح مازن المبارك، دار الفكر - دمشق، ط6، 1985 ص (ص: 512).
- (47) معاني القرآن للفراء (1/ 461)، سر صناعة الإعراب، لابن جني، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، الطبعة: الأولى 1421 هـ - 2000 م (1/ 149-151)، التبيان في إعراب القرآن (2/ 672).
- (48) معاني القرآن للفراء (1/ 461).
- (49) الجني الداني في حروف المعاني للمراي، ت: د فخر الدين قباوة - الأستاذ محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1413 هـ - 1992 م (ص: 55).
- (50) همع الهوامع في شرح جمع الجوامع للسيوطي، ت: عبد الحميد هندراوي، المكتبة التوفيقية - مصر (1/ 466).
- (51) مغني اللبيب (ص: 149).
- (52) معاني القرآن للأخفش (1/ 372)، وينظر: شرح المفصل لابن يعيش، قدم له: الدكتور إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1422 هـ - 2001 م (2/ 121).
- (53) الحجة للقراء السبعة (1/ 195).
- (54) سر صناعة الإعراب لابن جني (1/ 149-151)، الهداية إلى بلوغ النهاية (5/ 3257)، البيان للأنباري (1/ 410)، التبيان في إعراب القرآن (2/ 672)، وينظر: تفسير القرطبي (8/ 332)، البحر المحیط (6/ 44) قال الواحدي في تفسيره: هذان القولان حكاهما أبو الفتح، وذكرهما أبو علي في "المسائل الحلبية". ولم أقف عليه، ينظر: التفسير البسيط (11/ 176).
- (55) سر صناعة الإعراب (1/ 149-151).
- (56) الوجوه والنظائر لأبي هلال العسكري، حققه وعلق عليه: محمد عثمان، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1428 هـ - 2007 م (ص: 259).

- (57) سر صناعة الإعراب (1/ 149)، شرح المفصل لابن يعيش (4/ 477).
- (58) في مطبوع الطبري: ولباس. ولا أعلم لها وجهاً.
- (59) تفسير الطبري (10/ 128-129)، اختلفت القراءة في (لباس) بين الرفع والنصب، قرأ نافع وابن عامر والكسائي {ولباس التَّقْوَى} نصبا، ينظر: السبعة في القراءات، لابن مجاهد، تح: شوقي ضيف، دار المعارف - مصر، ط2، 1400هـ. (ص: 280) ورجح الفراء قراءة النصب. ينظر: معاني القرآن للفراء (1/ 375).
- (60) ينظر: معاني القرآن وإعرابه (2/ 328)، إعراب القرآن للنحاس، (2/ 49)، الكشف (2/ 97) التبيان في إعراب القرآن للعكبري (1/ 562)، الدر المصون (5/ 288) (61) معاني القرآن للأخفش (1/ 324).
- (62) البيان في غريب إعراب القرآن (1/ 358) (63) الدر المصون (5/ 288)..
- (64) معاني القرآن للفراء (1/ 375)، معاني القرآن وإعرابه للزجاج (2/ 328)، إعراب القرآن للنحاس (2/ 49) ، 1/ 224، الهداية الى بلوغ النهاية (4/ 2323)، الكشف (2/ 97) .
- (65) المحرر الوجيز (2/ 389).
- (66) البيان في غريب إعراب القرآن (1/ 358)، التبيان في إعراب القرآن (1/ 562)، شرح قطر الندى وبل الصدى لابن هشام، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، الطبعة: الحادية عشرة، 1383هـ. (ص: 118)
- (67) مغني اللبيب لابن هشام (1/ 650) ، وينظر: المدارس النحوية لشوقي (ص: 334).
- (68) حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة: الأولى 1417 هـ -1997م، (1/ 286).
- (69) الدر المصون (5/ 288).
- (70) غريب القرآن لابن قتيبة (ص: 166)، وانظر: الأصول في النحو (2/ 257)، الكشف والبيان للثعلبي (4/ 226).
- (71) الحجة للقراء السبعة (4/ 12).
- (72) المفصل في صناعة الإعراب للزمخشري، تح: علي بو ملحم، مكتبة الهلال - بيروت، ط1، 1993. (ص: 172)، الإنصاف في مسائل الخلاف (2/ 579)، المقدمة الجزولية في النحو، تح: شعبان عبد الوهاب محمد، مطبعة أم القرى، جمع تصويري: دار الغد العربي (ص: 184)
- (73) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج (2/ 329).
- (74) ينظر: البيان في غريب إعراب القرآن (1/ 358) البحر المحيط (5/ 31).
- (75) التفسير البسيط، للواحدي (9/ 79)، الدر المصون (5/ 288).
- (76) الحجة للقراء السبعة (4/ 12).
- (77) البيان (1/ 358) التبيان في إعراب القرآن (1/ 562)، المحرر الوجيز (2/ 389)، وينظر: المدارس النحوية (ص: 279) .
- (78) معاني القرآن وإعرابه للزجاج، (2/ 328).
- (79) إعراب القرآن للنحاس (2/ 49)، الكشف (2/ 97)، المحرر الوجيز (2/ 389)، التبيان في إعراب القرآن (1/ 562) البحر المحيط (5/ 31)، الدر المصون (5/ 288).
- (80) مشكل إعراب القرآن لمكي (1/ 286)، الهداية الى بلوغ النهاية (4/ 2323).
- (81) التبيان في إعراب القرآن (1/ 562)، البحر المحيط في التفسير (5/ 31).
- (82) تفسير الطبري (9/ 60-61).
- (83) انظر الخلاف في المسألة: الكشف والبيان (4/ 119)، الهداية الى بلوغ النهاية (3/ 1907)، التفسير البسيط (7/ 564)، الكشف (1/ 687).
- (84) البحر المحيط (4/ 390)، إعراب القرآن وبيانه (3/ 36).
- (85) معاني القرآن للأخفش (1/ 290)، معاني القرآن وإعرابه (2/ 214)، إعراب القرآن للنحاس (1/ 286)، التبيان في إعراب القرآن (1/ 466).
- (86) التبيان في إعراب القرآن (1/ 466).

- (87) البيان في غريب إعراب القرآن (307/1).
- (88) ينظر: غرائب التفسير وعجائب التأويل، للكرماني، دار القبلة للثقافة الإسلامية - جدة، مؤسسة علوم القرآن - بيروت (1/342)، التبيان في إعراب القرآن (1/466).
- (89) إيضاح الوقف والابتداء (2/625).
- (90) معاني القرآن وإعرابه (2/214-215)، إيضاح الوقف والابتداء (2/625)، إعراب القرآن للنحاس (1/286)، الكشف والبيان (4/119).
- (91) البحر المحيط في التفسير (4/390).
- (92) قرأ ابن كثير ونافع وعاصم في رواية أبي بكر والكسائي ويعقوب برواية رويس وخلف: (وصية لأزواجهم) رفعا، ينظر: السبعة في القراءات (ص: 184)، معاني القراءات للأزهري (1/208)، الميسوط في القراءات العشر، لأبي بكر النيسابوري، تح: سبيع حمزة حاكيمي، مجمع اللغة العربية - دمشق، 1981 م، (ص: 147)، حجة القراءات، لأبي زرعة، تح: سعيد الأفغاني، دار الرسالة (ص: 138).
- (93) معاني القرآن للفراء (1/156).
- (94) تفسير الطبري (4/397-398).
- (95) ينظر: الخلاف في المسألة: الكشف والبيان (2/200).
- (96) معاني القرآن: (1/156).
- (97) البحر المحيط (2/553).
- (98) معاني القرآن: (1/192)، وينظر: حجة القراءات، (ص: 98).
- (99) إيضاح الوقف والابتداء: (1/554).
- (100) المحرر الوجيز: (1/325).
- (101) البحر المحيط: (2/553).
- (102) البيان في غريب إعراب القرآن (1/163).
- (103) معاني القرآن وإعرابه للزجاج (1/321)، إعراب القرآن للنحاس (1/120)، تهذيب اللغة (2/174)، المحرر الوجيز (1/325).
- (104) ينظر: إيضاح الوقف والابتداء (ص: 288).
- (105) ينظر: الكشف والبيان (2/200).
- (106) في قراءة ضم التاء، وكسر الحاء في (استحق) وهي قراءة نافع وابن كثير في رواية وابن عامر وأبي عمرو والكسائي وحمزة وأبي بكر عن عاصم. انظر السبعة لابن مجاهد (ص: 248)، الحجة للقراء السبعة للفارسي (3/260).
- (107) بلا نسبة في البديع في علم العربية، لابن الأثير، تحقيق فتحي أحمد علي الدين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة - المملكة العربية السعودية الطبعة: الأولى، 1420 هـ. (1/329)
- (108) تفسير الطبري (9/99-100).
- (109) وصفه الزجاج بأنه: "موضع من أصعب ما في القرآن في الإعراب" معاني القرآن وإعرابه (2/216)، وينظر الخلاف في المسألة: التبيان في إعراب القرآن (1/469).
- (110) البيان في غريب إعراب القرآن (1/309).
- (111) معاني القرآن للأخفش (1/290).
- (112) مشكل إعراب القرآن لمكي (1/243)، إعراب القرآن للنحاس (1/287).
- (113) معاني القرآن وإعرابه للزجاج (2/216-217)، إعراب القرآن للنحاس (1/287)، الحجة للقراء السبعة (3/267).
- (114) معاني القرآن للفراء (1/324)، الكشاف (1/688)، المحرر الوجيز (2/255).
- (115) التبيان في إعراب القرآن (1/469)، البحر المحيط (4/400).
- (116) الكشاف (1/689).
- (117) الحجة للقراء السبعة (3/267)، التبيان في إعراب القرآن (1/469).
- (118) البحر المحيط (4/398).
- (119) الحجة للقراء السبعة (3/267)، الكشاف (1/688).
- (120) حجة القراءات (ص: 239)، البيان في غريب إعراب القرآن: (309/1).
- (121) ينظر: الكتاب (22/1).

(¹²²) الحجة للقراء السبعة (267 /3).

Self-Discovery and the Break Away from Naturalism in Beth Henley's *Crimes of the Heart*

Heba Mouhammed Abd ElSalam Ali

**Department of English Language and Literature,
Faculty of Arts, Fayoum University, Egypt**

Abstract

Finding oneself or the journey of self-discovery is a travel through which a person aims at deciding how they feel about their identity. It is the process of finding your truth; gaining understanding of your self, motivations, and needs. To find yourself is to decide your purpose in life and to realize your beliefs. Beth Henley is one of the most prominent playwrights who are concerned with the issue of self-esteem and self-determination. The message at the heart of Beth Henley's plays is that self-esteem is the only chance that can save a woman from the traps of other people's naturalistic perceptions. Her drama applies the naturalistic perception of existence while depicting the theme of self-discovery. It reflects the relation between the interior self and the exterior world. Besides, Henley's drama breaks away from determinism as one of the main features of traditional naturalism. Thus, it can be classified as an untraditional view of naturalism. Undoubtedly, *Crimes of the Heart* is an outstanding

example of Beth Henley's break away from the traditional concept of naturalism.

Key Words

Naturalism, *Crimes of the Heart*, self-esteem, and patriarchal authority

Introduction

Crimes of the Heart is an American black comedy written by Beth Henley. The play won the 1981 Pulitzer Prize for Best Drama of the 1980-1981 season and was nominated for the Tony Award for Best Play in 1986. It is a story of the lost American ideals. It depicts familial bonds among three MaGrath sisters who reunite to settle their familial dilemmas seeking their real identities. It is a story of familial secrets and romance. The play gives a lesson on how to deal with bad days. Moreover, it teaches how strength stems from within one's family support.

Self Discovery and the Break Away from Naturalism in the Play

Crimes of the Heart tells the story of three MaGrath sisters- Lenny, Meg and Babe- who reunite at the family home in Hazlehurst, Mississippi after Babe shoots her husband, Zachery. They are three sisters raised in the Old Granddaddy's house after their mother's suicide. With three different personalities and lives, they reunite to settle their past getting rid of certain crimes of the heart.

The three McGrath sisters unite to settle their dilemmas with an abusive husband, a failing career, and a sick grandfather. They have a strong belief that there is a connection between their current troubles and the tragic event of their mother's suicide. Therefore, the play reflects the impact of mother-daughter relationship on the development of the daughter's self-esteem.

Indeed, the nature of the parents and children relationship carries a determining role in the lives of children. "Mother and daughters have a stronger attachment and greater intimacy than any other parent/child relationships" (Thompson & Walker 44). As a main caregiver, the mother plays a more important role than that of the father in bringing up children. Consequently, the quality of mother-daughter relationship plays a significant role in the improvement of the daughter's sense of self-esteem.

A daughter's self-esteem can be defined as her attitude towards herself. It is the evaluation of her capacity and worth. Daughters with high self-esteem usually have the ability to succeed and accomplish goals more easily than others. Mothers play the crucial role in this process. Their connection with their daughters can affect and sometimes upset the daughters' sense of self evaluation.

Daughters who have insecure bonds with their mothers in the period of infancy are more likely to have psychological

problems and less functioning such as reactive attachment disorder, personality problems, and interpersonal relationship problems especially in the later adulthood. (Klockars&Sirola 56).

Self discovery is the main thesis for at least six of Beth Henley's most famous plays. Certainly, *Crimes of the Heart* is one of these plays. Henley herself demonstrates that such thesis serves to help her female protagonists get rid of the traps of the false definitions around them. Consequently, the three sisters' crisis with the patriarchal authority is important to explore the theme of self discovery in the play.

Crimes of the Heart is about daily crimes people commit against each other and against themselves. Beth Henley vividly illustrates that the most important crime referred to in *Crimes of the Heart* is the three sisters' prolonged lack of self-esteem. From the very beginning of the play, the MaGrath sisters are defined by some characters like Chick as self-centered. Nevertheless, they are vividly victims of a deep sense of self-denial and a run-away lack of self confidence. Somehow they inherited such self-esteem problem from their mother who felt so worthless and killed herself. The mother became self-negating until she reached suicide and the reason was their irresponsible father. Babe recalls that day of the mother's suicide with her cat lamenting: "I bet

if Daddy hadn't left us, they'd still be alive." (31; act 1)

The three sisters' mother is an absent victim of the male dominance in the American society. She suffers from a severe feeling of inferiority and self-doubt being betrayed and neglected by her husband. Unfortunately, she interprets such sense into irresponsible behavior when she neglects her own daughters. Thus, she is a victim who turns, with the pass of time, into a destructive agent; a dysfunctional mother. The mother here represents one of Beth Henley's patterns of maternal dysfunctionality. As Susanne Auflitsch explains "dysfunctionality manifests itself in unmotherly or even violent behavior and physical absence" (270).

The character of the three sisters' father is the first representative of the male betrayal and menace in American society. When they speak about him, Meg describes: "God, he was a bastard.... Really, with his white teeth, Daddy was such a bastard...." (31; act 1). It was the absence of that irresponsible father that led their mother to commit suicide. Therefore, the mother's suicide can be regarded as a reaction to the oppression of the patriarchy. After the father's departure, the mother abandoned her daughters and was indifferent to them. Babe states: "I thought if she felt something for anyone it woulda been that old cat" (31; act 1). Nevertheless, the three sisters, especially Babe sometimes consider their mother a hero. Auflitsch states

that "the daughters in *Crimes* even admire their mother for having the courage to withdraw from the patriarchal system by acting, i.e., by committing suicide..." (271).

The centre of the MaGrath sisters' big esteem problem is another patriarch; their grandfather. It is the father who raised their mother. Then, he raised the daughters leading them to the same point of self-negation. The old granddaddy arranged for Babe's marriage only at the age of eighteen to a brutal racist called Zachery. Babe's marriage to Zachery was the granddaddy's finest hour. Lenny recalls: "He remarked how Babe was gonna skyrocket right to the heights of Hazlehurst society."(22; act 1).

The old granddaddy also trapped Lenny into a prolonged sense of disability. He always reminds Lenny of her shrunken ovary that she has no hope except acting as the caretaker of this patriarch. When Babe describes how Lenny is shy with men because of her shrunken ovary Meg comments: "Old Granddaddy's the one who made her feel self-conscious about it. It's his fault. The old fool." (34; act 1). Throughout the play, Lenny is suffering from a deep sense of inferiority and the reason is her granddaddy who planted in her mind the idea of the impossibility of her marriage. Jay affirms that "because Old Granddaddy needs Lenny as a nursemaid/ "wife", he sabotages her chances for marriage by brainwashing her into

believing that no one would marry a woman with an "underdeveloped" ovary." (134).

The same patriarch destroys Meg's ambition of being a famous singer. He represents the unscrupulous power that leads Babe to commit homicide. Thanks to this man Meg is about to become sane and Lenny wants to separate herself from any social involvement.

In *Crimes of the Heart*, Old Granddaddy is the second character that represents the patriarchal authority over women in American society. He does exercise his absolute authority over the three MaGrath sisters. Lenny acts as his nursemaid, Meg represents his dream for fame and fortune, while Babe has to marry the man he chooses for her as the right man. Tied to the Old Granddaddy, who rescued them after their mother's suicide, the three MaGrath sisters have to accept the definitions he chooses for them suffering an internal conflict with a lasting desire for self realizing and determination. Jay explains that "bound to him out of gratitude for rescuing them after their mother's suicide, the young women have tried to please him, relinquishing their own quests for self-realizing and self-determination (130).

The main action in *Crimes of the Heart* is Babe's crime. She shoots her lawyer- senator husband trying to get rid of a prolonged sense of self- contradiction. She can never see Zachery as the right man for her even though he may be the richest and most powerful man in

Hazlehurst. Nor can she forget how her grandfather arranged for this marriage confirming that Zachery is “just the right man for her whether she knew it . . . or not.”(22; act 1).

The third representative of the male betrayal in the play is Zachery Botrelle. He is the third unseen patriarch that determines the three sisters’ sense of self-esteem. Babe describes him as a brutal racist and sexist. She even hates his looks. Though, Zachery is the best lawyer in Hazlehurst and senator of Mississippi, Babe’s lawyer describes him as a total criminal. The oppression of the patriarchy continues especially when Zachery threatens to send Babe to spend the rest of her life in a mental institution. When Barnette tells Babe that Zachery wants to see him at hospital, Babe responds: “Oooh! Didn’t you just hate his voice? Doesn’t he have the most awful voice? I just hate- I can’t bear to hear it! (61; act 2).

The sisters’ father, their Old Granddaddy, and Zachery represent the unseen patriarchy in the play. Though they are unseen throughout the play, they are very effective that their presence explores one of the main themes of the play. It is the sisters’ struggle with the ghosts of the past. They represent the ghosts of the three sisters’ past and the sisters have to reject their domination in order to realize their true identities. *Crimes of the Heart* depicts the struggle of three sisters to get rid of other people’s definitions. Hence, "a big

hurdle in the struggle, as Beth puts it, is overcoming the ghosts of the past and letting go of what other people have said you are, what they have told you to be".(Craig "Women Pulitzer Playwrights" 142).

Away from the oppressive patriarchal authority, we can meet Chick. Though their cousin Chick does not belong to this oppressive patriarchy, she serves as one of the ghosts of the past like the other previous men. When Babe speaks with Chick about Zachery, the first reveals: "That I didn't like his looks! I just didn't like his striking looks! And I don't like yours much, either, Chick the stick" (27; act 1).

At any situation, Chick is present with the three sisters to prove that they follow the past of their insane mother. She plays a very important role in the process of losing their self- respect. Chick depicts the idea of the effect of shame on people's identity. Many psychologists affirm the idea that self-esteem is eaten away by chronic shame. Dr. John Bradshaw asserts: "When shame becomes a constant, it becomes toxic. . . you don't feel you have a flaw, you feel you are a flaw. . . unlovable and unworthy of love"(157).

Shame is a prototypical response to social threat. It is an emotion experienced when the self is judged as inferior, inadequate or defective. Negative self-esteem can be regarded as both the basis and result of such social threat. Dickerson and Gruenewald comment on the relation between shame and negative self-esteem

declaring that "shame results when perceptions of negative social evaluation are transformed into negative self-evaluation." (195).

The presence of Chick Boyle, from the very beginning of the play, assures the MaGrath sisters' feeling of being flawed. She is always trying to spy on them and remind them of the shameful past of their mother. The play even opens with Chick Boyle accosting Lenny about a certain newspaper story that is humiliating to her referring to Babe's crime. Chick cries saying: "It's just too awful! It's just too awful! How I'm gonna continue holding my head up high in this community" (4; act 1).

In fact, the three sisters' struggle with the patriarchal authority along with the dysfunctional character of their cousin Chick is mainly a struggle of independence and empowerment. For Beth Henley, the three sisters are struggling to get empowerment. They even sometimes commit cruel actions to empower themselves or to have a sense of independence from the male dominance and from the society's false definition of their identities. Beth Henley defines this empowerment as the "acceptance of your own worth and value and not the fear that you're invisible. The belief that you count." (Greene 219)

To sum up, *Crimes of the Heart* is mainly a story of a quest for the self within a fragmented family. Henley's employment of the motif of the

fragmented family proves that the characters' feeling of self-doubt stems mainly from a severe lack of love, especially familial love. Therefore, they try to find love in some illegal relationships outside the family. Lenny takes the initiative with a strange man, Meg has an affair with a married man and Babe shoots her husband, Zachery, for a black young man.

Moreover, *Crimes of the Heart* is one of Beth Henley's naturalistic plays of the 1980s that depict naturalistically the relation between the interior self and the exterior world. It reflects Beth Henley's untraditional naturalistic view of human beings. Adapting naturalism to modernism in *Crimes of the Heart*, Beth Henley turns from being a traditional naturalist introducing a story of three sisters searching for themselves by violating the culture norms that perceive them naturalistically. The most important point that makes Henley untraditional is that the characters are victims of their nature and heredity, yet they are never helpless victims. They have the ability to find their lost identities away from the false definitions that the community chooses for them. Plunka points out:

[C]haracters who are helpless victims of forces over which they have no control and cannot understand imply a naturalistic view of existence. Henley is not a naturalist playwright according to this meaning of the term because the drama's action leads to an

epiphanous scene in which the character discovers that she can understand herself and her situation and make choices accordingly. Yet the meaning is present in Henley's theater. (9).

To study the naturalistic characteristics in *Crimes of the Heart*, we should begin with the characters. The circumstances of the characters, especially the main ones represent one of the most prominent features of naturalistic literature. The characters in naturalistic literature and consequently in *Crimes of the Heart* are poor, uneducated or barely educated. They usually come from poor and uneducated families. They try to improve their standard of living, yet their attempts are in vain because of forces out of their control. That is why they are always reflecting a pessimistic view of the world. Sometimes, they express this view to other characters repeating phrases of pessimism or emphasizing the inevitability of death. Simultaneously, there is some sympathy within some characters towards those pessimistic characters that usually seem to be irresponsible for their behavior. For instance, Babe sympathizes with Meg's irresponsibility recalling the day Meg found the dead body of her mother.

Indeed the behavior of the main characters of *Crimes of the Heart* is also a good representative of the naturalistic perception of the self. The three sisters' behavior somehow asserts the cultural norms that

regard them naturalistically. The cultural norms referred to here defines the MaGrath sisters as helpless victims of some circumstances and inner stresses they cannot understand or control. However, Henley helps them try to reject such cultural norms. It is only when they succeed to reject such naturalistic perception that they celebrate the discovery of their selves. Indeed, it is a magical moment of the break away from naturalism by Beth Henley.

Lenny is the first character, nay the first victim we meet in *Crimes of the Heart*. She is always stuck in the house. She is the domestic drudge and caretaker of the Old Granddaddy. She even sleeps in the kitchen to be near her grandfather. Besides, she is ready to clean up Chick's mess of discarded panty-hose. Lenny is eager for Meg's arrival to stand beside her during Babe's crisis. Simultaneously, she doesn't have the courage to object when Chick maliciously talks about Meg's arrival and how this arrival affects their reputation negatively. She even does not respond when Chick confirms that she [Lenny] should do her best to prevent Meg's arrival.

Lenny who lives isolated from any social involvement away from her Old Granddaddy's house, searches for an alternative relation with her horse Billy Boy. She seeks an escape just like Babe searches for an alternative love relation away from Zachery with Willie Jay. The news of Billy Boy's death represents a dir

affliction to Lenny on her 30th birthday. When Doc tries to stop her crying, Lenny responds: "I could fill up a pig's trough" (12; act 1).

Lenny is ready to obey others in the play as her Granddaddy trained and raised her. We note this from the start of the play. When Chick speaks about Meg's shameful arrival calling her a "cheap Christmas trash" (6; act 1), Lenny cannot object. Nor can she object when Chick refers to inheriting their mother's instability saying that Babe is "in-her-head-ill" (17; act 1). Though she knows much about Zachery's brutality, she even repeats Chick's words to Meg: ". . . Oh, I hate to say this- I do hate to say this- but I believe Babe is ill. I mean in her head ill."(17; act 1). She also suffers from a sense of self-doubt that she blames herself for her Granddaddy's coma, since she made the wish that he "would be put off his pain" on her birthday. Lenny's feeling of self-doubt and inferiority stops only when she takes the first step towards change. "For each of the MaGrath sisters, Henley has included a turning point that involves something like an epiphany coupled with a catharsis." (Craig "Family Ties and Family Lies" 299).

For each of the MaGrath sisters, there is a turning point that helps them move toward self-esteem and self-determination. In the case of Lenny, the turning point somehow starts during her laughter with Babe commenting on their Old Granddaddy's coma. Finally,

Lenny goes away from the serious frame of life that her Granddaddy painted for her. From now on there is an obvious change in Lenny's behavior. She can bear Chick's insults about Meg and Babe for no more. She decides to oust Chick out the door through a broom-beating pursuit: "I said for you to get out! That means out! And never, never, never come back" (113; act 3).

It is the first step Lenny takes toward self-esteem and self-determination. The second step comes when she decides to have the enough courage to contact Charlie of Memphis. She thinks that he may not care for the children. Though Lenny's movement toward self-esteem and self-determination cannot be regarded as a feminist resolution, it represents undeniable liberating action. Lenny declares: "I'm gonna call Charlie! I'm gonna call him up right now! . . . My courage is up; my heart's in it; the time is right! No more beating around the bush! Let's strike while the iron is hot!"(114-115; act 3).

In Meg's case, critics can define her as a selfish and unscrupulous woman. Various pictures assure this image in the play. First, Beth Henley tells us about Meg's raid to Lenny's birthday candy. Then, we saw her more than one time drinking bourbon. She is also happy to have an affair with Doc Porter whom she abandoned before. She even does not care for the wife and two kids whom he abandoned for her. Even though when Meg gets a coke for the distraught Lenny, she

swigs from the bottle herself before passing it on. Nevertheless, Meg has the bravery that Lenny does not have. She can reject Chick's spying and malicious speech calling her "little chicken". When she knows of Zachery's brutality with Babe, she emphasizes: "I'll kill him; I will . . . I'll fry his blood."(43; act 1).

With the pass of time, we realize that Meg is another victim in the play. She needs some love in her life like her sisters. She is happy to have a relation with Doc Porter just to be cared for. People also usually demonstrate her unscrupulous behavior with regard to the impact of her mother's accident on her psychology. She cannot be regarded as a self-centered person though she once decided to escape the McGrath family. Actually, she escaped the family house in order to escape the ghosts of her past. Nevertheless, it was just a breakdown."Obviously, it did not work. Her "career" has only culminated in clerking for a dog food factory; her emotional denial has only resulted in a big, bad breakdown." (Craig "Family Ties and Family Lies" 301).

Meg escaped the family house, yet she did not escape their past. When she returns home, she is sad that Old Granddaddy is hospitalalized. She even did not read Lenny's letters not because she does not care but because reading them gives her "slicing pains" (20; act 1) in the chest. She also calls her Granddaddy a "bossy man" then she lies to him at the hospital not to frustrate

him. She found that Old Granddaddy looked so pathetic that she did not know how to tell him the truth. She alleged that she has made a movie and a record, plus television appearances. When Lenny expresses her anger, Meg responds: " I just wasn't going to sit there and look at him all miserable and sick and sad! I just wasn't!" (69; act 1).

Meg's run-away lack of self-esteem returns to two reasons. The first reason is the patriarchal authority represented in her Old Granddaddy and his continuous instructions. He always wants her to be a singing star. He wants to have her "foot put in one of those blocks of cements they've got out there. He thinks that's real important" (23; act 1). The second reason is the shock she received after her mother's suicide. She cannot forget the scene of her mother's body swinging from a rope in the basement with her cat. The shock makes her decide to keep herself away from any connection with others; she does not want to care about others.

Meg has cried in bed for a week after her mother's suicide then she started a binge of strange behavior. She even begins to stare at grotesque and depressing photographs to build up resistance and not to be a weak person. She refuses to care for others. She abandoned Doc Porter in Hurricane Camille after being injured in the storm because he needed caring. Babe reminds Lenny of the impact of the mother's incident on Meg

saying: "things have been hard for Meg. After all, she was the one who found Mama." (66; act 1)

Leaving the MaGrath family, Meg plans to escape the ghosts of the past. It is the past of her mother and the bad days she spent after her death. She also did not manage to achieve her dreams as a singing star. She escapes to L.A. and works as a clerk for a dog food factory. When Meg returns back, she tells Lenny: "What I do is I pay cold-storage bills for a dog- food company. That's what I do."(23; act 1). This finally resulted in a big breakdown.

The turning point in Meg's case is her reunion with Doc. Finally, she realizes that she can care about someone. Simultaneously, she begins singing as a form of self-expression and self-esteem. Now, she sings for herself not to satisfy her grandfather. She expresses her happiness saying: "I'm happy. I realized I could care about someone. I could want someone. And I sang! I sang all night long! . . . But not for Old Granddaddy. None of it was to please Old Granddaddy. (99; act 3).

The matter differs in Babe's case. She is her Granddaddy's "Dancing sugar plum" and the family "baby". Old Granddaddy orchestrated her marriage at the age of eighteen to the richest lawyer in Hazlehurst. It was his finest hour to see her married to Zachery. Old Granddaddy wanted to make Babe reach the heights of Hazlehurst society while Zachery wanted Babe to be

his arm decoration and act as satisfied audience for his silly jokes.

In Babe's case, Beth Henley mixes the abuse with the mundane. Beth Henley does not depict Zachery's cruelty to Willie Jay as revenge of a cuckold-husband. Indeed, Zachery does not know about the affair between Babe and Willie Jay. It is the suspicious sister who realizes the affair. Zachery's cruelty is just the outcome of his racism. He cannot bear to see the black boy on his property in the company of his wife Babe whom he regards as another personal property.

Babe, who endured Zachery's brutality for a long time, picks up the gun and shoots him to prevent his violence to Willie Jay. She searches for some love in her life regarding Willie Jay as the husband for her heart. She even does not care for his black color. Babe describes this moment to Meg saying: "Well, I'm not! I'm not a liberal! I'm a democratic! I was just lonely! I was so lonely. And he was good. Oh, he was so, so good. I'd never had it that good. We'd always go out into the garage and..."(48; act 2).

Babe has inherited much of her mother's past that her struggle for self-determination is seriously a struggle with the ghosts of the past. To study Babe, she is the only sister who is married. Like her mother, Babe's marriage is a curse to her. Like her dead father, Zachery is not but a destructive hold over her and an obstacle toward her self-determination and self-

evaluation. The turning point in Babe's way of self-discovery starts when she refuses to be her mother rejecting the idea of homicide. Babe recalls the moment describing: "I took (the gun) out. Then I...I bought it up to my ear. That's right. I put it right inside my ear . . . suddenly, for some reason, I thought about Mama . . . I realized how I didn't want to kill myself! "(50; act 1)

It is Babe's first attempt of suicide that turns into shooting Zachery. Beth Henley tells: "In *Crimes*, Babe is the first to take initiative to gain control over her life when she attempts to murder her violent and unloving husband." (Bryer 103). The image of escaping the ghosts of the mother's past is repeated through another suicide attempt. The second attempt also belongs to Babe. She does not want to face the same fate as her mother's. Nevertheless, she tries to put an end to her life after Zachery's threats. Babe prefers death to isolation. The message Henley wants to declare here is that isolation never serves the development of the self.

Babe who still keeps the clips and photos of her dead mother and the cat cannot accept the idea of inheriting her mother's mental instability. She searches for identity away from the other people's definitions. However, when Zachery threatens to send Babe to an insane asylum, she commits suicide. It is a failure by Beth Henley here that committing suicide does make Babe face her mother's fate and destiny. Fortunately, Babe's sisters manage to save her. In an interview with

Beth Henley she illustrates: "but it's when Babe tries to kill herself that the sisters start to think, "We can't do this anymore, it's getting to be a thing in our family, we have to let that option go" (Greene 208).

Henley's depiction of Babe's crisis with Zachery rejects the anti- feminist description of women's use of weapons as a result of enjoying too much liberty. Beth Henley proves that the use of weapons is not but a way of self- defense. Since Beth Henley regards all humans as not but animals responding to the world around them, Babe's shooting of Zachery depicts her as a victimized animal.

The whole time, we can find the three Magrath sisters lingering for a sense of love. The play ends with the three sisters sharing this sense. Now, they can love and be loved, yet they love themselves. Eventually, Lenny has a loving relationship with a respectable man, Meg is a responsible woman and takes care of her grandfather, and Babe is no longer an insane woman and will never be confined in an institution.

Along with the importance of love, the play depicts the adverse impact of isolation [whether determined by society or one's self] on the development of the self. Moreover, it depicts how the development of the self depends mainly on the interaction with the outside world. Self discovery is never conceptualized in isolation from the heart of the total community. Carter comments: "identity means a sense of continuity and

social sameness which brides what the individual was as a child and what he is about to become; and also reconciles his conception of self and his community's recognition of him". (236)

When Zachery threatens to send Babe to a mental institution, she decides to kill herself following the same destiny of her mother. This incident reflects the influence of isolation and exclusion on the development of one's self. Babe who is shamed of the past of her mother decides to commit suicide in order to escape isolation. Babe responds to Zachery's threats crying: "I'm not crazy . . . I'm not! I'm not! . . . She wasn't crazy either . . . Don't you call my mother crazy! . . . No, you're not! You're not gonna. You're not!" (114; act 3)

The main features of naturalism are present in *Crimes of the Heart*. The first feature is pessimism. The play connotes a philosophical pessimism applying the scientific theory of heredity to the characters. Sometimes, Beth Henley provokes us to admit that the MaGrath sisters have actually inherited part of their mother's instability. For instance, when Doc asks Meg why she does not sing, she answers "I don't know". She tells him that she went insane and was put-away in a psychiatric ward. Doc then asks her what happened and she again answers "I don't know"(114; act 3). It seems that she suffers from some stresses that she cannot understand. Affected by the shock of seeing her

mother's dead body, Meg seems to be helpless victim of forces that she cannot understand nor can she control. Besides, when Babe attempts suicide she repeats the same scene of her mother's suicide

Another feature of naturalism in *Crimes of the Heart* is detachment. Beth Henley achieves detachment from the main story introducing some meaningless actions and nameless characters. A good example of the detachment in *Crimes of the Heart* is the death Billy Boy. It is Lenny's pet horse. While Lenny is busy discussing the news of Babe's crime with Chick, Henley takes us to another area of the horse's death. Doc Porter arrives to tell Lenny that the horse got struck by lightning. The news is a severe blow to Lenny on her 30th birthday. Another example is Babe's description of the making of some lemonade while retelling her shooting of Zachery.

The third significant feature of naturalistic literature is the conflict. Actually, the naturalistic work tends to bear two types of conflicts. The first conflict is an internal one. It appears within the individual who is never satisfied with his brutal or violent behavior, yet he is convinced that he is powerless against it. The second conflict stands between the individual and his environment. It is an external conflict during which the environment is always careless about the desires of the individual that exerts his efforts to struggle it. The three sisters' crisis during their journey towards the discovery

of their lost identities is an excellent representative of the conflict employed in the play. The play is full of examples of such conflict. Plunka clarifies:

"theHenleyan conflict on the simplest level is between society's naturalistic perception of the outsider and the outsider's striving to overcome that perception without sacrificing individuality." (50).

Trying to break away from naturalism, Beth Henley decides to give up the fourth characteristic of naturalism. Actually, it is the notion of determinism. Beth Henley lets her characters struggle for their free will. Thus, the surprising twist at the end of Henley's naturalistic play is the way she proves how the destiny of her characters is not predetermined by nature and heredity. Here, Beth Henley breaks away from the most important characteristic of naturalism rejecting the influence of Charles Darwin's theory of evolution. She refuses the impact of Darwin's notion that people's fate is determined by their lineage and environment.

Beth Henley breaks away from the naturalistic plot altering nature by human action that declares happy endings instead of the decline endings employed in traditional naturalistic works. Thus, Henley's plots are never plots of decline. Unlike the traditional naturalistic writers who employ death, poverty or prison as typical endings for their works, Beth Henley chooses to put her

main characters in a higher position than they were at the beginning of the work.

Beth Henley breaks away from naturalism when she lets her characters realize themselves and appreciate their value away from that naturalistic perception that society has chosen for them. Finally, the scene of the three sisters celebrating Lenny's birthday is a symbolic celebration of self-discovery. "The magical moment that follows from the self-discovery or epiphanous experience validates the self-discovery. Not only is the heroine a person worthy of being loved" (Andreach 345).

Eventually, Henley is concerned with the adoption of the naturalistic style of writing. She focuses on the depiction of the smallest detail to her audience. She is trying to put on stage real pictures from life. The play opens with a good example of the naturalistic style of writing. Lenny is celebrating her birthday alone and Henley gives the smallest detail of such celebration. Another example of Beth Henley's adoption of the naturalistic style of writing is Babe's detailed description of the making of some lemonade after shooting Zachery.

Some reviewers complain that too much of the action of *Crimes of the Heart* takes place off-stage and is merely reported. However, this is actually a stylistic strength not a weakness. *Crimes of the Heart* is full of examples of the detailed off-stage actions. For instance,

Doc is retelling the death of Lenny's horse in detail. Babe is retelling her shooting of Zachery in detail and Meg gives the details of her own breakdown.

Conclusion

As a final point, *Crimes of the Heart* is mainly a story of three sisters seeking to redefine their real identities within an oppressive patriarchal community. What they need is to decide their self-esteem away from the traps of the other people's definitions. The play reflects the negative impact of shame and isolation on the development of self-evaluation. Moreover, it stands as a prominent example of Beth Henley's break away from the traditional naturalistic perception.

Works Cited

Andreach, Robert J. Understanding Beth Henley.

Columbia: University of South Carolina Press,
2006.

Auflitsch, Susanne. "Beth Henley's Early Family Plays:

Dysfunctional Parenting, the South, and
Feminism." *American Studies* (2001): 267-280.

Bryer, Jackson R. "'Expressing" the misery and confusion truthfully": an interview with Beth Henley." *American Drama* 14.1 (2005): 87.

Boynton, Victoria, and Jo Malin, eds. *Encyclopedia of Women's Autobiography: KZ*. Vol. 2. London: Greenwood Publishing Group, 2005.

Carter, Robert T. *The influence of Race and Racial Identity in Psychotherapy: Toward a Racially Inclusive Model*. Canada: John Wiley & Sons, Inc., 1990.

Craig, C. Casey. "Family Ties and Family Lies: Women's Perceptions of Family, Society, and Self Reflected in the Pulitzer Prize Plays by Women. (Volumes I and II)." Diss. The Graduate School: Wayne State University, 1995.

-----Women Pulitzer Playwrights: Biographical Profiles and Analyses of the Plays. London: McFarland, 2004.

Dickerson, Sally S., Tara L. Gruenewald, and Margaret E. Kemeny. "When the social self is threatened: Shame, physiology, and health." *Journal of personality* 72.6 (2004): 1191-1216.

Greene, Alexis. *Women Who Write Plays: Interviews with American Dramatists*. Hanover, NH: Smith and Kraus, 2001.

Henley, Beth. *Crimes of the Heart*. New York: Dramatists Play Service Inc, 1982.

Jay, Julia De Foor. "Women's identity formations and the intersecting concepts of gender, race, and class in the plays of NtozakeShange, Beth

Henley, and Cherrie Moraga." University of Houston (1996): 407-407.

Klockars, Leena, and RiittaSirola."The mother-daughter love affair across the generations." *The psychoanalytic study of the child* 56.1 (2001): 219-237.

Plunka, Gene A. *The Plays of Beth Henley: A Critical Study*. London: McFarland, 2005.

-----."Understanding Beth Henley." *Modern Drama* 51.3 (2008): 411-413.

Thompson, Linda, and Alexis J. Walker. "The dyad as the unit of analysis: Conceptual and methodological issues." *Journal of Marriage and the Family* (1982): 889-900.

Le problème de la traduction des relations lexicales dans trois traductions françaises des sens de la sourate Al- A`rāf

Iman Mahmoud Abdel-Moktader Ali

Introduction:

La traduction est simplement l'opération par laquelle le traducteur fait passer d'une langue à une autre en toute fidélité, au lecteur, ou si l'on peut dire, au traductaire, un message en des termes clairs. Le manque de fidélité ou de clarté peut mener à une trahison.

La traduction des textes sacrés possèdent toujours des caractéristiques assez différentes qui les distinguent d'autres formes de traduction. En ce qui concerne la traduction littéraire, le traducteur peut être considéré comme un écrivain qui pourrait faire du texte original une nouvelle œuvre ayant les mêmes idées originales.

Pour la traduction des textes sacrés, il en va toute autrement. Linguistiquement, le langage des textes sacrés est l'une des langues les plus complexes. Dans cet égard, Margot justifie qu'il y a une conviction de considérer les langues bibliques comme sacrées.

«Il serait facile de démontrer cette constante à l'aide de multiples témoignages, tous fondés sur le raisonnement suivant: étant donné que les Saintes Écritures sont inspirés par l'Esprit de Dieu, in doit en déduire que le langage qui y est utilisé est un langage divin

et, par conséquent, un langage qu'on ne saurait traiter comme les langages ordinaires des peuples de la terre.»⁽¹⁾

De même, le langage coranique ressemble logiquement au langage biblique puisque les deux sont divins. Mais, la traduction du texte coranique nous ressemble plus difficile car ce texte se caractérise par une densité sémantique, une multitude, souvent ouverte, de lectures ou d'interprétations dont certaines sont accréditées par les grands exégètes musulmans. De plus, ce texte sacré se distingue par une richesse stylistique inimitable. Certains linguistes trouvent que « **il n'y a de véritables Coran qu'en langue arabe, celle de la Révélation.**» ⁽²⁾ C'est pour cela qu'on parle toujours de la traduction des sens du Coran et non de la traduction du Coran.

Dans cette recherche, nous essayerons de présenter une étude appliquée de la traduction des sens du Coran de la langue arabe vers la langue française. Notre choix s'est porté sur un point de départ (un texte-source) et un point d'arrivée (un texte-cible) pour examiner, d'une manière contrastive, leurs interactions à travers une analyse linguistique dans le cadre contrastif de deux textes relevant de deux langues intégralement différentes. Tout d'abord, en ce qui concerne le texte-source, c'est la sourate Al-A'rāf. C'est une sourate mecquoise se composant de 206 versets. C'est la sourate 7 dans la vulgate coranique et la 39^{ème} selon l'ordre de la Révélation.

2- Jean Claude MARGOT, "Langues sacrées et méthode de traduction" in TRR, vol.3, no.2, 1990,p.16.

3-Jean René LADMIRAL, "Pour une théologie de la traduction", in TTR: Traduction, Terminologie, Rédaction, vol.3, no.2, 1991, p.131.

Nous avons choisi cette sourate pour traiter plusieurs problématiques linguistiques que l'on peut rencontrer pendant la traduction. En effet, les histoires et les discours de cette sourate présentent un champ fécond des phénomènes linguistiques.

Pour le choix des traducteurs, il revient à la thématique de la sourate. Celle-ci parle de l'origine de la création et l'invitation au message divin révélé au prophète Mohammed, paix et bénédiction soit sur lui.

Des événements de la vie des prophètes tel que Noë, Hûd, Şālih, Lot, Choëb (Jethro) et Moïse, que la paix soit sur eux tous, ont été relatés pour illustrer les conséquences du rejet du message. La sourate aborde aussi le jour du Dernier Jugement : elle présente la situation des gens du Feu et celle des gens du Paradis sans négliger de parler des gens d'Al A'rāf . C'est pour cela que nous établissons notre choix de l'autre partie du corpus: les trois traductions françaises dont les auteurs appartiennent à des cultures différentes. Ce choix nous permettra d'explicitier l'influence de la culture ainsi que les effets religieux sur la traduction et sur le traducteur lui-même. Nous avons la traduction du Complexe qui est faite par un musulman, Hamidullah, et aussi révisée par des musulmans. Jacques Berque représente la culture chrétienne et André Chouraqui représente la culture juive. La traduction du Complexe (³) date de 1420 de l'Hégire (1999 après J.C.). Elle est exécutée par Mohammed

4- Le Noble Coran et la traduction en langue française de ses sens, ©le Complexe du Roi Fahd, Al-Madinah Al-Munawwarah, le Royaume d'Arabie Saoudite, 1420 de l'Hégire.

Hamidullah, théologien indien et chercheur musulman. Ce dernier a publié sa traduction le Saint Coran en 1959, préfacée par Louis Massignon. Le Complexe du Roi Fahd (en Arabie Saoudite) a révisée cette traduction et l'a publiée en 1420 de l'Hégire (1999 après J.C.). Cette traduction est éditée par le Complexe du Roi Fahd qui se présente comme un grand responsable de la diffusion du Coran, soit en arabe, soit en d'autres langues étrangères. Une traduction portant le nom d'un tel établissement bien connu sera donc considérée comme fidèle. C'est pour cela que nous voulons la mettre à l'épreuve dans notre recherche. La traduction de Berque ⁽⁴⁾ est antérieure à cela du Complexe. Berque est un orientaliste français et grand arabisant. Il a été titulaire de la chaire d'histoire sociale de l'Islam contemporain au collège de France. Il est aussi un membre de l'académie de la langue arabe du Caire. Berque a publié sa traduction en 1990 sous le titre "le Coran-Essai de traduction".

Nous avons choisi aussi la traduction d'André Chouraqui ⁽⁵⁾, l'avocat et l'homme politique franco-israélien qui a traduit le Coran en 1990 sous le titre de "L'Appel". Chouraqui a traduit la Bible avant d'entamer la traduction du Coran qu'il a traduit en hébreu puis il l'a retraduit en français.

C'est pour cela que sa traduction vient surprenante et assez décriée.

5- Jacques BERQUE, Le Coran- Essai de la traduction de la'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique, Paris, Sindbad,1990.

6-André CHOURAQUI, Le Coran- L'Appel, Paris, © Robert Laffont, 1990.

Le choix de cette traduction provient essentiellement de la croyance juive de son auteur qui a une tendance bien claire à la littéralité.

La transmission fidèle du message coranique est la première tâche des traducteurs de notre corpus. Ceux-ci doivent donner une attention particulière au sens des mots et des syntagmes et ils doivent prendre en considération qu'ils ne peuvent pas transmettre le vouloir-dire des versets initiaux sans en étudier le contexte.

Dans cette recherche, nous aborderons le problème de la traduction des relations lexicales surtout la polysémie et la synonymie qui, dans la traduction, créeraient une zone d'opacité chez le lecteur francophone.

1-Les relations lexicales:

Entre les mots composant un lexique, on peut trouver des rapports d'identité, d'opposition ou de contiguïté. Il s'agit donc des principes généraux qui commandent les relations de sens entre les unités lexicales. Nous allons aborder dans ce qui suit quelques relations dont la présence est primordiale dans le texte coranique.

1-1-La Polysémie:

La polysémie lexicale représente une difficulté majeure pour tous les modèles de représentation et de calcul du sens. Quels que soient la définition du sens et le type de représentation que l'on adopte pour les unités lexicales, on se trouve en effet confronté d'emblée au problème de circularité engendré par l'omniprésence de cette polysémie.

Vincent Nyckees souligne que « **la polysémie est une propriété d'un seul et même mot doté de plusieurs significations.**»⁽⁶⁾

Alors, c'est un mot qui a plusieurs significations sans que soit conservé l'exigence d'un lien entre ces significations. C'est la raison pour laquelle on considère la polysémie comme une source de difficulté en traduction surtout quand on parle de traduire le texte coranique où le mot serait susceptible d'avoir plusieurs significations. C'est pourquoi le traducteur doit comprendre la nature linguistique des contextes afin d'être en mesure d'analyser le sens des termes.

De plus, la polysémie présente d'autres difficultés pour le traducteur qui doit consulter des dictionnaires bilingues ou multilingues pour en prendre un terme comme équivalent d'une expression polysémique de la langue. Nous allons jeter la lumière sur des exemples pris de sourate Al'A'rāf où la polysémie naît de la

différence du contexte d'emploi du mot en question, c'est le cas le plus fréquent dans notre corpus d'étude.

Comment le traducteur agit-il en face de l'ambiguïté provenant de la multiplicité des significations du même mot?

Voyant la réponse d'après l'analyse des quelques exemples tirés de notre corpus d'étude.

7- Nyckees VINCENT, la sémantique, Edition Belin, Paris, 1998,p.194.

"1-كتاب" : "kitāb"

Nous sommes ici en face d'un exemple d'un terme qui illustre bien le caractère polysémique de la terminologie coranique.

Nous rencontrons ce terme 7 fois tout au long du corpus.

Ce terme peut avoir ces significations:

- 1-un message 2-une liste 3-une prédestination 4-un argument
5- Le Livre du destin (la tablette conservée) 6-un livre sacré

Cette dernière signification se voit maintes fois comme dans l'exemple suivant :

2 آيه (-كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ)

Dans ce segment de verset, la parole est destinée au prophète Mohammed en lui disant voici un livre révélé à toi. Ce livre n'est que le Saint Coran.⁽⁷⁾

Consultons les traductions:

Le Complexe	C'est un Livre qui t'a été descendu
J.Berque	Quel Ecrit ! La descente en fut sur toi opérée...
Chouraqui	Un Ecrit descend vers toi

Les traducteurs rendent différemment le terme puisque Le complexe a choisi la traduction littérale en optant pour " *Un Livre*"

⁷-الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير) , جامع البيان عن تأويل آي القرآن , تحقيق : محمود محمد شاكر
-cf, مكتبة ابن تيمية للنشر , القاهرة , 1388 هـ , 1968 م , المجلد الثاني عشر , ص 295 .

en majuscule pour désigner sa divinité. Il s'agit d'une traduction quasi pertinente puisqu'une des significations du mot "Livre" est un livre sacré, saint comme l'Evangile, la Bible et le Coran.

Il nous semble qu'il est facilement compris pour un francophone qu'on parle du Saint Coran puisque la parole est dirigée au prophète Mohammed.

Pour Berque et Chouraqui, eux, ils choisissent "Ecrit" pour désigner "Kitāb". Selon Robert, "Ecrit" signifie une composition littéraire ou scientifique. Selon Hachette, il indique un ouvrage de l'esprit. Donc, ce terme ne peut pas donner le sens du Livre Sacré. Une raison pour laquelle il est nécessaire de donner une note explicative pour bien transmettre le message coranique au lecteur francophone.

Voyons une autre signification du terme cité au verset 37:

- (أُولَئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُمْ مِنَ الْكِتَابِ) آية 37

Il s'agit de celui qui forge des mensonges contre Allah ou celui qui traite ses Signes de mensonges. Ceux-ci qui s'en rendent coupables subiront le sort qui est inscrit pour eux dans le Livre du destin, au Jour du Jugement dernier. (8)

Voyons les traductions :

⁸ - الطبري, جامع البيان عن تأويل آي القرآن, مجلد 12 , مرجع سابق, ص 408. -cf,

-ابن كثير(عماد الدين ابو الفداء اسماعيل), تفسير القرآن العظيم, تحقيق مصطفى السيد محمد رشاد وآخرون, مؤسسة قرطبة, القاهرة, الطبعة الأولى, مجلد 6, 1421هـ-2000, ص 293. -cf,.

Le Complexe	Ceux-là auront la part qui leur a été prescrite.
J.Berque	Les coupables seront tributaires du lot que leur impartit le Livre.
Chouraqui	Leur part de l'Ecrit les atteindra...

Face à ces traductions, nous constatons que le Complexe s'approche du sens voulu dans le verset mais il lui manque une note explicative pour que le sens soit clair au lecteur francophone loin de la culture musulmane.

Pour Berque et Chouraqui, ils rendent le terme à deux reprises par les mêmes mots (*Livre- Ecrit*) sans être pertinents au sens du texte source, ce qui dérouté le lecteur francophone qui n'a pas d'idée sur le Livre du destin.

Au verset 169, nous rencontrons le même terme ayant une signification différente.

- (فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ) آية 169

Il s'agit ici du peuple d'Israël et du Livre révélé à Moïse, la Torah.

(⁹)

Le Complexe	...qui héritèrent le Livre.
J.Berque	...bien qu'ayant hérité de l'Ecriture.
Chouraqui	... des successeurs héritent de l'Ecrit.

⁹ - محمد الطاهر بن عاشور, تفسير التحرير والتنوير , الجزء التاسع, الدار التونسية للنشر, تونس
-cf, 1984, ص163.

Le Complexe traduit littéralement ce terme par " *Livre*" sans citer quel livre dont on parle.

De même, Berque et Chouraqui choisissent " *Ecriture et Ecrit*" en majuscule pour désigner "saint" sans préciser il s'agit de quel texte.

Les trois traducteurs ne comprennent pas, peut-être, le contexte du verset initial. Alors, aucun d'entre eux n'explique à quoi renvoie ce terme. Ce qui crée une zone d'opacité et d'ambiguïté dans le texte cible.

A ce propos, Hurtado Albir trouve que « **pour construire le sens des mots et des phrases et repérer le vouloir dire, le traducteur doit avoir connaissance du contexte verbal où chaque mot est inséré, du contexte cognitif et du contexte situationnel et général.**»⁽¹⁰⁾

2- "atā": "أتي",

Ce verbe figure plusieurs fois sous des formes différentes dans notre corpus. Le sens du verbe change selon le contexte. Il figure sous le sens de venir, faire venir, donner, faire et passer.

Voyons les exemples:

- (وَقَالُوا يَا صَالِحُ ائْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ) آية 77

Il s'agit des Thamoud qui ont proposé à Sālih d'apporter une preuve pour adorer Allah et pas d'autre dieu que Lui. Cette preuve était une chamelle enceinte issue d'un rocher spécial. Sālih

¹⁰ - Amparo HURTADO ALBIR, La notion de fidélité en traduction, op.cit, p.115

leur a demandé de laisser la chamelle manger sur la terre d'Allah sans lui faire aucun

mal, sinon un châtement douloureux leur prendrait. Sālih a prié à Dieu et Lui a demandé de faire venir la chamelle.

A l'arrivée de la chamelle, les Thamoud ont désobéi au commandement de Sālih, ils l'ont tuée. Ils ont dit à Sālih, "inflige-nous ce dont tu nous menaces".⁽¹¹⁾

Voyons la traduction du verset :

Le Complexe	Ô Salih , fais nous venir ce dont tu nous menaces...
J.Berque	Çâlih, amène-nous ce dont tu nous menaçais...
Chouraqui	Ô Salih , donne-nous ce que tu nous a promis...

Dans la première traduction, le Complexe opte pour la structure "*faire venir*" qui signifie soit apporter soit interpeler alors que le menace n'est ni à apporter ni à faire venir.

Alors que pour Berque, le terme "*amener*" est employé : ce verbe correspond soit aux personnes soit aux choses. Il n'est pas employé pour désigner des choses morales comme le châtement.

-cf.,

¹¹ -ابن كثير, تفسير القرآن العظيم, مرجع سابق, ص 339-340.

Pour Chouraqui, il opte pour "donner" : un verbe largement utilisé pour les positifs et les négatifs. Alors, les trois traductions sont moins exactes.

Pour le terme au verset 187,

- (لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً) آية 187

Il s'agit dans ce verset de l'Heure dont personne ne connaît quand elle viendra.

Le Complexe	elle ne viendra à vous que soudainement.
J.Berque	elle ne vous prendra qu'à l'improviste.
Chouraqui	elle viendra soudain.

Les trois traducteurs interprètent bien le verset mais ils leur feraient "يحدث ويصل" mieux d'employer le verbe "arriver" qui signifie en arabe

à la fois.

Comment les traducteurs reproduisent-ils "atã" au verset 156?

- (فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ) آية 156

On parle ici de la miséricorde d'Allah qui embrasse toute chose, elle est prescrite à ceux qui craignent Allah, qui acquittent "la Zakât" et ceux qui croient aux Ayât d'Allah.

Voyons la traduction:

Le Complexe	Je la prescrirai à ceux qui (Me) craignent, acquittent la Zakāt.
J.Berque	J'écrirai (Ma miséricorde) en faveur de tous ceux qui se prémunissent, acquittent la purification.
Chouraqui	Je les donne à ceux qui frémissent et donnent la dîme.

Les deux premières traductions (celle de Complexe et celle de Berque) emploient bien le verbe "*acquitter*" qui implique la prescription alors que le verbe "*donner*" employé par Chouraqui balance entre obligatoire et facultatif, il manque alors de précision.

Au verset 80, nous trouvons un autre sens et une autre forme du

Verbe " atã":

- (أَتَاتُونَ الْفَاجِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ) آية 80

Loth était un contemporain d'Ibrahim. Loth a été envoyé comme Messager à l'une des communautés vivant non loin du peuple d'Ibrahim. Ces gens-là, comme nous le dit le Coran, pratiquaient une perversion inconnue au monde jusqu'alors, à savoir la sodomie. Quand Loth les a conseillé à abandonner cette déviation et leur a apporté l'avertissement divin, ils ont refusé sa prophétie et se sont obstinés à continuer dans la même voie. A la fin, ils ont été éradiqués de cette terre par un terrible désastre.

Dans ce verset, Loth parle à son peuple en critiquant leur comportement.

Voilà la traduction:

Le Complexe	Vous livrez vous à cette turpitude que nul, parmi les mondes...
J.Berque	N'est-ce pas que vous vous adonnez à une infamie où personne...
Chouraqui	En venez-vous à une perversion telle que nul...

En effet, les deux premières versions réussissent à donner le vouloir dire du texte-source tandis que Chouraqui opte pour la littéralité qui a fait sa traduction imprécise.

Dans le même contexte, nous rencontrons le verset suivant:

- (إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ) آية 81

Le Complexe	Vous assouvissez vos désirs charnels avec les hommes au lieu des femmes
J.Berque	Vous vous en prenez aux hommes avec concupiscence, au lieu des femmes
Chouraqui	Vous coïtez avec des hommes, lascivement plutôt qu'avec des femmes

Comme l'avait très bien dit V.Larbaud, « **Etre fidèle ne veut dire ni traduire littéralement, ni traduire librement; définir la fidélité [] revient à définir le type de lien approprié qui ne trahit ni par sa servilité ni par excès de liberté et qui permet à la traduction d'accomplir son rôle d'acte de communication**»⁽¹²⁾

¹²- Amparo HURTADO ALBIR, La notion de fidélité en traduction,op.cit,p.41.

Concernant cet exemple, quand on essaie de le reproduire en français, il ne convient pas d'imiter aveuglement le texte original en matière de traduction du verbe "atã". La notion contextuelle de ce verbe qu'on doit concevoir est pour "coïter".

Il se voit que les trois traducteurs comprennent très bien le sens voulu et ils peuvent le rendre excellemment dans leurs textes d'arrivé.

Examinons le terme "atã" dans un autre contexte,

- (أَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامِهِمْ) آية 138

Selon l'exégèse, il s'agit des enfants d'Israël qui, en traversant la mer, passèrent près d'un groupe d'hommes qui vouaient un culte à leurs propres idoles. ⁽¹³⁾

Voyons la traduction:

Le Complexe	Ils passèrent auprès d'un peuple attaché à ses idoles
J.Berque	Ils tombèrent sur un peuple assidu au culte des idoles
Chouraqui	Ils viennent vers un peuple enchaîné à ses idoles

L'équivalent de ce verbe figure différemment dans les trois traductions. Il est clair que le Complexe comprend le sens de ce verbe, il le rend par son équivalent en français.

¹³ - محمد الطاهر بن عاشور, تفسير التحرير والتنوير , الجزء التاسع, مرجع سابق, ص79, 80.

-cf,

Berque, aussi, reproduit bien ce terme en choisissant le verbe "tomber sur" qui est compatible à l'exégèse.

Quant à Chouraqui, il le traduit littéralement par le verbe "venir vers". Ce verbe utilisé fait allusion à une sorte de prémédité. Alors, selon le contexte, cet équivalent ne convient pas. Et il dérouté certainement le destinataire de la traduction.

Exposons d'autre mot polysémique tiré du corpus:

"-2ظلم": "zalama",

Voici un terme qui se représente à plusieurs reprises sous de différentes significations.

- (فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ بِأَسُنَا إِلَّا أَنْ قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ) آية 5

Il s'agit dans ce verset d'un peuple qui a établi un associé avec Allah dans son royaume et il a fait mentir les Messagers. Alors, Allah l'a puni. Voyant le châtement, ce peuple a reconnu son iniquité de soi. ⁽¹⁴⁾

Les traducteurs ont rendu le verset par:

Le Complexecertes nous étions injustes
J.Berque	...nous étions iniques!
Chouraqui	...nous étions des fraudeurs !

Nous trouvons que les deux termes "*injuste* et *inique*" choisis par le Complexe et Berque sont compatibles à l'exégèse et ils

¹⁴ - محمد الطاهر بن عاشور, تفسير التحرير والتنوير, مرجع سابق, الجزء الثامن, ص22, 23.

-cf.,

reflètent la bonne lecture, et par conséquent la bonne compréhension du texte-source de la part des deux traducteurs.

Pour Chouraqui, il opte pour " *fraudeurs*". Ce terme n'est pas convenable parce qu'il correspond plutôt à tout ce qui est matériel. Donc, il ne couvre pas le champ sémantique du terme en question.

"*zalam*" est d'une interprétation assez large qui comprend toute sorte d'iniquité. Au verset 9, on rencontre une autre signification du terme.

- (الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ) آية 9

Le Complexe	...ils étaient injustes envers nos enseignements.
J.Berque	...se seront perdus eux-mêmes, par leur iniquité envers Nos signes.
Chouraqui	...ceux qui se perdent à frauder contre nos Signes.

En traduisant les mots polysémiques, un bon traducteur doit faire attention au fait qu'un même concept pourrait être différemment soulignés dans deux langues différentes.

Dans cet exemple, le Complexe rend le terme "*iaẓlmōna*" par "*étaient injustes*". Cette traduction ne remplit parfaitement pas la signification du terme. Il en va de même pour le mot "*iniquité*" utilisé par Berque. Ces deux traductions ne conviennent pas au sens voulu dans le texte initial et elles ne peuvent pas remplir la

sémantique de "beaiâtina iazlmōn". "بآياتنا يظلمون" ,
l'expression coranique

Pour Chouraqui, il opte pour "se perdre à frauder" qui a toujours un sens exclusivement matériel et pécuniaire.

Il est à remarquer qu'en traduisant ce verset, les trois traducteurs ont suivi la méthode littérale qui a faussé le texte cible.

Oussama Nabil indiquant l'influence négative de la traduction littérale du texte coranique, souligne que : «**La traduction littérale du Coran rencontre des difficultés infinies, et ne réalise point son objectif. Par conséquent le lecteur francophone à force d'une traduction à la fois subjective et littérale, envisage plusieurs zone opaques.**»⁽¹⁵⁾

- (وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ) آية 19

Le Complexe	...et n'approchez pas l'arbre que voici, sinon, vous seriez du nombre des injustes.
J.Berque	...mais n'approchez pas de cet arbre : vous seriez des iniques.
Chouraqui	...n'approchez pas de cet arbre, vous seriez, tous deux, des fraudeurs !

Il est clair que les trois traducteurs insistent chacun sur son choix en choisissant l'équivalent français de " zalama".

¹⁵-Oussama NABIL, "Le saint Coran entre la traduction littérale et l'interprétation: sourate Al-Zûmar, étude de trois traductions, in revue de la faculté de langues et de traduction, université d'Al-Azhar, le Caire, 2001, p.66.

Il s'agit dans ce verset de l'interdiction d'Allah à Adam et Ève pour ne pas manger d'un arbre précis sinon ils seraient injustes d'eux-mêmes et ils mériteraient le châtement.

Les traducteurs traduisent le terme en question littéralement sans en rien citer du contexte.

Pour une bonne traduction de ce verset, on a tellement besoin d'une note explicative pour que le texte-cible ne soit pas confus.

ḥaraja": "خرج" - , "

C'est un terme polysémique qui porte plusieurs significations dans notre corpus. Examinons le sens de ce terme au verset 25 :

- (قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ) آية 25

Dans ce verset, " taḥrojōn" donne le sens de "ressusciter".

Examinons la traduction de ce terme.

Le Complexe	...là vous mourrez, et de là on vous fera sortir.
J.Berque	... vous y mourrez, et puis l'on vous en fera sortir.
Chouraouie	...vous y vivrez, vous y mourrez et de là vous ressusciterez.

Le Complexe et Berque utilisent le même équivalent français "*faire sortir*". Ce choix n'est pas pertinent et il ne donne pas exactement le sens de la résurrection voulu dans le verset qui parle de trois phases :

1- la vie 2- la mort 3- la résurrection.

Il faut que le traducteur soit attentif au langage du texte à traduire surtout le texte sacré, c'est-à-dire que le langage à adapter dans la traduction doit convenir au contexte.

Taber et Nida affirment la même attitude en ce qui concerne la traduction de la Bible. « **Lorsqu'on traduit la Bible, il faut essayer d'écrire dans un style qui sera l'équivalent dynamique du style de chaque passage de l'original. En particulier, il faut éviter de donner à la Bible un aspect technique et lourd qui lui est étrange.**» ⁽¹⁶⁾

Pour Chouraqui, sa traduction exprime bien le message du texte coranique en adoptant pour l'équivalent "*ressusciter*".

- (يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ) آية 27

Il s'agit ici d'un discours annoncé aux êtres humains pour les prévenir de ne pas suivre Iblis qui a tenté Adam et Eve. C' était la raison essentielle pour mettre fin à leur séjour au paradis.

Comment les traducteurs ont-ils reproduit ce verset?

Le Complexe	...Comme il a fait sortir du paradis vos père et mère.
J.Berque	... de même qu'il a expulsé vos père du Jardin.
Chouraqui	...de même qu'il fit sortir vos parents du Jardin.

¹⁶-C.R.TABER, E. NIDA, La traduction: théorie et methods, Londres, © Alliance biblique universelle, 1971, p.116.

En choisissant l'équivalent "*faire sortir*" pour exprimer "aḥraja", le Complexe et Chouraqui présentent une traduction adéquate au verset qui parle du simple faire sortir qui signifie mettre fin au séjour au Paradis d'Adam et d'Eve.

Quant à la traduction de Berque, on la trouve assez éloignée du sens voulu. Le traducteur parle d'une expulsion c'est-à-dire chasser et humilier. Peut-être le sens de "ṭaraḍa" se trouve-t-il dans la Bible mais pas du tout dans le Coran.

Dans l'exemple suivant, le verbe " aḥraja" a une signification différente puisqu'il s'agit des parures créées pour les Serviteurs et qu'Allah n'a pas interdit de les utiliser.

- (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ) آية 32

Le Complexe	...qu'il a produite pour Ses Serviteurs.
J.Berque	...qu'il a mis au jour pour Ses adorateurs.
Chouraqui	...les parures d'Allah créées pour les serviteurs.

On voit ici comment le signifié d'une unité lexicale peut se présenter de la meilleure façon à laquelle on ne s'attendrait pas. De l'émission originale à la réception finale, le message ne doit pas changer. Ce qui peut changer, c'est peut-être la manière expressive dont dispose le traducteur pour reproduire le vouloir-dire au texte-source comme le cas de Chouraqui qui exprime le verbe "aḥraja" par le participe passé "*créées*" sans trahir le message voulu.

Pour le Complexe, il adopte le verbe "produire" qui a aidé à bien illustrer le sens du verset initial pour un lecteur francophone.

Berque, lui, il utilise l'expression "mettre au jour" comme équivalent français du terme en question dont la signification dans ce verset ne s'éloigne point de la traduction de Berque.

"دعا": "da'a",

Voici un terme polysémique qui est enceinte de nuances et d'implications. Il contient la notion de "demander, adorer, appeler et prier.

On rencontre ce terme 12 fois au corpus sous des différentes significations.

Examinons quelques exemples pour voir à quel point les traducteurs ont respecté le message coranique en reproduisant ce terme en français.

(- فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ بِأَسْنَا إِلَّا أَنْ قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ) آية 5

"d'awāhom" est polysémique. Il pourrait "دعواهم" Dans ce verset le mot

désigner une sollicitude de pardon, un aveu ou une invocation.⁽¹⁷⁾

Le Complexe	Leur invocation, lorsque leur survint notre rigueur...
-------------	--

¹⁷ - محمد الطاهر بن عاشور, تفسير التحرير والتنوير , الجزء الثامن, مرجع سابق, ص23, 24.
-cf.,

J.Berque	Sans leur laisser d'autre argument, sous l'assaut de notre violence, que d'avouer: "Nous étions iniques!
Chouraqui	... Elles disaient alors : Nous étions des fraudeurs!

Il est clair que les trois traducteurs comprennent bien le contexte du verset et par conséquent, ils peuvent en traduire bien le sens tout en choisissant "*invocation, avouer et dire*" comme équivalent. Ils n'ont pas trahi le message du texte-source.

Roda P.Robert et Maurice Pergnier annonce à ce propos:

« C'est que la traduction -au sens plein du terme- n'est pas la recherche d'équivalences entre des signes de deux langues [.....]. La traduction n'opère pas sur des significations. [...] Elle opère sur des messages, donc sur des mots inscrits dans une situation globale de parole.» (18)

Au verset 29, le terme "da'a" se présente différemment.

(...وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ...) آية 29

Le Complexe	...et invoquez-Le : sincères dans votre culte...
J.Berque	...invoquez-Le, lui vouant la religion foncière...
Chouraqui	... implorez-le, intègres pour Lui en créance...

¹⁸ - Roda P. ROBERTS, Maurice PERGNIER, "L'équivalence en traduction" in Méta, vol.32,no.4, 1987, p.395.

connu par signifie la prière; l'acte cultuel "ادعوه", Etant donné que

(Sālât). (19) Alors, il faudrait bien employer le verbe prier ou faire la prière.

Le contexte fait mariage entre la prière et l'adoration en générale ce =subordination allant du الخاص على العام (عطف العام على الخاص) qu'on appelle en arabe (

général au particulier.

En analysant la traduction, nous trouvons que le Complexe et Berque utilisent le verbe "invoquer" qui signifie " appeler au secours (Dieu, un saint ou une puissance)". (20)

Quant à Chouraqui, il choisit "implorer" qui désigne "supplier humblement". Les traducteurs présentent alors des traductions pertinentes qui ne trahissent pas le sens voulu dans le texte de départ.

Voici une autre signification du terme "da'a" au verset 197.

- (وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ نَصْرَكُمْ وَلَا أَنْفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ) آية 197

Selon l'exégèse, le verbe "tad'ōn" porte le sens de " adorer".

Comment les traducteurs ont-ils alors repris ce terme dans ce verset?

Le	Et ceux que vous invoquez en dehors de Lui ne sont...
----	---

¹⁹ - أبو حاتم (عبد الرحمن بن ادريس الرازي), تفسير القرآن العظيم, تحقيق: اسعد محمد الطيب, مكتبة نزار مصطفى الباز, مكة المكرمة بالرياض, الطبعة الأولى, 1417هـ-1997م, الجزء 14, ص 62.

²⁰ - Dictionnaire encyclopédique, Hachette Paris, 1998, p.978.

Complexe	
J.Berque	Ceux que hors Lui vous invoquez...
Chouraqui	Ceux que vous implorez en dehors de Lui...

Une traduction normale est l'opération par laquelle on tente d'élaborer en langue-cible un texte équivalent au texte-source sans rien retrancher ni ajouter ni même distordre. Et quand le message original est clair, le traducteur doit aspirer à le rendre tel qu'il est. En mettant les deux textes de ce verset en regard, on trouve que le Complexe et Berque utilisent "*invoquer*", et Chouraqui choisit "*implorer*". En effet, les trois traducteurs ne réussissent pas à représenter le terme initial malgré la clarté du sens au verset du texte-source. Leurs choix sont alors inadéquats et ils n'expriment point le sens voulu.

- (وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ لَا يَسْمَعُوا) آية 198

Le Complexe	Et si tu les appelles vers le chemin droit.
J.Berque	Les appelleriez-vous à la guidance
Chouraqui	si vous les implorez pour la guidance.

Le terme " tad' ōn" signifie ici "inciter et appeler vers le chemin droit". Il se voit que le Complexe et Berque saisissent bien le sens du verset puisqu'ils reproduisent le terme en question en utilisant "*appeler*" comme traduction du terme.

Contrairement à Chouraqui qui ne comprend pas le sens voulu du terme au verset initial et par conséquent, il ne peut pas le transmettre correctement. Il traduit "tad'õhm" par "*implorez*" qui ne convient pas du tout le contexte du verset.

Après avoir étudié les exemples précédents, nous estimons que la polysémie peut être considérée comme un des problèmes de la traduction en cas de traduire le mot isolément. Une unité lexicale n'a pas toujours de sens par elle-même mais dans un contexte précis.

Donc, un bon traducteur est celui qui s'efforce d'analyser le mot à traduire dans l'ensemble du texte-source pour le bien reproduire dans le texte-cible.

Étudions un autre problème lexical de la traduction, celui de la synonymie.

1-2 La synonymie:

La synonymie est l'expression d'un seul sens par différents mot.

Aïno Niklas-Salminen trouve que la synonymie désigne « **la relation que deux ou plusieurs formes différentes (deux ou plusieurs signifiants) ayant le même sens (un seul signifié) entretiennent entre elles. En principes,[] on remplace un mot par**

un autre dans un même contexte. Ces mots sont synonymes si le sens n'en est pas modifié.» ⁽²¹⁾

Pour le texte coranique, on peut déceler des nuances sémantiques entre des mots dits synonymes en mettant l'accent sur les difficultés qu'ils causent en traduisant les versets de sourate Al A'rāf.

Voici quelques exemples:

"ظلم و كذب" :- "zalma et kazzaba"

Linguistiquement, "zalma" est un terme polysémique qui porte plusieurs significations dont "kazzaba" comme on le trouve au verset 103.

أية 103) ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا..... فَظَلَمُوا بِهَا)-

Selon l'exégète, "zalmo biha" signifie ici nier les preuves et les miracles d'Allah exécutés par Moïse.⁽²²⁾

Ce même sens se trouve au verset 136:

أية 136) فَأَعْرَضْنَا لَهُمْ فِي الْيَمِّ بِآيَاتِنَا)-

Il s'agit ici du peuple de Moïse qui ont nié "kazzabō" les Signes d'Allah. Alors ils étaient noyés.

Donc, comme on ne ressent pas de différence bien nette entre ces deux mots, on devrait pouvoir les tenir pour synonyme. Ils ont, dans le contexte des versets cités, le sens de "nier". Cela nous mène à

²¹-Aino NIKLAS-SALMINEN, La lexicologie, ©Armand Colin/VUEF, 2003, p.110.

²²-ابن كثير, تفسير القرآن العظيم, مرجع سابق, المجلد 6, ص357.

-cf.,

indiquer que l'interprétation et la traduction doivent être exécutés d'après le contexte des versets.

Les traducteurs ont-ils pu saisir le sens voulu aux versets?

Le Complexe	...Mais ils se montrèrent injustes envers nos signes. 103 -Nous les avons noyés dans les flots, parce qu'ils traitaient de mensonges nos signes. 136
J.Berque	...et ils furent iniques envers ces signes. 103 -Nous les engloutîmes dans l'abîme pour avoir démenti nos signes. 136
Chouraqui	ceux-ci les ont trahis. 103 -Nous les engloutissons dans la Mer, pour avoir nié nos Signes. 136

Au verset 103, le Complexe emploie le terme "*injuste*" alors que Berque choisit "*inique*" pour désigner "ḡalmo biha". Ces deux équivalents sont adéquats et ils ne s'éloignent pas de sens voulu malgré la littéralité de la traduction.

Pour Chouraqui, il opte pour "*trahir*". Ce verbe n'est pas pertinent à sa place car "trahir" veut dire "croire aux preuves mais être infidèle", sens qui n'est pas voulu ici.

Quant au verset 136, les traducteurs choisissent des équivalents adéquats qui expriment bien le sens du verset et s'accordent avec l'interprétation des exégètes.

Analysons un autre exemple :

" - خلق و ذراً " : "Halaqa et zara' ",

Il est à noter que la synonymie s'établit par le biais d'une action de remplacement: on remplace une unité lexicale par une autre dans un même contexte sans changer de signification. Alors, une équivalence sémantique doit exister entre ces deux unités. C'est le cas ici entre "ḥalaqa et ẓar'a " .

Au verset 11, on rencontre le verbe " ḥalaqa " sous le sens de créer.

-11 اية (وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ)

Pour le verset 179, vient le verbe " ẓara' " afin de donner la signification de créer.⁽²³⁾

- (وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ) - آية 179

C'est ainsi qu'on trouve que ces deux signifiants indiquent un seul signifié (créer).

Comment les traducteurs agissent-ils en traduisant ces deux versets?

Le Complexe	Nous vous avons créé, puis nous avons vous donné une forme. 11 -Nous avons destiné beaucoup de djinns et d'hommes pour l'Enfer. 179
J.Berque	Nous vous avons créés, et de plus façonnés. 11 -Oui, nous avons créé pour la Géhenne bien des djinns et des humains. 179
Chouraqui	Nous vous avons créés, nous vous avons façonnés. 11 -Aussi nous faisons demeurer en Géhenne nombre de Djinns et d'humain. 179

²³-الطبري, جامع البيان عن تأويل أي القرآن, مرجع سابق, المجلد 13, ص 276.
-cf,.

Au verset 11, la signification de " ḥalaqa " est très claire au point que les trois traducteurs réussissent à bien la transmettre dans la langue française. Ils choisissent le verbe " créer " qui exprime excellemment le sens voulu.

Pour le verset 179, il se voit que l'incompréhension du verset, de la part des traducteurs, a négativement influencé la traduction.

Le Complexe opte pour " destiner " qui ne remplit pas parfaitement le sens du terme en question. Il pourrait dire " créer et destiner " pour souligner qu'Allah, c'est Lui qui a créé les djinns et les hommes.

Chouraqui traduit maladroitement " zara' ". Il utilise " faire demeurer " comme équivalent français. Un choix qui s'éloigne beaucoup du sens du terme dans ce contexte.

Seul Berque a présenté une traduction adéquate et il a pu exprimer le vouloir dire du verset initial tout en choisissant " créer " pour désigner " zara' ".

نزغ و طائف :- "Nazg et Ṭā'f" , "

Selon le dictionnaire arabe, le vocable " nazg " exprime " une agacerie diabolique ". (24)

Cette signification est presque la même du terme " ṭā'f " cité au verset 201.

-cf.,

²⁴- معجم الفاظ القرآن الكريم, مرجع سابق, باب(ن.ز.غ).

Examinons d'abord la traduction du "nazğ" au verset 200.

- (وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ) آية 200

Le Complexe	Et si jamais le Diable t'incite à faire le mal.
J.Berque	Si quelque agacerie vient de Satan t'agacer.
Chouraqui	Si le Shaïtân te tente.

Il se voit que chacun des traducteurs avait son choix pour exprimer

" Nazğ": le Complexe opte pour "*inciter à faire le mal*". Ce choix de la traduction interprétative est convenable et peut remplir la charge sémantique du terme. De même, la traduction de Berque ne s'éloigne pas du sens voulu. On peut considérer la traduction de Berque littérale mais elle est plus au moins adéquate.

Pour Chouraqui, il traduit parfaitement le verset en utilisant "*tenter*" qui donne le sens exact de "nazğ" dans ce verset.

Pour le verset 201, on en verra la reproduction en français.

- (إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ) آية 201

Le Complexe	...lorsqu'une suggestion du Diable les touche...
J.Berque	...quand les touche un fantasma venu de Satan...
Chouraqui	...s'ils sont hallucinés par le Shaïtân...

Pour Le Complexe, le mot "*suggestion*" ne remplit pas parfaitement le sens de fait que le Satan ne se trouve pas en tête à tête avec l'être humain.

Pour Berque, le mot "*fantasme*" remplit un sens plutôt psychologique et il désigne "l'ensemble des représentations imagées mettant en scène le sujet et traduisant les désirs inconscients de celui qui l'élabore." (25)

Alors, "*le fantasme*" est une représentation imaginaire de la réalisation d'un désir qui n'a pas de rapport avec la réalité.

Voici donc un sens tout-à-fait loin du vouloir dire du verset initial. Pour cela on trouve la traduction de Berque inacceptable.

Pour Chouraqui, le verbe "*halluciner*" remplit un sens également psychologique, ce qui suggère la mise en négation de l'existence de diable. Donc, c'est un choix incorrect d'un équivalent français du terme " *ṭā'f*".

"**Ahlaknāhom et jā'hom ba'sona**" :- "اهلكناهم و جاءهم بأسنا"

Nous pouvons aussi analyser la traduction de ces deux syntagmes qui sont Presque synonymes. Pour " *Ahlaknāhom*" qu'on rencontre au verset 4, il désigne "on les a détruits". C'est un syntagme dont le sens est claire et compréhensible.

- (وَ كُمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا) آية 4

Le	Que des cités Nous avons détruites!
----	-------------------------------------

²⁵-Hachette, op.cit., p.705.

Complexe	
J.Berque	Et pourtant, que des cités n'avons-Nous pas abolies.
Chouraqui	Nous avons détruit plusieurs cités.

Il est évident que chaque traducteur avait son choix pour reprendre le verset. Le Complexe et Chouraqui optent pour "*détruire*" pour exprimer "ahlaka". C'est un choix adéquate qui couvre le champ sémantique du terme aussi bien que "*abolir*" utilisé par Berque.

Au verset 5, on trouve le syntagme " jâ'hom ba'sona" qui porte la même signification que le syntagme précédent.

- (فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ بِأَسْنًا) آية 5

Le Complexe	leur invocation, lorsque leur survint notre rigueur,...
J.Berque	sans leur laisser d'autres arguments, sous l'assaut de notre violence,...
Chouraqui	abattant notre châtement sur elle,..ز

En rendant " jâ'hom ba'sona" par "*leur survint notre rigueur*" et par "*sous l'assaut de notre violence*" choisis par Le Complexe et Berque, les traductions viennent recevables mais elles leur manquent de notes explicatives pour faire allusion au fait que cette rigueur et cette violence sont justifiées et elles sont un châtement d'Allah.

Pour Chouraqui, il rend bien le sens du verset initial en le traduisant par "*abattant notre châtement sur elle*".

Conclusion:

C'est ainsi qu'on a vu que la compréhension du contexte est l'étape la plus importante dans le processus de traduction pour pouvoir bien transmettre le message voulu des versets.

A ce propos, Pergnier souligne que **«l'appréhension correcte de la valeur du terme dans chacun des contextes ne peut reposer que sur une connaissance profonde de la langue, impliquant la reconnaissance implicite du champ lexical à l'intérieur duquel il s'oppose et hors duquel il n'est pas défini. La traduction correcte sera celle qui saura reconstituer dans l'autre langue le champ conceptuel dans lequel il faudra puiser l'équivalent du traduction.»**
(²⁶)

Finalement, il est à souligner que la présence d'un équivalent stable d'un mot quelconque dans une traduction pourrait annoncer l'échec de cette dernière à la transmission de l'esprit du texte-source.

A la fin de cette recherche, nous pouvons dire qu'en traduction, le lexique pose des problèmes surtout s'il s'agit du texte coranique dont la nature est spécifique et ayant des aspects sémantiques propres.

Ne pas saisir la signification des versets coraniques peut avoir de lourdes conséquences dans le domaine traductionnel. Il fera mieux

²⁶-Maurice PERGNIER, Les Fondements sociolinguistiques de la traduction, Paris, © Honoré Champion, 2^{ème} édition, 1980, p.269.

au traducteur de bien lire le texte-source, de le comprendre et de faire cas des nuances de la langue de départ afin de ne pas présenter un mauvais texte d'arrivée.

Références

I - Corpus

A-Texte-source :

- القرآن الكريم, السحار للطباعة, القاهرة, 2006.

B-Textes-cibles :

1- CHOURAQUI (André), le CORAN – L'Appel, Paris, © Robert Laffont, 1990.

2- COMPLEXE du Roi Fahd, Le Noble Coran et la traduction en langue française de ses sens, Al-Madinah Al-Munawwarah – Royaume d'Arabie Saoudite, © le Complexe Roi Fahd pour l'impression du Noble Coran, 1420 de l'Hégire.

3- BERQUE (Jacques), Le Coran- Essai de la traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique, Paris, © Sindbad, 1990.

-ouvrages sur la linguistique et sur la traduction :

-HENERY Jacqueline, La traduction des jeux de mots, Paris, Sorbonne Nouvelle, 2003.

-HURTADO ALBIR (Amparo), La notion de fidélité en Traduction, coll. "Traductologie", no5, Paris, © Didier érudition, 1990.

- MARGOT (Jean-Claude), Traduire sans Trahir, – La théorie de la

traduction et son application aux textes bibliques, préface de Georges

MOUNIN, Lausanne-Suisse, © l'Age D'homme, 1979.

- NIKLAS-SALMINEN (Aïno) , La lexicologie, ©Armand Colin / VUEF, 2003.

- PERGNIER (Maurice), Les Fondements sociolinguistiques de la traduction, Paris © Honoré Champion, 2ème édition, 1980.

- TABER (Charles), NIDA (Eugène), la traduction : théorie et méthode, Londres, © Alliance biblique universelle, 1971.

- VINCENT (Nyckees), la sémantique, Edition Belin, Paris, 1998.

Revues-

- PERGNIER (Maurice), P. ROBERTS (Roda), "L'équivalence en traduction", in, Meta, Vol. 32, no 4, 1987.

- LADMIRAL (Jean-René), "Pour une théologie de la traduction", in TTR, vol. 3, 1990, pp. 121- 138.

- NABIL (Oussama), "Le Saint Coran entre la traduction littérale et l'interprétation - Sourate al Zûmar.", "Étude de trois Traductions.", in Revue de la faculté de Langues et de Traduction, Université d'Al – Azhar, le Caire, 2001, P. 1-70.

-مراجع باللغة العربية :

-ابن كثير(عماد الدين ابو الفداء اسماعيل), تفسير القرآن العظيم, تحقيق مصطفى السيد محمد رشاد وآخرون, مؤسسة قرطبة, القاهرة, الطبعة الأولى, مجلد 6, 1421هـ-2000م.

- أبو حاتم(عبد الرحمن بن ادريس الرازي), تفسير القرآن العظيم, تحقيق:اسعد محمد الطيب, مكتبة نزار مصطفى الباز, مكة المكرمة , الرياض, الطبعة الأولى,1417هـ-1997م, الجزء 14.

-الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير) , -جامع البيان عن تأويل آي القرآن , تحقيق : محمود محمد شاكر , مكتبة ابن تيمية للنشر , القاهرة , 1388هـ , 1968م , المجلد الثاني عشر .

- محمد الطاهر بن عاشور, تفسير التحرير والتنوير, الجزء التاسع, الدار التونسية للنشر, تونس, 1984.

Dictionnaires et encyclopédies-

-معجم الفاظ القرآن الكريم, مجمع اللغة ال عربية- الادارة العامه للمعجمات واحياء التراث, طبع المطابع الأميرية, القاهرة, 1409هـ-1993م

Hachette Paris, 1998.-

Résumé

En traduction, le lexique pose des problèmes surtout s'il s'agit du texte coranique dont la nature est spécifique et ayant des aspects sémantiques propres.

La polysémie et la synonymie sont des problèmes communs au lexique de toutes les langues, la bonne prise en compte de ces deux relations lexicales représente un pas important vers la traduction fidèle. Cette dernière exige que les relations entre les unités lexicales soient touchées à la lumière du contexte textuel et situationnel qui aide à bien trouver un équivalent convenable du terme à traduire.

Alors, le traducteur doit s'intéresser premièrement au sens du mot issu de son contexte et inséré dans une situation spécifique et

non pas à la liste des significations que peut présenter un dictionnaire pour le même terme.

ملخص

يطرح علم المفردات, في الترجمة, العديد من المشكلات وخاصة اذا تعلق الأمر بالنص القرآني ذو الطبيعة اللغوية والدلالية الخاصة.

ان ظاهرة تعدد المعاني والترادف من الاشكاليات المعجمية في كل اللغات. ويعتبر اخذهم بعين الاعتبار اثناء الترجمة خطوة هامة للوصول الي مصداقية الترجمة التي تقتضي ان نتناول هاتين الاشكاليتين في ضوء السياق النصي مما يساعد علي ايجاد النظير المناسب للكلمة المترجمة.

لذا يجب علي المترجم ان يهتم في المقام الأول بمعني الكلمة في اطار السياق والموقف دون ان يعتمد فقط علي قائمة المعاني التي يطرحها القاموس اللغوي لنفس الكلمة.

An Ecocritical Analysis of the Images of Life and Death in Selected Poems of Emily Dickinson

Marwa Aly Abdou Eleleidy

Department of English Language and Literature, Faculty of Arts, Fayoum University

Abstract

Dickinson aims to communicate with a spirit that harbours a need to preserve a link with Nature, and to communicate with it where communication with spiritual Nature means the realization of man's being, or what is called self-fulfillment.

Some critics assume that Wordsworth's world is mortal. It consists only of mortal objects like earth, pebbles, rocks, flowers, trees, etc. Yet, this is untrue. His world consists of both mortal and immortal beings. However, both groups are separated from his own being. He sees them and writes about them, as an outsider. He does not belong to the same area.

Eco-poets, on the other hand, concentrate on living Nature only, not non-living. For according to Vitalism, we are part of the living existence, and man's existence is never completed unless integrated with other living creatures.

As an eco-poet, Emily Dickinson's interest in Nature shows precisely in her imagery, which obviously has eco-critical implications. The real key to understand her attitude merely sounds in "Vitalism", which is a philosophy that emerged in the nineteenth century as a reaction away from Kantian idealism and scientific materialism. An early believer in vitalism, Wilhelm Bilthey, was a philosopher who

rejected both idealism and materialism. However, the real experiment of Vitalism was the philosopher Henri Bergson.

An overarching view of living nature will be found in Dickinson's specific imagery both early and late. The landscape- trees, air, sky, clouds ...- is a living area where all the elements are alive and capable of inspiring the poet.

Dickinson is inspired by the vividness of Nature. Such vividness raises energy in all the surroundings. A lot of images prove that Dickinson believed Nature is alive. Nature grows, moves, and by the end it dies. That belief is clearly conveyed in the contrastive images of light and darkness, movement and settlement, birth and death that Dickinson uses. A portrait of a natural life cycle is usually well-painted in Dickinson's poetry, starting from birth of Nature, up to its honorable death.

Life and Death

Dickinson refers to the beginnings of life in many of her poems even in her choice of the titles. She writes '*Dawn, Cocoon, A Day, In the Garden, March, Mother Nature, Out of the Morning, The Sun's Wooing, To March, The Waking Year, and From the Chrysalis*'. She even labels her first book '*Life*'. She refers to the life movements and changes of Nature in some poems such as '*Nature's Changes, The Sleeping Flowers, and The Wind's Visit*'.

She also writes some other poems referring to death such as '*The Inevitable, The Coming of the Night, Evening, In Shadow, Sunset, Dead, Death, Dying, Ending, The Forgotten Grave, Ghosts, and Joy in Death*'. She even

combines both life and death in some poems like '*Death and Life*'.

The life cycle of Nature is clearly portrayed in the sequence of seasons, day and night, and all the other consecutive changes that happen to Nature. A whole poem titled *Nature's Changes*, describes such changes. It states that these changes are so extensive that they change the appearance of earth, as fashion changes the appearance of a woman.

*The rose will redden in the bog,
The aster on the hill
Her everlasting fashion set,
And covenant gentians frill,*

**51- *Nature's
Changes, 3, 115****

Some of the images which draw such beautiful portraits include the one which shows the birth of a butterfly from a cocoon in her poem '*The Butterfly's Day*':

*"From cocoon forth a butterfly
As lady from the door
Emerged -a summer afternoon-
Repairing everywhere,*

38-*The Butterfly's Day, 1, 107**

The change of status and rebirth of Nature takes place all over Dickinson's poetry. She refers to the change in plants, from a seed growing into a stem with leaves, in her poem '*Indian Summer*'. She writes:

*Till ranks of seeds their witness bear,
And softly through the altered air
Hurries a timid leaf!*

28- Indian Summer, 4, 102*

Change of life happens everywhere, to plants, birds, animals, and seasons too. It is a hallmark of life. Today is spring, then robins appear; as snow did appear when winter came yesterday.

*The robins stand as thick today
As flakes of snow stood yesterday,
On fence and roof and twig.*

5- Summer's Armies, 91

Seasons come and go. It is more like a sleeping period tailed by a wake-up time, rather than death. When spring comes, it is the resurrection call for creatures to wake up and come back to life.

*Then, turning from them, reverent,
'Their bed-time 'tis,' she said;
'The bumble-bees will wake them
When April woods are red.'*

40- The Sleeping Flowers, 7, 109

Not only bees, bumble-bees, butterflies, and robins come under the scope of Dickinson's poetry, but also snow, seasons and even humans. This is clear in her untitled poem number 9.

*And still the pensive spring returns,
And still the punctual snow!'*

9- _____, 2, 93

The liveliness of children is also referred to in the same poem, the first stanza, revealing the vividness of children and the life they bring to Nature.

*'New feet within my garden go,
New fingers stir the sod;*

*A troubadour upon the elm
Betrays the solitude.'*

9- _____, 1, 92

Dickinson's passion for life is extracted from the elements of Nature around her. She is so affected by Nature that we usually feel she is united with it. She obviously believes that Nature is alive, and is strongly integrated with humans.

*'Contending with the grass,
Near kinsman to herself,
For privilege of sod and sun,
Sweet litigants for life.'*

16- Purple Clover, 5, 96

Dickinson can locate beauty of life far and wide. In summer she describes the beauty of the morning that she raises the spirit of the reader to float above an imaginary scenery full of trees and roses with dew upon their sepals, petals and thorns; feel the summer breeze, and hear a caper in the trees. Dickinson here is so unified with Nature that she feels as a rose.

*A sepal, petal, and a thorn
Upon a common summer's morn,
A flash of dew, a bee or two,
A breeze
A caper in the trees,-
And I'm a rose!*

55- A Rose, L.1-6,117

Even the remotest star, that appears to be still and quiet, but for a twinkle or two, has had a share in Miss

Dickinson's sentimental poetic expressions which describe the pass the star goes through in her twinkling pass:

*“And what a privilege to be
But the remotest star!
For certainly her way might pass
Beside your twinkling door.”*

66- The Moon, 4, 123

Miss Dickinson's natural spirit appears in her selection of words in “*Psalm of the Day*” where her feelings of the movements of Nature and natural elements, whether definite or indefinite, are too deep and reflective because to Dickinson, whatever exists on earth has a life:

*“And still within a summer's night
A something so transporting bright,
I clap my hands to see;”*

14- Psalm of the Day, 3, 95

Even rainbows live and die. It has his own world from which he comes and changes the world:

*Some rainbow coming from the fair!
Some vision of the world Cashmere
I confidently see!*

5- Summer's Armies, 90

A strong declaration of Dickinson appeals when she announces that not only nature-made objects are alive, but also man-made ones. We all have souls in this universe; men, trees, rivers, fences and even houses.

*On a strange mob of painting trees,
And fences fled away,
And rivers where the houses ran
The living looked that day.*

36- *The Storm*, 3, 106

Her mighty talent is revealed, when she simply adds life even to sounds:

*“As if some caravan of sound
On deserts, in the sky,
Had broken rank,
Then knit, and passed
In seamless company.*

34- *The Wind*: 1, 5, 105

Light and shadow are so well represented in Dickinson’s poetry that the reader feels she produces flourishing verse in which shadows breathe, and the landscape listens, etc...:

*When it comes, the landscape listens,
Shadows hold their breath;
When it goes, ‘tis like the distance
On the look of death.*

18- _____, 4, 98

A few touches by Dickinson are added to make the mosaic picture of her poetry come to life, as Hughes claims:

“... there is the mosaic pictogram concentration of ideas into which she codes a volcanic elemental imagination...”(Hughes, Dickinson, 9)

Growth is a sign of life and maturity. Nature grows and moves with all her members; plants, birds, animals, humans, etc.

*I dreaded that first robin so,
But he is mastered now,
And I’m accustomed to him grown,-
He hurts a little, though.*

61- In shadow, 1, 120

Indulging into the details to fill in the mosaic picture of Dickinson's poetry is obvious in her choice of words. She makes us feel like we see other imaginary creatures with full bodies, working hands, and vivid spirits around us.

*That wind does, working like a hand
Whose fingers brush the sky,
Then quiver down, with tufts of tune
Permitted gods and me*

34- The Wind: 1, 2, 105

In her poem "With Flowers", Dickinson brings action into life via the natural movements of the wind, bumblebees, and the hover:

*South Winds jostle them,
Bumblebees come,
Hover, hesitate,
Drink, and are gone.*

50- With Flowers, 1, 114

Yet, with all the beauty and vividness of the movements of Nature, movement is not always a sign of living. Sometimes it is a movement towards death, towards the end:

*A sloop of amber slips away
Upon on ether sea,
And wrecks in peace a purple tar,
The son of ecstasy.*

46- Sunset, L1-3, 112

We feel Nature celebrates the existence of Dickinson, her presence, and her being. Indeed, Nature appears to be

alive like humans with ups and downs, pros and cons, merits and demerits.

*A narrow wind complains all day
How someone treated him;
Nature, like us, is sometimes caught
Without her diadem.*

70- Beclouded, 2, 125

The beautiful secrets of Nature continue to appear and reveal at the presence of Dickinson. The sea, for instance, follows her, flirts with her, gets the most precious beauty out of her:

*And he- he followed close behind;
I felt his silver heel
Upon my ankle,- then my shoes
Would overflow with pearls.*

39- By the Sea, 5, 108

A life line can be traced in Dickinson's poetry. Both in the natural world and in human life, life can be traced:

*You've seen balloons set, haven't you?
So stately they ascend
It is as swans discarded you
For duties diamond.*

73- The Balloon, 1, 126

Exchanging feelings with Nature is very eminent in Dickinson's poetry, she puts herself in corporation with elements of Nature so that she feels as they feel, and then conveys their feelings to the reader:

*I feel as if the grass were pleased
To have it intermit;
The surreptitious scion*

Of summer's circumspect

Summer is very well described by Dickinson, as it seems to be her favourite season. When it is described, you can hear its insect-sounds, its bird-songs, its bee-murmurings; and you notice its lights and shadows, and oak blaze. To Dickinson, summer appears to be sacred, with the crickets singing their “spectral canticle” in praise of its beauty.

*Till summer folds her miracle,
As women do their gown'
Or priests adjust symbols
When sacrament is done.*

51- Nature's Changes, 4, 115

To Dickinson, Nature is a mother who has human features; she cooks and looks, and checks upon her children. She even does her daily chores in a lovely apron:

*Nature was in her beryl apron,
Mixing fresher air.*

37- Storm, 2, 107

Dickinson sees Nature not only as the mother of mothers, but also as the gentlest mother who longs for children and never gets impatient of them:

*Nature, the gentlest mother,
Impatient of no child,*

13- Mother Nature, 1, 94

Dickinson beautifies the image of the humanity of Nature, and adds details to draw the comprehensive picture of the absolute heavenly life with people and acquaintances, to strengthen the idea that natural elements are definitely alive:

*Several of nature's people
I know, and they know me;
I feel for them a transport
Of cordiality;*

47- *The Snake*, 5, 113

Dickinson's selected poems show that she obviously believes that Nature is alive, influential and strongly integrated with humans. She uses various tools to prove her view. She portrays what makes Nature a fertile mother, who gives birth to all creatures, and protects them as her precious children. She skillfully shows the life cycle of the elements of Nature from birth to death. Growth and maturity are reflected via several outfits like changes and movements. Death is finally presented as the definite end of every single element on earth.

Dickinson's poetic technique is impressively rich. She has that casual conversational tone that tells the reader that we all are branches of the same tree; we share the same origins and lastly we will have the same end.

Works Cited

- ---. *The Future of Environmental Criticism: Environmental Crisis and Literary Imagination*. Oxford: Blackwell, 2005. Print.
- Barad, Karen. "Post humanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 28.3 (2003): 801-31. Web. 20 Jan. 2013.

- Bennett, Michael. "Different Shades of Green (New Publications on Ecocriticism)." *College Literature* 31.3 (2004): 207-12. *JSTOR*. Web. 6 Oct. 2013.
- Brewton, Vince. "Literary Theory." *The Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP)*. University of Tennessee 2005. Web. 20 Jan. 2013.
- Buell, Lawrence. "The Ecocritical Insurgency." *New Literary History* 30.3 (1999): 699-712. *JSTOR*. Web. 30 Jul. 2011.
- Carroll, Joseph. "Organism, Environment, and Literary Representation." *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* 9.2 (Summer 2002): 27-45. Web. 20 Jan. 2013
- Cohen, Michael. "Blues in the Green: Ecocriticism Under Critique." *Environmental History* 9.1 (Jan. 2004): 9-36. *Oxford Journals*. Web. 30 Jul. 2011.
- Cooperman, Matthew. "A Poem Is a Horizon: Notes Toward an Ecopoetics." *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* 8.2 (Summer 2001): 181-93. Web. 20 Jan. 2013.
- Dickinson, Emily. *Emily Dickinson Collected Poems*. Philadelphia, PA: Courage Books, 1991.
- Dickinson, Emily., Bianchi, Martha Dickinson, and Hampson, Alfred Leete. *Poems by Emily Dickinson*. LaVergne, TN: Lightning Source Inc., 2009.
- Dickinson, Emily., Todd, Mabel Loomis. And Higginson, Thomas Wentworth. *Poems by Emily Dickinson*. Dodo Press, 2008.
- Eberwein, Jane Donahue. *An Emily Dickinson encyclopedia*. Greenwood Press, 1998.

- Foss, Jeffrey E. *Beyond Environmentalism: Philosophy of Nature*. Hoboken, NJ: Wiley, 2009. Print.
- Heise, Ursula K. "The Hitchhiker's Guide to Ecocriticism." *PMLA* 121.2 (2006): 503-16. *JSTOR*. Web. 23 May 2012.
- John Keats Quotes. (n.d.). BrainyQuote.com. Retrieved December 17, 2017, from BrainyQuote.com Website:
https://www.brainyquote.com/quotes/john_keats_109205
- Love, Glen A. "Ecocriticism and Science: Toward Consilience?" *New Literary History* 30.3 (1999): 561-76. *JSTOR*. Web. 25 Jul. 2013.
- Martin, Wendy. *The Cambridge companion to Emily Dickinson*. Cambridge University Press, 2008.
- Roorda, Randall. *Dramas of Solitude: Narratives of Retreat in American Nature Writing*. Albany, NY: State University of New York, 1998. Print.
- Slovic, Scott. *Seeking Awareness in American Nature Writing: Henry Thoreau, Annie Dillard, Edward Abbey, Wendell Berry, Barry Lopez*. Salt Lake City: University of Utah, 1992. Print.
- Weidner, Chad. "Does Ecocriticism Really Matter? Exploring the Relevance of Green Cultural Studies." *Journal of British and American Studies* 15 (2009): 189-202. Web. 25 Sep. 2012.
- White, Lynn, Jr. "The Historical Roots of Our Ecological Crisis." *The Ecocritical Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Athens, GA: University of Georgia, 1996. 3-14. Print.
-

Euphemism from Different Linguistic Perspectives

Amany Muhammad Mosa

Department of English Language and Literature, Faculty of
Arts, Fayoum University

Abstract

This paper is meant to briefly introduce different definitions of euphemism from different linguistic perspectives with the aim of providing a new outlook on the phenomenon. Euphemism has been usually viewed as a purely lexical phenomenon employed to substitute words and expressions deemed unfit for polite linguistic usage. However, the reduction of the euphemistic process to a one-for-one lexical substitution would be to lose sight of the discursive euphemistic maneuvers which occur in everyday speech. Thus, the research goes beyond the limits of the strictly lexical approach to defining euphemism to introduce a view of euphemism as a verbal behaviour defined from different lexical, phonological, semantic, and pragmatic perspectives deeply embedded in social discourse motivated by social, psychological, and neurological factors.

ملخص

يهدف البحث الي التقديم بايجاز لتعريفات مختلفة لظاهرة التلطيف التعبيري من مناح لغوية شتى بهدف تقديم نظرة جديدة حول تلك الظاهرة والتي طالما اعتبرت كظاهرة معجمية لفظية بحته تهدف لاستبدال تلك الالفاظ الغير لائقة بأخرى مناسبة ومقبولة. ويأتي البحث ليتخطى تلك النظرة المعجمية القاصرة ملقيا الضوء على ابعاد لغوية جديدة لتعريف تلك الظاهرة في أطر اجتماعية ونفسية وعصبية مختلفة.

1. 1 Introduction

"A language without euphemisms would be a defective instrument of communication"

(Burchfield, 1985, p.23).

Euphemism is a widespread language phenomenon and indispensable process in language communication, since it is an expression, which can show politeness, ease the tone and coordinate the personal relationships (Shi and Sheng, 2011, p. 1175). According to Beizae and Suzani (2016), "Euphemism is universal and not specific to any one language or set of languages. This is because of the function euphemism plays in languages; it deals with human feelings by exploiting the extended capacities of language"(p.42). People worldwide have a tendency in certain situations to avoid mentioning anything that could be considered offensive, vulgar, disgusting or too straightforward (Duda, 2011, p. 7). That is why they always resort to euphemism. Williams (1975) argues that "euphemism is such a pervasive human phenomenon, so deeply woven into virtually every known culture, that one is tempted to claim that every human has been pre-programmed to find ways to talk around tabooed subjects" (p. 189).

Euphemism is a kind of word meaning transfer according to which any obscene, taboo, or politically incorrect word is substituted by another word which has neuter or ameliorative connotations, and for such a reason "is used as an alternative to

a dispreferred expression in order to avoid possible loss of face, either one's own or, by giving offense, that of the audience, or of some third party" (Keith Allan and Kate Burridge, 1991, p. 11). Joseph M. Williams (1975) describes euphemism as a kind of linguistic elevation specifically directed toward "finding socially acceptable words for concepts that many people cannot easily speak of" (p. 189). Similarly, José Santaemilia (2005) views euphemisms as "linguistic mechanisms to name the basic obscenities (or 'four-letter words' *_fuck, cunt, cock,* etc.) through socially acceptable terms, as they are regarded as distasteful, unpleasant, or 'dirty' within a given society" (p. 17). Recently, Shehab, Qadan, and Hussein (2014) views euphemism as "one of the language's ornaments" that people best use in certain cultures to talk about certain topics such as death and sex (p.190).

1.2 Etymology of Euphemism

Etymologically, the word *euphemism* is derived from Greek *euphèmos* which is itself derived from the adjective *euphèmos*, "of good omen" which consists of *eu*, 'good', and *phèmi*, 'I say' (Jamet, 2012, p. 3). Ancient Greeks coined the term *euphèmos* (euphemism) to denote "to keep a holy silence (speaking well by not speaking at all)" (Org/wiki/Euphemism), or "use of good words", or "fair speech." Its root is *euphemizein*, meaning "speak with fair words, use words of good omen", coined from *eu-* (good, well) and *pheme* (speech, voice, utterance, speaking) (Online Etymology Dictionary).

1.3 Definition of Euphemism

Euphemism as a linguistic, cognitive, and cultural phenomenon has received great interest among scholars worldwide in different fields. That is why euphemism as a concept does not lend itself to rigorous definition. However, it is possible to classify definitions of euphemism under specific themes, though inevitably these definitions tend to overlap.

1.3.1 Dictionary Definitions of Euphemism

Euphemism is defined in *A Glossary of Literary Terms* (1999) as: "An inoffensive expression used in place of a blunt one that is felt to be disagreeable or embarrassing" (p.83). According to *Oxford Advanced Learner's Dictionary* (2005) euphemism is defined as "an indirect word or phrase that people often use to refer to something embarrassing or unpleasant, sometimes to make it seem more acceptable than it really is" (p. 499).

1.3.2 Definitions of Euphemism in Linguistic Studies

The majority of the definitions of euphemism in linguistic studies have focused on euphemism as a process of substitution while others have talked about it as a process of deleting or removing, displacement and replacement. Some writers have talked about it as a process of stretching, tinting and twisting of meaning. Synonymy is the concern of others. Stephen Ulmann (1963) describes euphemism as "the substitution of a harmless or propitiatory alternative for a taboo word"(p. 75). Gaeng (1971) points out that euphemism is the "use of a good or auspicious word for an evil or inauspicious

one" (p.147). Euphemisms are similarly considered by Rawson (1981) as "mild, agreeable or roundabout words used in place of a coarse, painful, or offensive ones" (p.1). Fargal (2010) defines it as "a linguistic politeness strategy whereby an offensive or hurtful word/phrase is replaced with one that presents a less direct expression or carries a positive attitude"(p.172). Beizae and Suzani (2016) posit,

Euphemism is the substitution of an acceptable term for unacceptable, mild for harsh, vague for blunt, roundabout for direct, favorable for unfavorable, preferred for dispreferred, less explicit for more explicit, pleasant for unpleasant reality, auspicious for inauspicious, lie for truth, soft-spoken for hard-spoken, nice for nasty, sweet words for dreadful ones, misinformation for information, white lie for black lie, tender for brutal, innocuous for nocuous, polite for impolite, more palatable for unpalatable, agreeable or inoffensive for insidious and offensive (Beizae & Suzani, 2016, p. 42).

1.3.3 Definitions of Euphemism from Linguistic Perspectives

From a **lexical** point of view, euphemism is "one way of creating synonyms in language, that is, the original expression and its euphemistic counterpart come to share conceptual or descriptive meaning but differ in their attitudinal dimension"(Fargal, 2010, p.172). For example, if the speaker uses the term *a cleanliness worker* instead of *garbage man*, he/she reflects a positive social attitude toward such a kind of

job which cannot be understood from the second one. Although both terms denote the same occupation, the first alternative is said to euphemize the second.

As for euphemism from a **phonological** viewpoint, it can be seen as using phonemic distortion, replacement, or "alternation of the word through procedures which connote freedom, spontaneity, and imagination" to avoid uttering distasteful word (Gómez, 2012, p.58). Montreo (1981) (as quoted in Gómez, 2009, p. 732) defines euphemism as "a set of linguistic mechanisms which, acting on the phonic-graphic aspect of the word ..., permit the creation or renewal of already existing linguistic forms, which, in that context and in that situation, denote but do not connote the same thing" (p. 26). Such a phonic-graphic mechanism can take several forms and involve a variety of processes of phonemic verbal play. Williams (1975) gives an account of the commonly used phonemic mechanisms of creating euphemism which can be summed up as follows:

- **phonemic distortion** is the intentional change of the pronunciation of words. Such a phonemic distortion can be easily noticed in words like "cripes" for *Christ*, "gad", "gooly", and "gash" for *god*, "jeepers creepers" for *Jesus Christ*, and "son of a gun" for *son of a god*.
- **Reduplication** denotes a repetition of a syllable or letter of a word, as in "pee pee" and "poo poo".
- **Acronym** denotes shortening words to their initial letters as in "VD" for *venereal disease*, "WC" for *water closet*, "SNAFU" for *situation normal all*

fucked up or for *surpassing all previous fuck-ups* , or "SOP" for *son of a bitch*.

- **Diminutive** means forming a new term by shortening a name and adding a suffix to indicate affection or smallness, as in "tummy", "fanny", "hicky" and "panty".
- **Clips** is the deletion of some part of a longer word to produce a shorter word that gives the same meaning, as in the use of "nation" instead of "damnation".
- **Blending** is forming a new word through mixing together parts of two or more words, as in "crimanentlies" for *crying out loud*, "'zounds" for *god's wound*, and "'sheart" for *god's heart*.

Semantically, euphemism is the process of disguise and concealing. It is more complex than what can be viewed as lexical substitution. According to Stephen Ulmann (1963), euphemism is "the great veiling and toning-down device applied by language to mitigate anything dangerous, sacred or awe-inspiring and also to anything unpleasant or indecent" (p.75). Along similar line, Leech (1983) defines it as the disguise process of referring to something offensive or indelicate in terms that make it sound more pleasant or acceptable than it really is. Leech (1983) argues that via "euphemism, one can disguise unpleasant subjects by referring to them by means of apparently inoffensive expressions"(p.147). Semantically, euphemism has been considered by Mirabela (2010) as a 'veil' or a 'shroud' which is "replacing the original signifier, perceived as being offensive or unpleasant... it is often referred to as a 'veil' or a 'shroud' thrown over the signified, as if to conceal

it"(p.129). Crespo-Fernández (2013) describes such a semantic process as the "process of linguistic makeup"(p.100). This semantic dimension of euphemism underlines its "attenuating and covering effect" taking into consideration its use as "a disguise which can mask reality"(Gomez, 2012, p. 52). Semantically, "ambiguity is unavoidable when we speak euphemistically" (Chamizo-Domínguez, 2005, p. 10); i.e. euphemism must necessarily be ambiguous in order to carry out its communicative function.

Despite the numerous definitions of euphemism from a lexical and semantic point of view, there are few **pragmatic** definitions which tackle euphemism as a phenomenon from a pragmatic-cognitive perspective. These definitions goes beyond either the ambiguous nature of euphemism or the lexical substitution it entails to scrutinize the means of conceptualizing its lexical and non-lexical aspects. Thus, it can be said that euphemism pragmatically denotes conceptualizing various forbidden realities in different ways, depending of a certain pragmatic situation, in a euphemistic manner, via the use of a great variety of levels and not just via the use of lexical level. Such a pragmatic dimension to conceptualizing euphemisms pays much attention to some procedures required for the process of conceptualization ranging from non-lexical euphemistic substitutes such as gestures, to modulation of forbidden terms carried out verbally through excuses, to non-verbal paralinguistic devices such as intonation or tone of voice (Gómez, 2009, p. 736). According to Beizae and Suzani (2016), euphemisms belong to the cognitive domain:

Many scholars believe that the purpose of euphemistic expressions is ... cognitive.... Having in mind the

speaker's presuppositions, hidden intentions, knowledge of the extra-linguistic context, lexical knowledge, and knowledge of the speaker's implicit or explicit meanings, one can indeed make an initial judgment that euphemisms belong to the cognitive domain (Beizae & Suzani, 2016, p. 46).

Conceptualization of forbidden reality, according to Crespo-Fernández (2008), not only plays a significant role in the speaker's euphemistic choice, but also has an obvious effect on the understanding of the euphemistic substitute, a process in which the receiver's role must by no means be underestimated. The hearer consequently has to explore beyond the lexical word and arrive at the connotations hidden under the euphemistic disguise by means of conceptualization. Indeed, the associative links between the euphemistic item and the taboo require an active participation on the part of the receiver, who is expected to identify an alternative and novel meaning in the designation of the forbidden concept and, in so doing, go beyond the literal meaning and arrive at the speaker's intention to be respectful. Crespo-Fernández (2008) highly asserts his view stating:

... the process of finding similarities between entities and the assignment of the mitigating ... traits to a term or expression is subject to the active and cooperative role on the part of the hearer to unravel the possible meanings of the utterance, a process which largely depends on the restrictions, beliefs and social behaviour of the participants in the verbal exchange (Crespo-Fernández, 2008, p.98).

Otherwise, a literal understanding of euphemisms would impede effective communication. Casas Gómez (2009) presents a thorough pragmatic definition of euphemism, as follows:

The cognitive process of conceptualization of a forbidden reality, which, manifested in discourse through the use of linguistic mechanisms including lexical substitution, phonetic alteration, morphological modification, composition or inversion, syntagmatic grouping or combination, verbal or paralinguistic modulation or textual description, enables the speaker, in a certain “context” or in a specific pragmatic situation, to attenuate...a certain forbidden concept or reality(Gómez, 2009, p. 738).

Given the important role played by the hearer in euphemistic communicative interaction, the speaker, while using linguistic mechanisms of euphemism, should, from a communicative standpoint, "take into account the possible interpretation of the hearer due to the perlocutive effects that euphemistic uses can cause in the interlocutors" in order not to impede effective communication (Gómez, 2012, pp.56-7). Schematically it looks like this:

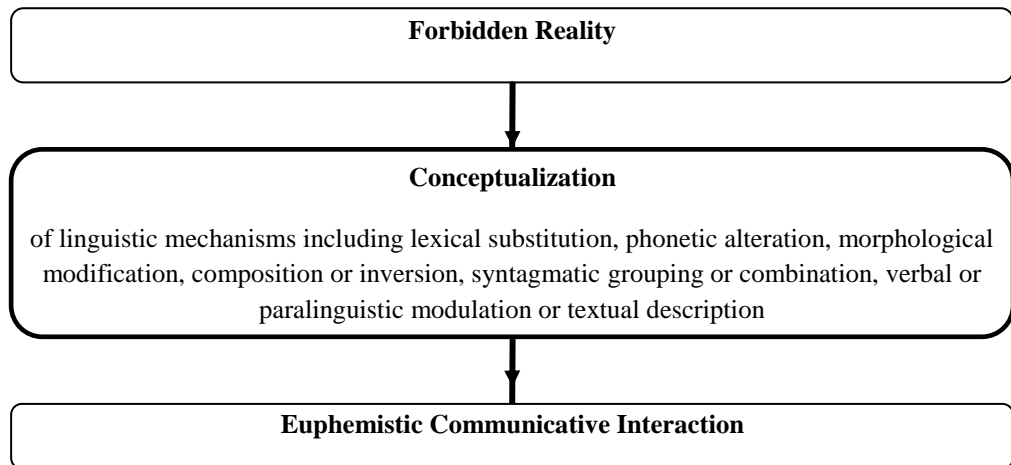


Figure (1) The pragmatic conceptualization of Euphemism

Along similar line, Tanja Gradečak-Erdeljić and Goran Milić (2011) define euphemism from a cognitive-pragmatic perspective as the cognitive operation that emphasizes certain elements in the target domain via the source domain with the clear intention of creating the... pragmatic effect...[of] the hiding of less favorable elements in the target concept (p.148).

Amy Pei-jung Lee (2011) pragmatically highlights the interrelation between cognitive euphemism and conceptual metaphor, defining metaphorical euphemism as "a euphemism that adopts metaphorical mapping of both source and target domains to express the notion of a forbidden domain as a result of conscious choices from pragmatic competence" (p. 356).

Sociolinguistically, euphemism has always been seen as a sociolinguistic phenomenon with a wide application in language. Euphemisms are those frames or scripts necessary for one's socialization as a human being (Allan, 2013, p.29). According to Allan and Burridge (1991) euphemism are born out of social pressure to be courteous and are regarded as "in-

group identity makers" (p.31). Euphemisms are "'social acts' that language users resort to in order to avoid embarrassment in certain situations, to maintain a level of formality in specific settings, or to avoid mentioning names or words as in the case of social and religious taboos" (Faiq and Abdalla, 2010, p. 186). According to Crespo-Fernández (2005), "euphemism responds fundamentally to a social interdiction which has as its prime aim to maintain interpersonal ties, the speaker's and addressee's image and, in this way, to make conversation progress in a fluent and satisfactory way for the parties involved"(p. 79).

It is also worth mentioning at this point that social variables greatly influence verbal interaction. Accordingly, it must be noted that "issues of tact and social respect give rise to a higher number of euphemistic substitutions" (ibid).

Moreover, not only does euphemism sociolinguistically foster harmony in social interaction, but also it reflects the values, culture, and the social norms in a society. Allan (2013) highlights the interrelation between culture and euphemism as a socialization tool asserting:

Euphemisms are words or phrases used as an alternative to a dispreferred (undesirable, inappropriate) expression because they avoid possible loss of face by the speaker and also loss of face by the hearer or some third party. What motivates such feelings is one's socialization within one's local sub-culture as part of a wider culture (Allan, 2013, p. 29).

Likewise, Shehab et al. (2014) highlights the link between culture and euphemism as follows:

If a certain culture forbids or restrains talks about certain subjects (e.g., sex, death), shall we not approach these subjects in our conversation at all? Here, language again proves capable of dealing with and reflecting culture perfectly, and euphemism is probably the best device to use in certain cultures when talking about such topics, as it is one of the language's ornaments (Shehab et al, 2014, p. 190).

The **psycholinguistic** view of euphemism takes the euphemistic use a step beyond avoiding unpleasantness and being polite to reflecting our inner tension, anxieties, fears, and shames. According to Rawson (1881), "euphemisms have very serious reasons for being. They conceal the things people fear the most- death, the dead, the supernatural. They cover up the facts of life – of sex and reproduction and excretion"(p. 1). Furthermore, people use euphemistic words consciously and/or subconsciously. As Rawson (1881) puts it, euphemisms "are embedded so deeply in our language that few of us, even those who pride themselves on being plainspoken, ever get through a day without using them" (ibid). Moreover, as Keyes (2010) asserts "euphemisms represent a flight to comfort, a way to reduce tension when conversing"(p.2). Allan (2012) argues that studying the way we use euphemism either "as a shield against the disapprobation of our fellows or malign fate (or)...as a weapon against those we dislike or as a release valve against the vicissitudes of life [offers] an interesting perspective on the human psyche" (p.5). Grygiel and Kleparski (2007) observe that euphemism is a linguistic mechanism which is influenced or—to put it more adequately—are created by the interrelated

working of both overt and covert social and psychological factors.

The contribution of Joseph Williams in making clear the correlation between how people psychologically respond to words and their use and how this correlation entails the ongoing coinage and usage of euphemism deserves to be highlighted at this point. Williams (1975) argues that "the meaning of anything can be psychologically (not linguistically) defined as the sum of our responses to it,...the word picks up aspects of the response elicited by the stimulus object itself" due to their long term association (p. 202). To him, the meaning of the word becomes *a mediated response*. Williams uses the word "vomit" as an example to give an insight into this psychological correlation between words and people's responses to them explaining:

The action of vomiting elicits a primary response composed of elements a—i. The word *vomit* becomes firmly associated with the experience vomit, becoming a new stimulus that elicits some of the elements of the response that vomiting itself elicit; let us say c, e, f, and g. This meaning becomes, in turn, a stimulus which cause us to respond in certain strong ways not only to vomiting itself but to the word *vomit* (Williams, 1975, p. 203).

He schematized it as follows:

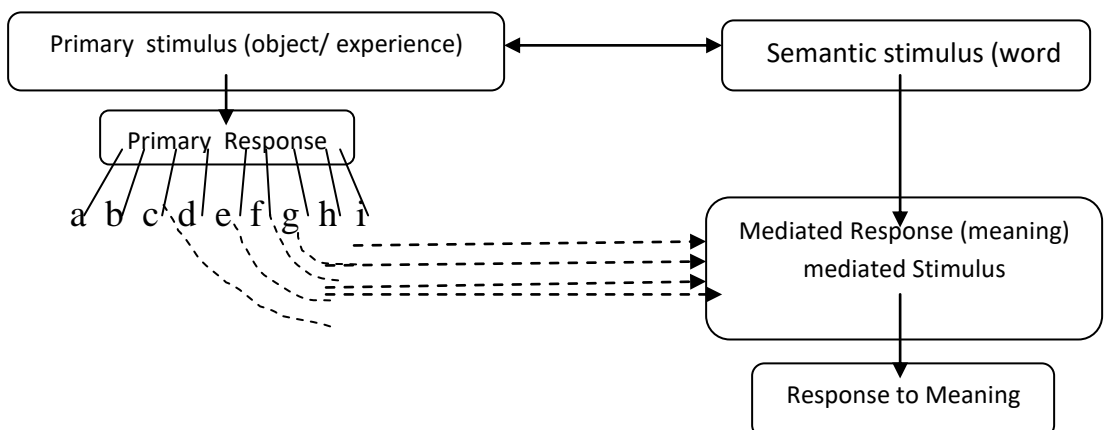


Figure (2) William's Diagram of Psychological Response to Words

On the basis of Williams' former explanation, euphemism can be psycho-linguistically defined as the word that arises "when the nasty elements of a response attach so strongly to a particular word that the word elicits too many of the same responses as the thing...[Euphemism is, therefore, the] substitute...word or phrase that has not yet gathered to itself those [nasty] associations" (ibid, p. 203).

Neurolinguistically, euphemism is seen as an "instinct" which stands for the ability to use good words created in the newer part of the human brain where complex thought originates (Keyes, 2010, pp. 246-7). To make his view point clearer, Keyes (2010) metaphorically holds euphemism to be controlled by "software-mediated RAM"; whereas, swearing is held to be a part of our "hard-wired ROM memory". He adds:

Those who lose their ability to use complex language after suffering damage to the brain parts that control conscious thought processes often retain an ability to curse that's rooted in the more primitive 'reptilian' (limbic) section of their brains...Evasive speech originates in the newer parts of our brain where complex thought originates. While words that we utter spontaneously when provoked are more likely to emerge from the uncensored reptilian part of our brain, with time to ruminate we turn to newer parts and choose from among the vast store of euphemisms there (Keyes, 2010, p. 247).

Moreover, euphemism provides an accurate barometer of what is on our minds; it suggests "an innate need to express ourselves indirectly" (Keyes, 2010, p. 247). Keyes goes on to suggest that creating euphemisms contributes to developing our ability to think due to the concurrent correspondence between the brain and the ability to speak concluding that "euphemistic speech and the brain fit each other like a lock and key"(ibid).

References

Abrams, H. M. (1999). *A Glossary of Literary Terms* (7th ed.). Boston: Heinle & Heinle.

Allan, K. (2012). X-phemism and Creativity. *Lexis, Journal in English Lexicology: Euphemism as a Word Formation Process*, 7, 5-42.

Allan, K. (2013). A Benchmark for Politeness. In L. Gawne and J. Vaughan (Eds.), *Selected Papers from the 44th Conference of the Australian Linguistic Society* (pp. 24-38). Minerva Access: A Gateway to Melbourne's Research Publications.

Allan, K. & K. Burrige. (1991). *Euphemism & Dysphemism: Language Used as Shield and Weapon*. New York: Oxford University Press.

Beizae, M. & S. M. Suzani. (2016). A Semantic Study of English Euphemistic Expressions and Their Persian Translations in Jane Austen's Novel *Emma*. *International Academic Journal of Humanities*, 3 (11), 41-53.

Burchfield, R. (1985). An Outline History of Euphemisms in English. In Enright, D. J. (Ed.), *Fair of Speech: The Uses of Euphemism* (PP.13-31). Oxford: Oxford University Press.

Chamizo Domínguez, P. J. (2005). Some Theses on Euphemisms and Dysphemisms. *Studia Anglica Resoviensia*, 3, 9-16.

Crespo-Fernández. E. (2005). Euphemistic Strategies in Politeness and Face Concerns. *Pragmalingüística*, 13, 77-86.

Crespo-Fernández. E. (2008). Sex-Related Euphemism and Dysphemism: An Analysis in Terms of Conceptual Metaphor Theory. *ATLANTIS: Journal of the Spanish Association of Anglo-American Studies*, 30(2), 95-110.

Crespo-Fernández. E. (2013). Euphemistic Metaphor in English and Spanish Epitaphs: A Comparative Study. *Atlantis Journal of the Spanish Association of Anglo-American Studies*, 35 (2), 99-118.

Duda, B. (2011). Euphemisms and Dysphemisms: In Search of a Boundary line. *Círculo de Lingüística Aplicada a la Comunicación*, 45, 3-19.

Faiq, S. & M. Abdallah. (2010). Translating Political Euphemisms from English into Arabic. In Said Faiq & Allen Clark (Eds.), *Beyond Denotation in Arabic English Translation*(pp. 185-199). London: Sayyab Books.

Fargal, M. (2010). Arabic Euphemism: The question of politeness in translation. In Said Faiq & Allen Clark (Eds.), *Beyond Denotation in Arabic English Translation*(pp. 172-184). London: Sayyab Books.

Gaeng, P. (1971). *Introduction to the Principles of Language*. New York Harper & Row.

Gómez, C. Miguel. (2009). Towards a New Approach to the Linguistic Definition of Euphemism. *Language Sciences*, 31, 725-739.

Gómez, C. Miguel. (2012). The Expressive Creativity of Euphemism and Dysphemism. *Lexis, Journal in English Lexicology: Euphemism as a Word Formation Process*, 7, 43-64.

Gradečak-Erdeljić, T. & G. Milić. (2011). Metonymy at the Crossroad: A Case of euphemisms and dysphemisms. In R. Benczes, A. Barcelona, and F. J. Ruiz de Mendoza Ibáñez (Eds.), *Defining Metonymy in Cognitive Linguistics: Towards a Consensus View* (pp. 147-166). Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

Grygiel, M. & G. A. Kleparski. (2007). *Main Trends in Historical Semantics*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.

Hornby, S. A. (2005). *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* (7th ed.). Oxford: Oxford University Press.

Jamet, D. (2012). Lexis: Euphemism as a Word Formation Process. *Lexis: Journal in English Lexicology*, 7, 3-4.

Keyes, R. (2010). *Euphemania: Our Love Affair with Euphemisms*. New York: Little & Brown Company.

Lee, P. Amy. (2011). Metaphorical Euphemisms of RELATIONSHIP and DEATH in Kavalan, Paiwan, and Seediq. *Oceanic Linguistics*, 50 (2), 351-379.

Leech, G. (1983). *Principles of Pragmatics*. London: Longman.

Mirabela, P. A. (2010). Doublespeak and Euphemisms in Business English. *U: Annals of the University of Oradea, Economic Science*, 1, 172-133.

Montreo, E. (1981). *El Eufemismo en Galicia: Su Coparacio ´n Conotras A ´reas Romances*. Santiago: Universidad De Santiago De Compostela. [OnlineEtymologyDictionary](https://www.etymonline.com/), URL: <https://www.etymonline.com/>.

Rawson, H. (1981). *A Dictionary of Euphemism and Other Doubletalk: Being a Compilation of Linguistic Fig Leaves and Verbal Flourishes for Artful Users of the English Language*. New York: Crown Publishers.

Santaemilia, J. (2005). *The Language of Sex: Saying & Not Saying*. Valencia: Universitat de València.

Shehab, E., Qadan, A., & Hussein, M. (2014). "Translating Contextualized rabic Euphemisms Into English: Socio-Cultural Perspective". *Cross- Cultural Communicatio*, 10 (5), 189-198.

Shi, Y. & J. Sheng. (2011). The Role of Metonymy in the Formation of Euphemism in Chinese and English. *Journal of Language Teaching and Research*, 2 (5), 1175-1179.

Ulmann, S. (1963). *Words and Their Use*. Müller: University of Virginia.

Wikipedia(2017).URL: <https://en.wikipedia.org/wiki/Euphemism>.

Williams, M. Joseph. (1975). *Origins of the English Language: A Social & Linguistic History*. New York: The Free Press.

**Translation of the Chinese Male
Past into Chinese American Female Present in
Kingston's
*The Woman Warrior***

A Research Paper

Submitted by
Fatema Hamdy Abdel Gawad Mohamed

June 2016

Abstract:

This research paper considers the issue of identity crisis suffered mostly by ethnic groups throughout the whole world. It seeks to examine the attempt made by the American Chinese writer Maxine Hong Kingston in her novel *The Woman Warrior* to fight back against both racist and sexist powers that used to deny her an individual voice as a woman, and a real sense of her identity as a Chinese American. As an ethnic coloured woman, Kingston explores the dilemma of double consciousness and mixed identity resulting from racial and gender politics which used to shape her life. She attempts to revise the wrong views the Chinese community has against the sense of individuality proposed by the American community as well as the racial beliefs the Americans have against the Chinese culture. She eventually succeeds in challenging both racist and sexist forces and retaining her real sense of identity as a Chinese American woman in face of both gender and racial oppression.

ملخص:

يناقش هذا البحث أزمة الهوية التي تعاني منها الفئات العرقية في بعض دول العالم. و في هذا الإطار، يتناول البحث بالتحليل رواية *المرأة المحاربة*: منكرات طفلة بين الأشباح (1976) للكاتبة من أصل صيني ماكسين هونج كينجستون. و يستعرض البحث نضال كينجستون ضد كلا من التمييز العنصري و الجنسي و الذي وقف حائلا دون حصولها على صوت قوي لها كامرأة، و إحساس حقيقي بهويتها كأمركية من أصل صيني. و تحاول كينجستون جاهدة من خلال روايتها تصحيح المعتقدات العنصرية الخاطئة التي يتبناها المجتمع الأمريكي ضد الثقافة الصينية من خلال استعراض المراحل العمرية و الفكرية المختلفة التي مرت بها، حيث نجحت كينجستون في النهاية في تحدي قوى التمييز العنصري و الجنسي و الاحتفاظ بهويتها الحقيقية كأمركية صينية.

1. Introduction:

Maxine Hong Kingston's *The Woman Warrior: Memoirs of a Girlhood Among Ghosts* (1976) accounts for the clash experienced in the postmodernist world between the past and the present, the old and the new, the east and the west, and the elders and the young. It is a wide-ranged clash between persons, genders, cultures, and identities. The novel records Kingston's search for a voice as a woman and a place as a Chinese-

American. It starts with Kingston's struggle to break away from her bitter girlhood memories which neither link her to her Chinese ancestors and cultural heritage, nor allow her to be fully American. They seem to stand as an obstacle in the face of claiming either of the two opposing identities. The novel further considers the stages of the development of Kingston from childhood to adulthood tracing her long struggle against racial and sexist oppression until she eventually acquires a better understanding of what it means to be a Chinese American woman

2.Struggles to Redefine the Ethnic Self and Construct a Hybrid Identity:

The Woman Warrior considers the difficulties of growing up a first-generation Chinese American, exposing the bitter feelings of displacement and alienation from both societies. The novel "is about trying to be an American, when you are the child of Chinese immigrants, trying to be a woman when you have been taught that men are all that matters, trying to be a writer, when you have been afraid to speak loud at all" (Juhazs 231). For Mamta Beniwal, Kingston is "caught between two very different cultures with very different values without truly belonging to either" (253). Juliana Vizan similarly assures, "Kingston is virtually homeless, she is a stranger to China and yet, she does not completely belong to America. Clearly, she is not of [her mother's] world, and because of her ethnicity, she does not really fit into the country of her birth" (192).

At the first stage of her life, Kingston was "a sufferer rather than a resister" (Qiang 61). Being a Chinese citizen in the United States, Kingston belongs to an ethnic subculture. The early Chinese immigrants wanted to keep the community as secure as possible by isolating themselves from those around. Their "fear of losing their culture is intensified by the fear of losing their children to the foreign culture; and therefore they insist with greater vehemence on their children's acceptance of family traditions and old world ties" (Ling, *Between Worlds* 123). The main strategy they adopted to achieve such end has been to talk-stories in order to popularize the Chinese heritage among their children. Culture can only be preserved by being passed from one generation to another. Such talk-stories serve as warning signals to alert the coming generations against any attempt to violate the conventional laws that have been devised to keep the Chinese community intact in such foreign, alien environment. Kingston, then,

grows up listening to numerous stories narrated by her mother, Brave orchid, who does her best to preserve the Chinese way of life that used to determine and control the different roles of genders. The mother is, accordingly, seen by critics as standing for the authority of the ancient Chinese society exercised upon such ethnic minority. While originally meant to positively keep the uniqueness of the Chinese in such foreign country, the mother's attitude unfortunately entitled a destruction of any attempt to merge and integrate.

On the other hand, the Chinese Americans found a great difficulty to adapt themselves to the beliefs and interests of the American world with its new concepts of reason, individuality and freedom. Elaine Kim notes, "Traditional Asian societies demand the subordination of the individual to the family and community, while the individual is supreme in modern western societies. Asian American literature expresses the need for balance between these two emphases" (qtd. in TuSmith35). In addition, the culture of ancient China is full of what appears to the first generations of immigrant Chinese Americans as mysterious and superstitious. The two cultures seem to be unable to work positively together. Such critical situation has resulted in a deeper feeling of alienation. Kingston finds herself in a society that appears to be unwilling to embrace her difference, just as she is similarly unable to accommodate herself and her particular culture to its difference.

However, Kingston's rebellion against the Chinese model does not mean she fully embraces the opposite one; that's, the American model. She similarly resists the American culture as the dominant sphere that practices a racial policy towards foreigners. Kingston explains:

[C]laiming America does not mean assimilation of American values, but rather a response to the legislation and racism that says we of Chinese origin do not belong here in America. . . . No, we're not outsiders; we Chinese belong here. This is our country, this is our history, we're a part of America. If it weren't of us, America would be a different place. ("Personal Statement" 23)

Published in 1976, *The Woman Warrior* represents one of the attempts made by ethnic minorities in America to restore their dignity as human beings, and value as American citizens. The 1970s represent the upheaval of protests of ethnic groups in America asking for their rights not as second class citizens, but as real American citizens. Such attitude had

been encouraged by the Afro-Americans' protests and the civil rights they gained during the 1950s. It was a period of political upheaval, what scholars tend to call "ethnic revival". Ethnically-excluded groups found the courage for the first time to speak for themselves and ask for their rights like first-class citizens.

Being originally an ethnic writer, Kingston has been quite aware of the stereotypical portraits made of the Chinese and Chinese Americans in the American mind. Used to be called by the racial name "nigger-yellow", the Asians are cast "in the role of the silent and passive other, have in turn provided material for degrading sexual representations of the Chinese in American popular culture" (Cheung, *The Woman Warrior Versus The Chinaman Pacific* 115). The American Chinese "are always stereotyped as rude and cunning with Chinese males being feminine and

Such racial feelings towards ethnic minorities can be traced back to the early years the Chinese immigrated to the United States. The Chinese "were initially invited to America to fill a temporary shortage of labour, but when the shortage changed into an excess of workers, they were no longer welcomed. . . . and law upon law was constructed to prevent the Chinese from settling in America" (Wit 3). A legal ban of immigration under the title of "The Chinese Exclusion Act" was passed in 1882 to prevent the Chinese from entering the United States. Those who had already immigrated were not allowed American citizenship. Kingston alludes in the opening chapter to the restrictions imposed on her ethnic people: "In 1924, just a few days after our village celebrated seventeen hurry-up weddings to make sure that every young man who was 'out on the road' would responsibly come home-your father and his brothers and your aunts' new husbands sailed for America, the Gold Mountain" (3). Chinese women were not allowed in and Chinese men were not allowed to marry non-Chinese ones. These racial restrictions made most Chinese immigrants resort to illegal ways to get in the country. They preferred to live in ghettos away from foreigners who could threaten their existence in America.

The feelings of alienation and displacement experienced by the mother are fully illustrated in the third chapter "Shaman" which considers Brave Orchid's life in both China and America. After the immigration of her husband to America and the death of her two children, Brave Orchid has feelings of dislocation and anxiety. Sue Chutima considers the "Sitting Ghost" Brave Orchid encounters and overcomes in the medical school as a "projection of fear and anxiety due to her loneliness and displacement"

(32). Her reunion with her husband and giving birth to more six children in America have not succeeded in relieving her suffering. As a Chinese immigrant, she is a fish out of water. In America, she is no longer the clever doctor who exercises Shamanistic powers as she used to be, "she instead becomes a deprived immigrant who carries a hundred bound of Texas rice up and down stairs working from morning until midnight sorting dirty clothes in the laundry, and at the age of eighty dyes her hair to ask for a job in the tomato field" (Chutima 33). She lives with her family in Stockton, a poor area inhabited mainly by members of the working class and unemployed citizens of mixed races like her. She explains her suffering to her daughter: "This is terrible ghost country, where a human being works her life away. . . . I haven't stopped working since the day the ship landed. I was on my feet the moment the babies were out " (109). It is the mother's inability to return back home that motivates her to construct an alternative one through talking-stories, something like "a form of home-coming" (Chutima 33), a kind of nostalgic return to the past that helps her escape the painful present

3. Creating a Strong Female Voice Through the Stories of Female Others:

Kingston's attempt to write her autobiography in the form of a novel is considered an important contribution to the feminist struggle to grant women a strong voice to explain things from their point of view which resulted in integrating the particular stories of their own individual lives within the historical as well as the cultural heritage of their own nations. Amy Ling explains, "Finding one's voice and telling one's stories represent power, just as having one's stories buried is powerlessness" ("Chinese American Women Writers" 157). Kingston's memoir works on changing the inferiorizing stereotypes women have been imprisoned in. Women used to be "equated with qualities from passivity and compliance to irrationality and instability" (Benstock, et al 155). Kingston's existence in America, a radically different country, with customs and traditions completely grotesque to her male-oriented country, motivates her to repel against the restrictions imposed upon her by her patriarchal Chinese homeland.

In the ancient Chinese society, women were mere objects controlled and enslaved by men who used to have full authority over them:

"[W]omen are at the bottom of the pecking order in traditional Chinese culture; even in America, they are daily reminded of their worthlessness" (Wong 7). Kingston illustrates in her novel various examples of gender discrimination in the traditional Chinese society. Sayings like "A husband may kill a wife who disobeys him. Confucius said that" (193) assures women's absolute subservience to men. The Chinese community used to repeat wise sayings which belittle women and the role they are supposed to play in both the family and the society: "Feeding girls is feeding cow birds" (51), "It's more profitable to raise geese than daughters" (45), "When you raise girls, you are raising children for strangers" (54), and "When fishing for treasures in the flood, be careful not to pull in girls" (33). The Chinese traditions imply that "when a woman is married, her physical and spiritual home was transferred to that of her husband and family" (Johnson 215). It is the Chinese traditions which relate women first and foremost to the world of her husband and his family, and it is the same traditions that render women as useless to their parents and family. It seems as if they are punished for what has been imposed upon them, for what they have no choice of. When Kingston feels proud of getting straight A's at school, for example, the mother explains that it is good for the future husband and his family not theirs. The anti-female attitude of the traditional Chinese society is further exemplified in the family's celebration of the birth of boys while a girl's birth is usually unnoticed. The novel describes "with nostalgia the loving rituals accompanying the birth of boys, and . . . bitterness over the silence accompanying the birth of girls. . . . These rituals express paternal love and make childhood an Edenic place from which girls are excluded" (Rabine 92).

Throughout the novel, Kingston struggles to find a voice not only for herself but also for the voiceless who surround her and who are also women. In an interview with Fusher Fishkin, Kingston explains, "I think of myself as somebody who's been given a gift of an amazing literary voice, and so I want to be the voice of the voiceless" (789). "Kingston tells her own life story through imagining and narrating 'other' women stories- a mode that masks the self's true story and yet identifies it with the community of women's stories" (Kennedy and Morse 122). She, accordingly, writes a collective memoir, one that is made up not only of her own life story, but also of a number of female relatives, both real and fictional ones, whose lives have shaped hers. The fact that all the figures involved in Kingston's memoir and talk-stories are women reflect the

painful struggles which shaped her life as a Chinese American woman. The struggles of the No Name Woman, Fa Mu Lan, Brave Orchid, Moon Orchid, and Ts'ai Yen are not only theirs, they are Kingston's and all women's as well: "In telling their stories, she is telling her own stories because Kingston herself is a compilation of all the women in her book" (Beniwal 252). "In these four women, heroic and humiliated, imagined and empirical", Chen-lock Chua notices, "Kingston has mapped out her paradigm of female identity" (65).

Kingston begins her narrative with a negative female model; it is the story of her No Name Aunt: "'You must not tell anyone', my mother said, 'What I am about to tell you. In China, your father had a sister who killed herself. She jumped into the family well. We say that your father has all brothers because it is as if she never had been born'" (3). By avoiding mentioning the name of the sinful aunt, she is completely silenced both before and after her death. Her story is mentioned cautiously, briefly, and in a low voice; that is, with the aim of warning the niece against violating social laws and facing the same fate: "Brave Orchid uses the talk-story of the No Name Woman to pass on codes of proper conduct and values to her daughter" (S. Chua 15). However, by recording the story of the dead aunt in a whole chapter using even the same words the mother has used, Kingston has paradoxically given voice to such unnamed woman by breaking the silence imposed upon her.

The aunt has transgressed the codes which govern social behaviour in the Chinese community and consequently deserves punishment. But is such law applied in all cases, times, places, and equally on the two sexes? That's the question whose answer has troubled Kingston. "[I]f the villagers punish her for adultery, why do they allow the inseminator to get away with it? . . . Why does the family expect her alone to keep the traditional ways, which her brothers, now among the barbarians, are permitted to fumble without detection?" (Wen Ho 20). The answers for such urgent questions are found in the words of the Chinese-American writer Lin Yutang, "[W]omen are expected to be virtuous while men aren't" (145).

Kingston seems to have a lot in common with her own No Name Aunt. Just as the aunt seems to be timid and silent, unable to defend herself, Kingston starts as a silent, quiet girl, unable to express her feelings and thoughts even to her mother. Yet, while the aunt resorts to killing herself which reflects her inability to belong, Kingston succeeds in breaking the silence imposed on both of them.

Kingston's reconstruction of the forgotten (hi)story of her No Name Aunt is considered an action of political resistance against the established Chinese patriarchal system. Not only her No Name Aunt, but Kingston presents also the story of another silenced female figure: it is her miserable aunt Moon Orchid whose story is narrated in the fourth chapter "At the Western Palace". Kingston seems here to suggest that the idea of silencing is not mainly related to the guilt committed by the No Name Aunt; it is rather related to the fact that she is mainly a woman. This is made evident in the episode of Moon Orchid: "Both the 'guilty' and the 'innocent' aunts are hushed" (Cheung, "Don't Tell" 164). The story of Moon Orchid constitutes another negative female model which reflects the difficulties of adjusting to the new life in a foreign country and the fatal destiny of those who fail to adapt. The episode of Moon Orchid and her husband exemplifies how silencing one's voice may lead to insanity, and eventually death.

Moon Orchid is another ghostly figure both before and after her death. This is explained in her husband's words: "It's a mistake for you to be here. You can't belong. You don't have the hardness of this country. I have a new life" (153). Moon Orchid is a Chinese ghost belonging to ancient China, and is, accordingly, unfit in America. On the other hand, the Chinese husband who emigrated to America and lived a long time there turns into an American ghost who belongs to a new world different from hers. According to such view, Moon Orchid has a lot in common with the No Name Aunt: both of them have been abandoned by husbands who emigrated and had new lives in America. Both of them fail to belong to their respect communities: the Chinese community in the case of the No Name Aunt as she has been rejected for the crime committed, and the Chinese-American community in the case of Moon Orchid as she seems unfit to such new style of life. When "put together, the No Name Woman's spiteful suicide and Moon Orchid's madness and final death serve to rupture the male-female and Chinese-American relations" (Wu 32). In short, Moon Orchid "provides a living example of the No Name Woman archetype" (Wendy Ho 25).

Through the disastrous stories of her two aunts, Kingston denounces the oppressive patriarchal world of China which has destroyed their lives. Kingston adopts their side trying to strengthen the female weakness that made them victims of their male-oriented community. Still, Kingston determines not to let herself be victimized and overpowered. The

experience of her two aunts makes her "realize that to shape her identity, she must literally and figuratively find a voice of her own" (Wendy Ho 26). Kingston explains in an interview with Karen Amano:

I saw myself as finding and creating my own individual voice, but at the same time it is also the voice of Asian-American people. It's also the voice of all those people such as the No Name Aunt. . . . I can give voice to people who have no political voice, who have no personal voice; it's possible to give them a voice through my own work. So it's both individual and it's a universal or racial voice. (qtd. in Grice 19)

Kingston's determination to resist gender oppression, have a strong voice, and assimilate the American foreign culture saves her from facing the disastrous fate of her two miserable aunts.

While the stories of the No Name Aunt and Moon Orchid, which are mainly part of family history, frustrate Kingston's aspirations towards female self-representation, the story of Fa Mu Lan, which is mainly a legend, supports female power and offers a space for Kingston as a woman to move in. In the second chapter "White Tigers", Kingston introduces another female model, but one that is strong and liberating: it is the figure of the Woman Warrior, Fa Mu Lan. As introduced by Kingston in her memoir, the figure of Fa Mu Lan is a concrete representation of feminist ideas and pursuits; she is "a symbol of the strong and independent woman who transgresses gender boundaries and excels in domains that have traditionally been male. [She is] a feminist heroine and role model for women" (Sugiyama 109-10).

"White Tigers" constitutes what Sau-Ling Wong calls "a wish-fulfilling fantasy" (18), a personal myth by which Kingston seeks to locate her existence within both the American and the Chinese contexts. Believing her life in America to be disappointing, Kingston tries to find inspiration in a revised version of the Chinese song "The Ballad of Mulan". Consequently, Kingston divides the chapter into two sections: the first one narrates the Chinese myth of Fa Mu Lan with some changes and fabrications imposed on the original version by Kingston who is both the storyteller and the heroine of the story. The second section takes the story from the Chinese mythical past of the fantasy of Fa Mu Lan to depict the realistic present of Kingston's life in America where she contrasts the ill-

treatment she receives as a female member of the Chinese emigrants to the glory and respect the mythical Fa Mu Lan used to enjoy.

Kingston's inclusion of the heroic myth of Fa Mu Lan has been meant to illustrate an alternative vision of the position of women other than that held by the traditional community of the Chinese emigrants represented in the mother. The paradox arises from the fact that such favourable alternative is nothing but an original Chinese one. In the myth, a woman can provide hope and bring victory to a whole nation; in reality, she is invaluable and mainly a source of disappointment. In the myth, female abilities are supported and cultivated, but in reality, a female is useless and none is aware of her achievements and progress. Through her identification with the character of Fa Mu Lan, Kingston is able to "escape confinement in conventional female scripts and to enter the realm of heroic masculine pursuits-of education, adventure, public accomplishment and fame" (Smith 64). At such stage of her personal development, Kingston understands that the only way to escape the painful feelings of female inferiority is by adopting a male role. She "could receive the recognition that is reserved for sons if only she traded her female identity for a male's, just as Fa Mu Lan does" (S. Chua 35).

Not only Kingston, but also the mother, who seems to have always disappointed the daughter's struggle for an individual identity, turns out to have a long history in the struggle for a self-definition. Brave Orchid's strict adherence to Chinese customs and traditions and her trials to communicate them to her children render her as advocating the male-centred ideology. Yet, the third chapter "Shaman" illustrates her long struggle to turn out from a traditional Chinese housewife to a respectable doctor. Such perceived double identity of the mother has been both empowering as well as disappointing to her daughter.

The narrative tone used in "Shaman" reflects a hidden admiration of the courage and independence displayed by the mother in both China and America: "Brave Orchid's shamanistic power is illustrated not only by her battle with ghosts but also by her dealing with her fear and anxiety of displacement in the ghost country America" (Chutima 33). Brave Orchid's abilities to be a shaman, that's a person who has abilities to defeat ghosts, her decision to study medicine, her ability to retain her maternal name instead of that of her husband's after marriage, her refusal to get an American name after emigration, all such practices reflect a warrior-like spirit on part of the mother. Brave Orchid, then, is a lively model of the

woman warrior. For Sidonie Smith, the mother's "story resonates with the Fa Mu Lan legend: both women leave the circle of the family to be educated for their mission and both return to serve their community, freeing it through many adventures from those forces that would destroy it. Both are fearless, successful, and admired" (68). The mother is even able to defeat ghosts presenting them in the narrative as an antagonist to a powerful protagonist who is the mother. Brave Orchid says of herself, "I am brave and good. Also I have bodily strength and control. Good people don't lose to ghosts" (86).

In China, Brave orchid was a clever doctor, one who had magical powers that can defeat ghosts. In America, however, she is nothing but a servant who washes people's laundry and picks fruits and vegetables in farms. But while the mother surrenders to such disappointing conditions and seems to be satisfied by the simple memory of a Chinese past of glory, the daughter rejects the mother's attempt to subject her to sexist and racist authorities.

Kingston ends her memoir in chapter five with the story of Ts'ai Yen which implies her eventual recognition of her ability to make something out of her mother's talk stories that can satisfy her female pride: "Here is a story my mother told me, not when I was young, but recently, when I told her I also talk-story. The beginning is hers, the ending is mine" (184). The fact that the same story is told by both Kingston and her mother reflects a sense of eventual understanding and reconciliation achieved finally between the mother and the daughter. It alludes to Kingston's ability to achieve a kind of reconciliation between the two competing cultures she used to straddle between. The two women finally discover they share one thing: a love for talking-stories. "[T]he daughter empowered by the mother's 'talk-story' becomes a story-teller herself who re-members and re-deems the repressed ethnic past. The mother and daughter join to commemorate and transmit the cultural past" (Huang 158).

By rewriting Chinese legends and talk-stories, Kingston seems to reclaim her Chinese heritage as her own. This is achieved only after transforming and presenting it from a new perspective; that is, the perspective of a Chinese girl born and brought up in America. According to Caroline Ong, "Kingston, in transforming the oral legend into writing, transforms it from a story about absolutes and patriarchal authority to a story glorifying feminine freedom" (qtd. in Rabine 100). Kingston's voice is "the voice of a writer who in a certain sense has already returned to write

about her people, to claim and transform their stories, but who writes as the girl who can't return. . . . Her story. . . is about separation and the impossibility of separation" (Rabine 90). That's why her attitude towards her culture as well as mother seems at the beginning to be contradictory: one of both love and hatred. At the ending of her novel, however, Kingston is able to reconcile with her family particularly her mother, her traditional Chinese culture, her position as a Chinese American, and her gender as a woman. This is achieved through the power of language which proves to be a useful device in helping Kingston gain a voice to express herself to those around, and gain a better understanding of her character and abilities. Kingston discovers that writing is a means of "self-assertion, self-revelation, and self-preservation. One writes out of a delight in one's storytelling powers, out of a need to reveal and explain oneself, or from the desire to record and preserve experience" (Ling, "Chinese American Women Writers" 135). Through writing, Kingston "reconciles the notion of a wife-slave with the stories of warriors and shamans. . . . She is able to avoid the fine line between going crazy and being successful through her words" (Beniwal 254). "[S]tory, history, and literature-all in one become the tools of the native/Other woman for articulating the silenced truth" (Huang 159).

Through the stories of women in her family, Kingston "learns of both successes and failures of translation and her reconstruction of their stories is part of her effort to overcome her own fear of ghosts by creating a new myth to establish meaning of her identity as Chinese American" (Chutima 41). Kingston has gone through a difficult process of identity-forming due to her efforts to achieve a kind of harmony between paradoxes. Her long struggle both as a writer and a woman proves finally that she can create a hybrid identity which is neither fully Chinese nor fully American: "She searches to locate a middle ground in which she can live *within* each of these two respective cultures, and creates a new, hybrid identity between them" (S. Chua 74). *The Woman Warrior* Sketches Kingston's "search for a voice. When [she], in the end, actively takes control of the story, she demonstrates that she has, indeed, found this voice" (Wit 37).

4. Conclusion:

The Woman Warrior examines the attempt made by Kingston to fight back against both American racist and Chinese American sexist powers that used to shape her life as well as those of all ethnic groups denying her a strong, individual voice as a woman and a real sense of her identity as a Chinese American. Kingston seeks to recover the neglected, misunderstood, past stories of her Chinese heritage, as well as reclaim the forgotten female stories. The book vividly considers the cultural struggles and conflicts Kingston has gone through and how she is eventually able to settle down and find out her personal individuality as a woman and a writer as well as reconcile with her own identity as a Chinese American.

The novel further refashions historical events which had shaped the lives of the Chinese emigrants in America and sheds more light on the deteriorated political, economic, and social conditions in China which are clearly alluded to in the story of *The No Name Woman*. The story of Kingston's mother in "Shaman", her no Name Aunt in "No Name Woman", and her aunt Moon Orchid in "At The Western Palace" clearly speak of the difficulties Chinese women face both in China and in America.

Kingston uses the narrative technique of a "talk story" as a weapon to regain her voice. The five narratives of the memoir are based on talk stories narrated by the mother, real incidents experienced by Kingston, as well as folktales and myths which constitute an original part of her Chinese heritage. By reconstructing such past Chinese stories according to her own present experience as a Chinese American, Kingston is able to redefine her place in the new world of America.

Works Cited

- Beniwal, Mamta. "Braving out in the Face of Constraints: *The Woman Warrior*". *International Journal of Social Science and Humanity*, vol. 2, no. 3, May 2012, pp. 251-255.
- Benstock, Shari, Suzanne Ferriss, and Susanne Woods. *A Handbook of Literary Feminisms*. Oxford UP, 2002.
- Cheung, King-Kok. "Don't Tell: Imposed Silence in the Colour Purple and *The Woman Warrior*". *PMLA*, vol. 103, no. 2, March 1998, pp. 162-74.
- . "*The Woman Warrior* Versus *The Chinaman Pacific*: Must a Chinese American Choose Between Feminism and Heroism". *The Woman*

- Warrior: A Casebook*, edited by Sau-ling Cynthia Wong, Oxford UP, 1999, pp.
- Chin, Frank. "Confessions of the Chinatown Cowboy". *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, vol. 4, no.3, 1972, pp. 66-76.
- Chua, Chen-lok. "Two Chinese Versions of the American Dream: The Golden Mountain in Lin Yutang and Maxine Hong Kingston". *Ethnic Studies*, vol. 4, no.1, 1982, pp. 33-59.
- Chua, Soon Leng. *Maxine Hong Kingston The Woman Warrior*, edited by Gary Carey, *Cliff Notes*, Hungry Minds, 1998.
- Chuan, Lee Hsiu. "Genre-Crossing: Kingston's *The Woman Warrior* and Its Discursive Community". *Paroles Gelées*, escholarship.Ucop.edu/Uc/item/24v33319. Accessed 1 Sept. 2015.
- Chutima, Pragatwutisarn. "Exile, Secrecy, and Cunning 'I': Translation and Hybridity in Maxine Hong Kingston's *The Woman Warrior*". *Manusya: Journal of Humanities*, vol. 10, 2005, pp. 24-42.
- Far, Sui Sin. "Leaves from the mental portfolio of an Eurasian". *Quotidian*, 1890, edited by Patrick Madden, 1 Jun 2008, essays.quotidiana.org/far/leaves_mental_portfolio/. 13 Nov. 2016.
- Grice, Helena. *Maxine Hong Kingston*, Manchester UP, 2006.
- Ho, Wen-Ching. "In Search of a Female Self: Toni Morrison's *The Bluest Eye* and Maxine Hong Kingston's *The Woman Warrior*". *American Studies*, vol. 17, no.3, Sept. 1987, pp. 1-44.
- Ho, Wendy. *In Her Mother's House: The Politics of Asian-American Mother-Daughter Writing*. Oxford UP, 1999.
- Huang, Hsin-ya. "Three Women's Texts and the Healing Power of the Other Woman". *Studies in English Literature and Linguistics*, vol. 28, no.1, Jan. 2002, pp. 153-180.
- Johnson, Frank. "The Western Concept of Self". *Culture and Self: Asian and Western Perspectives*, edited by Marcella Devos, Trivostock, 1985, pp. 91-138.
- Juhasz, Suzanne. "Towards a Theory of Form in Feminist Autobiography: Kate Millet's *Flying and Sita*; Maxine Hong Kingston's *The Woman Warrior*". *International Journal of Women's Studies*, vol. 2, no.2, 1979, pp. 62-75.
- Kennedy, Colleen, and Deborah Morse. "A Dialogue With(in) Tradition: Two Perspectives on *The Woman Warrior*". *Approaches to Teaching Kingston's The Woman Warrior*, edited by Shirley Geok-lin Lim, MLA, 1991, pp. 121-131.

- Kingston, Maxine Hong. *The Woman Warrior: Memoirs of a Girlhood Among Ghosts*, Vintage Books, 1989.
- . "Personal Statement". *Approaches to Teaching Kingston's The Woman Warrior*, edited by Shirley Geok-lin Lim, MLA, 1991, pp. 23-25.
- . Interview with Shelley Fusher Fishkin. *American Literary History*, vol. 3, no.4, 1991, pp. 782-91.
- Lee, Hsiu-Chuan. "Genre-Crossing: Kingston's *The Woman Warrior* and Its Discursive Community". *Paroles Gelées: UCLA French Studies*, vol. 14, no.2, 1996, pp. 87-102.
- Ling, Amy. *Between Worlds: Women Writers of Chinese Ancestry*, Pergamum, 1990.
- . "Chinese American Women Writers: The Tradition Behind Maxine Hong Kingston". *The Woman Warrior: A Casebook*, edited by Sau-ling Cynthia Wong, Oxford UP, 1999.
- Qiang, Zhang. "Harmony and Balance between the Orient and the Occident in *The Woman Warrior*". *International Journal of Literature and Arts*, vol. 2, no.3, 2014, pp. 60-64.
- Rabine, Leslie. "No Lost Paradise: Social Gender and Symbolic Gender in the Writings of Maxine Hong Kingston". *The Woman Warrior: A Casebook*, edited by Sau-ling Cynthia Wong, Oxford UP, 1999.
- Smith, Sidonie. "Filiality and Women's Autobiographical Storytelling". *Maxine Hong Kingston The Woman Warrior: A Case Book*, edited by Sau-ling Cynthia Wong, Oxford UP, 1999.
- Sugiyama, Naoko. "Usable Past, Unspeakable Secret: Maxine Hong Kingston's Use of Woman Warrior Characters". *SRC: Summer Symposium Orient on Orient: Images of Asia in Eurasian Countries*, 2010, pp. 109-116, [src-h.slav.hokudai.ac.jp/rp/publications/no13/13_3-2_Sugiyama.pdf](http://h.slav.hokudai.ac.jp/rp/publications/no13/13_3-2_Sugiyama.pdf). Accessed 12 Sept. 2015.
- TuSmith, Bonnie. *All My Relatives: Community in Contemporary Ethnic American Literatures*, Michigan UP, 1993.
- Vizan, Iuliana. "Looking at Kingston's *The Woman Warrior* and *China Man* Through New Historicist Lenses"., University of Constanta, www.upm.ro/ccci3/CCI-03/Hst/Hst%2003%2019.pdf. Accessed 1 Sept. 2015.
- Wit, Debbie. "Creating a Self Through the Stories of Others". PhD Thesis, Utrecht University, *Liberal Arts American Studies*, 7 June 2007, www.researchgate.net/publication/27704510_The_Woman_Warrior

- [r Creating a Self Through the Stories of Others](#). Accessed 1 Sept. 2015.
- Wong, Sau-ling Cynthia. "Necessity and Extravagance in Maxine Hong Kingston's *The Woman Warrior*". *MELUS*, vol. 15, no.1, 1988, pp. 3-26.
- Wu, Chia Rong. "Encountering Spectral Traces: Ghost Narratives in Chinese America and Taiwan". PhD Thesis, University of Illinois, 29 June 2010, www.ideals.illinois.edu/bitstream/handle/2142/16537/1_Wu_Chia-rong.pdf?sequence=2&isAllowed=y. Accessed 21 Dec. 2015.
- Yutang, Lin. *My Country and People*, Routledge, 1939.

Conceptual Metaphors of light and darkness in the Holy Quran: A cognitive-pragmatic approach to translation

Hatem Muhammad Ahmad

Language Instructor, Faculty of Arts, Fayoum University

Abstract

The present study investigates the conceptual metaphor FAITH IS LIGHT& DISBELIEF IS DARKNESS in the Quran. The analysis follows the framework of Charteris-Black theory of Critical Metaphor Analysis (CMA) (2005) and the Conceptual Metaphor Theory (Lakoff and Johnson,1980) in which a set of linguistic metaphors are assigned to their underlying conceptual metaphors which originate in thought. The study adopts a corpus-based approach to collect metaphorical expressions related to the conceptual metaphor FAITH IS LIGHT& DISBELIEF IS DARKNESS. The analysis of the translation is conducted within the framework of the Relevance Theory approaches to translation (Gutt, 2000). The findings of the study demonstrate that Arabic and English share the same conceptualization in relation to light and darkness since it relates to a universal physical experience that is not culturally or linguistically bound.

Keywords: Conceptual metaphor, Relevance theory, contextual clue, universal metaphors, source domain, target domain

1.INTRODUCTION

Since the emergence of the Conceptual Metaphor Theory (CMT) in the 80's, many cross-linguistic studies have been carried out on metaphors. However, to date, no single study has provided a systematic linguistic investigation of the conceptual Quranic metaphors and their translations within the framework of Relevance Theory and its translation approaches. This study

attempts to fill this gap, at least partially, by providing a comparative analysis that is corpus-based. Including a language other than English in the CMT, i.e., Classical Arabic, is needed because, as stressed by Neumann (2001) most of metaphor research since the emergence of the CMT has been restricted to English. Comparative studies concerning two unrelated languages, such as English and Classical Arabic, are badly needed to furnish new evidence unobtainable from research carried out from a monolingual perspective for the cognitive status of metaphor. The current study employs an interdisciplinary approach to analyse metaphorical language in religious discourse. The aim is to contribute to the relevance theory and conceptual metaphor theory by helping to place them in a wider, cross-cultural and cross-linguistic perspective.

The findings of the study assert Nord's (1991) view that there is a need to broaden the scope of translation studies beyond word and phrase level to include text linguistics into the analysis of translation. Subsequently, different models and theories from discourse analysis, pragmatics, socio-linguistics, corpus linguistics, and cognitive linguistics have been applied in translation studies. Snell-Hornby (1988) regards translation studies as an independent discipline which is "interdisciplinary, multi-perspective entity" (p.12). She adds that there is a need for an integrated approach to the translation of metaphor, because metaphor itself is supra-cultural. It follows that a translator needs to be familiar not only with two languages and cultures, but also with two different conceptual systems. The same opinion is echoed by Dagut (1976) who proposes that translatability of ST metaphors is determined by the cultural and lexical resonances and the extent to which these can be reproduced in the TL.

2. Review of literature

2.1 Traditional Theories of Metaphor

Metaphor has always been studied within the framework of rhetoric and literary studies. It is regarded as a kind of artistic

embellishment that is linguistically deviant (Knowles& Moon, 2006). There have been many different theories of metaphors in semantics. The major theories include the *substitution*, *comparison*, *emotive* and *interactive* theories. According to Soslke (1987), emotive theories see the role of metaphor as purely emotional without any cognitive import, unlike substitution theories that assert the cognitive content, but consider it to be literally replaceable. Comparison theories assume that metaphors always involve a violation of semantic categories and to understand a metaphor we have to overcome this kind of ambiguity. On the other hand, in interactive theories metaphor is seen as a result of the interaction between the two concepts and, therefore, could not be reduced to its literal meaning (Soslke, 1987). Each of these theories attempts to give a full picture of the expressive power of metaphorical language. The adoption of any of these theories has clear implications for metaphor translation.

2.2 Conceptual Metaphor Theory

The introduction of Lakoff and Johnson 's book "*Metaphors we live by*" (1980) was a remarkable departure in the study of metaphor. Lakoff and Johnson (1980) have suggested that metaphors are not merely linguistic ornaments, but an expression of the structure of thought. They assume that conceptual thinking is generally metaphorically structured. Most linguists now see metaphors as important tools of cognition and communication. The present study sets out to explore the implications of the conceptual theory of metaphor for translation. In conceptual terms, metaphor has come to mean a cross-domain mapping in the conceptual system. The term 'metaphorical expression' refers to a linguistic expression (a word, phrase or sentence) that is the surface realization of such a cross-domain mapping (Lakoff, 1993, p. 203). In other words, Conceptual Metaphors refer not to the linguistic expressions or words in the metaphor, but rather to the underlying conceptual

content. In analyzing metaphor, cognitive linguists (Gibbs, 1994) have used the terms *source domain* and *target domain* to explore the wider meanings that metaphors create, and which we use to extend meanings into metaphors. In order to make the connection between the source domain and the target domain, another term, *map*, is used. *Mapping* means a transfer of meaning from one domain to another domain (Fauconnier and Turner, 1998). For example, if we say '*friendship is the sun in our life*', '*the sun*' is referred to as the source domain while '*friendship*' is considered the target domain.

According to such terminology, a metaphor, as it occurs in text, represents a transfer of meaning from a source domain onto a target domain. Central to Lakoff's view of metaphor is the "Invariance Principle", that is, "Metaphorical mappings preserve the cognitive topology (that is, the image-schema structure) of the source domain in a way consistent with the inherent structure of the target domain" (Lakoff, 1993, p. 215). Mappings therefore involve a set of relations rather than single attributes so that what is transferred is knowledge of a set of properties, their behavior and interrelationships as they are known in the source domain. According to Lakoff and Johnson, metaphoric expressions tend to be organized in chains across texts, "metaphors [...] highlight and make coherent certain aspects of our experience [...] metaphors may create realities for us, especially social realities" (1980, p. 156), thereby hinting at metaphor's role in constituting social identities and relations. Goatly (1997, p. 166) proposes as many as thirteen functions of metaphors including lexical gap-filling, explanation/modeling, re-conceptualization, argument by Analogy, cultivation of Intimacy, enhancing memorability, foregrounding and informativeness and textual structuring. Therefore, it is an indispensable tool for our imagination and reasoning. Metaphor is an ideal persuasive tool in view of its capacity to structure knowledge at the unconscious level. Kress argue that metaphor is "a potent factor in ideological contention" (1985, p. 70).

Cognitive-linguistic analysis of the translation process has shifted the focus from texts to mental processes. Recent cognitive research stresses the active role of the reader who is not a mere decoder of the text, but also an active participant attempting to infer implicit content. According to Hirsch (1987, p. 33) this view, known as the *constructive hypothesis of meaning*, is supported by considerable experimental research. Hirsch (1987, p. 3) asserts that “to grasp the words on a page we have to know a lot of information that isn’t set down on the page”.

Unlike the traditional investigation of individual examples of metaphor, the cognitive study of metaphor has sought to penetrate to a deeper level of thought where metaphors are generated, the level at which a set of metaphors coheres. Some metaphors lie closer to the root of cognitive activity than others. The present study proposes that a better understanding of the conceptual basis for some metaphors and how they relate with other aspects of rhetoric and persuasion will bear on their translation strategy. Unlike individual metaphors, these more powerful metaphors are usually recurrent throughout a text and must be interpreted with attention to the dynamics of intertextuality since they are organized in chains across a text. Tracy (1979) asserts that all religions are grounded in certain root metaphors which form a cluster or network that generate new metaphors. Such metaphors resist attempts to exhaust their meaning by literal paraphrase.

2.3 Relevance Theory:

Relevance Theory, which was developed by Dan Sperber and Deirder Wilson (1995), regards *relevance* as the key factor in the interpretation of ambiguous utterances and that we resort to the contextual information to reach an appropriate interpretation. It is assumed that the speaker makes inferences to supply all the necessary information for interpretation. The success of metaphor communication depends greatly on taking into account the context, mutual background knowledge and the

presuppositions that help us realize the real implicated meaning intended to be conveyed. According to Gutt (2000) "the meaning communicated by a text is not attributable to the stimulus alone, but results from the interaction between stimulus and cognitive environment" (p. 132).

Thus, relevance is defined in terms of *contextual effect* and *processing effort*. The success of communication depends on the balance between benefits and efforts. According to Sperber and Wilson (1986), a text is relevant to an individual only when processing in a context of available assumptions yields a *positive cognitive effect*. On the part of the addressee, the cognitive comprehension procedure depends on two important variables: *Contextual effect* and *processing effort*. In other words, the relevance-theoretic comprehension procedure follows a path of least processing effort in search of cognitive contextual effects.

Relevance theory's valuable contribution is that it combines linguistics and cognitive sciences to account for the role of context in determining the meaning of language. The relevance theory stresses the important role of the context and the recipient's cognitive environment in the construction of meaning. The context shared by the speaker and hearer helps them to bridge the gap between the denotations of words and the message they intend to convey. According to Sperber and Wilson (1995), words serve just as a clue to the speaker's intention, but they cannot convey the complete message unless they are combined with contextual factors.

According to the relevance theory (Gutt, 2000), translation is basically an act of communication that involves inference and cognitive activity. The relevance theory adopts two approaches: *direct* and *indirect* translation. Gutt (2000) remarks that "the distinction relates to the freedom of the translator's to elaborate, summarize or rephrase or the necessity to stick to the explicit content of the original" (p. 122).

Direct translation is an approach that strives to attain the highest possible level of resemblance to the source text. In direct translation, the preservation of all the original's linguistic clues enables the receptors "to arrive at the intended interpretation of the original, provided they used the contextual assumptions envisaged by the original author"(Gutt, 2000, p. 128). The point of preserving stylistic properties, which are originally intended contextual information, lies not in their intrinsic value, but rather in the fact that they provide *clues* that guide the audience to the interpretation intended by the communicator. They help the readers to make the appropriate inferences on the basis of the interaction of the context with the discourse. These are referred to as *communicative clues* (Gutt, 2000, p.127, italics as in the original).

Such an approach minimises the need to provide contextually implicit information, explicate figurative language or remove ambiguities. A translator can provide footnotes, prefaces or introductions, but these are not part of the translation. Gutt (2000) reports on many cases in which attempts to lay bare the explicatures and implicatures of an original *within* its translation have led to the sad consequence of preventing the audience from deriving the full, usually indeterminate, range which the original in fact offered.

On the other hand, indirect translation aims at lower degrees of interpretive resemblance and places no special constraints on the use of context; it uses the current receptor context. Therefore, indirect translation has the advantage of good spontaneous comprehensibility because it does not focus on the way in which something was said, but rather on *what* was said.

The Relevance Theory approaches to translation were adopted due to their emphasis on the contextual and inferential aspects of language in communication, which proves fruitful in the study of metaphor. Meaning is no longer seen as encoded into words and the role of context in determining meaning is emphasized. Translation is not a mere transference of words, but

a type of cross-cultural communication which requires sharing the common background knowledge of fundamental assumptions, beliefs, and pragmatic presupposition (Gutt, 2000). Translation is recognised as a cognitive activity involving complex cognitive processes to reproduce the ST into the TT.

3. Methodology

The present study uses a corpus-based approach in the compilation of the mappings of conceptual metaphors and the contrastive analysis of their translation solutions. The study comprises a corpus of five verses which are linguistic realizations of the same underlying conceptual metaphor. i.e., **FAITH IS LIGHT AND DISBELIEF IS DARKNESS**. The translators belong to different cultural and linguistic backgrounds so that to be representative of varied contexts. The study adopts the **Metaphor Identification Procedure** (MIP) developed by the Pragglejaz Group which “*provides an operational way of finding all conventional metaphor in actual message*” (Steen et al. 2010, p. 769-770). It includes the following steps;

1-A close and careful reading of the entire text to establish a general understanding of the meaning.

2-Determining lexical units in the text/discourse: Generally, the Quranic metaphors tokens are easily identifiable in Arabic, and the metaphoricity of most of keywords is obvious to the reader.

3 -Establishing the contextual and basic meanings of metaphoric tokens since basic meanings are not necessarily the most frequent meanings of the lexical unit. A key task here is to verify the metaphoricity of each lexical unit in the corpus by consulting Arabic dictionaries.

4-Deciding about the existence of contextual contrast between the contextual meaning and the basic meaning but can be understood in comparison with it.

Mandelblit (1995) proposes the **Cognitive Translation Hypothesis**, which has two schemes of cognitive mapping conditions:

a) *Similar Mapping Conditions* (SMC), based on similarities established between new and existing concepts and,
b) *Different Mapping Conditions* (DMC), based on the differences established between new and existing concepts (Mandelblit, 1995, p. 492). He adds that the translator is "required to make a conceptual shift between the conceptual mapping systems of the source and target languages" (p. 493).

The mapping conditions are identical across different cultures in bodily experience. Therefore, it is very convenient for the translator to adopt the direct translation to keep the conceptual metaphors of the original text which reflects the cultural character of SL. The similarity of mapping structure enables target receptors to understand the cognition of the expressions of the same conceptual metaphors. The strategy of literal translation achieves the highest degree of cognitive equivalence. This method enables the TT readers to understand and appreciate the ST in the same cognitive manner of the ST readers.

4. Analysis and Discussion

The conceptual metaphor **FAITH IS LIGHT AND DISBELIEF IS DARKNESS** is highly pervasive and recurrent in the Quran. The fact that the linguistic manifestations of this conceptual metaphor are semantically kept in the three translations support the idea of the presence of cross-culturally shared metaphors owing to their experiential basis. Metaphors of light and darkness are very common across many unrelated languages and cultures (Kovecses, 2010). They are exploited in spiritual and religious discourse. They have universal appeal due to their attachment to basic, commonly shared motives and therefore they can reach to many people. Light is perceived as a divine attribute in many religions. The light and darkness duality is employed as source domain to illuminate the disparity between abstract target domains such as belief vs disbelief, knowledge vs ignorance, guidance vs loss, purity vs impurity, truth vs falsehood, happiness vs sorrow, and certitude vs doubt.

In the Islamic context, the metaphor of light, which is contrasted with the image of darkness, reflects God's omnipotence since it resembles the forces that produce light such as the sun and fire. Light is the source of life for plants and animals. God is portrayed as the ultimate source of light. Therefore, this metaphorical language arouses our sense of our weakness and limitation in relation to god's power (Charteris-Black, 2004, p. 213).

The purpose of light is to enable people to see things far and near and to stay away from the harmful and get close to what is beneficial to us. Likewise, *the light of faith* alone can provide answers to the perplexing questions of man's existence on Earth and his destiny and lead him safely into this foggy area where man has no guidance. But, one who does not have access to this light remains in the dark and cannot see life as a whole. He cannot distinguish between what is beneficial and what is not. Sample verses from e.g. 4.2.1 to e.g. 4.2.5 demonstrate divergent linguistic manifestations of the same conceptual metaphor since they all relate to light which stands for faith and darkness which stands for disbelief and misguidance.

Light is not only restricted to the concepts of guidance, knowledge and faith, but it is also imparted to all the tools that carry and propagate light. Thus, the holy Books, the messenger and the verses are described with metaphors connoting light. A further metaphorical extension relates light to sight and darkness to blindness. Faith provides a believer with a quality of sight that gives a clear picture of things that is neither hazy nor blurred. Moreover, the man who is able to see the light of faith is the true believer, while the disbeliever is groping blindly because he is heedless of the light of faith. Disbelief is blindness since it prevents people from seeing evidences in support of faith and recognizing the true nature of the universe.

4.1

Verse (2: 257) {اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ }

Transliteration: ^allāhu waliyyu lladhīna 'āmanū yukhrijuhum mina z-zulumāti 'ilā n-nūri wa-lladhīna kafarū 'awliyā'uhumu ṭ-ṭāghūtu yukhrijūnahum mina n-nūri 'ilā z-zulumāti 'ulā'ika 'aṣḥābu n-nāri hum fihā khālidūn

Yusuf: God is the Protector of those who have faith: from the depths of darkness He will lead them forth into light. Of those who reject faith the patrons are the evil ones: from light they will lead them forth into the depths of darkness.

Arberry: God is the Protector of the believers; He brings them forth from the shadows into the light. And the unbelievers -- their protectors are idols, that bring them forth from the light into the shadows;

Abdel Haleem: God is the ally of those who believe: He brings them out of the depths of darkness and into the light. As for the disbelievers, their allies are false gods who take them from the light into the depths of darkness,

Lexical analysis

In 3.2.1 (2:257), the noun ظُلْمَةٌ *zuluma* or darkness originally refers to the nonexistence of light or its departure (Al-Waseet, p. 577). It is also used as a term for ignorance and belief in the plurality of gods and transgression or unrighteousness. It is said in Arabic that الظُّلْمُ (*injustice*) is ظُلْمَةٌ *darkness*, like العَدْلُ (*justice*) is نُورٌ. The expression ظُلُمَاتُ الْبَحْرِ means the troubles, afflictions, or hardships of the sea. light is used as a term for their contraries (Lane, 1968, vol. 5.p. 1922).

Exegetical Background

According to Ashour (1997), this bringing out of the darkness into the light and other such phrases are allegorical

expressions as they stand metaphorically for man's actions and for the good or evil results of such actions. Accordingly, light stands for knowledge of the truth and the correct belief which removes the darkness of ignorance, the confusion of doubt and the perplexity of the heart, whereas darkness is metaphorically used for wrong belief, confusion and doubt as well as for evil deeds (vol.3, p. 30). The verse presents a vivid and graphic scene depicting the two paths of guidance and error. It indicates how God kindly leads the believers out of the darkness into the light, and how the false deities mislead the unbelievers by taking them out of the light into the darkness.

Contextual assumption

In the present verse, the image schema of LIGHT&DARKNESS is employed to conceptualize an abstract state of disbelief or belief. The underlying conceptual metaphor here is The GOOD IS LIGHT and BAD IS DARK . Metaphoric sub-mappings include DISBELIEF IS DARKNESS & BELIEF IS LIGHT and DARKNESS IS MISGUIDANCE & LIGHT IS GUIDANCE. The light and darkness dichotomy is very significant in the Quran and it recurs in many verses such as;

-يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ
(5:16)

by which God will guide him who shall follow after his good pleasure, to paths of peace, and will bring them out of the darkness to the light, by his will

(14:1) -الرَّكْعَاتِ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ

ELIF. LAM. RA. This Book have we sent down to thee that by their Lord's permission thou mayest bring men out of darkness into light,

(33-43) -هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ

It is He who blesses you, and His angels, to bring you forth from the shadows into the light الَّذِينَ لِيُخْرِجَ الَّذِينَ

(65-11) -آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ

A messenger reciting unto you the revelations of Allah made plain, that He may bring forth those who believe and do good works from darkness unto light.

The stark contrast between light and darkness is used to distinguish between believers who are rightly guided by the light of revelation and disbelievers who are misled by disbelief. It defines the boundary between the good and the evil. Light encompasses a wide range of connotations. It means clarity of vision and course, safety and confidence. Light is equated with full life, whereas darkness refers to mystery, confusion, fear and ignorance. In the dark, man is blind and cannot find his way. Whereas darkness veils the eye from perception of our immediate physical surroundings, disbelief veils the mind or heart from the truth and belief. Light is inextricably bound up with life. Faith as light provides illumination in darkness which brings guidance and salvation to those lost in sin and disbelief.

The verb يُخْرِجُهُمْ *yukhrijuhum* is motivated by the conceptual metaphor EVENTS ARE ACTIONS which construes events that occur as physical actions. Discarding disbelief and adopting faith and its commands is depicted as physical movements from darkness into light.

Thus, RIGHTEOUS DEEDS ARE MOVEMENTS TOWARDS LIGHT& WICKED DEEDS ARE MOVEMENTS INTO DARKNESS. A related conceptual metaphor is LIGHT&DARKNESS ARE SPATIAL CONTAINERS. They are totally distinct spaces. There is a dual opposite movement towards and out of each space which characterizes believers and disbelievers. In this context, light stands for spiritual progress, darkness stands for spiritual retrogression. The entrance into light connotes submission to Allah's guidance. The state of travelling in light is mapped into believing in God, whereas travelling under darkness is mapped into disbelief. This generates the conceptual metaphor BELIEF IN GOD IS A

LIGHTENED ROAD AND DISBELIEF IN GOD IS A DARK ROAD’.

The light metaphor is commonly applicable and very common in English too. Many English idioms of light imply comparable positive connotations, such as *bring something to light*, *come to light*, *in the light of*, *light at the end of the tunnel*, *as clear as daylight*, and *a flash of insight*. The verb *enlighten* implies providing others with information and facts for better understanding. The noun *enlightenment* refers to the state of understanding, and *The Enlightenment* refers specifically to an intellectual and philosophical movement which emphasized the importance of science and reason. On the other hand, idioms that involve darkness carry negative connotations and associations of ignorance and sadness as in the following expressions; *a dark mood*, *dark times*, *Dark Ages*, *a black day*, *be under a cloud of suspicion*, *be in the dark*.

Contextual Implication

The cognitive effects of the present verse support and strengthen the existing assumptions Muslims have about the wide disparity between belief and disbelief. The implied implication is that Faith in God provides the believer with a strong and unshakeable support that guarantees guidance and assures believers of never drifting away from God’s path. This is clear in the continuative force of the present tense of the verb *يُخْرِجُهُمْ* *yukhrijuhum*.

It is remarkable to note that the word *نُور* *light* is exclusively used in the Qur’ān in the singular form, whereas the word for *ظُلُمَات* darkness (*es*) is exclusively used in its plural form, never in the singular. This indicates that truth is one whereas falsehood is multifaceted and diverse. The light of faith and truth is one and unique, leading to the one straight path; while darkness, in the sense of evil, can take various shapes and forms. This leads to the implication that disbelievers are seen as surrounded by all sorts of darkness, out of which they cannot get out to have access to the right path. The conceptual metaphor

has a unique persuasive potency that has the potential of cross-cultural communication. The metaphor is related to a basic experience that is shared among all cultures.

Translation Assessment

The three translations adopt the direct approach which is successful in keeping the ST metaphor as a communicative clue and they use the common equivalents in English. This is a typical case of direct translation where the metaphor is translated literally. Arberry's translation of الظُّلْمَاتِ as *shadows* is an adequate direct translation, but its connotations are less forceful than *darkness*. Although the word *shadows* is evocative of something mysterious or threatening, especially in the plural, it does not convey the total absence of light. Yusuf and Abdel-Haleem opt for the phrase *depths of darkness* to compensate for the use of the plural form in Arabic. A direct translation in the verse achieves the maximum interpretive resemblance between the SL and TL because it exploits universal image schema which is deeply grounded in common human experience. English and Arabic share all the implicatures and connotations of the conceptual metaphor FAITH IS LIGHT. It is clear that the linguistic metaphors drawn from the conceptual metaphor FAITH IS LIGHT is transferable across the two languages.

4.2.

Verse (9:32) { يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ
نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ }

Transliteration: yurīdūna 'an yuṭfi'ū nūra llāhi bi-'afwāhihim
wa-ya'bā llāhu 'illā 'an yutimma nūrahū wa-law kariha l-kāfirūn

Yusuf: Fain would they extinguish Allah's light with their mouths, but Allah will not allow but that His light should be perfected, even though the Unbelievers may detest (it).

Arberry: desiring to extinguish with their mouths God's light; and God refuses but to perfect His light, though the unbelievers be averse.

Abdel Haleem: They try to extinguish God's light with their mouths, but God insists on bringing His light to its fullness, even if the disbelievers hate it.

Lexical Analysis

The verb *يُطْفِئُ* *yutfiʔ* means to extinguish, quench or make flame to cease and its live coals to become cool. It is also used metaphorically in expressions such as *أطفأ الفتنَةَ*, meaning allayed the sedition, or conflict and faction (Lane, 1968, vol. 5.p. 1858).

Exegetical Background

According to Ashour (1997, vol.10, p.171), the verse refers to disbelievers and the People of the Book who do not only refuse to believe in God, but go further by declaring war against Islam. They scheme against Islam with the aim of exterminating it. Their attempt to blow out God's light is compared to the act extinguishing oil lamps by blowing with the mouth. This involves the distortion of the Islam by fabrication of lies, turning people away from Islam, provoking discord and dissention and supporting the enemies. Light signifies Islam's guidance or its compelling arguments that prove the existence and the oneness of God. It can be also a reference to Muhammad's prophethood or the Quran. The verse concludes with a divine promise which ensures that His light will always be.

Contextual Assumption

The present verse employs the basic conceptual metaphor GOOD IS LIGHT and BAD IS DARK to yield the sub-mapping FAITH/DIVINE GUIDANCE IS LIGHT and DISBELIEF IS DARKNESS. The metaphor is extended to perceive the disbelievers' attempt to eradicate Islam and obscure its guidance in terms of extinguishing light. They prefer dwelling in the darkness of disbelief and ignorance. Furthermore, the divine promise to thwart their wicked schemes is depicted in terms of perfecting light. The appositive phrase *نُورَ اللَّهِ* *nuwra 'll:ahi* underlines the salience of the darkness and light as a common

allegory in the Quran. A notable verse which scholars refer to as the *Light Verse* compares God to light:

(24:35) اللَّهُ نُورٌ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ

God is the Light of the heavens and the earth; the likeness of His Light is as a niche wherein is a lamp

Allah is described as the light of heavens and earth means the One who guides his creation to the truth and relieves them from the confusion of errancy.

(24:40) أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ

سَحَابٌ ۚ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا ۗ وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ

Or (the Unbelievers? state) is like the depths of darkness in a vast deep ocean, overwhelmed with billow topped by billow, topped by (dark) clouds:1 depths of darkness, one above another: if a man stretches out his hands, he can hardly see it! for any to whom God giveth not light, there is no light!

The second verse follows the first in the same page. Exegetes believe that darkness stand for the disbeliever's deeds, the deep ocean his heart and soul, the waves for the ignorance, doubt and errancy. The cloud represents the dark veil on his heart, eyes and ears which are sealed to the light of the Quran (Ibn Ashour, vol.18,p.255-7). Despite the wealth of views in regard to the true meaning and referents of the verse, there is a consensus on the metaphorical reading of the verse and the negative connotations.

Contextual Implication

In Sperber and Wilson's terms, the contextual assumptions provided by the verse interacts inferentially with the existing assumptions to produce a new conclusion. Muslims' cognitive assumptions and perception of FAITH/DIVINE GUIDANCE IS LIGHT is elaborated metaphorically. Believers can derive important inferences from the metaphor. First, the foregrounding of the verb يُرِيدُونَ *yuriyduwna* connotes the implication that disbelievers are intentionally 'blinding' themselves from the light of truth and refusing to believe.

Moreover, they try to dissuade disbelievers and obscure the message of Islam with their lies and charges. The implicature is enriched with the verbal phrase أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ which carries a reassuring promise to the believers of the ultimate supremacy of Islam because as much as a perfect bright light can permeate every corner of the physical world, the divine guidance of Islam will reach all people.

Translation Assessment

The three translations provide a typical example of the direct approach in translation in which the ST metaphorical communicative clues are retained successfully. Looking at the translations provided, we find that their choice of the expression *extinguish light* is an attempt to capture the all the explicatures and implicatures by providing a direct equivalent that are active in the ST metaphor. This ensures the creation of *similar mapping conditions* to reach complete interpretive resemblance. The verb *extinguish* has also metaphorical connotations in English. It can refer to stopping of an idea or feeling, e.g. *All hope was almost extinguished* (Cambridge advanced learner's dictionary, 2016).

4.3.

Verse (6:104) {قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ}

Transliteration: qad jā'akum baṣā'iru min rabbikum fa-man 'abṣara fa-li-nafsihī wa-man 'amiya fa-'alayhā wa-mā 'ana 'alaykum bi-ḥafīzⁱⁿ

Yusuf: Now have come to you, from your Lord, proofs (to open your eyes): if any will see, it will be for (the good of) his own soul; if any will be blind, it will be to his own (harm): I am not (here) to watch over your doings.”

Arberry: Clear proofs have come to you from your Lord.

Whoso sees clearly, it is to his own gain, and whoso is blind, it is to his own loss; I am not a watcher over you.

Abdel Haleem: Now clear proof has come to you from your Lord: if anyone sees it, that will be to his advantage; if anyone is blind to it, that will be to his loss— [Say], ‘I am not your guardian.’

Lexical Analysis

The verb *عَمِيَ* *ʿamiya* means to become blind, but it is metaphorically used in relation to the mind, meaning erring or not taking the right way. It signifies being confounded, or perplexed, and unable to see his right course in argument, plea or allegation (Lane, 1968, vol. 5.p. 2161).

The verb *بَصَرَ* *bṣar* basically refers to the sense of sight, but it is more often used to signify mental perception, firm belief; or knowledge, understanding, intelligence, or skill. In the Quran, it signifies relinquishing infidelity and adopting the true belief. The derived noun *بَصِيرَةٌ* *bṣira* refers to the perceptive faculty of the mind or the heart light that enable the man to choose the right path, whereas the noun *بَصْر* refers to the vision of the physical eye (Lane, 1968, vol. 1.p. 211).

Exegetical Background

According to Ashour (1997, vol.7, p.418), the word *بصيرة* signifies revelation and signs that reveal the truth to the hearts and minds of believers. The advent and adoption of such *بصائر* is personified in terms of material coming through verb *جاء*. God has given believers the means of insight which provides guidance and points to the right way. People are left with the freedom and will to choose their own course; those who choose to see these insights will find themselves in the light and guidance. Otherwise, those who shut out their senses, minds and hearts and persist in error will remain in total blindness. Thus, sight here is a metaphor of the inner knowledge of truth and following it as a traveller who walks by the light moon at night. On the other hand, blindness stands for their infidelity, misguidance, obstinacy and stubborn refusal to avail themselves of the clear evidences.

Contextual Assumption

The present verse provides an instantiation of the conceptual metaphor FAITH IS LIGHT & DISBELIF IS DARKNESS. The dichotomy of light and darkness is further elaborated into related domains, as in the comparison drawn between believers and disbelievers in terms of blind and seeing people. The disparity between falsehood and disbelief in contrast to truth and belief is as clear as the contrast between the blind and the clear-sighted. The gulf between belief and disbelief is as evident as the wide gap between sight and blindness. Faith is experienced in terms of sight which is associated with light. This gives rise to the conceptual metaphor FAITH IS SEEING & DISBELIEF IS BLINDNESS, which is conceptually motivated by the more basic conceptual metaphor KNOWING/UNDERSTANDING IS SEEING, which is a common conceptual metaphor across many unrelated languages (Antuñano, 2013). Unbelievers who distance themselves willingly from the light of truth are perceived as blind people, whereas believers are seen as people who can see clearly because they follow the guidance of revelation. Here are a few examples;

(2-17) صُمُّ بَكْمٌ عُمِيٌّ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ -

Deaf, dumb, blind, so they will not return.

(10-43) - وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمَىٰ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ

And some of them look unto thee; what, wilt thou then guide the blind, though they do not see?

(13-16) - قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ

Say: Is the blind man equal to the seer, or is darkness equal to light?

(35-19/20) وما يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ -

The blind man is not equal with the seer; Nor is darkness (tantamount to) light;

(7-64) - وَأَعْرَقْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا عَمِينَ

and We drowned those who cried lies to Our signs; assuredly they were a blind people.

فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ (22-46)

It is not the eyes that are blind, but blind are the hearts within the breasts.

أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ۚ كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (6:122)

Can he who was dead,¹ to whom We gave life, and a light whereby he can walk amongst men, be like him who is in the depths of darkness, from which he can never come out? Thus to those without faith their own deeds seem pleasing.

The frequent conceptualization of believers as clear-sighted walkers in contrast to the disbelievers who are depicted as blind people incapable of perceiving the light of the truth is clear. The last verse employs *Death* as a source domain to conceptualize the target domain of disbelief and misguidance. So, these verses demonstrate the structural metaphor DISBELIEF IS BLINDNESS and DISBELIEF IS DEATH.

According to Lakoff and Johnson (1999) a substantial part of our logic of knowledge is based on our logic of vision (p.238). The source domain of physical vision is mapped onto the abstract target domain of knowledge and understanding. This exhibits the explanatory function of metaphor in conveying abstract metaphysical concepts. Lakoff and Johnson (1980.p.48) cite the following metaphorical sentences:

- I see what you are saying
- it looks different from my *point of view*
- what is your *outlook* on that?
- I've got *the whole picture*.
- Let me *point something out* to you
- that is a *brilliant* remark
- What you are saying is *not very clear*.

Kövecses (2002) points out that KNOWING IS SEEING has its roots in universal physical experience that is not culturally specific because seeing makes knowing possible (p.158).

Therefore, mappings are shared across a wide number of languages and cultures. Sweetser (1990) argues that sight is the most reliable and objective of the human senses and therefore intellectual reasoning is regularly linked with the sense of vision (1990, p. 37). Sweetser (1990) argues that the widespread nature of the mapping shows it has an embodied and experiential basis.

The word *بصائر* is mentioned in the Quran five times, exclusively with metaphorical signification (7:101/10:13/14:9/30:9/40:83). It conveys the assumption schema of UNDERSTANDING/KNOWING IS SEEING because the clear proofs are perceived as aids to abstract internal vision of the truth. The conceptual metaphor UNDERSTANDING/KNOWING IS SEEING is richly manifested in the Quranic lexical usage and discourse. Most common words from the lexical domain of vision, such as *نظروا nazara*, *رأى ra'a*, are polysemous words with metaphorical senses extending sensual experiential function of eyes to abstract mental activity. The following verses carry non-literal implications;

(25:43) *مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا أَرَأَيْتَ*

*Hast thou seen him who has taken his caprice to be his god?
Wilt thou be a guardian over them?*

(2:258) *-إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَلَمْ تَرَ*

*Hast thou not regarded him who disputed with Abraham,
concerning his Lord*

- *إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ قُلْ أَرَأَيْتُمْ*
(41:52)

*Say: 'What think you? If it is from God, then you disbelieve in it,
who is further astray than he who is in wide schism?'*

(6:65) *- كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ انظُرُوا*

*Behold how We turn about the signs; haply they will
understand.*

- *كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا*
(3:137)

Divers institutions have passed away before you; journey in the land, and behold how was the end of those that cried lies.

(7:201) - إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ

The godfearing, when a visitation of Satan troubles them, remember, and then see clearly;

A related conceptual entailment is IMPEDIMENTS TO KNOWLEDGE ARE IMPEDIMENTS TO VISION. Quranic verses replete with metaphorical images employing the darkness of the veil covering the eye of the unbelievers, as opposed to the believer who is clear-sighted as in the following verses:

(2-7) - خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ

God has set a seal on their hearts and on their hearing, and on their eyes is a covering,

(18-101) - عَن ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ -

whose eyes were covered against My remembrance, and they were not able to hear.

Contextual Implication

The metaphor activates a cluster of experiential knowledge related to the positive and negative associations of sight and blindness respectively in relation to faith and disbelief. It elicits a favorable impression of belief and influences the readers' attitude through persuasive imagery to adopt faith and avert disbelief.

Translation Assessment

The three translations opt for the direct translation approach to retain the metaphor as communicative clue. Such approach ensures the creation of similar mapping conditions. As for the translation of the verbs *أَبْصَرَ* *ʾabṣara* and *عَمِيَ* *ʿamiya*, there is no contextual gap and no need to explicate the contextual implications. The metaphoric connotations of the physical sense of sight and blindness are universally recognized and might be the success of the direct translation. The abstract domains of knowing and understanding are often understood through the concrete domain of physical vision in both Arabic and English. However, the word *بَصَائِرُ* is translated with the indirect

approach, taking into account the linguistic differences between the ST and TT. The word *بَصَائِرُ* *baṣa'ir* is derived from the same morphological root *بصر* *bṣar*, but Arab linguists differentiate between *بصر* and *بصيرة* *bṣira*, relating the former to the physical sense of sight and the latter to spiritual perception of heart. The expression *proofs/Clear proofs* is a clear case of indirect translation because the implicit information intended to convey more contextual effect is explicated with more informative language. The three translations present an exegetical translation of the propositional content of the word *بَصَائِرُ*. Although the word *proof* is true to the connotative meaning of the ST *بصيرة*, it is lost as a communicative clue after the morpho-semantic shift that cannot be captured cross-linguistically. Yusuf is keener to explicate the intricate meaning through exegetical material within the text with the phrase (*to open your eyes*). A better direct translation for *بَصَائِرُ* is the word *insight* because its relation to *sight* echoes the same relation between *بصر* and *بصيرة* in Arabic.

4.4

Verse (35-25): {وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ}

Transliteration: wa-'in yukadhhibūka fa-qad kadhdhaba lladhīna min qablihim jā'athum rusuluhum bi-l-bayyināti wa-bi-z-zuburi wa-bi-l-kitābi l-munīr¹

Yusuf : And if they reject thee, so did their predecessors, to whom came their messengers with Clear Signs, Scriptures¹ and the Book of Enlightenment.

Arberry If they cry thee lies, those before them also cried lies; their Messengers came to them with the clear signs, the Psalms, the Illuminating Book;

Abdel Haleem: If they call you a liar, their predecessors did the same: messengers came to them with clear signs, scriptures, and enlightening revelation

Lexical Analysis

The adjective *مُنِيرٌ muniyr* means giving light or shining brightly. It signifies beauty. Moreover, it refers to things, ideas or arguments that are plainly apparent conspicuous, manifest or evident (Lane, 1968, vol. 7.p. 2866).

Exegetical Background

According to Ashour (1997, vol.4, p.186), the adjective *مُنِيرٌ* refers to all divine books that Allah has revealed to prophets. The adjective signifies that they provide fundamental guide to conduct and clear rules in all aspects of life so that believers can lead good lives. The Divine Books guide believers to the path of truth and make it vividly luminous.

Contextual Assumption

This verse is an instantiation of the conceptual metaphor FAITH /DIVINE GUIDANCE IS LIGHT. An important related conceptual metaphor is KNOWING IS SEEING since an aid to knowledge is a light source. It is based on the fact that vision, which is the best and most reliable source of our knowledge, depends on light. Knowledge and faith are abstract concepts which are mapped onto the physical domain of light. Lakoff and Johnson study the SEEING metaphor and propose further mappings: IDEAS ARE LIGHT-SOURCES and DISCOURSE IS A LIGHT-MEDIUM (1980, p. 48). They cite some expressions such as:

- The argument is *clear*.
- It's a *transparent* argument.
- The discussion was *opaque*.

In the present verse, our contextual assumptions yield the conceptual metaphors DIVINE BOOKS ARE LIGHT-SOURCES. Many Quranic verses describe Allah's signs, miracles, holy books, messengers as sources of light. They are enlightening in the sense that they enable people and guide them to the path of knowledge and faith. They illuminate the truth with unshakable evidences and make it clear. This vivid symbolic metaphorical representation is clear in many verses. It

applies not only to all the Quran, but also to all the previous Holy Books.

(22:8) - وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ

-And among men there is such a one that disputes concerning God without knowledge or guidance, or an illuminating Book

(64:8) فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ

الَّذِي أَنْزَلْنَا -

Therefore, believe in God and His Messenger, and in the Light which We have sent down

(7:157) فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۖ أُولَٰئِكَ

هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Those who believe in him and succour him and help him, and follow the light that has been sent down with him - they are the prosperous.

(5:15) -قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ

There has come to you from God a light, and a Book Manifest

(5:44) -إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ

Surely, We sent down the Torah, wherein is guidance and light

(5:46) -وَأَتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ

We gave to him the Gospel, wherein is guidance and light

(42:52) - وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۗ مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ

وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا

Even so We have revealed to thee a Spirit of Our bidding. Thou knewest not what the Book was, nor belief; but We made it a light, whereby We guide whom We will of Our servants.

Contextual Implication

The contextual implications derived from the metaphor support the existing assumptions Muslims already hold about the Divine Books. Believers hold them in high esteem and follow their commands and instructions closely. This leads to the implication that they should show close adherence to the Quran whose teachings dissipate doubts, uncertainty and ignorance with illuminating facts like light radiating in darkness. For the hearts and minds of believers, the Quran have the significance of sunlight for the eyesight.

Translation Assessment

Direct translation approach is adopted here to retain the metaphor as communicative clue. Both Arabic and English share *similar mapping conditions* that ensure reaching complete interpretive resemblance. Arberry and Abdel-Haleem prefer keeping the ST's syntactic structure of the metaphor by using the adjectival phrase *illuminating Book* and *enlightening revelation* respectively, whereas Yusuf uses a nominal phrase *the Book of Enlightenment*. Both adjectives, used by Arberry and Abdel-Haleem, carry an adequately cognitive equivalent to the ST metaphor and have the connotative meaning of giving more information and understanding of something. They capture the explicatures and allow readers to retrieve most of the implicatures of the ST metaphor. Yusuf's choice of the *Book of Enlightenment* does not take into account the cognitive environment of the TL readership who carry different assumption schema associated with the word *enlightenment*, though being true to the primary idea of the ST metaphor. Western readers can attach specific socio-historical implications to the word *Enlightenment*, which is a period in the 18th century in Europe, when many people began to emphasize the importance of science and reason, rather than religion and tradition (*Cambridge Advanced Learner's Dictionary*, 2013). Moreover, the word *enlightenment* in Hinduism and Buddhism refers to the highest spiritual state that can be achieved (*Cambridge Advanced Learner's Dictionary*, 2013). Such rendering entails particular culture-specific associations and values that are not shared in the Arabic culture.

4.5

Verse (33-45/6) (45) { يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا }
{ وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِآذَنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا }

Transliteration: yā-`ayyuhā n-nabiyyu `innā `arsalnāka shāhidan wa-mubashshiran wa-nadhīraⁿ wa-dā`iyan `ilā llāhi bi-`idhnihī wa-sirājan munīraⁿ

Yusuf: And as one who invites to God's (Grace) by His leave, and as a Lamp spreading Light.

Arberry: calling unto God by His leave, and as a light-giving lamp.

Abdel Haleem: as one who calls people to God by His leave, as a light-giving lamp.

Lexical Analysis

The noun سِرَاجٌ means a lamp, or its lighted wick, that gives light by night. It is generally a vessel of glass having in its bottom a small glass tube into which the lower part of the wick is inserted. The sun is called a سِرَاجٌ in the Quran (71:16-78:13). It is also used metaphorically to refer to the Prophet (33:45) and the Quran. It is said الْقُرْآنُ سِرَاجٌ الْمُؤْمِنِينَ *The Quran is the lamp of the believers* (Lane, 1968, vol. 4.p.1344).

Exegetical Background

The present verse lists some of the attributes of the prophet and concludes with comparing him metaphorically to a luminous lamp that disseminates light to illuminate the whole world at night (Ashour,1997 vol. 22, p. 54). Just as a luminous lamp or a bright star illuminates its surroundings voluntarily, the Messenger guides people out of the darkness of disbelief to faith and happiness. In other words, it is a metaphor of the clear, unequivocal divine guidance that dissipates doubts and fallacies of disbelief, just as the rays of radiant light expel darkness.

Contextual Assumption

The conceptual metaphors FAITH IS LIGHT&DISBELIEF IS DARKNESS and IDEAS ARE LIGHT-SOURCES (Lakoff,1980, p. 48) are the basic image-assumptions which motivate the use of the metaphor since an aid to knowledge is a

light source. It is remarkable that the same word سِرَاجٌ *Sirāj* is used to refer to the sun in many verses:

(71:16) -وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا

and set the moon therein for a light and the sun for a lamp?

(25:61) -تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا

Blessed be He who has set in heaven constellations, and has set among them a lamp, and an illuminating moon.

(78:13) -وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا -

and We appointed a blazing lamp

The intratextual reference is remarkable because it highlights a compelling comparison. The illumination of the sun's perceptible physical light is compared to the prophet whose teachings diffuses spiritual guidance into the hearts of believers and dispels doubts and ignorance. He is a beacon that gives light to guide people like a lamp that dispels darkness on the road. Another important intratextual reference is the famous *light verse*

(24:35) -اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ -

God is the Light of the heavens and the earth; the likeness of His Light is as a niche wherein is a lamp

The prophet is the human manifestation of the sublime overwhelming *Divine Light* through which we are able to see the Light of God. He is the perfect epitome and embodiment of the Quran which is also assigned the attribute of light.

Contextual Implication

The implicit comparison of the prophet to the sun carry subtle implications. When sun rises, the light of stars fades away before its light. Likewise, the advent of Islam as the final religion and Muhammad as the last Messenger supersede all the other Divine faiths (Ali, 2001, p. 1256). The metaphorical allusion is clear in many verses, such as

(5:48) وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ

And We have sent down to you the Book with the Truth,

sincerely verifying whatever of the Book that was before it, and Supremely Hegemonic over it.

A further implication of the adjective مُنِير is that there is no ambiguity in the prophet's message; it is as bright clear as the light of the sun. The refusal to follow the prophetic guidance would only lead to sheer darkness.

Translation Assessment

This is a typical case of direct translation where the metaphor is translated literally. The three translations adopt the direct approach to reproduce the ST metaphor as a communicative clue to create similar mapping conditions and achieve complete interpretive resemblance. The image poses no problem for direct translation which produces the correct interpretation when processed in the original context at a minimal processing cost. Translations communicate accurately because light represents a universal experience shared between SL and TL readers.

5. Conclusion

The article demonstrates the conceptual basis of metaphors of light and darkness in the Quran. The analysis asserts that metaphor is not merely a stylistic device that can be dispensed with a clear loss on the aesthetic, pragmatic, persuasive and cognitive levels. The study demonstrates that conceptual metaphors constitute an indispensable communicative clue in the Quran. The study sample supports the possibility of cross-linguistic mapping of conceptual metaphors between cultures when similar mappings conditions are shared between the TL and SL. Most of the study sample belongs to image-schemas with cross-linguistic mappings grounded in physical experiences universally shared among all humans. Direct translation can achieve complete interpretive resemblance on the basis of a shared cognitive environment between Arabic and English. The study highlights the fact that the translator's awareness of conceptual metaphors along with their rich linguistic realisations in the SL and TL is crucial to preserve the visual images of the SL's text and to find natural equivalents in the TL.

6. REFERENCES

- Ali, A. Y. (2001). *The Holy Qur'an*. London. Wordsworth Editions Ltd; 5th edition.
- Caballero, R., & Ibarretxe-Antuñano,I. (2013). Ways of perceiving and thinking: Re-vindicating culture in conceptual metaphor research. *Journal of cognitive Semiotics*, 5 (1/2),268-290.
- Ibn Ashour, M.T (1997). “*Tafsir at-tahrir wa at-tanwir*” Dar attounosiya lian nashr. Tunisia.Benjamins.
- Charteris-Black, J. (2004). *Corpus approaches to critical metaphor analysis*. Houndmills, UK: Palgrave Macmillan. Clarendon Press.
- Charteris-Black, J. (2005) *POLITICIANS AND RHETORIC: THE PERSUASIVE POWER OF METAPHOR*, Palgrave.
- Dagut, M. B. (1976). Can metaphor be translated? *Babel*, 32: 1, 21-33.
- Fauconnier, G. & M. Turner (1998). "Conceptual Integration Networks " *Cognitive Science*. Vol. 22(2) pp. 133-187.
- Gibbs, R. W., Jr., Dinara A. Beitel, Michael H., and Paul S. (1994). Bodily experience as motivation for polysemy. *Journal of Semantics* 11: 231–251.
- Goatly, A. (1997). *The Language of Metaphors*. London: Routledge.
- Gutt, E, (2000). *Translation and relevance: Cognition and context*. Manchester: St. Jerome.
- Hirsch, E.D. (1987) *Cultural Literacy, what every American needs to know*. Boston, MA. Houghton Mifflin Company.
- Knowles, M. & Moon, R. (2006) *Introducing Metaphor*. London: Routledge
- Kövecses, Z. (2002). *Metaphor. A Practical Introduction*. Oxford: University Press.
- Kövecses, Z. (2010). *Cross-Cultural Experience of Anger: A Psycholinguistic Analysis*. International Handbook of Anger.
- Kress, G. (1985). *Linguistic Processes in Sociocultural Practice*. Victoria:Deakin University Press.Lang.

- Lakoff, G. (1993). *The contemporary theory of metaphor*. In A. Ortony (Ed.),
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.
- Lakoff, G. (1993). *The contemporary theory of metaphor*. In A. Ortony (Ed.),
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lane, E. (1968) *An Arabic-English Lexicon*. Beirut: Librairie Du Liban.
- Mandelblit, N. (1995). *The cognitive view of metaphor and its implications for translation theory*. *Translation and Meaning, Part 3* (483-495). Maastricht: Universitaire Press.
- Neumann, C. (2001). *Is metaphor universal? Cross-language evidence from German and Japanese*. *Metaphor and Symbol* 16 (1): 123-142.
- Nord, C. (1991). *Text analysis in translation: Theory, methodology, and didactic application of a model for translation-oriented text analysis*. Amsterdam: Rodopi.
- Snell-Hornby, M. (1988) *Translation Studies. An Integrated Approach*. Amsterdam:
- Soskice, J.M. (1987). *Metaphor and religious language*. Oxford: Clarendon Press.
- Sperber, D. & Wilson, D. (1986/95): *Relevance: Communication and Cognition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Steen, G.J., Dorst, L., Herrmann, B., Kaal, A., krennmayr, T. & Pasma, T. (2010). *A Method for Linguistic Metaphor Identification: From MIP to MIPVU*. Amsterdam: John Benjamins.
- Sweester, E. (1990) *From Etymology to Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press.

-Tracy, D. *Metaphor and Religion: The Test Case of Christian Texts*. *Critical Inquiry*. Vol. 5, No. 1, Special Issue on Metaphor (Autumn, 1978), pp. 91-106.