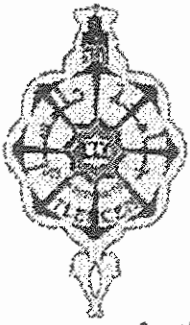

مجلة علمية أكاديمية محكمة

العدد: 6 السنة: جوان 2008

المديـــر المسؤول: أ.د. محمد عباس

عنوان المراسلة: ص.ب 927 تلمسان

الهاتف: 07758315..

الفاكس: 043204189

e-mail : arab-ilm@caramail.com

المقالات لا ترد إلى أصحابها سواء أنشرت أم لم تنشر

المعتمـــد في الاصطلاح

مجلة يصدرها مخبر تعريب المصطلح في العلوم الإنسانية والاجتماعية ـ جامعة أبي بكر بلقايد

مدير المجلة: أ . د . محمد عباس

هيئة التحرير

*أ. د.محمد عباس
*د.مختاري زين الدين
*د. خير الدين سيب
*د. محمد مذبوحي
*أ.كمال خربوش
*أ.مختار لصقع

هيئة القـــراءة

*أ. د.محمد عباس
*أ.د.رضوان النجار
*د. محمد محيي الدين
*د. باقي محمد
*أ.د. قنور ابراهيم عمار المهاجي
*أ.عوني احمد
*د. دكار محمد
*د.دايم بلقاسم

الهيئة الاستشارية

*أ. د.عبد الله بوخلخال ت قسنطينة
*أ.د.سالم العلوي ـ الجزائر
*أ.د. عبد الجليل مرتاض ـ تلمسان
*أ.د. عشراتي سليمان ـ وهران
*أ.د. قلفاط شكري ـ تلمسان
*أ.د. صبار نور الدين ـ بلعباس

تصدير

بقلم مدير المجلة أ.د.محمد عباس

يُحدث المصطلح أهمية كبيرة في مجالات العلم بسبب ما يتجدّدُ في المفاهيم حين تتجدّدُ معها القيم العلمية وتتغير، وقد رافق المصطلح تاريخ الحضارات في منطوقها المادي والأدبي، وسار عند الأمم على قدر بيئاتهم وقومياتهم ومنجزاتهم ومخترعاتهم وأقوالهم ومفاهيمهم، ويُولد المصطلح ولادة العُمْلة في بيئتها ومجتمعها فيتعامل بها أهلها كتعاملهم بالمصطلح، والشأن في ذلك واحد في الموضع والمثال، وقد عُرف اليونانيون بمصطلحاتهم التي أخذت مسميات تاريخهم، كما عُرف العربُ بمصطلحاتهم في حدود البيئة العربية، واتّسع المصطلح عندهم باتّساع حضارتهم حيث سادها الاتساع الحضاري فتعانق المفهوم العربي بالمفهوم الإسلامي، وامتزجا امتزاج المفهوم العام الواحد في مصطلح الحضارة العربية الإسلامية، وذابت الجنسيات تحت هذا الاسم، وهو مصطلح الحضارة العربية الإسلامية، وسار ركب الحضارة على سكة هذا المصطلح، فاكتسب عالميته ونال موقعه من التاريخ الإنساني بفاعلية الحضور والإسهام العلمي.

فبهذا المنظور، يحمل هذا العدد السادس من المجلة هذه المعاني في بطون هذه الصفحات في موضوعات توزّعت على محاور تنوّعت بين مفهوم الحضارة، وتناولت قضايا المصطلح في اللغة والبلاغة والنقد، ومصطلح الحديث والمفهوم الاجتماعي الاصطلاحي وغيرها، مما يؤسس للكلمة ركنها في المشاركة العلمية لأقلام مختلفة من نواحي الجامعات الجزائرية.

وأمل المجلة كبير في المواصلة دوماً على ما تعهدت به في البحث العلمي بما يرضي القارئ الكريم.

والله من وراء القصد.

مفهـــــوم مصطلح الحضارة بين العرب والغرب:

الأستاذ: أحمد بن عجمية
جامعة الشلف

مقـــــــدمة : تزخر حياتنا اليوم بمختلف المشكلات، السياسية والاقتصادية والاجتماعية وهي تثير في نفوس القوم قلقا وتتمثل بتبدلات سريعة وتغيرات عنيفة تظهر من كل جانب، وتؤثر في كل ناحية من نواحي الحياة .

ولعل جوهر هذه المشكلات جميعها، سواء على المستوى الوطني أو الإقليمي أو العالميي هي المشكلة الحضارية، لأن الوضع الحضاري لأي مجتمع من المجتمعات هو الوضع الذي تلتقي فيه ويتبين على ضوئه شتى أوضاع المجتمع الأخرى.

قد نتحدث عن الاستعمار وقد ابتليت بلادنا به – وكثيرا ما نقف عند هدا المصطلح، ولكن الاستعمار لا يفقه في جوهره الاكمظهر من مظاهر حضارة الدول المستعمرة (بكسر الميم) وحضارة الدول المستعمرة (بفتح الميم)

فلو أن الأولى هي في وضع حضاري معين يشمل الاقتصاد والسياسة والعلم والنظرة الإنسانية والثانية لها وضعها الحضاري الذي يختلف عن الأولى، والدي مكن الأولى من أن تتسلط على الثانية لما كان ثمة تحكم واستغلال واستعمار.

ومثل ذلك، السعي الحثيث إلى التنمية الاقتصادية الذي يشغل بل الحاكم والمحكوم معا ويستدعي مجهودا يتنافس فيه الأفراد والجماعات. أليس هذا دليلا على رغبة الحاكم والمحكوم في الانتقال من وضع حضاري لم يعد يتماشى والزمن إلى وضع أكثر ملاءمة وأدعى إلى سلامة البقاء ؟ وكذلك الشأن بالنسبة إلى شكل الحكم والإنتاج المادي والحالة الصحية العامة وانتشار العلوم

والعادات والأخلاق والسائدة، فنجد كل هده وأمثالها ترتبط فيما بينها برابطة شاملة وتجتمع في كيان عام الحضاري لذلك الشعب، الناتج من ارثة الماضي وحاضره الماثل للعيان ومستقبله الواعد والمتأثر بالكيانات الحضارية الأخرى المتصلة به والمتفاعلة معه.هدا معنى من معاني الحضارة.

مفـــــهوم الحـــــضارة:

ولكن للحضارة معنى آخر: هو جميع هذه القيم التي يسعى المجتمع إلى تحقيقها والتي تتمثل في جميع نشاطاته ومختلف انجازته،

فبينما نتحدث عن حضارة اليونان أو الهند أو الغرب فإننا ننصرف صوب الإنجازات التي حققوها في حقول الفكر والفن والدين والتطبيق العملي وسائر نواحي الإبداع، وبالتالي الى القيم التي تنطوي عليها وتؤلف بمجموعها تلك الحضارة ولب نتاجها وخلاصة إسهامها في التقدم البشري.

فنحن إذا ابتغينا أن ندرك حياتنا الراهنة إدراكا صحيحا وجب أن نسعى إلى تفهم المدلول الحضاري الصحيح وعندها نجا به سائر مشكلاتنا في أعمق مستوياتها وفي أدق معاينها، ونسير على هدي الفكر النير نامن المزالق والأخطار وانطلاق من كون الحضارة والمعاني الحضارية هي اللب والجوهر في كل شأن من شؤونا يتوجب علينا أن نمعن النظر في ماهية هده الظاهرة وأن نستجلي المفاهيم الأساسية التي تنطوي عليها.

فماذا يقصد بمصطلح الحضارة وما هي دلالتها ؟

مصـــــــطلح الحضـــــارة :

إذا استنطقنا المعاجم العربية وجدنا أن – الحضارة – (بفتح الحاء وكسرها) تعني في العربية الإقامة في الحضر أي في المدن والقرى، نجلاف البداوة وهي الإقامة المتنقلة في البوادي. جاء في القاموس :"الحضارة ويفتح–خلاف البادية–والحضارة الإقامة في الحظر" وفي اللسان لابن منظور: "والحضر خلاف البدو والحاضر خلاف البادي والحضارة الإقامة في الحضر عن أبي زيد الأصمعي يقول الحضارة بالفتح ". فأصل الدلالة ادن الاستقرار. والاستقرار

عادة يبدأ بزراعة الأرض هو الذي يفسح المجال لأبناء المجتمع مجالات التطور فيتفننون في مجالات اكتساب العيش، وفي بناء المدن، وفي تحصيل المعرفة وفي انتظام العلاقات داخليا وخارجيا.

وهدا التمييز بين الحضارة والبداوة عريق عند العرب، نواه واضحا في ما وصلنا من تاريخ وأدب ونظم وعادات وما إليها من عناصر تراثنا.

يكفينا هدا في استقصاء المعاني التي يدل عليها مصطلح الحضارة في تراثنا العربي

مصطلح الحضارة عند ابن خلدون :

ولكن لابد من الوقوف وقفة قصيرة عند المؤرخ والفيلسوف الاجتماعي عبد الرحمن بن خلدون لأنه أبرز من تصدى لهذا الموضوع في اللغة العربية، بل أول من عالج شؤون الحضارة بصورة منتظمة في أية لغة من اللغات فاستحق أن يعتبر مؤسس علم الحضارات كما ادعاه هو علم " العمران البشري والاجتماع الإنساني "

- الحضارة عند ابن خلدون هي طور طبيعي أو جيل من أجيال طبيعية في حياة المجتمعات المختلفة، وهكذا البداوة، ولكن البداوة أقدم، والبدو أصل للحضر و" الحضارة غاية للبداوة " ذلك أن غلة البدو من المعاش تقتصر على الضروري منه فيكون : " حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والسكن والدفء إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء "

فإذا أتيح لهم أن يتطور وانتقلوا إلى أحوال جديدة، فتكونت " أجيال الحضر " ولا بأس من أن نورد ما نص ابن خلدون في معايش هذه الأجيال وصفاتها إيضاحا لمدلولات الحضارة عنده وفي التراث العربي على العموم .

يقول ابن خلدون : " ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه دعاهم ذلك إلى السكون والدعة وتعاونوا في الزائد على الضرورة واستكثروا من

الأقوات والملابس والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمطار للتحضر ثم تزيد أحوال الرفه والدعة، فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التألق في علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك ومعالاة البيوت والصروح وإحكام وضعها في تنجيدها * والإنتهاء في الصنائع في الخروج من القوة إلى الفعل إلى غايتها فيتخذون القصور والمنازل ويجرون المياه ويعالون في صرحها ....و معاشهم على نسبة وحدهم "

ولعل أنه يمكن القول أن الوصف لا يحيط بمفهوم مصطلح الحضارة.

عند ابن خلدون "إحاطة تامة، لأنه يهمل ذكر المعارف والعلوم التي يخصها بفصل كبير هو أحد فصول المقدمة، على أن العنصر الأساس في الحضارة عند ابن خلدون هو إنشاء المدن وبناء البلدان. وعنده أيضا أن القوم إن يسلكون سبل هذا العمران ويوغلون في الصنائع وفي فنون التأنق وفي مظاهر الحضارة المختلفة يتعرضون حتما للخراب، لأن الحضارة تحمل في ثناياها بذور الفساد .

الحـــــضارة غـاية البـداوة :

إن الحضارة جيل طبيعي وغاية للبداوة، لكنها آخر أجيال العمران، إذا " كما أن للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمرا محسوسا وتبين في المعقول والمنقول أن الأربعين للإنسان غاية في تزايد قواه ونموها وأنه إذا بلغ الأربعين وقفت الطبيعة عن أثر النشوء والنمو برهة ثم تأخذ بعد ذلك بالانحطاط، فلتعلم أن الحضارة في العمران أيضا كذلك لأنه غاية لا مزيد وراءها، وذلك أن لترف والنعمة إذا حصلا لأهل العمران دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارة والتخلف بعوائدها "

وبعد أن يشرح طبيعة المفاسد التي تتضمنها هذه المذاهب والعر"، يقول :

" وإذا كثر ذلك في المدينة أو الأمة تأذن الله بخرابها وانقرا منها فافهم ذلك واعتبر به أن غاية العمران هي الحضارة والترف وأنه

إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد وأخذ في الهرم كالأعمار الطبيعية للحيوانات "

وموجز القول هو أن مفهوم الحضارة عند العرب عموما كان يدور على ذلك النمط من الحياة المناقض للبداوة، المنشيء للمدن والأمصار، المستقر فيها المتصف بفنون منتظمة من الملك والإدارة، ومن مكاسب العيش، ومن الصنائع والعلوم، ومن سائل الدعة والرفاء.

ورد ابن خلدون في محاولة استكشاف " طبائع العمران " ونقصد به قوانين تطور المجتمعات فيجهل البداوة والحضارة طورين طبيعيين من أطوار المجتمعات البشرية، واعتبر الحضارة آخر هذه الأطوار و" غـــاية العـــمـــران "

ويمكن فهم الغاية هنا بمعنـــــين :

أولا : من حيث أنها تمثل خير نتاج المجتمع في الصنائع والفنون والعلوم ومظاهر الدعة والترف.

ثـــانيا : ومن حيث أنها المرحلة الأخيرة للعمران " ونهاية لعمره .. ومؤذنة بفساده " ترد في العربية الحديثة كلمة ترادف الحضارة هي " المدينة " مولدة لم ترد في المعاجم والأرجح أنها تعريب للكلمة الفرنسية CIVILIASTION وقد استعمل الفلاسفة العرب مصطلح (مدني) بمعني " اجتماعي " أخذا عن اليونان الذين كانت عندهم المدنية مظهر الاجتماع المنتظم المتحضر .

وفي هذا المجال يقول ابن خلدون : " ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدني بالطبع، لابد من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم وهو معني العمران "

بيـــن مصطـــلح الحضـــارة والمـــدنية :

- لقد استعمل ابن خلدون صيغة " التمدن " بمعنى الحضارة أو التحضر، فقال " ولهذا نجد التمدن غاية للبدو يجري إليها "، وهذه الصيغة كصيغة المدنية، لم ترد في المعاجم.

ومهما يكن من أمر، فإن المعنى الأصلي الذي تنطوي عليه لفظتا (الحضارة والمدينة) إنما هو سكنى الحواضر أو المدن، وما ينشأ عن هذه السكنى أو يصحبها من فنون الحياة ومظاهرها

وأن الاستعمال العربي الحديث لا يفرق بين المصطلحين ولا يخص أحدهما بمعنى دون الآخر بل يطلقها مترادفين دون تمييز أو تخصيص.

مفهـــوم المصطـــلح في اللغـــة الأجنبيـــة :

– أما إذا انتقلنا إلى اللغات الأجنبية وجدنا ثمة مصطلحين رئيسيين يستعملان للدلالة على معنى الحضارة : CIVILISATION .

و لكل منها تاريخ طويل متشعب وألوان مختلفة الدلالة

و نشير إلى ما يهمنا في سبيل تحديد المفهوم أو المفاهيم المراد استخراجها إن مصطلح CULTURE . مأخوذة من CULTURA اللاتينية بمعني (حرث أو نمي) وقد كانت الدلالة في العصور القديمة مقصورة على تنمية الأرض ومحصولاتها تلك الدلالة التي نجدها في AGRICULTURA .

و في أوائل العصور الحديثة بدأت تستعمل في الإنجليزية والفرنسية بمدلولها المادي والعقلي مع إضافة الشيء المقصود تنميته :

LA CULTURE DU BLE ; LA CULTURE DES ARTS .

فلما كان القرن الثامن عشر أخذ الكتاب الفرنسيون كفولتير وأقرانه، يطلقون هذا المصطلح إجمالا وبدون أداة تعريف أو إضافة إلى شيء معين وغدت CULTURE– بهذا المعنى المطلق تدل على تنمية العقل والذوق، ثم انتقلت إلى المكاسب العقلية والأدبية والذوقية والمعبر عنها عربيا بمصطلح الثقافة،

أما في الإنجليزية فإن أو لنص يستعمل فيه هذا المصطلح كان حسب معجم أكسفورد إلى 1805م .

غير أن لابن خلدون تدخلا ومحاولة علمية سابقة بينة تأتلف مع ما سبق لتبرز مكانته في علم الاجتماع إن " العمـــران " عنده هو ما يقصده علماء الاجتماع والانتروبولوجيا اليوم بـــ : "CULTURE " . ومفهومه مفهوم شامل: يتناول الحياة الاجتماعية بكاملها ويضم

مختلف أشكالها وألوانها، نستدل على هذا من نصوص عديدة منها تعريف العلم الذي يبحث في طبيعة العمران والذي يعتبره " حقيقة التاريخ " بأنه " خبر عن الاجتماع الإنساني الذي عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال من التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومسعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال "

والخلاصة : أن الحضارة مصطلح عربي قديم، هو في عرف ابن خلدون

- العالم الاجتماعي : رديف البداوة وتابع له أقصى ما يصل إليه الإنسان وآخر أطواره، وهو العمران البشري، والعمران أنواع وأطوار

أهمها : العمران البدوي والعمران الحضري . وهو نمط من الحياة بوجه عام.

وانطلاقا من هذا حدد ابن خلدون مفهوم العمران وقسمه إلى :

1- في العمران البشري على الجملة وأصنافه وقسطه من الأرض

2- في العمران البدوي وذكر القبائل والأمم الوحشية

3- في الدول والخلافة والملك وذكر المراتب السلطانية.

4- في العمران الحضري والبلدان والأمصار.

5 - في الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه

6 - في العلوم واكتسابها وتعلمها وأن المفاهيم التي يعبر عنها مصطلح (الحضارة) ومرادفتها لا تزال في اللغات الأجنبية تترجرج بين (CULTURE) و CIVILISATION.

المعنى التقليدي والمعنى الاصطلاحي الحديث .

المصطلح النقدي في الموروث العربي
بين المعجم وما يقتضيه المنهج

د. مصطفى درواش
جامعة تيزي وزو – الجزائر

إنّ الطموح لا يكون إلا شرعيًا، إذا تعلّق الأمر برغبة جادة على إرساء مفاهيم محددة للمصطلحات النقدية ذات الأصول الأدبية والجمالية، دون قصد ربط المصطلح بتحديدات المعجم، الذي ينطوي في الآن نفسه على مرونة، حين يقدم الدلالات المختلفة التي تكسبه إمكانات واسعة على التداول (فلا يهجر أو يموت). والمصطلح الواحد في تشكلاته المختلفة لا يضيره أن يعبر عن وحدة دلالية، أو ينزاح إلى وحدات وحقول تبدو متباعدة أو متنافرة (مصطلح الحداثة في الفكرين الليبرالي والاشتراكي).

أما الأساس فإنّه هذه التحولات المعرفية التي يتسع بها المصطلح وينتشر ويفرض هويته ومنطقه، حين يستعار ظاهرًا أو ضمنيًا لتوظيفه في تخصصات متنوعة، من مبدأ تعدد القراءات والصلات. وفي هذه الحالة لا يكون المصطلح إلا منتجًا لطاقات الأفكار والرؤى. فلا يخضع للراهن والإطار، لأن ما يحكم مساره فاعلية الاشتغال به، مع شرط بعده عن التباس الدلالة، ليكون القارئ له مدركًا وواعيًا ومميزًا بين محمولاته المرتبطة بتصورات المناهج، ويصبح لازمًا لزوم التواصل اللغوي بين الجماعات الواحدة. والإشكال هو بين العرف وظلال الدلالات الناشئة عن عناصر الخبرة والاجتهاد والإضافة.

إنّ المصطلح الذي ينتج يتحول من خلل الغياب والحياد إلى الحضور والإيحاء. وهو ما يمكن أن يلمسه القارئ لمصطلح الصنعة الذي قالت به الثقافة الشفاهية كتابة ونقدًا ونوقًا، وتعرّض إلى مسخ وتأويلات وغلوّ. إنّه بحاجة إلى تصحيح وتعديل، وفق امتداداته البيئية والزمانية، وحضوره جسدًا وروحًا في مناهج

الدراسة الأدبية.

1 – الصنعة/الصيغة والدلالة: ورد في المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (ص 414، 415) مادة: ص ن ع في هيئات مختلفة، عشرين مرّة. تارة ينسب فيها الفعل إلى اللانهائي (الله تعالى) نحو قوله: ﴿... صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ ﴾ (النمل:88). وحينًا آخر تكون النسبة إلى النهائي والمحدود (الإنسان)، كقوله تعالى: ﴿ فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنِ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا... ﴾ (المؤمنون:27). فالله هو الذي يلهم الإنسان فكرة بناء الشيء وإحكامه. أما كلام الله: ﴿ وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ ﴾ (الشعراء:129)، فإنّه يعني بالمصانع، الحصون والقصور المشيدة وغيرها من المباني العمرانية التي يتخذها الإنسان (الحضري) دعائم لحمايته وهنائه.

إنّ الدلالة القرآنية ترمز إلى مسؤولية الإنسان فيما يعمل وينتج، وترتبط بشرط الإتقان (البراعة). وإتقان الله كامل ونهائي. وهذه الدلالة العقائدية لم يتنبه إليها النقاد في حكمهم على حضور الشاعر في تأليفه لشعره استهجانًا أو ثناءً. فالصنعة مطلقة عند الله، نسبية عند الإنسان. بينما مصطلح الطبع يرد في القرآن الكريم مطلقا لدلالته المباشرة والحصرية على الله الخالق. أمّا أكثر مفاهيم الصنعة، فالممارسة والحضور وتنقية الشيء.

وجاء في لسان العرب أنّ مادة (ص ن ع) بمختلف تشكّلاتها الاشتقاقية، ومنها: صنع، الصناعة، الصنعة، صنيع، صنع، صنْع، فإنها دالة على العمل، وما يؤكده من مهارة وحذق وتجربة وإظهار وبيان. بينما (التصنّع)، يعني تكلّف الشيء وإظهار ما ليس فيه[1]، استنادًا إلى نقل المجرد الثلاثي إلى المزيد. ومن دلالات الصنعة الحضارة الكاشفة عن فاعلية العقل في تدبره وربطه بين الأشياء وقدرته على الإتقان والتغير والمخالفة. إنها تحول نوعي في الثابت، يتجاوز الوصف إلى الغوص في الخفي والغامض، مما يدل على التفوق والتميز. والصنعة في كتاب (التعريفات) عمادها الاختيار والكيفية دون تأنٍ. إذا إنّها ملكة مغروسة في النفس، كما أنها

---

[1] – يُنظر: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، م 8، دار صادر، بيروت (د.ت)، ص 208–212.

مشروطة بجهد في زخرفة الشعر، مثل حال صنعة التسميط في قول ابن دريد:

لمّا بدا من المشيب صونه وبانّ عن عصر الشباب بونه
قلتُ لها والدمع هام جونه أما ترى رأسي حاكي لونـــه
مُرَّة قُبح تحت أذيال الدجى[2]

وأما الصنعة في (المعجم الأدبي)، فإنّها لغة: « كلّ علم أو فن مارسه الإنسان حتّى يمهر فيه يصبح حرفة له »[3]. واصطلاحًا تعني تحصيل الأديب على علوم قديمة بعينها ومحاكاة الفحول بالممارسة والمران، ليكسب أسلوبًا مميزًا في إنشاء الأدب. وهي أيضًا ذلك الجهد المصقول الذي تجسّده براعة اختيار مواد المعجم أو صياغة القول وتوشيته بضروب البديع وإثرائه بالطريف من الأخيلة والمعاني. ولو أن هناك من النقاد التراثيين، من شرط وجوب أن يكون الجهد الحاصل خفيًا مستورًا، لا يشعر به المتلقي. ومنهم من جعل الصنعة نظيرًا للفن[4]. إنّها لا تستوي دون تعهد وصقل لما يبدو مختلا ومضطربًا. فإنّ الفن هو جوهر الصنعة، عندما يمارسها شاعر مقتدر. وبالتالي فهي عملية ذهنية/جمالية تستدعي دقة ونظرًا وتأملا.

مع أن القول إن الشعر حرفة، لا يخلو من رؤية قاصرة، في مقابل صلته بالنفس البشرية، فهل مثلا يمكن لهذه الحرفة أن تنتشر من خلال إيقاع الوزن والقافية، فيصنعان التجربة الشعرية، دون إنكار فكرة الحرفة في صلتها بمفهوم السلعة التي تشترط فيها الجودة في سوق العرض والطلب. وفي الرؤية الفلسفية تعني الصنعة: « الطريقة المنظمة الخاصّة التي تتبع في عمل يدوي أو

---

[2] – ينظر: علي بن محمد بن علي الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق ابراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، ط 4، بيروت 1998، ص 176. وتعني فيما تعنيه العلم الذي يقوم على كيفية عمل الشيء.

[3] – جبور عبد النور، المعجم الأدبي، دار العلم للملايين، ط 2، بيروت 1984، ص 158.

[4] – ينظر: المرجع نفسه، ص 158، 159.

ذهني »[5]. وهي طريقة مقدّرة ومضبوطة، لا افتعالاً وتظاهراً، كما هو أمر مصنوع وتصنّع. ولا يوظف أبو البقاء الكفوي في معجمه لفظ (الصنعة) ويعوّضه بلفظ (الصنع)، وهو: « تركيب الصورة في المادة »[6]. مع أن المادة لا تشكل وظيفة (هوية الشعر) إلا إذا صيغت بطريقة جمالية. ولذلك، فإنّ الصورة هنا فعل الصنعة وعملها ودقتها. والصنع يقابل التصنع، الذي يعني فقط الشكل الخارجي وبه تبلغ الزخرفة مبلغًا فيه إفراط. وفي معجم (La Rousse) فإنّ اشتقاقات (ص ن ع) هي الحرفة والحيلة والبناء والمنتوج الناشئ عن تقنية بشرية. وليس للطبيعة فيها دخل[7].

وما يسترعي الانتباه أن المباحث النقدية التراثية في تحقيقها للنصوص صحة ووضعًا، قد وظفت لفظ (المصنوع). ويعني الموضوع والمفتعل تبعًا لما ورد عند ابن سلام الجمحي (طبقات الشعراء) فقد المصنوع هو (الموضوع) الذي يحتاج إلى تبصّر نقدي وملكة ذوقية، عالمة بالشعر، لاستخراجه تمييزاً له من صحيح النسبة. فقد ذكر ابن سلام أن خالد بن يزيد الباهلي سأل خلف الأحمر حكمه عن الأشعار التي تروى فردّ: « هل تعلم أنت منها ما أنّه مصنوع لا خير فيه »[8]. والمصنوع في منظور أبي العلاء المعري، الذي لم تجر العادة بمثله[9]. والراجح أن الداعي إلى الاستدلال على الموضوع بالمصنوع، أن الصنعة ارتبطت بتزيين الشعر (العناية الفائقة) كأداة لعدم القدرة على إبداعه (الطبع). فأضحى المصنوع صفة للإنسان مشاكلة للزيف والكذب ومجافاة

---

5 – المعجم الوسيط، ج 2، مطابع الأوفست، ط 3، القاهرة 1985، ص 546.

6 – أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، ط 1، بيروت 1992، ص 563.

7 – Eveno – B, Larousse, dictionnaire encyclopedique, Illustré, Larousse Bordas, Paris 1997, p. 103, 106.

8 – محمد بن سلام الجمحي، طبقات الشعراء، تحقيق اللجنة الجامعية لنشر التراث العربي، دار النهضة العربية، بيروت 1969، ص 4.

9 – ينظر: أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، تحقيق محمد عزت نصر الله، المكتبة الثقافية، بيروت (د.ت)، ص 146.

الشيء وصحته وأصله. وأفرد السيوطي قسمًا من (المزهر) خصّه بعنوان (معرفة المصنوع). ويظهر من الأمثلة التي أتى بها، على ألسنة اللغويين والرواة، أن المصنوع هو المنتحل[10]. إنّ الصنعة هي العمل (جهد خاص ونوعي)، وما يترتب عنه من حضور وقصد وممارسة وإنتاج، بل إنتاجية. إلا أنها أحيانًا تفقد خاصيتها البشرية (الإتقان والجودة)، فتنقلب إلى عيب في الأحكام النقدية، التي تبحث في أصول الأشعار (تغليب الصانع على الصنعة). وإذا فقدت الأصالة لا تكون إلا تكلفًا، ولأنها في الدلالة الموجبة حضور وكفاءة واختيار يمكن عدّها فرعًا متولدًا من اصل هو الطبع الذي لا يحصل إلا من الخالق الأعلى. فإنّ الإنسان يطبع على قول الشعر وفي نوع أو أنواع منه، وقد يكتفي بالأصل لكنه يملك قابلية الارتقاء والإضافة في صلته بنفسه وبالآخر. ومن ثمّ جاءت الصنعة تالية للطبع، ودون أن تتسع الفواصل بينهما، و لاسيما عندما يندمج العقل بالنفس، فلا يستغني الأصل عن الفرع لأنه مجال كثافته وتنوّعه ووعيه، على الرغم من الفرق بين الموهوب الطبيعي والمكتسب الصناعي.

2 – قراءة الذوق والمعرفة: خلص أبو سليمان المنطقي إلى رأي وفاقي يكون فيه الخطاب الشعري مركبًا من طبع وصنعة. وأنه ضرورة بشرية/جمالية، لأنه أوفى وأكمل، انطلاقًا من التلاحم بين الطبيعة والإنسان: « الكلام ينبعث في أول مبادئه إمّا من عفو البديهة أو عن كدّ الروية، وإمّا أن يكون مركبًا منهما، وفيه فواهما بالأكثر والأقل، ففضيلة عفو البديهة أن يكون أصفى، وفضيلة كدّ الروية أن يكون أشقى، وفضيلة المركب منهما أن يكون أوفى، وعيب عفو البديهة أن تكون صورة العقل فيه أقل، وعيب كدّ الروية أن تكون صورة الحس فيه أقل، وعيب المركب منهما بقدر قسطه منهما: الأغلب والأضعف، على أنه إن خلص هذا المركب من شوائب التكلف، وشوائب التعسف، كان بليغًا معقولا رائعًا حلوًا، تحتضنه الصدور، وتختلسه الآذان، وتنتهبه المجالس،

---

10 – ينظر: عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، المزهر، ج 1، تحقيق محمد أحمد جاد المولى، محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، مكتبة دار التراث، ط 3، القاهرة (د.ت)، ص 171 – 181.

ويتنافس فيه المنافس بعد المنافس »[11]. إنّ الخطاب الشعري معادلة طبيعية غير قسرية بين بداهة (صفة الطبع) وروّية (صفة الصنعة)، وشرط تمام المعادلة خلوّها من التكلف والتعسف فإنّهما نقض للطبيعة والعقل على السواء. وهذه النظرة الفلسفية التي تبنّاها أبو حيان التوحيدي لا تبعد كثيرًا عما حققته المعاجم بشأن المصطلح. فالعقل إرادة محكومة بإرادة الخالق يوظفه الإنسان للتدبر والدقة والنظر والتمييز (الممارسة)، لذلك استند قدامة بن جعفر في دعم رأيه النقدي إلى النـص القرآنـي: « والعقل ينقسم قسمين: موهوب ومكسوب. فالموهوب: ما جعله الله في جبلة خلقه، وهو الذي ذكره في كتابه... وقد فضّل الله في هذه الموهبة بعض خلقه على بعض على مقدار علمه فيهم... والمكسوب: ما أفاده الإنسان بالتجربة والعبر، وبالأدب والنظر، وهو الذي ندب الله عزّ وجلّ إليه... إلا أن العقل الموهوب أصل والمكسوب فرع. والأشياء بأصولها، فإذا صحّ الأصل، صحّ الفرع، وإذا فسد فسد »[12]. لقد سبق قدامة أبا حيان في استخدام المفاهيم. فالموهوب هو الطبيعة والمكسوب هو الصناعة. إنّ صلة الموهوب بالمكسوب كصلة الجسد بالغذاء. وقد عقد التوحيدي (ص 41، 43 من إمتاعه) مقارنة بين سلطة الغريزة على الحيوان، إذ إنّها تجدد سلوكه وفق وتيرة معينة مكرورة. وإمكانية الإنسان على تعدية غريزته بالاختيار والجهد.

أمّا الصناعة مصطلحًا فقد قصد بها عمر الخطاب (ﷺ) العمل المتقن، لما سمّى الشعر صناعة (الجاحظ، البيان والتبيين، ج 2، ص 372). وعند ابن سلاّم الجمحي في طبقاته حرفة وثقافة وعمل ومعرفة. واتخذها ابو هلال العسكري عنوانًا لكتابه (الصناعتين) بمعنى التأليف والنسج (الصياغة الجمالية) والقواعد. وهي أيضًا الصياغة المشروطة بالممارسة في عمدة ابن رشيق. ولكن الإلحاح على معادلة المركب في الخطاب الشعري قد يكون في حدّ ذاته

---

11 – أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج 2، تحقيق أحمد أمين، أحمد الزين، دار المكتبة العصرية، بيروت 1953، ص 39.

12 – أبو الفرج قدامة بن جعفر، نقد النثر، تحقيق عبد الحميد العباري، المكتبة العلمية، بيروت (د.ت)، ص 6.

مدعاة إلى تكلف الشاعر.

لما بحث ابن رشيق في هوية الشعر أثر في قسمته الثنائية مفهومي (المطبوع والمصنوع)، صفة له لا الشعر جنسًا أدبيًا. وعدّ (المطبوع) أصلاً وعمدة. وقبل (المصنوع) إذا خلا من التكلف، مرجعًا ذلك إلى تقدير المتلقي. ويبقى المتكلف نقضًا للمطبوع والمصنوع معًا، كالإكثار من صنوف البديع للتدليل على عدم مجاراة السائد[13].

إنّ ابن رشيق قد اعتمد الملاحظة وأصل الشيء وصنعته. ولم يكن نقده مجرّد تقدير قائم على الاحتمالية. فإنّ الصنعة الخفية إبداع ولا يعرفها إلا ناقد بصير. وبالتالي فإنّ الخروج على أعراف القصيدة الشفاهية من المحدث هو تكلف بغيض وليس صنعة. وابن رشيق نظر إلى المسألة في بعدها الكمي الذي يرتكز على العدد والإحصاء. وكأنّ صنعة البيت الشعري أو البيتين، مجرّد ضرب من التزيين المستحب. مما يوحي بموقف غير دقيق إزاء أن يختار الشاعر لغته بنوع من التريث (من المعجمي إلى التركيبي الجمالي)، ولاسيّما أنّ عصر الثقافة الشفاهية عرف هذا النوع من الانتظار في أشعار زهير والحطيئة (التنقيح والتجويد). إنّ الطبع ثابت والبديع متحول. فقد عدّ البيت الواحد عنده أساسًا للشعر وبه تأتلف الأجزاء في تصوّر النقد الذوقي البدوي الذي كان يبحث عن السكن (البيت من الشعر كالبيت من الأبنية)، لا عن وسائل تجميله. هذا البيت هو رمز جمالي ووجودي ومعرفي. والبحث في كيفيات بنائه لم يخض فيه الذوقيون لانشغالهم بالمثل والشاهد.

إنّ معظم الشعر الجاهلي تشكل من أبيات متفرقات عبّرت عن مواقف وحالات اجتماعية وبيئية، وجهت فيما بعد قراءات النقاد التراثيين، الذين اعتقدوا أن الإطالة مجافية للطبع والأصل، ولاسيّما حين رفض الرواة واللغويون والنحويون في القرن الثاني للهجرة الاحتجاج بشعر الحداثة العباسية الخارج على تقاليد الموروث البدوي في بساطته وتلقائيته وجزئيته. إنّ اختصاص الطبع بعصر

---

13 – ينظر: أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج 1، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، ط 4، بيروت 1972، ص 129، 130.

دون سواه (السبق الزمني) مناف لرؤية الكشف والانفتاح. وهو إيحاء ضمني بمشروعية الاتباع والسرقة وعلى حساب الممارسة النصية التي يتنوع فيها الأصل ويمتد ويؤثر. فإذا ارتبط الشعر بالطبع بعدّا زمنيًا وبيئيًا فإنّه يكون قاصرًا على فئة ضيقة ستهيمن، ما يفتح المجال لسلطان الغيبي الخرافي بأساطيره وسحره وشياطينه. إنّه لا يمكن أن يكون الإلمام بالماضي الجاهلي علة في تحطيم أي حاضر شعري، هكذا جزافًا وبدون تمييز. فضلا عن عدم التحكّم في المصطلح الذي يضاعف من أخطاء التقدير.

إنّ من الدلالات الطبع أن يكون المعنى سهلا ظاهرًا (سبق لابن قتيبة والقاضي الجرجاني والآمدي أن وظفوا عبارة – قرب المأخذ – للتدليل على خلوص الطبع وسهولته. وعدّه أبو هلال العسكري نعتًا للمطبوع وتحقيقا له). ولعلّ جابر عصفور قد استعار عبارة (قرب المأخذ ذات الأصل الشفاهي) من نصوص النقد التراثي، وأبدلها بـ (دنوّ المأخذ). وشرح القصد منه، إنه: « نقيض العمق والغموض، وقرين القرب والتسطح في الإدراك والتلقي على السواء، فهو المعنى الذي لا تستعين عليه بالفكرة، والذي ليس به حاجة إلى التأويل، ولا يعتمد على الإشارات البعيدة، أو الحكايات الغلقة، أو الإماء المشكل. وهو المعنى الذي ينبسط في ظاهر الأشياء... ويبسط في ظاهر اللفظ، فلا يتطلب جهد المشاركة الإرادية من القارئ المتلقي في انتاج دلالة هذا الكشف أو تأويل نتيجة هذا الغموض وتفسيرها »[14].

إنّ المطبوع المحدث ينتهي إلى زمن مغاير تتلاشى من جرائه العملية الإرادية لتأكيد الذات، ذلك أن الناقد الذوقي ما زال مفتونًا بمضمون عبارة (نقاء الفطرة) الوقتية التي تنشأ عنها خطأ مخالفة العادة. ما يجعلها أسيرة المفاهيم الأولية في التلقي سماعًا وقراءة. أما الرؤية النقدية فإنّها تربط الحداثة بالوعي من حيث إتقان صنعة الكتابة ولا صلة لها بالأثر الزمني الذي طغى فيه الأصل على الفرع. إذ إن الحديث المتعلق بالشعراء المحدثين هو في منظور

---

14 – جابر عصفور، قراءة محدثة في ناقد قديم (ابن المعتز)، مقالة في مجلة فصول، م 6، ع 1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1985، ص 113.

جابر عصفور: « الوجه الآخر من مصطلح الصنعة والكتابة، بالمعنى الذي يجعل منه أسلوب رؤية وطراز إدراك وحال وعي في آن »[15]. هكذا تكون الصنعة وجهًا مغايرًا للمطابقة، فإنّ: « القصيدة التي تغدو صنعة تنطوي على وعي متميز بالأداة وإدراك مغاير لدورها في تحديد الغاية وصياغة الرؤية »[16]. ولذلك فإنّ مصطلح الصنعة يوسّع من آفاق الخيال على استحضار الصور الذهنية للخبرات الفردية والجماعية (التحوّل من الوصف إلى الكشف). إنّ الصنعة في نقد جابر عصفور لم تعد مظهرًا لطريقة جديدة تمارس بتقنياتها قطيعة جمالية ومعرفية مع المتداول وتختلف فيها الأنواق. إنّما هي اتجاه منفرد: « وإذا كان مصطلح الصنعة يتحول إلى دال من دوال النزعة الكتابية... فإنّ دلالته تقترن بالبعد الإيجابي من هذه النزعة التي تقترن بنوع متميز من القيمة... »[17]. وبالتالي يكون في منظوره النقدي جبرًا يكرر ذاته. وتكون الصنعة اختيارًا لأنها وعي كتابي ينهض على أسس حضارية وأسباب عقلية وفكرية. فهي الوعي بالذات وبالعالم. وفي رحابها يخرق الشعر المألوف.

ومهما تكن مبررات الشفاهي، فإنّ الشاعر الذي يصنع ملفوظه يبدو أكثر جرأة من الذي يكتفي بموهبة الإلهام على اقتحام الخرافي لتحطيمه، لأن الأدوات التي ثبّت به ذاته هي المشيئة والعلم والفعل. ومن هنا فإنّ الصنعة توسّع من أفق الطبع وتكشف أكثر عن ماهيته. وللتدليل على عدم كفاية الطبع بطاقته الذاتية، فإنّ تكنولوجيا الصناعة في حقب تطور عقل الإنسان أكدت أنه إذا اقتصر على استعداداته الأولية، لن يزيد عن جمع الحطب وإيقاد النار لإحضار طعامه بأدوات بدائية. أما الصنعة فإنّها لا تنشأ إلا بالقدرة، حتّى أنّ المعتزلة، كما يقول أبو الحسن الأشعري قد: « أجمعت على أن الاستطاعة قبل الفعل، وهي قدرة عليه وعلى ضدّه، وهي غير موجبة للفعل، وأنكروا بأجمعهم أن يكلف – الله –

---

15 – جابر عصفور، "الطبع والصنعة"، مقالة في مجلة العربي، ع 434، ص 38، وزارة الإعلام، الكويت 1995، ص 72.

16 – المرجع نفسه، ص 72.

17 – المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

عمدًا ما لا يقدر عليه »[18].إضافة إلى ربطهم استطاعة الإنسان على ما يخطر بباله وما لا يخطر، ويقدر في أمور ويعجز في أخرى، إلا إبراهيم النظام الذي زعم – كما يذهب الأشعري – أن الإنسان ليس يقدر على ما لا يخطر بباله. كما أن عبّادًا أنكر أن يعجز القادر على فعل الشيء.

وفي منظور توفيق الزيدي، استند التراثيون إلى قناعات نقدية متعددة الأوجه، أطلق عليها لفظ (المستند النقدي الإجرائي). يقول: « إن كان الطبع مقياسًا للتفوق الأدبي، فإنّ قيمة هذا المقياس ستتضاءل عندما يكون الأدباء متساويين فيه، ومن هنا فـ (الطبع) يصلح كمقياس للمفاضلة بين الأديب (المطبوع) وبين الأديب (المتكلف) لا بين المطبوعين، وهذا الإشكال هو الذي نبّه النقاد إلى ضرورة اعتماد (الصنعة الفنية) كمقوّم ثان للأدبية »[19]. أما المستند الثاني فإنّه بلاغي، يتمحور في قدرة الشاعر على اختيار ألفاظه ومعانيه، بعد أن تتثال عليه انثيالا. ومردّ هذا الاختيار إلى تقاطع البلاغة بالتلقي. أمّا المستند النظري فدافعه فلسفي. ومرجعيته أن الإنسان طبيعة وعقل،

إلا أن العقل أجل من الطبيعة التي تتساوى فيها المخلوقات بالإنسان. لهذا تكون حاجة الطبع إلى العقل الذي يثقفه بالدربة والمحاورة. ولهذه العلل كان الشعر عند التوحيدي مؤلفا من طبع وصنعة[20]. إنّ المراحل التي تطرق إليها توفيق الزيدي، تتم في مجموعها أن الخطاب الشعري ليس قولا للترفيه والترويح عن النفس، أو ألفاظًا ملقاة على عواهنها. إنّه جهد شاق، للمتلقي فيه حضور.إنّ الثقافة توفر للشاعر إمكان تطوير آلاته وصوره ومساقات تجربته الشعرية. وهذا ما ينسحب على الناقد أيضًا، مع اختلاف طبيعي في الدرجة والكيفية والتخصص. يبدو ذلك جليًا في

---

18 – أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج 1، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الحداثة، ط 2، بيروت 1985، ص 275.

19 – توفيق الزيدي، مفهوم الأدبية في التراث النقدي إلى نهاية القرن الرابع، منشورات عيون المقالات، ط 2، الدار البيضاء (المغرب) 1987، ص 74.

20 – ينظر: المرجع نفسه، ص 75، 76.

فرق الذوق والمعرفة بين الآمدي والصولي في القراءة الشعرية. فقد وجد الآمدي في توسع أبي تمام المجازي وسوء استعاراته وأسلوبه في استخدام الألفاظ وبناء الجمل حجة لنعت شعره بالغموض المحض والمقصود. بينما الصولي كان ميّالا إلى البديع في ذوقه وأحكامه ففضل المحدث، وكأنه يعلن أن الطبع لا يخلو من أخطاء. وأن وظيفة الصنعة هي تقويم الخطأ ليصير النص الشعري مستويًا ومقبولاً. وإن كان لقدامة بن جعفر رأي آخر، وهو قوله: « وكل من استعمل البديهة وقال الشعر على الهاجس والسجية أقل عيبًا منها على كلّ من استعمل الروية والتفكير وكرر النظر والتدبر »[21]. فقد أورد في نصّه نعوتًا للطبع هي البديهة والهاجس (الخاطر) والسجية. ورأى أنها أقل العيوب. وأتى بنعوت للصنعة مباينة هي الروية والتفكير والنظر والتدبر. وقال إنها أكثر المعايب لأنها تخرج الكتابة من السهل إلى التكلف. وهذا يعني أن هناك إيمانًا نقديًا (ذوقيًا في المقام الأول) بوجود تعارض دلالي ووظيفي فاصل بين الطبع والصنعة. مع أن قدامة في كلامه عن الخصيصة النوعية للشعر ركز على جمالية الصياغة (الجودة←←التفوق).

تعرّض أدونيس إلى آراء الجاحظ وقدامة التي تؤمن بأنّ الشعر والخطابة رمزان للبداوة العربية شكلاً ومضمونًا. فقد: « تأسّس مفهوم البلاغة على خصيصة الخطابة، الفطرة – البداهة – الارتجال. وهي بأقسامها الثلاثة... تهدف إلى أمرين: الوضوح (الارتجال) والتأثير (النفع)... »[22]. بيد أن أدونيس لم يحدد الفرق بين الفطرة والبديهة والارتجال. فهي ثلاثتها تعني عنده دلالة واحدة. وهل الوضوح هو الارتجال. ولمَ خصّه بالارتجال؟ فإنّ الفطرة تنتج البديهة والارتجال، لأنها تدل على بداية النشأة والخلقة. وبغية إيضاح الدلالة للتخلص من فوضى المفاهيم واضطرابها في ذهن القارئ المتخصص وتداخلها في ذوقه ومواقفه، نبّه ابن رشيق إلى المخالفة الدقيقة بين البديهة والارتجال: « البديهة عند كثير من الموسومين بعلم هذه الصناعة في بلدنا أو من أهل عصرنا هي

---

21 – قدامة، ص 76.

22 – علي أحمد سعيد أدونيس، الثابت والمتحول، ج 3، (صدمة الحداثة)، دار العودة، ط 4، بيروت 1983، ص 133.

الارتجال، وليس به، لأنّ البديهة فيها الفكرة والتأييد، والارتجال ما كان انهمارًا وتدفقًا لا يتوقف فيه قائله... »[23]. وفي الاتجاه الآخر، فإنّ الطبع ليس معقودًا بالارتجال فقط، إنّما بالممارسة والصقل والحفظ والرواية (كما يؤمن القاضي الجرجاني). وهي صفات تتحقق بها تجربة الكتابة. مع الإقرار بأن شاعرًا ما قد يبدأ مطبوعًا وينتهي متكلفًا. ويظل الاعتقاد بالإلحاح على أن الطبع أصل كل إبداع حافزًا قويًا للكلام في انتماء المصطلح إلى الغيبي بإلهاماته وسحره وخرافاته وخروقاته. وهو انتماء يجسّد نمطًا من التفكير مخصوصًا هيمن على الأذواق ووجه آراءها وأحكامها، فكان الاستعلاء الذي أورث تعصّبًا وعصبية. أما القول بالحضور والاختيار والمعرفة والوعي، فإنه يشكل بوضوح مرحلة الكشف والتعليل والتفسير وخرق المحجوب من مبدأ أن الخطاب الشعري في كليته ليس ساكنًا، بل خاضعا لشروط تصنع التغيير.

3 – الرؤية المنهجية في مقاربة الصنعة: يتجه المنهج النفسي في مبادئه وآلياته إلى تفسير الإبداع من منظور الطبع من حيث فكرة الأصل والخفي والباطن والغامض، إذ تمّ تهميش الوعي وإبداعات الخيال حضورًا وكشفًا وصقلاً وإضافات. وهي أمور لا تتولد عن شاعر مريض أو عن محاولة التخلص (بوساطة الكتابة) من اضطرابات العقل والعقد المترسبة في باطن اللاشعور (الشعور دليل الصنعة). فليس كلّ مبدع مريضًا ومختل الأعصاب (قيام التحليل النفسي الكلاسيكي على مبدأ الانتقائية، قبل أن يتصل بمناهج أخرى أكثر تطورًا في قراءة الخطاب الشعري، ولا سيّما المناهج النصية). ان قوّة الدافع إلى قول الشعر وكتابته لا تعني في صميمها أولوية مطلقة للاشعور على الشعور. ثمّ أن التحليل النفسي في أصوله المنهجية لا يعترف بالإلهام والعقل الواعي والأثر الإيجابي للمجتمع أو عوالم الواقع الأخرى. مثلما لا يؤمن بحكم الإرادة والجهد العقلي، ما دام قد استسلم كلية للعقل الباطن. وقد أوضح سيجموند فرويد أكثر كيف أن الشاعر مريض. وكيف لا يمكنه أن ينمي وجدانه ومعارفه لما أعلن أن: « الاختيار الواعي للموضوعات والفهم الجوهري للفن الشعري لا يجعلان منّا مبدعين

---

[23] – ابن رشيق، ج 1، ص 189.

»[24]. فاللاوعي النفسي يحتكر الإبداع والنقد ولا يحيل الشعر إلى ممكن معقول. ولكن الشعر عندما يمتد يكون أوسع من أفكار فرويد ومن الغيبي الخرافي، لأن الصنعة كشف وتحكم في الأدوات وأنماط التفكير.

أما في المنهج الاجتماعي، فإن السياق المرجعي (الخارج نصي) يذهب إلى أن الخطاب الشعري لا يكتب لذاته ولا يمكن عزله عن الإطار وعن بنياته التي هي مكثفة ومعقدة. فالنص الشعري يحمل خصائص منشئه وميزات ثقافته، مادام للمجتمع قدرة تنظيمية وتوجيهية. إنّ التحول من الفردي إلى الجماعي هو انتقال نوعي نحو وعي الصنعة. ذلك أن المبدع كائن موضوعي وفاعل وقابل للتطور والتغير. ولم يعد كنظيره البدائي الذي ملكته الطبيعة وفرضت عليه سلطانها، منلما لم يعد يبكي وجدانه وآلامه الشخصية وبمعزل عن منطق المجتمع. وقد رأى بيلنسكي أن خلود الشاعر وشعريته وأثره أمور مشروطة بالمجتمع: « لا يستطيع أي شاعر أن يكون عظيمًا انطلاقًا من نفسه ومن خلال نفسه، ولا من خلال آلامه الخاصة ولا من خلال سعادته الخاصة: إنّ كلّ شاعر عظيم لأن جذوره وآلامه وسعادته قد نمت عميقًا في أرض المجتمع والتاريخ »[25].

إنّ المجتمع على سعة فضائه وقضاياه أعقد من الطبيعة والأحاسيس الفردية وأكثر مرونة، بل أكثر دلالة على إنسانية الإنسان. إنّ الاجتماعي يوسّع من مجال الطبع ليربطه بالصنعة، لأنه لا يناقش مصطلح الطبع خارج مؤسّسته. يقول بورسين ستكشوف: « الطبع بالنسبة إلى الواقعية الاشتراكية، ظاهرة فردية، بصورة أساسية، تتكون من مختلف الأفعال والتأثيرات الاجتماعية. وعلى هذا الأساس تتابع الواقعية الاشتراكية وتنمي مفهوم الطبع... فالواقعية الاشتراكية تستخرج من طبع البطل (غالبيته الاجتماعية) أي ما يجمع، أو ما يربط الشخصية بسيرورة التغيير في الحياة وبالحركة والتحول التاريخيين... إنّ الفن والتنوع في الطباع ميزتان في الواقعية

---

24 – سيجموند فرويد، خمسة دروس في التحليل النفسي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط 2، بيروت، 1981، ص 137.

25 – كاجان، الإبداع الفني، ترجمة عدنان مدانات، دار ابن خلدون، بيروت، (د.ت)، ص 11، 12.

الاشتراكية، لأنه يعكس التعقد الحقيقي لسيرورة نشوء وتكوّن العلاقات الاجتماعية الجديدة ووعي الجماهير الاجتماعي الجديد»[26].

إنّ تغليب الاجتماعي بدءًا من الصراع الطبقي الذي يحرك التاريخ لا ينفي خصوصية الرؤية الاجتماعية للشاعر الواحد. مع شرط استيعاب القوانين التي تحكم التاريخ كي يسهم في صنعه. ومن ثمّ فإنّ الخطاب الأدبي يكون ممارسة وفعلا (صنعة وعي لا تكلف موقف وزخرفة). يقول جورج بليخانوف: « إنّ الأعمال الأدبية ليست إلهامًا غامضًا، أو أعمالاً قابلة لتفسير بسيط يعتمد على سيكولوجية مؤلفيها. إنّها أشكال للإدراك، وطرائق خاصّة في رؤية العالم »[27].

إنّ هذا التصور يتسع به الطبع ليتحول إلى صنعة، قوامها الوعي بالتغيير، على الرغم من عناية الفكرة الاشتراكية بالرسالة، أكثر من العناية بكيفيات تشكّها (تنادي الاشتراكية بالعلاقة العضوية الجدلية بين الشكل والمضمون).

إنّ الوعي الجماعي يجسّده استغلال الشاعر لإمكاناته الذاتية، إذ الإفادة من التاريخ الإنساني تعبر عن حضور ومعاناة وتحوّل، يتشابك فيها الطبع والصنعة، فيكوّنان كلاً موحدًا، مع أن حاجات المجتمع لجنس الشعر ليست واضحة أو صريحة، لتعقد أحواله ومدلولات طبقاته، وكيفية تحديد الشاعر للطبقة التي تناسب رؤيته الفكرية والاجتماعية والإنسانية، ولنوعية الالتزام (قد يكون ألياً يصف فلا يكشف). وقد آمن أدونيس في نقده للحداثة أن: « الالتزام الشعري هو الالتزام بالكشف لا بالوصف »[28]. والاجتماعي كما رسمته النصوص الشعرية العباسية التي نهجت نهجًا حداثيًا مخالفا لقانون المشاكلة، هو تخطي أشكال التعبير الشفاهية في خبرتها المحدودة والضئيلة (الوعي بالتحول من البادية إلى المدينة).

إن من مزايا الرؤية الاجتماعية، أنها حررت الطبع من وطأة القوى الخفية بشتى أشكالها وصورها، لتجعله طبعًا قادرًا على النمو

---

26 – بورسين ستكشوف، المصائر التاريخية للواقعية، دار الحقيقة، بيروت، 1974، ص 231.

27 – تيري ايجلتون، الماركسية والنقد الأدبي، ترجمة جابر عصفور، منشورات عيون المقالات، ط 2، الدار البيضاء، ص 15.

28 – أدونيس، ص 252.

العمودي بالتوسع واستغلال الطاقات الكامنة، حتّى لا يكون ضدًا للصنعة وعيًا وحضورًا واختيارًا. كما أن مضمون هذه الرؤية قد ربط هوية النص (طبعه) بالكشف عن الأثر الاجتماعي وبعده وحركيته وأسلوب استجابة المتلقي أو إلزامية تغييره. فإنّ المسؤولية تفتق الطبع. وللاستقرار في محيط انعزالي وبدوي لا يسمح له أن يتطور على نحو ما يستشف من قراءة منتوج الصعاليك في الثقافة الشفاهية، على الرغم من الإحساس بالآخر الجائع، في بعض النصوص، ولا سيّما تلك التي أثرت عن عروة بن الورد. إنّ النص بنية مخصوصة (هويته في لغته) قد تراجع، لتحتضنه بنية أكبر هي المجتمع، مع أن هناك من هاجم اجتماعية الكتابة وطبقيتها وإيديولوجيتها، فقد أعلنت جوليا كريستيفا أن الممارسة النصية تتخطى الممارسة الاجتماعية (تتحرر الصنعة أكثر فتكون هي النص جسدًا ووجودًا) وتتعارض معها: « فالنص الأدبي خطاب يخترق حاليًا وجه العلم والإيديولوجيا والسياسة ويتطلع لمواجهتها وفتحها وإعادة صهرها »[29]. ولهذا فإنّ النص يتميز من الأثر الأدبي. إنّه: « ينفلت من قبضة الموضوع الأدبي الذي تطالب به كلّ من النزعة السوسيولوجية الفجّة والنزعة الجمالية »[30]. إنّ النص في منظور كريستيفا يصنع عالمًا خاصًا به. ومن ثمّ يصير الخطاب الأدبي بنية لسانية مغلقة لا جزءًا من الخطاب الاجتماعي الموسّع.

أما المنهج البنيوي باتجاهاته الرئيسة، فقد شيّد صرحه المعرفي والنقدي من تصحيح مبدئي وتأسيسي لما انطبع في ذهن المتلقي من أحكام قيمية، بما يصدر عن المؤلف وما تمليه الحقيقة الثقافية للإنسان وتصوراته الاجتماعية المتداولة. لهذا كان التكامل بين عناصر البنية الواحدة أساس التحليل في هذه الرؤية النصية. وقد سبق للشكلانيين الروس أن نظروا إلى الأدب كموضوع لعلم الأدب، استنادًا إلى مفهوم الشعرية في نقدهم، فهي كما يرى رومان ياكبسون، تجعل من عمل معطى عملاً شعريًا. وتتلاقى البنيوية مع

---

29 – جوليا كريستيفا، علم النص، ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، ط 1، الدار البيضاء، المغرب 1991، ص 13.

30 – كريستيفا، ص 14.

الصنعة (على الرغم من أنها لا تناقش إشكالية الإبداع) في ردّ تعليق الشعر بالغيبي المتوهّم، لأن الشعر أبعد غورًا من ما تلهمه ربات الشعر من صورة أو فكر، يقول: « توجد لدى الإنسان (ملكة الأدب)، أي طاقة الكلام، لا صلة لها بـ (العبقرية)، نظرًا لأنها لم تصنع من قوى خالقة، ولا من إرادات شخصية، وإنّما من قواعد ادخرت في غيب الكاتب، فلا يتعلق الأمر بصورة أو أفكار أو أشعار يهمسها صوت ربة الفن الأسطوري للكاتب، وإنّما بالمنطلق العظيم للرموز وبالأشكال العظيمة الفارغة التي تسمح بالكلام والفعل »[31].

إنّ البنيوية أنموذج لساني لصنعة النص، لأنها الخلوص له بالسعي إلى معرفة نظامه ومستويات تركيبه. أما القارئ فلا ينصرف إلا إلى النص. إنه ليس استجابة بل إسهامًا في تبيان هويته. وهذا تحول نوعي من لغة المؤلف إلى لغة النص. فإنّ وجود النص يلغي وجود المؤلف ويخرق خرافة الصانع. ويؤكّد على أثر الأنية السوسيرية التي تنظر إلى النص على أنه بنية مغلقة، يقوم القارئ بوصفها لا بتقويمها.

أما علاقة الصنعة بالبنيوية فهي علاقة مجاورة، تستخدم فيها اللغة استخدامًا مخصوصًا. وتبعًا لذلك فإنّ:«الشعر قوة ثانية للغة، وطاقة سحر وافتتان، وموضوع (الشعرية) هو الكشف عن أسرارها »[32]. وبما أن الشعر يملك هذه اللغة العليا، ليتميز بها من اللاشعري، فإنّ جوهره أيضًا: « هو في طريقة البناء »[33]. والصنعة في بعدها الجمالي، طريقة مخصوصة في التأليف، تتعدى وهم المرجع. والشعرية كذلك بما أنها ليست هي الشعر، فإنّها تؤكّد أن:«الكلمة الشعرية لا تغير محتوى المعنى وإنّما تغير شكله»[34]. فالمعنى الشعري (وليس المرجعي) في العلائق الداخلية للكلمات.

---

31 – رولان بارت، النقد والحقيقة، ترجمة إبراهيم الخطيب، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، ط 1، الدار البيضاء، المغرب، ص 63.

32 – جان كوهن، النظرية الشعرية/اللغة العليا، ج 2، ترجمة، أحمد درويش، دار غريب للنشر، القاهرة 2000، ص 259.

33 – المرجع نفسه، ص 364.

34 – كوهن، ص 414.

ولكلّ هذه المزايا التي تتضمنها اللغة الشعرية، خلص جان كوهن إلى أن الشعر لا يترجم: « اللغة الشعرية من خلال بنيتها الاسمية – الفعلية مكونة من كلمات قابلة للتضاد وهي من خلال هذا قابلة للتصور، ومن هنا فهي لغة واضحة، أما اللغة الشعرية فهي على العكس من ذلك – وللسبب المقابل ينبغي أن تعامل على أنها غامضة بطبيعتها، فكلّ شيء غامض من خلال كونه شعرًا، وهذا السبب الذي من أجله يعدّ الشعر غير قابل للترجمة (أو التفسير) فنقله إلى لغة واضحة يفقده شاعريته »[35]. إنّ الغموض لدى كوهن طريقة متعمدة، لأنه هو الذي يشكل شعرية الكتابة.ما يعني عدم الخلط بين الشعر وقوانين اللغة الشعرية. والصنعة أيضًا تجعل الشعر لغة مخصوصة وتخلّصه من النثرية والخطابية، لأنه نظام. والنظام هو أحد أسس الصنعة كاختيار وتركيب، لأنه يقوم على خرق العادي لصالح الطريف والغريب والمفاجئ. أما الإيقاع فلا يضيف شيئًا كبيرًا لبنية الشعر. وسبق للجاحظ أن جعل الشعر صنعة لارتكازه على قاعدة المخالفة: « والشعر لا يستطاع أن يترجم، ولا يجوز عليه النقل، ومتى تحوّل تقطع نظمه وبطل وزنه، وذهب حسنه، وسقط موضع التعجب، لا كالكلام المنثور »[36]. فترجمة الشعر، ليست إخلالا بشعريته بل هي قضاء مقضي عليها. وبما أن الشعر خاصيته تمايزية (عليا) لكونه فنًا قوليًا، كانت مواد المعجم في منظور الجاحظ محدودة يمكن حصرها، والشأن في كيفية إخراجها (توظيفها): « فإنما الشعر صناعة، وضرب من النسج، وجنس من التصوير »[37]. أما الغاية فإنها في ثقافة النقد التراثي، تتجه أكثر إلى التأثير المباشر في المتلقي صاحب الذوق والمعرفة، الذي سيكشف عن صنعة المسموع من خلال جمالية الصياغة. ولو أن النقاد العرب التراثيين، وفي جزء من آرائهم وتعليقاتهم فهموا الصنعة على أنها عدول عن مألوف (الطبع). لذلك فإنها في معايير الذوق البدوي

---

35 – المرجع نفسه، ص 414.

36 – أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب الحيوان، ج 1، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، ط 3، بيروت 1969، ص 75.

37 – الجاحظ، الحيوان، ج 3، ص 131، 132. ويتفق هنا مع قدامة بن جعفر بأن الشعر صنعة، لا يكون فيها المعنى إلا شعريًا.

غير مستساغة عرفيًا واجتماعيًا وجماليًا، دون أن يفصّلوا القول أو الرأي.

يوضح عبد القاهر الجرجاني أكثر كيف يكون النص شعريًا وجميلاً، فأعلن أن العبارة هي علاقة إسنادية، فلا يتم الكلام بواحد منها دون الآخر. مادام النظم يعني توخّي معاني النحو وأحكامه. وفي رؤيته النقدية والبلاغية، فإن إعجاز القرآن الكريم وصنعة النص الشعري يكمنان في السياق. والنظم هنا يخضع لقوانين يفرضها العقل[38]. فاللغة ليست رصفًا للألفاظ ولكن مجموعة العلائق المنتظمة، تختص فيها الصنعة بالعدول وخرق المتواتر. إنها وظيفة جديدة للنحو بنائية/معنوية. وربط حازم القرطاجني الصنعة باللغة المخصوصة. وأوجب ملكة خاصّة. والأسلوب لديه يخضع للاختيار لأن الشعر تخييل يقوم على الغرابة والمفاجأة: « واعتماد الصناعة الشعرية على تخييل الأشياء التي يعبر عنها بالأقاويل وبإقامة صورها في الذهن بحسب المحاكاة، وكان التخييل لا ينافي اليقين كما نافاه الظن، لأن الشيء قد يخيّل على ما هو عليه وقد يخيل على ما هو غير عليه... ولذلك كان الرأي الصحيح في الشعر أن مقدماته تكون صادقة وتكون كاذبة، ولا يعدّ شعرًا من حيث هو صدق ولا من حيث هو كذب، بل من حيث هو كلام مخيل »[39]. وكذا الأمر في الاتجاه البنيوي، فإنّ الشعر فيه لا يوصف بأنه صادق أو كاذب مثلما هو عند الشكلانية ليس جميلا أو رديئًا أو يعبر عن إحساس وعاطفة أو تفسيرًا لها. وقد أثبت عبد القاهر الجرجاني وحازم القرطاجني أن الشعر طريقة في تأليف الكلام، أساسها جمالية التركيب النحوي (عبد القاهر) والتخييل (كلام مخيل عند حازم) الذي ينقض المعتاد والمتداول.

وفي المنهج الأسلوبي تحتل الصنعة قسمًا وافرًا من جماليته، لكونه أولا بديلا عن المعجمي المجرد، ولأنه قسمان: جمالي (اللغة

---

38 – ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق محمد رشيد رضا، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ط 6، القاهرة 1960، ص 48، 49.

39 – ابو الحسن القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، ط 2، بيروت 1981، ص 62.

لذاتها) وعلمي (اللغة أداة). بالأسلوب يتم استغلال طاقات اللغة الشعرية والخبرة الفنية في بناء الدلالة. والشعراء في صنعته مختلفون. يقول عبد القاهر الجرجاني: « وما كل فكر يهتدي إلى وجه الكشف عما اشتمل عليه، ولا كل خاطر يؤذن له في الوصول إليه، فما كل أحد يفلح في شق الصدفة، ويكون في ذلك من أهل المعرفة »[40]. إنّه التحول النوعي من مستوى اللغة الأول (الإخبار) إلى مستوى اللغة الثاني (الإيحاء المجازي). وجوهر التعبير الشعري هو الجمال المتوخى من نص الخطاب (القول المنتج) وجمالية التلقي سماعًا وقراءة.

ويتوقف على درجة إمكانات المعرفة باللغة وأحوال العدول بها عن الإيصالية والنفعية. فالأسلوب مهارة كيفية وكثافة تعبيرية (من الطبع إلى الصنعة). وقد عرّف رومان ياكبسون الخطاب الشعري بأنه: « فن لفظي، وإذن فهو يستلزم قبل كلّ شيء، استعمالا خاصًا للغة »[41]. والفن صنعة مفارقة. وبذلك فإنّ التركيز على إتقان اللفظ بديلا عن إتقان النص، أساء كثيرًا إلى خصوصيات التجربة الشعرية، وصيّرها مجرد كلمات معجمية مبعثرة ومتفاوتة التأثير. لقد وضع نقاد اللفظ المفرد أنفسهم موضع القارئ من حيث القبول والإلغاء (الفصيح وغير الفصيح). بينما يلاحظ في لسان العرب أن ابن منظور قصد من صيغة (س ل ب) اصطلاحًا معنى الفن، أو الطريق الذي يأخذ فيه الشاعر لإنشاء عمله[42]. أي أن الأسلوب مرحلة ثانية (لغة ثانية)، محوره الاختيار كصنعة مشيئة وكفاءة.

لهذا بادر ابن وهب، إلى إيضاح القصد من الفاعل بالاختيار، بأنه: « الذي يفعل الشيء إذا أراد فعله، ويمتنع منه إذا أراد الامتناع

---

40 – عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، وعبد العزيز شرف، دار الجيل، ط 1، بيروت 1991، ص 143.

41 – رومان ياكبسون، قضايا الشعرية، ترجمة محمد الولي ومبارك حنّون، دار توبقال للنشر، ط 1، الدار البيضاء (المغرب) 1988، ص 77.

42 – ينظر: ابن منظور، م 1، ص 471 – 473.

عنه »[43]. فلا سلطة للخرافي والمتوهّم من الأفكار. أمّا الشاعر، بما أنه يملك ملكة الاختيار وفعلها (صنعة)، فإنّه مطالب بأن يعي ذلك كلّه. ولأنّ الأسلوب اختيار. والاختيار إضافة. والإضافة لا تكون إلا توسيعًا للموهبة وتنويعًا فيها، ليصبح هو الصنعة في حدّ ذاتها، التي لم تقدم مع القديم، بل استمرت مصطلحًا أسلوبيًا وجماليًا في المقروء النقدي الحداثي. وقد عبّر شارل بالي عن صنعة الأسلوب بهذا الشكل القصدي، قائلاً: « إنّ رجل الأدب يصنع من اللغة استعمالاً إراديًا مقصودًا، ويستعمل اللغة بقصد جمالي »[44] إنّ اللغة هي الشاعر بفطرته ونكائه ووعيه.

يؤكّد عبد السلام المسدي أن الأسلوب لا يرقى إلى صنعة (فن) إلا إذا تخطى الإيصال (حدث لساني) إلى التأثير والإيحاء (حدث أدبي). ويتمّ ذلك بوساطة مصطلح (الأسلوبية) منهجًا علميًا وجماليًا في وصف الأسلوب: « إنّ غاية الحدث الأدبي تكمن في تجاوز الإبلاغ إلى الإثارة، وتأتي الأسلوبية في هذا المقام لتحدّد الخصائص اللغوية التي بها يتحول الخطاب عن سياقه الإخباري، إلى وظيفته التأثيرية والجمالية »[45]. ولا يكون ذلك إلا إذا قدم الأسلوب إبداعًا جديدًا لمحتوى ما.

وتنبّه رولان بارت إلى موضوع البلاغة الأساس وهو جودة الكتابة[46]. وبالتالي لا يمكن فصلها عن الأسلوب كتقنية وبراعة وجودة في الأداء. إنها وظيفة جديدة، تقربها من مصطلح الصنعة، وتنأى بها عن فكرة الإقناع أو التأثير. أما الأسلوب في بعض مباحث النقد التراثي، فيعني الهيئة (صنعة) لها غاية جمالية تلزم

---

43 – أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق حفني محمد شرف، مطبعة الرسالة، القاهرة 1969، ص 74.

44 – منذر عياشي، مقالات في الأسلوبية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ط 1، دمشق 1991، ص 34.

45 – عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، ط 2، تونس 1982، ص 35، 36.

46 – ينظر: رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ترجمة عمر أركان، إفريقيا الشرق، بيروت 1994، ص 38.

تطابقا طبيعيا بين الصوت والدلالة. واثر عن عبد القاهر الجرجاني تشبيهه سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة. وهو كذلك الذي حدد الأسلوب بأنه: « الضرب من النظم والطريقة فيه »[47]. ولا يكون هذا النظم عشوائيا مترهلا بل لا بدّ أن يخضع لمعايير الجودة التي يكون للاختيار فيها وجود لكونه عملية إدراكية واعية لا مجرد إلهامات وإسقاطات خرافية، خاصة إذا تعلق الأمر بدور الحضارة التي تثقف الأسلوب وتنوع فيه فيتسع، ولا يبقى المعنى البدوي على حالة من الذوق والتفكير الموحد والجزئي. فإنّ الإحساس بالشعر يتغير ويعلو.

إنّ الأسلوب لا يتحدد بذاته ليبين عن صنعته، أو باحتفاء الشاعر به بل للمتلقي الخبير قيمة أساسية في كشفه ووصفه. والظاهر أن أثر ميكائيل ريفاتير كان حاسما في نصوص الأسلوبيين، الذين يرددون آراءه ويناقشونها. فقد ألح على ثنائية الصلة بين النص والمتلقي ناقيا أن يكون للمؤلف علاقة بالنص. فالظاهرة الأدبية: «تكمن في العلاقات بين النص والقارئ، وليس بين النص والمؤلف أو بين النص والواقع »[48]. فالربط إذن لا يحدث إلا بين جماليات الكتابة وقارئها: « لا يكون النص أثرا فنيا، إلا إذا فرض نفسه على القارئ، واستثار وجوبا ردّ الفعل، وضبط بشكل ما، سلوك من يتولى فك رموزه »[49]. ويخلص إلى نتيجة حتمية لخصوصية النص الأدبي: « تتوقف فاعلية النص على مدى تلقيه من قارئ»[50].

ويعد أن يدعم روبير اسكاربيت وظيفة القارئ ويعدّ قراءته كشفا[51]، يشترط التجربة والوعي. وهما معا قيد جمالي ونقدي، وليس ضربا من العبث في إصدار الأحكام. والدليل أن القارئ: «

---

47 – عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 296.

48 – Michael RIFFATERRE, La production du texte, Editions du Seuil, Paris 1979, p. 27.

49 – ibid,p.98.

50 – Ibid, p. 98.

51 – Voir : Robert ESCARPIT l'ecrit et la communication, (Que sais-je), Edition Bouchene, Alger 1993, p. 53.

بإمكانه الشعور بحرية أكبر في الشفاهية مقارنة بالكتابية »[52]. فلا نص بدون قارئ كما يقرر رولان بارت: قارئ موضوعي، لا من يحكمه هواه وعالم المؤلف فالنص أولا، وقارئ محاور وكاشف ثانيا. أما العدول وهو من صميم الصنعة، فإنّه يتجسّد أكثر في الجملة. فإنّ دلالة اللفظ على معناه، كما يرى جان كوهن لا تحقق للشعر وظيفته الإيحائية، لأن الإيحاء الذي يتخلق من الجملة هو بديل عن مبدأ المطابقة المباشر والنظرة القاصرة للغة، من أنها ألفاظ مشاكلة لمعان.

وبذلك يأتي العدول ليغيّر من قانون اللغة[53]. كما أن العدول عند كوهن (كالعدول من تلقائية الطبع إلى وعي الصنعة) نوعان رئيسان: عدول استبدالي (جوهر المادة اللغوية) وعدول تركيبي (انتقال المادة اللغوية إلى سياق): « فالانزياح التركيبي لم يحصل إلا لأجل إثارة الانزياح الاستبدالي. إلا أن الاستعارة الشعرية ليست مجرد تغيّر في المعنى، إنها تغيّر في طبيعة أو نمط المعنى، انتقال من المعنى المفهوم إلى المعنى الانفعالي، ولهذا لم تكن كلّ استعارة كيف ما كانت شعرية... وبهذا تفسر اتجاه الشعر الحديث... إلى الاستعارة على نطاق واسع، ولهذه الغاية عمدت إلى المنافرة القائمة على أولويات (Primitifs) اللغة »[54].

إنّ نص كوهن يلغي أحكام الثقافة الشفاهية التي تنظر إلى الصورة على أنها محض مناسبة بين المستعار منه والمستعار له (انقباض الصنعة، لكونها توصف بالتكلف). بينما العدول المجازي صنعة اجتهاد وبحث وكشف ورؤية للأشياء وللغة، مخالفة. وكلمة (الخروج) كثيرة الورود في الدراسات النقدية ومباحث الإعجاز القرآني، نحو قول الأصمعي: « إنّ الشيء إذا فاق في حسنه قيل له: خارجي »[55]. على الرغم من فطرية ذوق الأصمعي الذي

---

52 – *Ibid*, p. 59.

53 – ينظر: جان كوهن، بنية اللغة الشعرية، ترجمة محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنشر، ط 1، الدار البيضاء (المغرب) 1986، ص 202.

54 – المرجع نفسه، ص 205، 206.

55 – أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، ج 3 تحقيق محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 3، القاهرة 1986، ص 48.

يكشف عن غلبة الحس على التجريد في منطق الثقافة الشفاهية التي لا تفهم، بل لا تستوعب التحول باللغة من المطابقة إلى المخالفة، لقصد النظر بسبب غياب ثقافة الحضارة والمعرفة.

وليس سهلا كشف الفروق الجوهرية بين الوظيفة الشعرية للغة والوظيفة الإخبارية لها، لأن ذلك يتطلب قارئا خبيرا بشؤون الكتابة وأحوالها، وكيف تكون نوعية، وكيف يعرّف بها الأسلوب ليجمع بين الغرابة والمفاجأة.

إنّ مصطلح الصنعة لا يمكن حدّه في مباحث دون أخرى. فهناك تجليات أخرى تطبعه في أبعاده الصوتية والمعجمية والتركيبية والدلالية واختلاف الطبائع والتجارب، والفروق بين التلقائية الانسيابية والقصدية الواعية، والأثر المتولد الذي يوجّه الخطاب الشعري طبيعة ووظيفة ويضبط الرؤية الجمالية ضيقا أو اتساعا. والإيقاع هو أساس هذا الخطاب، وهو الذي يجعل نصا قابلا للإنشاد وآخر لا يستحق هذه الفضيلة (أثر الدال الشعري). وقد سبق للمرزباني أن أكد أنه ليس كلّ من عقد وزنا وقافية قد قال شعرا (الشعر التعليمي)، فضلا عن الأثر الذي تتركه صنعة التكرار في استقبال الشعر من حيث كونها صيغة في التأليف.

إنّ صنعة الكتابة مشروطة بمراعاة المتلقي في اختيار مواد المعجم، لأنها ضرورة جمالية وإيصالية وتضبط الفرق بين المعنى المعجمي والآخر الوظيفي من مبدأ إخضاع المعجمي للممارسة والاختيار. فإنّ الشاعر المتفوق هو الذي يعرف كيف يختار ألفاظه ويبني جمله ليؤسّس نصه، بل رؤيته. فإنّ للطبع قابلية على التحول لما في الفطرة من أخطاء ومحدودية (اختلاف وجهات النظر في مسألة التقديم والتأخير من حيث المعايب أو التأكيد على الجمالية). ويعد الانتقال من المعنى العام إلى الآخر الثانوي صنعة تكشف عن ارتقاء في المعرفة الشعرية (من الحس إلى المجرّد).

وإذا تعلق الأمر بتأويل إبداع الكتابة، فإنّ ذلك لا يكون في الغالب إلا لنص الصنعة كثقافة ورؤى وأبعاد. ما دام التأويل ليس فهمًا أوليًا للنص، بل هو تأصيل له وإلمام وتحديد لهويته بتأثير اتساع الآفاق واستيعاب تجربة أكثر فاعلية ونضجا.

إنّه على الصنعة أن تتحرر من سياج الشفاهية التي حصرت

نفسها في فصاحة المفرد ومتانة التركيب ووضوح المعنى في المطابقة مع لفظه والاعتدال والمناسبة في تشكيل الصورة، بل إن هذه الثقافة كثيرًا ما عبّرت عن شرط الكتابة (الجودة والتفوق) بعناصر دالة هي: الماء والرونق والحلاوة والقرب. في حين كان اتجاه صنعة الثقافة والحضور إلى غموض المعاني (حالة إيجابية) وإلى التوليد والتدقيق (وهي مرفوضة في مقاييس النقد الذوقي والطبع الأولي) بحكم أن الإنسان سائر لا محالة إلى التطور والنضج (استثناءات حقب الركود والانحطاط) وقادر على أن يستخلص صورًا وأفكارًا جديدة تترجم حرية الممارسة النصية (ثروة الخيال وكفاءته) بتحريك الطبع لكي لا يظل عاديًا ومكرورًا في الزمان والمكان.

ومن هنا يتأتى ثقل الفلسفي في تخطية الشفاهي. فإنّ الفلسفة كإدراك ومعرفة وعلائق، بديل عن الاعتقاد المتوهّم بإبداع القوى الخفية ذات المصدر الخرافي. وهي في تذوق الشعر (الإثارة) لا ينظر إليها كفلسفة بحاجة إلى الاستدلال عليها واستقصائها وتحليلها، ولكن من حيث كون الشيء جميلاً أو غير جميل. وفق ما تمليه الثقافة الشفاهية في نظرتها إلى طبع الكتابة، بإلحاحها على عزل الشعري عن الفلسفي. فإنّ الجمع بينهما هو تكلّف ومنافرة. إذ استند ابن بسام في رفضه لتوظيف مصطلحات الفلسفة إلى النقد الذوقي: « ... وقال بعض أهل النقد إنّه عيب في الشعر والنثر أن يأتي الشاعر بكلمة من كلام الأطباء، أو بألفاظ الفلاسفة القدماء»[56]. بل إنه يتمادى، فيقول: « وإني لأعجب من أبي الطيب على سعة نفسه، وذكاء قبسه، فإنّه أطال فرع هذا الباب، والتمرّس بهذه الأسباب، وكذلك المعرّي... »[57]. فالشعر هو فطرة وتلقائية.

أما الفلسفة فهنيان، لتباين جذورهما وتباعد دواعيهما ومصادرهما. وأساس الفرق يكمن في طريقة توظيف ألفاظ المعجم

---

56 – أبو الحسن بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، م 1، القسم الثاني، تحقيق إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ط 2، تونس 1981، ص 480.

57 – المرجع نفسه، ص 480.

بين الإيحاء (الجمالية) وجهاز الشاعر المعرفي. ودون أن تفطن الشفاهية إلى أن المتعة الحسية تخمد والذهنية تخلد، إذا كان الأمر متعلقا بشاعر تتعانق عنده الفطرة بالثقافة، ولا يستسيغ التعارض المعرفي الذي فصل فيه الآمدي بين الشعري والفلسفي في ضوء الثنائية المتناقضة: الشاعر غير العالم/الشاعر العالم. إنّ شعر العلماء فاسد ومنحط. لكن شرح الدقيق كان شرطًا للاستحسان (الطبع) بعد الرفض (التكلف)، إذ عدّ التعقيد سبيلا للغموض وأحد أسبابه.

تنبه ابن وهب الكاتب – حتّى يفهم الشعر الذي فيه منطق وفلسفة – إلى ضرورة مخالطة أهل الكلام وأصحاب الجدل لإدراك معاني ألفاظهم وفهمها. أما مخاطبة المتلقي بما لا يعلم من مفردات هؤلاء، فإنها تبين عن جهل الشاعر وخطئه وسوء تركيب عباراته. فإنّ العامة التي لا تعرف ألفاظ الفلسفة ودلالاتها تستغل هذا القصور لوصف الشاعر بالزندقة والكفر(58).

إنّ الفلسفي هو ضرب من الحداثة الشعرية وتجربة رائدة في وسائل قراءته، لاعتماده على البحث والنظر والمقارنة والكشف. فالشاعر الذي يتخذ من الفلسفة أداته (لا غايته)، لا يعبّر إلا عن رؤية خصبة ومتطورة وطموحة.

إنّ الفلسفي ينقذ الطبع من الاستهلاك العقيم والمشاكلة المكرورة، التي قد تحيل إلى التكلف الذي لا يمكن أن يكون مصطلحًا نقديًا لولوج عالم الكتابة، ما دام لا يجسّد فعلا في النصين الديني والبشري. والأمر نفسه بالنسبة لمحدودية الثقافة الشفاهية التي تكاد تفرغ الصنعة من دلالات الإضافة والإبداع، بسبب جناية التكلف عليها، مع أن هناك انفصامًا معرفيًا في العلاقات التي تبدو أنها متبادلة وينبغي ألا تتحكم الأهواء وأحكام البساطة والانطباع في تعريف المصطلح وضبط وظيفته، لأنّ ذلك يستدعي معرفة بطبيعته.

إنّ الصنعة أقدر على استيعاب الفلسفي من الطبع مجرّدًا من ثقافة الاستدلال والكشف. أما القول إن الشعر لا يستقيم إلا بالاعتدال (الباقلاني)، فإنّ ذلك يبقي الخطاب الشعري سجين

58 – ينظر: ابن وهب، ص 243.

المحسوس والمرئي. وأن القول إن العرب أصحاب الطبع وحضور البداهة فإنّه لا يعني أن يظل الذوق فطريًا والشعر بدويًا، خاصّة وأن الدلائل العلمية تثبت أن التفكير المحدود لا يملك أدوات التغيير والتجاوز ما دام جوهره سيادة قيم شفاهية/سماعية. ألم يتنزّل القرآن الكريم ليتخطى العادة المعتادة حتّى في تأليف الشعر والنثر، فكان مفاجئًا ومدهشًا؟ يقول الرماني:

« وأما نقض العادة فإنّ العادة كانت جارية بضروب من أنواع الكلام معروفة منها: الشعر ومنها السجع ومنها الخطب ومنها الرسائل، ومنها المنثور الذي يدور بين الناس في الحديث، فأتى القرآن بطريقة مفردة خارجة على العادة لها منزلة في الحسن تفوق به كلّ طريقة »[59]. فلم يعد الطبع أصلاً لكل إبداع وجميل، بل إنّ القرآن تحدّى العرب (أصحاب الطبع) أن يأتوا بمثل سوره وآياته أو أن يعارضوه لأنّ إعجازه من بلاغته وصياغة جمله. وبالتالي فإنّ الجودة فيه مطلقة، بينما جودة الشعر نسبية، نسبية الإبداع البشري (المطلق والنسبي في نقد الباقلاني لقصيدة امرئ القيس: قفا نبك).

أمّا مقاييس اللغويين والبلاغيين في محاولة ضبط فصاحة المفرد ومفاهيم أخرى، فإنّها تنقبض أمام بلاغة القرآن في انسجام كلامه واتساقه. ولم يكن المنتوج الجاهلي المصدر الوحيد والنهائي للجمال والإثارة والغرابة، واكتشف الطبع خصوصياته في صنعة الكتابة بشموليتها وتنوّعها. بل إنّ الشاعر بدأ يعي أن ذاته (وهي غير عادية) ليست امتدادًا لقوى غيبية (غير إلهية) غامضة أو لعناصر طبيعية ظاهرة، فزادت سعادته بحلول الوحي الإلهي محل التوهم الخرافي، ولا سيّما أن الجهل بماهيات الأشياء (هنا تكمن أهمية الصنعة) كان سببًا في الاتكاء على القوى الخفية.

إنّ الثقافة الشفاهية حاصرت الخطاب الشعري ومنعته من ارتياد عالم الصنعة الفسيح والطريف. فقد استخدم اللغويون في القرن الثاني للهجرة (وما بعده) مقياسًا صارمًا هو المقياس

---

59 – أبو الحسن علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، القاهرة (د.ت)، ص 102.

الجغرافي/الزماني، الذي تراجعت فيه صورة المحدث العباسي، فكانت قاتمة ومخيفة. مع أنه مقياس ليس عادلا ولا موضوعيا منصفا، لاحتمائه بطبع أولي. ولعلّ السبب عائد في بعض أسبابه إلى معاشرة اللغويين والنحويين والرواة لأشعار العهدين الجاهلي والإسلامي (وبينهما المخضرم)، اللذين لم يكن اللحن وفساد اللغة من طبيعتهما. فقد خاطب الخليل بن أحمد الفراهيدي ابن منادر الشاعر بقوله: « أنتم معشر الشعراء تبع له ». وكأن الإبداع هو ألفاظ فصيحة وأخرى غريبة ومبتذلة.

إنّ الأخطاء التي يتعرض إليها الشاعر، مهما تكن منزلته (الفصل المطلق بين البدوي والحضري) في ذوق اللغويين، تعني أن الربط بين السبق الزمني/الجغرافي والطبع هو ربط واهٍ يعتمد التعظيم خارج الخطاب الشعري كوجود، تحكمه علاقات تتخطى هذا النوع من الفهم (الفهم جزء من العلم)، الذي اختلط عليه مصطلح الصنعة بالتكلف. من هنا كانت الحداثة صدمة لهم، نأت بهم عن حركية المجتمع والثقافة وبيّنت أن تصوّرهم النقدي جزئي وغير مقنع لدراسة الشعر ووصفه، بل إنّ الباقلاني وعلى لسان البحتري، يعترض على هذه الأحكام المجحفة. فقد جاء بردّ للبحتري في تفضيله لأبي نواس على مسلم بن الوليد الذي فضله ثعلب النحوي: « ليس هذا من عمل ثعلب ونويه من المتعاطين لعلم الشعر دون عمله، إنما يعلم ذلك من دفع إلى مسلك الشعر إلى مضايقه، وانتهى إلى ضروراته »[60]. إنها إجابة كافية للتدليل على غياب المعرفة الجمالية في آراء اللغويين الذي عوضوا شروط الجودة بمقياس الخطأ والصواب (أثر التخصص). أما قراءة هؤلاء الخاصة للشعر فإنهم ربطوا شرط الجودة والتفوق بكثرة إنتاج القصائد وطول القصيدة الواحدة والتنوع في الأغراض والابتداع في المعاني التي ليس فيها برهان أو فلسفة.

إنّ الاعتقاد بأن النص الشعري ليس مستقلا عن تجارب

---

60 – أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق أحمد صقر، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1978، ص 116، ويشير عبد القاهر الجرجاني في دلائله (ص 180) إلى أنّ البحتري قد ادعى على العلماء عدم الفطنة والعلم.

النصوص الأخرى، كان بديلاً نقديًا لبعض الأحكام التعسفية التي أساءت إلى مصطلح الصنعة في النقد التراثي ومفاهيمه، واتخذت من مفهوم السرقة وسيلة للقول بالمطبوع (لا يسرق) والمتكلف (ثبتت عنه السرقة إغارة أو غصبًا أو سلخًا).

لكن النقاد التراثيين يكادون يجمعون على أن الإضافة في المعنى وفي الأسلوب الجميل سرقة غير معيبة، ونُصح بعدم التسرع إلا بعد فحص وتحقيق ومعرفة وبصر وموضوعية وحياد. فالسرقة: « باب يحتاج إلى إنعام الفكر، وشدة البحث، وحسن النظر، والتحرر من الإقدام قبل التبيّن، والحكم إلا بعد الثقة »[61]، إذ لا تخلو الآراء في هذا المجال من الزعم والعصبية والجهل، فكيف يعدّ الاشتراك (مثلاً) في أسماء المواضع سرقة، ما دامت الألفاظ منقولة متداولة؟

كان للدراسات النصية الحداثية رأي آخر يذهب إلى أن النص ليس مستقلاً، ما فتح المجال واسعًا لثقافة الشاعر الإنسانية وخبراته. إنّ تجارب الشاعر تتراكم عبر الأزمنة. فالنص الأدبي عند جوليا كريستيفا: «ترحال للنصوص وتداخل نصّي ففي فضاء نصّ معيّن تتقاطع وتتنافى ملفوظات عديدة مقتطعة من نصوص أخرى »[62]. إنّ التناص ضرب من الصنعة تقوم على المعرفة للتجارب السابقة والمعاصرة للنص. لهذا فالنص أيضًا: « خطاب متعدد ومتعدد اللسان أحيانًا ومتعدد الأصوات غالبًا »[63].

لقد بان لها أن النص مصطلح يختلف عن مصطلحي الأثر الأدبي والموضوع الأدبي (النزعة السوسيولوجية). أما جيرار جينيت فإنّه يشرح القصد من مصطلح (التعاليات النصية): « لا يهمني النص حاليًا إلا من حيث (تعاليه النصي) أي أن أعرف كلّ ما يجعله في علاقة، خفية أم جلية، مع غيره من النصوص »[64].

---

61 – القاضي عبد العزيز الجرجاني، الوساطة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، المكتبة العصرية، بيروت 1966، ص 208.

62 – كريستيفا، ص 21.

63 – المرجع نفسه، ص 13.

64 – جيرار جينيت، مدخل لجامع النص، ترجمة عبد الرحمن أيوب، دار توبقال للنشر، ط 1، الدار البيضاء (المغرب) 1986، ص 90.

وأبرز كيف أن موضوع الشعرية هو جامع النص لا النص مجردًا. وأوضح محمد مفتاح أن: « أساس أي نص هو معرفة صاحبه للعالم، وهذه المعرفة هي ركيزة تأويل النص من قبل المتلقي أيضًا»(65). ما يدعم الصلة بين الدراسات النقدية الحداثية للنص وبين مصطلح الصنعة الذي أثبت أن شرط المعرفة والثقافة هو ما يفصل الشفاهية عن الكتابية، ويؤكّد تلك الحملة التي صاحبت الإبداع الشعري الحداثي بدءًا من العصر العباسي، وآليات الفهم والإنتاج فيه. ومن ثمّ فإنّ حضور نصوص مختلفة ومتباينة في النص الواحد يُحدث أيضًا مفاجأة القارئ بثقافة الشاعر ووعيه. وكأن الشاعر يعيد إخراج شعره عن طريق الإثراء والتغيير والتحوير، وبما يشبه الصقل وإعادة النظر مراجعة وتصويبًا (صنعة). وبترحال النصوص في النص الواحد تُمحى الفواصل بين العصور والبيئات والثقافات والطبائع والأحداث.

ولذلك أدرك الشعراء في حداثة العصر أثر الحضارات والمعتقدات التي تستغل في بناء نسيج النص. إنّه وليد دينامية العقل والإحساس إزاء قضايا الكون والإنسان. فالنص تتوزّعه مجموعة متراصة من الحقول الأدبية واللغوية والاجتماعية. التناص مظهر من مظاهر الصنعة، بل إنّه عنصر مهم من عناصر هوية النص يجدد الصنعة ويلغي الأحكام المسبقة والمعممة التي كثيرًا ما كرّست اللبس، وخلطت بين المصطلحات وأساءت ضبط مفاهيمها.

---

65 – محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري (استيراتيجية التناص)، المركز الثقافي العربي، ط 2، الدار البيضاء (المغرب) 1986، ص 123.

مفهوم المصطلح العلمي
لعدالة التوريث في الإسلام

الأستاذة: بوزيان مليكة
كلية الحقوق والعلوم الإدارية
جامعة وهران

كانت نظمُ التوريث معروفة لدى الأمم السابقة قبل الإسلام، من قدماء الرومان واليونان، والأمم الشرقية القديمة، وقدماء المصريين، واليهود[66]، والعرب، في جاهليتهم، وكانت النظم تختلف باختلاف الأمم في طرق معيشتها، وحاجة الحكومات إلى الأهالي في الأعمال العمومية.

وكانت هذه النظم جميعها يعتريها الاضطراب في التشريع، وعدم الكمال فيه، ويشوبها الحيف البغيض، والظلم الفادح.

وبعد أن بعث الله سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، بالهدى ودين الحق، واستقرت تعاليم الإسلام في نفوس المسلمين، وأشربت حبَّهُ قلوبُهم، جاء بنظام التوريث، الذي لا يدانيه في عدالته نظام، لا في الأمم السابقة قبل الإسلام، بل ولا في الأمم المتحضرة اليوم، وقد فصَّله الله سبحانه وتعالى، تفصيلا وافيا[67]، وبينه بيانا شافيا، في دستور الميراث الواضح المحكم، وذلك في الآيتين 11 و12 من سورة النساء، من أول قوله تعالى: (يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَولادِكُمْ للذكر مِثْلُ حَظِّ الأنثيين) إلى قوله تعالى: (واللهُ عليمٌ حليمٌ)، وفي الآية

---

[66] ــ مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة الجزء الثاني حضارة واد النيل ص: 35، طبعة دار المعلمين العالمية 1956م

[67] انظر باب الاجتهاد لابن رشد 2 / 2، وكتاب الفقه الإسلامي وأدلته جـ / 9 ص:6491، طبع دار الفكر سوريا دمشق، 1997

176 من السورة نفسها، من أول قوله تعالى:(يَسْتَفْتُونَكَ قل الله يُفْتِيكُمْ في الكَلالَةِ .....)[68] إلى آخر السورة، فإن هذه الآيات الثلاث، مع قصر، وقلة عددها، بينت من الأنصبة والسهام، ما لم يسبقها به قانون وضعي، ولا شريعة سماوية، مما يدل على بديع النظام، وتمام العدل والإنصاف.

حتى أن الفقهاء اعتبروا هذه الآية ركنا من أركان الدين، وعمدة من عمد الأحكام، وأمًّا من أمهات الآيات، فإن الفرائض عظيمة القدر حتى أنها ثلث العلم، وروى نصف العلم، وهو أول علم يُنزعُ من الناس ويُنسى، عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال:(تعلمُوا الفرائضَ وعلّمُوهُ الناسَ فإنه نصفُ العلم، وهو أولُ شيءٍ يُنسى وهو أول شيء يُنتزع من أمتي)، وقال صلى الله عليه وسلم(العلم ثلاثة وما سوى ذلك فهو فضل: آية محكمة أو سنة قائمة أو فريضة عادلة)[69]، أي فريضة تكون معدلة على الأنصاب والسهام المذكورة في الكتاب والسنة، وقال عليه الصلاة والسلام:(تعلموا القرآن وعلموه الناس وتعلموا الفرائض وعلموها الناس وتعلموا العلم وعلموه الناس فإني امرؤ مقبوض وإن العلم سيقبض وتظهر الفتن حتى يختلف الاثنان في الفريضة لا يجدان من يفصل بينهما)[70]،

وليس هذا من قبيل التباهي والتفاخر بما جاء به القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة على لسان نبينا الكريم محمد صلى الله عليه وسلم، وإنما هو من قبيل ما يشهد به الحس، وتقتضيه العدالة الإسلامية ولا نزاع فيه لعاقل.

إن نظرية واحدة في نظام المواريث عند الأمم السابقة قبل الإسلام، والأمم الحاضرة، وفي نظام التوريث في الإسلام، لتدل دلالة واضحة، على أن الإسلام قضى على الظلم والحيف، وجاء

---

[68] القرطبي ــ الجامع لأحكام القرآن ــ دار إحياء التراث العربي 1952 م، والكلالة: مصدر من تكلله النسب أي أحاط به، ومعناها أنه إذا مات الرجل وليس له ولد ولا والد ورثته كلالته، أي قرابته،

[69] فتح الباري، شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، باب المواريث، طبع دار الفكر بيروت لبنان،

[70] المجمع الأوسط للحافظ أحمد الطبراني جـ / 7 ص: 151،

بالعدل المطلق، والقسطاس المستقيم، ولنذكر مع الاختصار والإجمال، نظم التوريث عند الأمم ونقارن بينها وبين التوريث في الإسلام، ليظهر بهذه المقارنة والموازنة، فضل التشريع الإسلامي عليها.

لقد كان في طريقة الرومان الأولى[71]، يستبد المورث بأمواله بعد مماته، فيوصي بها إلى من يستخلفه ويفوض أمرها إليه ولو كان من الأجانب الذي لا تربطه بهم أية رابطة من قرابة أو زوجية أو ولاء، وأما في طريقتهم الثانية بعد أن أصدر الامبراطور[72] غسطنيانوس أوامره (443 ـ 547 م) باتخاذ القرابة قاعدة للميراث، فقد كانوا لا يورثون الزوجة من زوجها ولا الزوج من ميراث زوجته.

وكانت الحال عند قدماء اليونان، شبيهة بطريقة الرومان الأولى، إلا أنها كانت تحتاج إلى قضاء بصحة الوصية بعد تنازع بين الموصي وبين أي إنسان يتصدى لمنازعته، فإذا مات الموصي أصبح الوصي رئيسا على العائلة، يتصرف في أموالها وأفرادها كيف يشاء، بما في ذلك الأخوات، فإذا أراد زوّجهنّ وإذا شاء منعهن من الزواج.

وكانت الأمم الشرقية القديمة، كالطورانيين والكلدان وغيرهم، تجعل الهيمنة على الثروة للكبير، فإذا لم يكن فالأرشد الذكور من الأولاد، أو الأخوة عند عدم الولد، أو الأعمام عند عدم الأخوة، وهكذا إلى أن يدخل الأصهار وأهل العشيرة.

وكان قدماء المصريين[73] يسوون بين جميع الأولاد في التقسيم، لا فرق بين ذكر وأنثى، حيث كان الغالب في الزواج في مصر القديمة، الاقتصار على الزوجة الشرعية الواحدة التي كانت سيدة البيت.

---

71 مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة الجزء الثاني حضارة واد النيل ص: 605، طبعة دار المعلمين العالمية 1956م

72 مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة الجزء الثاني حضارة واد النيل ص: 618، طبعة دار المعلمين العالمية 1956م

73 المصدر السابق ص: 61،

ومجمل الميراث عند قدماء اليهود، أنه كان يرث الميت عندهم، الذكر من أولاده، من نكاح صحيح، أو غير صحيح، فإذا تعددت الذكور كان للبكر نصيب اثنين، وأما البنت فلها النفقة والتربية حتى تبلغ الثانية عشر من عمرها، وكانوا لا يرثون الأصول مع وجود الفروع، ولا الزوجة من زوجها، ولا الزوج من زوجته.

وكان العرب في جاهليتهم لا يورثون الأطفال، ومنهم الابن الصلب، ولا النساء ومنهن البنت والأم والزوجة، ويورثون الدخيل عليهم بالمحالفة، أو التبني.

بينما نجد أن الدين الإسلامي الحنيف، لم يترك المورث يستبد بالتركة، فيوصي بها كلها لمن يستخلفه لو كان أجنبيا، كالرومان في طريقتهم الأولى، واليونان، ولم يطلق يده في الوصية إلا بمقدار الثلث، يوصي بها بما يشاء، لمن يريد، تلافيا لما عساه أن يكون قد فاته من أعمال الخير والبر والإحسان.

ولم يقصر الميراث على الفروع، دون الأصول، ولم يحرم الزوجة من ميراث زوجها، ولا الزوج من ميراث زوجته، كالرومان، واليهود.

ولم يسمح الإسلام لأحد الورثة أن ينفرد بالتركة، دون سواه، فلم يخص الأرشد، أو البكر بالميراث، كالأمم الشرقية القديمة، وبعض الأمم المتحضرة اليوم، ولم يجعل للبكر نصيب اثنين إذا تعدد الذكور كاليهود.

ولم يسو بين الأقارب ولا بين الذكر والأنثى، كالرومان وقدماء المصريين، ولم يحرم الأطفال ولا النساء، كالعرب في جاهليتهم،

أسباب الميراث في الإسلام ثلاثة:

1 ـ القرابة. 2 ـ الزوجية. 3 ـ الولاء.

لقد اعتبر الإسلام هذه الأمور الثلاثة أسبابا للميراث، لأن الميراث خلافة عن الميت، والخلافة عنه، لا تكون إلا لمن يحفظ مجده وحسبه، ويكون ذكره الباقي بعده، كالفروع، أو لمن كان

يعطف عليه في سابق زمانه، ويود له الخير، ويؤثره به على نفسه كالأصول، أو لمن كان يناصره ويشاركه في سرائه وضرائه، كزوجة وأهل قرابته وذوي رحمه، أو لمن أجرى الله خيره على يديه، فأحياه أدبيا ومنحه الانطلاق والحرية، كمولي العتاقة، فإن لم يكن واحد من هؤلاء، فيكون ميراثه لبيت المال، لأنه هو الذي يقوم بمصالح الجماعة والأمة التي ينضوي الميت تحت لوائها،

وبعد بيان هذه الحكمة في اعتبار الإسلام هذه الأمور الثلاثة أسبابا للميراث نبين الحكمة في اعتبار كل منها بالتفصيل:

1ـ القرابة

هي الصلة النسبية بين المورث والوارث بالولادة، وهي أقوى أسباب الميراث، لأنها أصل الوجود ولا تزال، وتشمل الفروع والأصول والحواشي، كالإخوان والأعمام وبنيهم.

وكذلك تشمل ذوي الأرحام من كل قريب ليس عصبة، ولا له فرض مقدر، كالأخوال وبني البنات.

وقد ورث الإسلام الجميع، مع ملاحظة درجة القرابة وقوتها، ولذلك اختلفت الأنصبة، باختلاف قوة القرابة وضعفها.

وورث الأصول مع الفروع، للتساوي في درجة القرابة، ولأن الميت مدين في حياته لأصوله، وله آمال في فروعه، يود تحققها إذا امتد به الأجل، وطال به الزمن، وليس من العدالة أن يحرم من قدم المعروف فيما سلف من الزمن أو من يرجى في مستقبل الأيام.

وأشرك ورث جميع الأولاد في التركة، لا فرق بين كبيرهم وصغيرهم، كما ورث الذكر والأنثى منهم، فجعل لكل منهما نصيبا مقدرا، وفرضا محدودا.

وكذلك ورث ذوي القرابة من الحواشي، فإذا انعدم الفروع والأصول، انتقل الميراث إلى الحواشي، لا تختص به قرابة دون قرابة، فيرث الإخوة للأم مع الإخوة الأشقاء، والأخوات الشقيقات أو لأب، لأن الأم تربطهم كما يربطهم الأب.

لقد حرص الإسلام على كل هذا، محافظة على جميع الأسرة، حتى لا تتجمع الثورة في يد أحدهم، ويتبدد الآخرون، وتكمن روح الحقد والحسد في نفوس المحرومين منهم، وتبدو العداوة والبغضاء بين أفراد الأسرة ويتفرق شملها، وبذلك تسوء حالة المجتمع، وتتحل روابطه، لأن الأسرة هي وحدة المجتمع، ومنها تتكون لبنات بنائه، أما إذا لم يحرم أحد من ميراثه، كما جاء به الإسلام، وعلم كل واحد منهم أن له جزءا من المال، يحوزه عند الوفاة، فإنه تقوى رابطه بغيره من أسرته، وتتوثق الصلة بينه وبين جميع أفرادها، فيصلح المجتمع كله وتسوده المودة والوئام، ويصبح مجتمعا سليما، ترتكز أسسه على دعائم من الأخلاق قوية قويمة.

ـ كما ورث الإسلام ذوي الأرحام، لأن الرحم قد وصلت بينهم وبين المتوفى،

وإنما أخّرَ ميراثهم عن ذوي الفروض والعصبات، لأنهم يعتبرون من غير أسر المتوفى غالبا، فضلا عن أن لهم ثروة جاءت لهم من أسرهم، فلا يرثون إلا بعد الأقربين من الأقارب.

ـ الزوجـــية

هي ما كانت بعقد نكاح صحيح شرعا، وهي أقوى صلة حيوية اجتماعية، ولذا ورث الإسلام الزوج من زوجته، لأنه القوّامُ عليها، والكادح لأجلها حال حياتها، يدفع الضراء عنها، ويعمل لنعمائها، فمن العدالة أن يكون له نصيب من ميراثها، كما كان عليه نصيب في أعباء حياتها[74].

كما ورث الزوجة من زوجها، لأنها شريكة حياته، وصبرت معه على مرارة العيش وحلاوته، وربما تكون ساهمت معه في جمع الثروة، وتحملت العنت والمشقة بجواره في سبيل كسبها وتحصيلها، فمن الوفاء والعدالة أن يكون لها نصيب في ميراثه، يقيها نوائب الزمن، فلا تقع في براثين الفقر والحاجة، ولتبقى محافظة على وده، والوفاء له بعد أن فارقها.

---

[74] الفقه الإسلامي وأدلته جـ / 9 ص:6735، طبع دار الفكر سوريا دمشق، 1997

ـ الولاء

وهو نوعان: ولاء عتاقة، وولاء موالاة، فأما ولاء العتاقة، فهو علاقة حكمية بين المعتق وعتيقه، وقد ورث الإسلام مولى العتاقة من عتيقه.

وأما ولاء الموالاة، وهو ما كان بسبب العقد والمحالفة، فقد قال الجمهور بفسخ التوريث به لقوله تعالى: (وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله إن الله بكل شيء عليم)[75] وبآيات أخرى التي تقدم ذكرها خلافا للحنفية،

وبذلك يمكننا القول بأن نظام التوريث في الإسلام هو أعدل النظم وأحكمها، للملكية الفردية، التي لا حيف فيها ولا استبداد، فهو نظام وسط بين النظرية التي لا تجعل للإنسان ملكا إلا فيما يحصله بكده وعرق جبينه، فلا تبيح له الميراث، وبين النظرية التي تجعل الإنسان يستبد بأمواله بعد مماته، كما كان يستبد بها في حياته، فتبيح له أن يوصي بكل ماله ولو لأجنبي.

وإنما كان نظاما وسطا بين هاتين النظريتين، لأن الإسلام ملك الوارث بالميراث، ما لم يكسبه بجده وكده، ولكن لقوة صلته بالمورث وقربه منه، ومنع المورث من الاستبداد بجميع أمواله، لأنه جعل الخلافة عنه في ثلثي أمواله إجباريا، تنتقل ملكيته لهذين الثلثين بمجرد وفاته إلى وارثه، بل تبطل تصرفاته التي كانت في مرض موته بما زاد على الثلث، ولم يطلق يده في الوصية إلا بمقدار الثلث، يوصي منه بما يشاء لمن يريد، تلافيا لما عساه أن يكون وقع منه من التقصير في أعمال الخير،

كما أن الشريعة الإسلامية حرصت على الاستقرار، وقطع مادة النزاع بين الناس، فبينت الحقوق المتعلقة بالتركة، وأسباب الميراث، وشروط التوريث وموانعه، ومن يرث ومن لا يرث، كما بينت تقسيم التركة بين مستحقيها عادلا، لا يشوبه حيف ولا يعتريه ظلم، والله ولي التوفيق.

يتبع.....

---

[75] الآية: 75 من سورة الأنفال،

مصادر البحث ومراجعه

ـ القرآن الكريم،
ـ القرطبي ـ الجامع لأحكام القرآن ـ دار إحياء التراث العربي 1952 م
ـ مع القرآن، أحمد حسن الباقوري ـ المطبعة النموذجية، القاهرة 1970 م،
ـ الإسلام دين العلم والمدنية، الشيخ محمد عبده، دار الهلال، القاهرة،
ـ كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، عبد الرحمن الجزيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان
ـ الفتاوى الكبرى لابن تيمية دار المعرفة بيروت لبنان،
ـ الفقه الإسلامي وأدلته، الدكتور وهبة الزحيلي دار الفكر المعاصر 1997 م
ـ المجمع الأوسط للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، من منشورات دار الحرمين بالقاهرة، 1995م
ـ مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة الجزء الثاني حضارة واد النيل ص: 61، طبعة دار المعلمين العالمية 1956م
ـ من فقه القرآن والسنة ـ الدكتور أحمد فهمي أبو سنة، طبعة دار صادر،
ـ التأمين الاجتماعي في الإسلام ـ الأستاذ ناجي معروف، طبع دار المثنى بغداد 1963م
ـ أحكام الميراث بين الشريعة الإسلامية وقانون الأسرة الجزائري، سعيد بويزري، ديوان المطبوعات الجامعية، 1995م،
ـ قضايا فقهية معاصرة، الدكتور عبد الحق حميش جامعة الشارقة، النشر العلمي ـ جامعة الشارقة ـ 2004م
ـ قانون الأسرة، مدعم بمبادئ الاجتهاد القضائي للمحكمة العليا، الدكتور العربي شحط عبد القادر، والدكتور قدور ابراهيم عمار المهاجي، دار الأديب للنشر والتوزيع، 2006م،
ـ أحكام التركات والمواريث ـ الدكتور بلحاج العربي، طبع ديوان المطبوعات الجامعية بوهران 2007م

المفهوم البلاغي عند العرب

الأستاذ: بكي الحاج

إن المدى الذي وصلت إليه مكانة البلاغة في نفوس العرب من اعتزاز وفخر بها بلغ شأوا بعيدا حتى أن الكلمة البليغة عندهم تشتهر وتبلغ الآفاق وتعلو في سمائهم.كنجم ساطع مضيئ.

ولاعتزازهم بالكلام الجيد نجد الشاعر منهم يرفع من شأن إبداعه وينظم القصيدة في مدح شعره، و هذا مثل قول أبي تمام :

بمنقوشة نقش الدنانير ينتقى * لها اللفظ مختارا كما ينتقى لتبر

يقول عبد القاهر الجرجاني :" معلوم أن سبيل الكلام سبيل ما يدخله التفاضل أو أن للتفاضل فيه غايات

ينأى بعضها عن بعض، ومنازل يعلو بعضها بعضا، وأن علم ذلك علم يخص أهله، وأن الأصل والقدوة فيه العرب ومن عداهم تبع لهم وقاصر فيه عنهم ". (2)

ولكن قد يتساءل متسائل : هل البلاغة متأصلة في العرب الأوائل؟ أم هي بدع في المتأخرين بعد القرآن الكريم؟ والداعي إلى إلقاء مثل هذه الأسئلة أن العرب عجزوا عن مجاراة القرآن، وعجزهم عن معارضته لا يطعن في مقدرتهم البلاغية، ومدى ما وصلوا إليه في جودة التعبير وبراعة الأسلوب

---

1 ــ الجاحظ :أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب . البيان والتبيين .لبنان ــ منشورات مكتبة الهلال ط/1 سنة 1408هـ ــ 1988م ج -1 - ص: 153.

2 ــ أبو بكر عبد القاهر الجرجاني ــ دلائل الإعجاز ــ مصر ــ القاهرة مكتبة الخانجي طبعة : 2 ــ 1410هـ ــ 1989م ــ ص 575 .

الراقي، على الرغم من بلاغتهم فقد أذعنوا للقرآن الكريم وأيقنوا أن الذي سمعوه يتجاوز القوة البشرية وفائت للذي يتسع له ذرع المخلوقين (1).

ولكن هذا لا ينقص من شأنهم ولا يحط من قدر بيانهم وبلاغتهم، والفضل للسابقين كما يقال، بمثل ذلك أفصح خالد بن صفوان (2) بعبارات عن مكنونه متسائلا ومجيبا في نفس الوقت : " كيف نجاريهم ؟ وإنما نحكيهم، أم كيف نسابقهم؟ وإنما نجري على ما سبق إلينا من أعراقهم". (3)

تروي المصادر الأدبية أن الشاعر منهم كان يحلف على شعره مادحا نفسه مزهوا بما يقول.فقد نسب إلى كعب بن زهير، أنه كان إذا أنشد شعرا قال لنفسه : أحسنت وجاوزت ـ والله ـ الإحسان.فيقال له: أتحلف على شعرك ؟ فيقول: نعم، لأني أبصر به منكم. وكان الكميت إذا قال قصيدة صنع لها خطبة في الثناء عليها، ويقول عند إنشادها: أي علم بين جنبي؟ وأي لسان بين فكي ؟ (4).

ويروي الجاحظ قول النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ لحسان بن ثابت:ما بقي من لسانك؟ أخرج لسانه حتى ضرب به طرف

---

1 ـ ينظر المصدر نفسه ـ ص: 575

2 ـ خالد بن صفوان :خطيب، شاعر، واعظ ـ عن: عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، لبنان ـ بيروت دار المسيرة ـ ط: 3 ـ سنة : 1983 ـ ص: 12 تحقيق هـ . ريتر .

3 ـ ينظر المصدر نفسه ـ ص: 675

4 ـ ينظر الإبشيهي أبو الفتح شهاب الدين محمد بن أحمد الإبشيهي المحلى المستطرف في كل فن مستظرف ـ القاهرة دار إحياء التراث العربي ـ الطبعة الأخيرة ـ سنة: 1371هـ ـ 1952م ـ ج :1 ـ ص:130 .

أرنبته (1)، ثم قال: "والله ما يسرني به مقول(2) من معد (3) والله إن لو وضعته على حجر لفلقه أو على شعر لحلقه "(4).

فقد كان العرب أهل بديهة وارتجال، حتى أن الرجل منهم تعرض له الحادثة فيبدع ما يقدم من بداهته وارتجاله وسبق أهل صناعته ومنافسته، بما يتأتى له من صور بيانية بلاغية، يتوقد الذهن فيثير صورا جميلة ويخضر بستان الأدب فيثمر غلالا طيبة المذاق في الأسماع والعقول وكل ذلك عادة في خطبائهم وشعرائهم من غير تكلف ولا صناعة .

يقول الجاحظ: "وكل شيء للعرب، فإنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجالة فكر ولا استعانة، وإنما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام وإلى رجز يوم الخصام، أو حين يمتح (5) على رأس بئر أو يحدو ببعير أو عند المقارعة أو المناقلة أو عند صراع أو في حرب فما هو إلا أن يصرف وهمه إلى جملة المذهب أو إلى العمود الذي إليه يقصد فتأتيه المعاني إرسالا وتنثال الألفاظ إنثالا "(6) .

هذه المميزات جعلت من العربي البليغ رجلا ذا مكانة في قومه، كل يشيد بخصاله في البلاغة والبيان وحسن المنطق يعلي خصال قبيلته في الشجاعة والكرم والحسب ويحط من قدر خصومه، يدعم هذا القول ما أورده الإبشيهي عن

---

1 ـــ الأرنبة : طرف الأنف ـــ القاموس المحيط، لبنان ـــ بيروت ـــ ط / دار الجيل ـــ د/ت، باب الباء، فصل الراء ج: 1 ص:79.

2 ـــ مقول : الملك، أو ملك من حمير يقول مايشاء، وحسن القول، القاموس المحيط، فصل القاف، باب اللام .

3 ـــ معد : الضخم، الغليظ، والمعد : السريع من الإبل .

4 ـــ البيان والتبيين ـــ ج:1 – ص: 153.ح

5 ـــ يمتح : منح الماء، نزعه كمنع، نزعه، وقطعه، وقلعه، القاموس المحيط، باب الحاء، فصل اللام والميم .

6 ـــ المصدر نفسه ج:3، ص:20 .

افتخار العرب ببيانها فيقول:" العرب كانت تفتخر بما فيها من البيان طبعا لا تكلفا وجبلة لا تعلما.

ولم يكن لهم من ينطق بفضلهم إلا هم ولا من ينبه على مناقبهم سواهم (1)

وحين يمدح بعض الناس بحسن الخلق، وطريف المعاملة يرى بعض الأدباء أن هذا ليس هو الذي يستحق الذكر ويعلي من الشأن فحسب، بل الإنسان بما فيه من فصاحة ولب.يقول الشاعر:

فلا تمدحن الدهر ظاهر صفحة *
من المرء ما لم تبل ما ليس ظهر
فما المرء إلا الأصغران: لسانه *
ومعقوله والجسم خلق مصور

وقال جرير:

وليس لسيفي في العظام بقية
وللسيف أشوى(2) وقعة من لسانيا

ويقول آخر:

وجرح السيف تدمله فيبرا *
ويبقي الدهر ما جرح اللسان (3)

وصف أعرابي رجلا فقال: " أتيناه فأخرج لسانه كأنه مخراق لاعب ". إن الافتخار بالبلاغة والبيان قد انتشر بين الشعراء وبين القبائل، كبارهم وصغارهم، ومن المعلوم بداهة أن اللغة هي أداة التواصل اليومي بين أفراد المجتمع وهذا المستوى الفني هو الذي صار

---

1 ــ ينظر: المستطرف في كل فن مستظرف ــ ج :1 ــ ص:130.

2 ــ أشوى: الشوى الأمر الهين وأشوى : أبقى من عشائه بقية ــ الفيروز أبادي ــ القاموس المحيط ــ باب الواو والياء فصل الشين . لبنان ــ بيروت ــ دار الجيل ــ د.ت ــ ج :4 ــ ص ــ 352 وابن فارس (أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء معجم مقاييس اللغة ــ تحقيق عبد السلام محمد هارون ــ إيران ــ قم ــ خيابان ارم ــ دار الكتب العلمية إسماعيل نجفى ــ ط ــ :د/ــ ت ــ ج مجلد : 3 ــ ص : 224 .

3 ــ المصدر السابق . ج:2 ــ ص:151

ساحة للسباق بين العرب يستعرضون فيه عضلاتهم ويحوزون فيه الجوائز الغالية من الثناء والتشجيع (1). ليحققوا صفة التآنس والمعاملة بينهم، وهذا هو المستوى العادي بين الناس الذي يخلو من الصفة الفنية، أما إذا سما هذا الكلام عن المستوى المألوف بين الناس وتميز بصفات فنية في مجالات البناء اللغوي، عندها يكتسب الصفة الفنية الأدبية،

بلاغة صبية العرب

ولم تكن البلاغة عند العرب عادة الكبار المشهورين فحسب بل نجدها حتى عند بعض الأطفال يلعبون اللعب العادي المعهود لدى الصبيان في غمرة المتفكهين بأقوال الأطفال، ولكن النقاد أعاروا هذه البراءة قسطا من العناية ورأوا أن هذه الأقوال تستحق الدراسة والمقارنة فقاسوا هذه الأقوال بما تحويه من فن أدبي ومن تأثير إجتماعي ومن قبول الناس لها وسريانها بينهم فإذا هي بلاغة وبيان.

فقد ساد بين الناس مفهوم مفاده أن الصبي لا يمكنه أن يبلغ درجة معينة من النضج في بداية حياته، ولابد له من فترة زمنية بها يصل إلى مرحلة الإنطلاق، وأن كلامه دائما يرتب في مستوى متدني، في حين نجد بعض الدارسين قد أعاروا كلام الأطفال مكانة معتبرة، به يوزن عقل الطفل وبه يقارن الدارسون بين عمر الطفل الزمني والعقلي، يقول الدكتور إبراهيم أنيس: (ثم لا يلبث الطفل أن ينطلق من عقاله فيقلد الكبار في نطق ألفاظهم، ويوجه كل عنايته لإجادة النطق بها، لأنها الوسيلة لإدراك رغباته، والحصول على ما يشتهي، وليس يقلد تلك الألفاظ حبا فيها لذاتها، وإنما لما يترتب على النطق بها من أحداث وأعمال) (2).

---

1 ـــ ينظر د/حامد صالح خلف الربيعي / مقاييس البلاغة بين الأدباء والعلماء، ط1 ـ سنة 1416هـ ـ 1996 م ـ المملكة العربية السعودية / مكة المكرمة ـ جامعة أم القرى ـ ص : 67.

2 ـــ د. إبراهيم أنيس ـ دلالة الألفاظ ـ مصر ـ مكتبة الانجلو المصرية ـ ط :
3 ـ سنة : 1972 ـ ص :90 ـــ 91

فلما رآه بنو ضرار بفناء أمهم للخطبة تناول شماخ حبل الدلو ثم متح وهو يقول: أم أويس نكحت أويسا. فقد روى الجاحظ من رجز الأطفال واقتدارهم على حبك القول: قال:"وبنو ضرار لما مات أبوهم وترك الثلاثة الشعراء صبيانا وهم شماخ، ومزرد، وجزء. أرادت أمهم – أم أوس – أن تزوج رجلا يسمى أوسا وكان أوس هذا شاعرا وجاء مزرد فتناول الحبل فقال :

أعجبها حدارة (1) وكيسا .

وجاء جزء فتناول الحبل فقال :

أصدق منها لجبة (2) وتيسا .

فلما سمع أوس رجز الصبيان بها هرب وتركها! (3)

ومن بلاغة الصبيان كذلك ماروي عن عمر بن عبد العزيز – رحمه الله – أنه لما استخلف قدمت عليه الوفود من كل بلد، فتقدم إليه وفد أ هل الحجاز فاشرأب منهم غلام للكلام، فقال عمر :" ياغلام ليتكلم من هو أسن منك"، فقال الغلام :" يا أمير المؤمنين إن المرء بأصغريه قلبه ولسانه . فإذا منح الله عبدا لسانا لافظا وقلبا حافظا فقد جاد له الإختيار، ولو أن الأمور بالسن لكان ها هنا من هو أحق بمجلسك منك". فقال عمر:" صدقت تكلم، فهذا السحر الحلال"(4) .

فكانت تصدر الكلمة منهم فتنتشر وتشتهر ويكون لها وقع بعيد المدى. يقول أبو العباس المبرد (5):"من كلام العرب الإختصار المفهم والإطناب المفخم وقد يقع الإياء إلى الشيء فيغني عند ذوي الألباب عن كشفه، كما قيل:"لمحة دالة(6) ".

---

1 – حدارة : امتلاء .

2 – اللجبة: الشاة القليلة اللبن

3 – ينظر البيان والتبيين 3/267, 268

4 – أبو إسحاق إبراهيم بن علي الحصري القيرواني – زهر الآداب وثمر الألباب، تحقيق: محمد علي البجاوي نشر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاؤه .ط1./ (1372 هـ – 1953م . ج 1 ص7).

5– 6 – المبرد: أبو العباس محمد بن يزيد المعروف بالمبرد – الكامل في اللغة والادب – لبنان – بيروت – مؤسسة المعارف – ج:1 – ص: 17

ولحسن ذوقهم فقد كانوا يتخيرون البيت من القصيدة، فتصبح على ألسنة كل ناطق . يقول أبو العباس المبرد:" فمن ألفاظ العرب البينة القريبة المفهمة الحسنة الوصف الجميلة الرصف قول الخطيئة :

وذاك فتى إن تأته في صنيعة * إلى ماله لا تأته بشفيع"(7).

فإنك تجدهم يركزون على تخير مواطن البلاغة والبيان والوجازة والوضوح وحسن التشبيه وإحكام البناء، حتى إنك لتجدهم يتفاخرون بطول الألسنة .

يقول الجاحظ :"العرب أشد فخرا ببيانها وطول ألسنتها وتصريف كلامها وشدة اقتدارها، وعلى حسب ذلك كانت زرايتها على كل من قصر ونقص من ذلك الكمال"(1)

ويقال إن رؤبة بن العجاج عاب شعر ابنه فقال:"ليس لشعره قران وجعل البيت أخا البيت إذا أشبهه وكان حقه أن يوضع إلى جنبه "(2)، ولكن اللسان إذا لم يصاحبه قلب ذكي نقي تقي فلا عبرة به، وقد يكون رديء العقل جيد اللسان.

يقول الشاعر :

إن الكلام من الفؤاد وإنما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا.

لايعجبنك من خطيب قوله * حتى يكون مع البيان أصيلا(3)

وقد يأتي على بعض الأساتذة في فن القول أن يتعرضوا إلى أزمة قولية حادة يصبح بعضهم في حاجة ماسة إلى أن ينجدهم صبي يخرجهم من ضائقة تعبير بما يبدع من كلمات شعرية أو نثرية، فقد جاء في الأثر أن النابغة الذبياني أنشد النعمان بن المنذر هذا البيت :

تراك الأرض إما مت حقا * وتحيا ما حييت بها ثقيلا

---

1 ــ المصدر نفسه ــ ج :1 ــ ص :17

2 ــ المصدر نفسه ــ ج : 1 ــ ص: 188/187.

3 ــ المصدر نفسه ــ ج : 1 ــ ص: 188/187.

فقال لـه النعمان:"هـذا البيت إن لم تأت بعده ببيت يوضح معناه وإلا كان إلي الهجاء أقرب"، فتعسر على النابغة النظم، فقال له النعمان:"قد أجلتك ثلاثا، فإن قلت فلك مئة من الابل العصافير، وإلا فضربة بالسيف بالغة ما بلغت ." فخرج النابغة وهو وجل، فلقي زهير بن أبي سلمى فذكر له ذلك فقال:" أخرج بنا إلى البرية فتبعهما كعب فرده زهير، فقال له النابغة:" دع ابن أخي"، و أردفه خلفه وسافرا مسافة، فلم يحضرهما شيء، فقال كعب للنابغة : " يا عماه وما يمنعك أن تقول:

ذلك إن فللت الغي عنها * فتمنع جانيبها ان تميلا ".

فأعجب النابغة وغدا على النعمان وأخذ الجائزة.

وتروى مثل هذه القصة بشكل آخر أن كعبا كان منشغلا باللعب مع الصبية بالتراب بقرب النابغة وزهير، ولما توقفا على الشطر التالي: نزلت بمستقر الجزء منها قال لهما : فتمنع جانبيها أن تميلا (1)

وقصة أخرى مع عمر بن الخطاب والتاجر ناقل الذهب الذي أدعى أنه يحمل زيتا في جراره خوفا على الذهب من اللصوص، ولكن بعد أن وضعه لدى صاحب الفندق إستبدل الزيت بالذهب. ولما علم التاجر بما وقع، اشتكى إلى عمر فما كان من صاحب الفندق إلا إحضار شهود أنه وضع عنده زيتا، ولم يجد عمر سبيلا آخر غير إمهاله إلى الغد ليكون له متسعا من الوقت يتدبر فيه الأمر على مهل، وخرج كعادته يتجول فوجد صبية بالحي يلعبون فتسمع عليهم وإذا هم قد ألفوا رواية خيالية متصلة بما يشغل عمر ختمت بتصور الحل للقضية التي أعجزته

---

1 ــ ينظر ابن حجر العسقلاني ــ الإصابة في تمييز الصحابة ــ لبنان ــ بيروت دار الكتاب العربي.د/ت ج3 ص:279 ــ 280

وذلك بالبحث عن الزيت في المدينة، ولما سمع عمر التمثيلية كلف الشرط بالبحث لدى التجار عن الزيت، وكلما وصلوا إلى تاجر ولم يجدوا عنده البضاعة المطلوبة سألوه عن سبب فقدانها، وبذلك علموا أن صاحب الفندق اشتراها كلها فاستنتج عمر أن صاحب الفندق اشترى الزيت ليملأ جرار الذهب.

مقارنة أسلوب القرآن بأساليب بلغاء العرب

لقد وصل الأمر بالباحثين في مجال البلاغة إلى أن يقارنوا أسلوب القرآن الكريم بأسلوب بعض البلغاء العرب، مع أن القرآن الكريم يمتاز بإعجازه في عدة مجالات ليس في مقدور بني البشر مجاراتها، كالإخبار بالغيب، وذكر قصص الأمم الغابرة منذ آدم، إلى محمد ــ صلى الله عليه وسلم ــ بالإضافة إلى كونه بديع النظم، عجيب التأليف متناه في البلاغة إلى القدر الذي يقف البشر دونه حائرين معلقين عجزهم دون مدانته، فضلاً عن المطمع في بلوغه، ولو أن بعض المتعالين المتكبرين يبحثون عن الأسباب والمبررات التي يعلقون عليها عجزهم، فمنهم من يرجع سبب العجز إلى الصرفة، هذه الفكرة التي يرد عليها الباقلاني في قوله :"ومما يبطل ما ذكروه من القول بالصرفة انه لو كانت المعارضة ممكنة ــ وإنما منع منها الصرفة ــ لم يكن الكلام هو المعجز، وإنما يكون المنع هو المعجز، فلا يتضمن الكلام فضيلة في نفسه (1)

ولكن نظرية الصرفة في حد ذاتها توحي بطموح المدعين للبلاغة إلى أن يرفعوا من شأنهم في هذا المجال، حتى ولو كانت همتهم تتعلق بالوصول إلى أسلوب بلاغي يصل إلى درجة القرآن الكريم في ألفاظه، لولا أنهم منعوا بواسطة الصرفة.

ولذلك تصدى العلماء إلى تبيين وإيضاح الرؤيا المتمثلة في: أن القرآن الكريم خارج عن جميع الأساليب ووجوه النظم

---

1 ــ الباقلاني"أبوبكر محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني إعجاز القرآن تحقيق السيد أحمد صقر الجمهورية العربية المتحدة دار المعارف ــ الطبعة :4-ص:30 .

المعتادة عند العرب، حتى ولو كانت هذه النصوص من خطب الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ ورسائله، وخطب الصحابة، فضلا عن أقوال بعض البلغاء، ليبينوا أنها لا تشبه القرآن الكريم في شيء ولا ترقى إلى مدانياته .

ولذلك عدد الباقلاني وجوه نظم القرآن الكريم فأوصلها إلى عشرة، كل وجه تجد فيه بعض المدانياة مع بلاغة العرب ولكنه يمتنع عنها بمميزات أخرى .

ومحاولة من بعض الدارسين إثبات وجودهم في ميدان البلاغة، سلكوا كل سبيل يرفع من شأنهم، فاتجه بعضهم إلى التعامل مع النص القرآني بدراسته والإقتباس من نوره الساطع .

يقول الدكتور بدوي طبانة: " والحقيقة أن أكثرهم لم يكتفوا بهذا التفوق الذي تحسه نفوسهم، ولم تمنعهم الصعوبة من محاولة استنباط ما يستطيعون استنباطه من وجوه البلاغة في القرآن الكريم حتى اهتدوا إلى معرفة الكثير من نواحي الحسن فيه والخصائص التي يمتاز بها " (1).

أما بعض الباحثين عن الرفعة الراغبين في انتشار الصيت بواسطة فن القول فمنهم الكثير. فقد ادعى بعض الشعراء والبلغاء أنهم جاروا الجن وسابقوه وجاءوا بأشعار على ألسنة الجن ولكن النقاد رأوا أن هذه الأشعار لم ترق إلى مستوى يتجاوز رتبة الإنس إن هي بلغته .

---

1 ـ د/بدوي طبانة: البيان العربي ـ لبنان ـ بيروت ـ دار العودة ـ ط :5 ـ سنة :1972 ـ ص: 32

ولا يعني أن عجز البلغاء العرب عن مدانـاة أسلوب القرآن الكريم قد وقف حاجزا يصدهم عن الولوج في ميدان البحث والتفكير، بل نجدهم منذ عهودهم القديمة يمتازون بالعناية بثمرات اللسان، وللدلالة على مكابدتهم وصب اهتمامهم في هذا الميدان لا نجد خيرا مما يشهد به القرآن الكريم نفسه لهم وعليهم، فمن الآيات التي وردت واصفة العرب في أكثر من موضع بالبيان والبلاغة والجدل والتي تعدخير دليل على ذلك الآيات التي سنذكرها بعد ومن يراجع كتب علوم القرآن يلاحظ مدى ما وصل إليه فصحاء العرب من فهم للذكر الحكيم، وما قالوا فيه وحتى أن السير تروي أن الكثير منهم قد أسلم متأثرا بسماع آية أو آيات منه، ولم يفت الجاحظ إبراز هذه الخصال، حيث قال مبينا الدرجة التي كان عليها العرب من بلاغة وفصاحة وقوة للمنطق، مظهرا مستوى العرب حين نزول القرآن الكريم فقال: "وذكر العرب وما فيها من الدهاء والنكراء والمكر (1) ومن بلاغة الألسنة واللدد عند الخصومة، قال تعالى:{ فإذا ذهب الخوف سلقوكم بألسنة حداد } (2) وقال:{ وتنذر به قوما لدا }(3). وقال: { آلهتنا خير أم هو ما ضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون } (4). وذكر خلابة ألسنتهم واستمالتهم الأسماع بحسن منطقهم، فذكر قوله تعالى:{ وإن يقولوا تسمع لقولهم } (5)، وقوله تعالى: { ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام } (6).

---

1 ـ المكر : الإحتيال في خفية : ابن منظور ـ لسان العرب المحيط ـ لبنان ـ بيروت ـ دار الكتاب العربي ـ مادة مكر ' المكر التدبير الخفي ـ د/ محمد محمود حجازي ـ التفسير الواضح ـ لبنان ـ بيروت ـ دار الكتاب العربي ط:1 ـ سنة 1982 ـ ج:1 ـ ص:106

2 ـ سورة : الأحزاب ـ الآية :19

3 ـ سورة : مريم ـ الآية :97

4 ـ سورة : الزخرف ـ الآية :58

5 ـ سورة : المنافقون ـ الآية :04

6 ـ سورة : البقرة ـ الآية :204

ذكـــــاء الـــعـــــرب

وفي باب آخـر، ذكر الجـاحظ الآيـات التـي وردت فـي وصـف قـريـش خاصـة والعـرب عامـة بالـذكاء وحسـن المنـطـق وجـودة البـيان، وبـعـد المـدى فـي إدراك البـلاغـة القرآنيـة فـقـال تعـالى:{أم تـامرهم أحلامهـم بهذا}(1)، وقـال:{انظـر كيـف ضربـوا لـك الأمثـال}(2) وقـال:{وإن كـان مـكرهم لـتـزول منـه الجبـال} (3) . فـبالرغـم مـن أن كثـيرا مـن القرشـيين كانـوا معانـديـن للرسالة المحمديـة، جاحـدين لهـا، مصريـن على عدم الإيمان بالنبي محمد ـ صلى الله عليه وسلـم ـ وبمـا جاء بـه حتى ولو كان فـي أعلى درجـة من الإعجاز اللغـوي والبلاغـي فليس هذا العنـاد نابعـا عن الجهـل بالقـرآن، وليس شكـا في صـدق النـبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ وإنـما مرجعه إلى الحسـد الذي مـلأ صـدورهم غـلا، والمكابـرة التي أعمت أبصـارهم. وقـد سمـاهم الله كـفـارا والكـفـر لغويـا الـتـغطـية والجحـود، قال تعالى:{ فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمـى القلـوب الـتي فـي الـصـدور } (4) .

فـالقـصص التـاريخيـة تبـين بوضوح كيف كـان بعـض الزعماء القرشيـين يختـلفـون إلى جـوار بيت النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ ليسمعوا القرآن الكريم يتلـي إلـى أن يـدركهم بزوغ الـفجـر . عنـدها يـتسـللون إلـى مضاجعـهم حـتى لا يـعلم مـن أخبارهم أمثـالهـم الـذين يحبون أن يتظاهروا أمامهم أنهم مازالوا متمسكين بآرائهم الـتي يدافـعون عنها حتى ولو كانت هـذه الآراء مردودة عليهم فـي قرارة نـفوسهم لشدة يقينهم بأن القرآن معجـز، هـذا شـأن المعانـديـن من أمثال أبي جهل (عمرو بن هشام) وأمثالـه.

---

1 ـ سورة الطور ـ الآية :39

2 ـ سورة الإسراء ـ الآية : 48 .وسورة الفرقان : الآيـة :9.

3 ـ سورة إبراهيم ـ الآية :46

4 ـ سورة الحج ـ الآيـة :46

ثم لننظر إلى أمثلة أخرى على طرف نقيض لما سبق. فتنة هداها الله للإيمان من سماع آيات مست شغاف القلوب منها، كقصة إسلام الخليفة الثاني السيد عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ لتأثره بسماع أوائل سورة طه عند أخته فاطمة بنت الخطاب، فلم يؤثر فيه الغضب مثلما يؤثر في الكثير من المعاندين، ولكن إدراكا منه لسطوع الحقيقة، عاجل بإعلان إسلامه .

وقصته الأخرى حين كان النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ يملي عليه القرآن الكريم وهو يكتب الآيات الأولى من سورة (المؤمنون)، متمعنا بعمق في المعاني السامية للآيات التي تملى عليه حتى وصل به الأمر إلى إكمال ما بقي من قوله تعالى: {ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة ...} إلى قوله تعالى:{ ثم أنشأناه خلقا آخر } فقال عمر متعجبا، معبرا عما ملأ كيانه من نور الإعجاز القرآني :{ فتبارك الله أحسن الخالقين } (1) فقال له النبي ـ صلى الله عليه سلم ـ : ((أكتبها يا عمر، هكذا أنزلت)) (2) .

وإن كان ليس هذا هو الموقف الوحيد وليست هذه الخصلة الوحيدة، بل كان يفتخر بهذه الحادثة ويذكر أنها إحدى موافقاته الأربع لربه ـ عز وجل ـ ولا يقدح في هذا الخبر طرافته وغرابته، بل إنه من حسن نظم القرآن الكريم حيث تدل أوائل كثير من آياته على أعجازها، وقد منحت بعض الأشعار العربية بذلك فقيل :

قصائد إن تكن تتلى على ملإ * صدورها علمت منها قوافيها

---

1 ـ سورة المؤمنون ـ الآيات : 12 - 14

2 ـ جلال الدين السيوطي : لباب النقول في أسباب النزول ـ تونس ـ الجزائر ـ طبع مشترك بين الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب ط 3 ـ ماي 1989 ،ص: 191 قال عمر رضي الله عنه: وافقت ربي في أربع نزلت

(ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين) الآية فلما نزلت قلت أنا: (فتبارك الله أحسن الخالقين) .

والسؤال الذي يطرح نفسه على الباحث، هل كل واحد من الناس العاديين يتمكن من إدراك قوافي القصائد وإن كان في صدورها ما يدل على قوافيها ؟ أم لا بد من توفر قدرة فكرية وذهن قادح يوصل صاحبه إلى مثل هذه الأسرار التي تميز بها عمر وأمثاله .

أوليات النقد

وقبل هذا، كيف كان العرب في سوق عكاظ ينصبون الخيام لأمثال النابغة الذبياني ليقصده الشعراء بأشعارهم ينتقدها ويحكم لها أو عليها بالجودة أو الضعف وفق مقاييس نقدية علمية حسب ما وصل إليه إدراكهم وما تعارفوا عليه في زمنهم من تعليلات، وذلك مثل قوله لحسان بن ثابت حين أنشد أمامه قوله :

لنا الجفنات الغر يلمعن في الضحى وأسيافنا يقطرن من نجدة دما

قال له النابغة :" لقد أقللت من سيوفك، وكان عليك أن تقول: لنا الجفنات الغر يلمعن في الدجى، أما الضحى فإن كل شئ فيها يلمع"، وهذا ما جعل الدارسين يعللون لتسمية عكاظ فيقولون : وقد سمي عكاظ بهذا الإسم لأن العرب كانت تجتمع فيه فيعكظ بعضهم بعضا بالفخار، أي: يدعكه (1) .

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل دلالة واضحة على أن العرب منذ فجر الدراسات اللغوية لديهم كانوا يركزون على أهمية الدلالة اللغوية، فاللفظ عندهم ليس

---

1 ـــ دعك : الدعك الدلك . تداعك الرجلان في الحرب : تمرسا. مختار الصحاح للإمام محمد بن أبي بكر الرازي ضبط وتخريج د/مصطفى ديب البغا ـ الجزائر ـ عين مليلة ـ دار الهدى ـ ط 4 س 1990 ص138.

إلا ثوبا للمعاني فإذا تم التمكن من المعنى في أوجز عبارة ووصل المتكلم إلى إصابة الحجة بأقصر طريق كانت هذه هي البلاغة الحقيقية عندهم وهذا هو أوجز أسلوب وأحسن تعبير.

إن عناية العرب بالكلمة البليغة قد جعلت كل من يريد أن يسلك طريق الشعر ويحظى بأن يلج باب فئة المبدعين ويصير واحدا منهم عليه أن ينقطع إلى شاعر معروف، يتتلمذ عليه ويحفظ قصائده وينسج على منواله ويسمع انتقاداته ويسلك سبيله.

وكان إلى جانب هؤلاء النوابغ، رواة يرددون الشعر قصد المتعة الفنية، وليس لهم هدف في أن يصبحوا من الشعراء، وكل ما في الأمر أنهم كانوا يحفظون ما يعلق بأذهانهم عن ظهر قلب ويمتع به بعضهم بعضا إذا جمعتهم جلسات السمر، أو حلت مناسبة يحسن فيها إنشاد الشعر كتعداد مفاخر القوم.

وهناك فئة ثالثة لا هي من الرواة الحافظين الناقلين، الذين عاشوا عالة على إبداعات الشعراء، ولا من الشعراء المبدعين الذين تركوا بصماتهم في مجالات الشعر بما خلفوه من دواوين مجموعة وقصائد ومقطوعات متناثرة في المجتمع هنا وهناك، والتي بها كونت مادة ذات مكانة تشغل الناس كما يقول الممثل عن بعض الرجال الذين استطاعوا أن يتركوا آثاربصماتهم في المجتمع حين يذكر أحدهم :" ملأ الدنيا وشغل الناس". يروون شعرهم ويبلغونه إلى القاصي والداني حتى انتشرت هذه الإنتاجات بين الناس، ولكن هذه الفئة تعد قلة مشجعة لكلا الفريقين ــ شعراء ورواة ــ بما تبديه هذه الفئة من اهتمام بسماع الكلمة البليغة والذين بواسطتهم تكونت النواة الأولى في النقد الأدبي وفنونه ومذاهبه، حتى صارت هذه الفئة من النقاد تفاضل بين هذا القول وذاك وتعلي من شأن شاعر وتحط من قدر آخر فبثوا في المجتمع المنافسة وأذكوا فيه نوعا من الوعي لدى المبدعين الشعراء، وصارت انتقاداتهم وتعليقاتهم وتقويماتهم تبلغ الآفاق

ويتسامر بها الشعراء وهواة الأدب، فينتفع كلا الفريقين إلى التماس التحسين، ويسعى الرواة إلى التخير لنقل أحسن ما قيل لجلب اهتمام السامع، فتكونت هذه السلسلة من الحلقات المتكاملة وانتشرت الكلمة الراقية وحظيت بمكانة سامية ساهمت في تكوين الذوق الرفيع في مجتمع كانت البلاغة مصاحبة له في حله وترحاله، ولقدر الشعر عند العرب فإن مفعوله كان شديدا على نفوسهم وقلوبهم يعظمون الشاعر ويتقونه ويخافون هجاءه.

قال أبو عبيدة (معمر بن المثنى التيمي): " سمعت أبا عمرو بن العلاء ورجل يقول: "إنما الشعر كالميسم "(1) فقال:"وكيف يكون ذلك كذلك ؟ والميسم يذهب بذهاب الجلد ويدرس مع طول العهد، والشعر يبقى على الأبناء بعد ما بقيت الأرض والسماء "(2). وإلى ذلك نحا الطائي:

وإني رأيت الوسم في خلق الفتى هو الوسم لا ما كان في الشعر والجلد

ولا يبعد محتوى قول أبي عمرو بن العلاء ينصب في قالب الدلالة أيضا إذا ما توفرت فيه السرعة.

ومع أن الخليفة عمر ـــ رضي الله عنه ـــ كان لا يعرض له أمر في القرآن أو غيره، إلا أنشد فيه بيتا من الشعر كما يروي ذلك محمد بن سلام (3)، فإنه كان لا يتعرض للشعراء محاولا عدم مخالفتهم أو نقدهم أو إثارة حفيظتهم، قال العائشي: " كان عمر بن الخطاب ـــ رحمه الله ـــ أعلم الناس بالشعر ولكنه كان إذا ابتلي بالحكم بين النجاشي والعجلاني أو بين الحطيئة والزبرقان، كره أن يتعرض للشعراء واستشهد للفريقين رجالا مثل حسان بن ثابت وغيره ممن تهون عليهم سبالهم(4)، فإذا سمع كلامهم حكم بما يعلم، وكان الذي ظهر من حكم ذلك الشاعر مقنعا للفريقين، ويكون هو قد تخلص بعرضه سليما "(5).

---

1 ـ الميسم : المكواة المستعملة للوشم، وأصل الياء فيه واو، وجمعه مياسم ـ مختار الصحاح ـ باب وسم

2 ـ زهر الآداب، وثمر الألباب ـ ج:1 ـ ص: 23

3 ـ البيان والتبين ـ ج: 1 ـ ص : 203

4 ـ سبالهم : السبلة : الشارب، والجمع : السبال ـ مختار الصحاح ـ باب : سبل .

5 ـ المصدر السابق ـ ج:1 ـ ص: 202

مفهوم العربية بين التطور والتوليد

أ . د . قدور ابراهيم عمار المهاجي
جامعة وهران

عرفت اللغة العربية مسيرة طويلة عبر التاريخ العربي، فنشأت بمصطلحها الابتدائي الذي نشأ بها لسان العرب وقامت ولادتها في محيط الجزيرة العربية لا تتجاوزه كجنس عربي معروف في قوميته، وما كان للعربية أن تتطور لولا نزول القرآن الكريم بلغتها، فحتَّم على هذه اللغة أن تؤسس لنفسها وجودا وقَّره لها وجوب المحافظة على القرآن الكريم بفعل مرجعيته في اللجوء غليه كمصدر في استقامة اللسان، فتأسست لها القواعد العامة من نحو وفقه وعلوم بلاغية، وتوسعت المصطلحات في هذه العلوم وتطورت وكثُرَتْ فكرة التوليد اللغوي وعمَّ فكثُر الاشتقاق وتولدت الألفاظ بطريقة الاستجلاب ونظام التقليبات الذي اكتشفه علماء العربية،

إن اللغة ليست ألفاظا ترصف، ولا عبارات تزوق وتنسق، وإنما هي بناء معماري من مزيج أو ائتلاف خفي للفظة بمعناها التوفيقي أو الاصطلاحي، مع معناها المجازي أو الجديد عند الاستخدام، إذ يتولد الجديد بالرمز ثم تتكامل أجزاء الصورة مع تكامل الألفاظ في العبارة،

وما دامت اللغة وثيقة الصلة بالإنسان وبيئته، فهي تظهر المجتمع الإنساني على حقيقته، وقد بحث موضوع اللغة العلماء المختصون في العصور الحديثة، كما بحثه الأقدمون فكتبوا فيه على طريقتهم، على أن نفرا غير قليل من غير ذوي الاختصاص في اللغة قد مروا بالموضوع نفسه من خلال دراساتهم،

ومن هؤلاء، علماء الاجتماع وعلماء النفس، والقائلون بالفلسفة والعلوم التطبيقية، والطبيعيات والكونيات وعلم الجمال والتصوف وغير ذلك. . الخ، وللموضوع جوانب كثيرة وأبواب متعددة،

فاللغة أساس كل أنواع النشاط الثقافي، وهي بذلك خير دليل يهتدي به الباحث إلى معالم من المجتمعات الحديثة، ففي كل مجتمع، مهما كانت طبيعته وأصوله وطروقه المادية والمعنوية،

تشغل اللغة فيه مكانا ذا أهمية أساسية، إذ هي أقوى الروابط بين أعضاء هذا المجتمع، وهي في الوقت نفسه رمز إلى حياتهم المشتركة وضمان لها،

إذن فما الأداة التي يمكن أن تكون أكثر كفاية من اللغة في تأكيد خصائص الجماعة ؟ فهي في مرونتها، ويسرها، وامتلائها بالظلال الدقيقة للمعاني تصلح لاستعمالات متشعبة وتقف موقف الرابطة التي توحد أعضاء الجماعة، فتكون العلامة التي بها يعرفون والنسب الذي إليه ينتسبون،

وليست اللغة رابطة بين أعضاء مجتمع واحد بعينه، وإنما هي عامل مهم للترابط بين جيل وجيل، وانتقال الثقافات عبر العصور لا يأتي بهذه الوسيلة العجيبة، ومن أجل هذا كان من السهل على الباحثين أن يكتبوا تاريخا واضحا لكثير من اللغات الحديثة، بادئين بأقدم صورة للغة، متعقبين التطور التاريخي لها، ولذلك استطعنا أن نقف اليوم على البحوث القيمة في هذا الموضوع على ممر التاريخ،

لقد أخذت لغتنا عدة أبعاد نحو التطور والتوليد ولا ينحصر ذلك في البعد الواحد من تجديد المفردة اللغوية المعاصرة التي فرضتها طبيعة المرحلة وحتمية التطور، ولا في إطار المفردة الموظفة في التعبير الجديد بنفس بنائها القديم لكن لمدلول جديد، ولا في إطار العبارة المرسلة في المعنى المولد " المستحدث " بالصيغة الموروثة، لأننا نعلم أن استخدام "أسلاك البرق " و" الطيارة " و" المدرسة" و" الدستور " وعشرات الأمثلة، إنما هي مفردات اقتضتها الحياة الجديدة، وكل حياة جديدة تفرض مثل هذا التطور، إذ تتوارى من واقع الاستخدام الفعلي مصطلحات لتسكن أعماق المعاجم والقواميس وبطون الكتب والدواوين، وتظهر إلى الوجود العملي ألفاظ قد تؤدي مدلولها وتحل محلها، وقد ترمز إلى مصطلحات جديدة ومدلولات مستنبطة ومستحدثة،

إن أكثر من أمر دعا ألا يطلق لفظ " الكتاب" على " المدرسة " وأن يتسع لفظ المدرسة المتعارف عليه في العصور العربية

الوسطى ليدل على مرفق علمي أكبر من الكتاب لكنه أخذ يضيق عن الجامعة، وإن الأخذ بإرادة التطور العلمي للمصطلح اللغوي جعل لفظ " المدرسة " نفسها تشير إلى اتجاه علمي أو عقائدي أو فلسفي أو أدبي وهكذا، مع أن لفظة "مذهب" العربية الأصيلة لا تقتصر عن هذه الدلالة، أما تطوير لفظة "السيارة " من الاستخدام القديم للقافلة، و"القطار" من مدلولها الأول لخط الإبل، فهو امتداد رسمي لهذا الاستخدام، لكن في شيء معاصر، وتبقى الحالة مشروعة للمستقبل،

أما العبارة فقد تكون ضاربة في كبد التراث، وآخذة من ثقافة العرب بأكبر نصيب، لكن يبقى مدلولها في تعزيز هيكل الكلام الداخلي كبيرا «فهي بمثابة المحور الذي يلتحم فيه اللفظ والمعنى فينصهر فيه " الشكل" و"المضمون"[76]،

أما المظاهر العامة في هذه العبارات القادمة إلينا مع قافلة الشعر العربي أو نثره أو أي مظهر من فنونه العديدة، والتي اصطلح على تعريفها باسم العبارة الجاهزة أو الصيغ الموروثة أو التعابير المقتبسة، فلا يخلو أثر الثقافة العريقة فيها،

إذن فعلماء العربية لم يتقيدوا بالاستعمال وتطور هذا الاستعمال في اللغة، فقد رسموا لأنفسهم صورة لا يحيدون عنها، وحملوا بذلك ما خالف هذا المرسوم المتفق عليه على الخطأ واللحن ومجاوزة الصحيح،

وقصة ابن أبي اسحاق الحضرمي النحوي مع الفرزدق الشاعر دليل على هذا فقد قال الفرزدق في قصيدة له:

وعض زمان يا ابن مروان لم يدع

من المال إلا مسحة أو مجلف

فقال النحوي:

---

76 -خصائص الأسلوب في الشوقيات ص: 318 .

على أي شيء ترفع " مجلف " فقال الفرزدق على ما يسوؤك وينوؤك، وليس الحضرمي بدعا بين اللغتين،

وكان الأصمعي ينكر كلمة " زوجة" ويقول "زوج " ويحتج بقوله سبحانه وتعالى " أمسك عليك زوجك" فقيل له إن الشاعر ذا الرمة يقول :

أذو زوجة بالمصر أم ذو خصومة
أراك لها في البصرة اليوم ثاويا

فقال ذو الرمة ليس بحجة، إذ طالما أكل البقل والمالح في حوانيت البقالين[77]،

وقد عرف عن الأصمعي هذا التجديد فهو يأبى كلمة خالفت لغة التنزيل، وهو من أجل هذا لم يرض لنفسه أن يبحث في لغة التنزيل، على نحو ما فعل أبو عبيدة[78] في كتابه " مجاز القرآن" وابن قتيبة[79] في كتابه تأويل مشكل القرآن وابن جني في كتابه الخصائص وهو من علماء القرن الرابع الهجري وهو العصر الذي لم يمنع ما قيس على كلام العرب أن يكون من كلام العرب[80]،

ومن علوم اللغة في العصور الحديثة " علم معاني الأسماء " أو "علم الدلالة" ويراد به دلالة اللفظ ونشأته واستعماله، ومجال هذا الاستعمال، وتطور الدلالة بتطور الزمن، وأسباب هذا التطور وعوامله، وأول من قام بدراسة، تعرض إلى هذا الموضوع هو الفرنسي . michel breal وسمى دراسته : essai de semanntique سنة 1897، وخلص في بحثه إلى قواعد عامة في الدلالة وتطور المعنى معتمدا على اللغات القديمة التي تنتمي إلى أسرة واحدة كاليونانية واللاتينية والسنسكرية وغيره كثير ممن جاء بعده من الباحثين اللغويين الذين بحثوا في مسألة الدلالة

---

77 السيوطي المزهر 1 / 214 .
78 مجاز القرآن لأبي عبيدة .
79 تأويا مشكل القرآن لأبي عبيدة .
80 ابن جني، الخصائص / 362 .

وقدموا عروضا شاملة معتمدين على علم الاجتماع والنظم الاجتماعية وفي ضوء مباحث علم النفس الحديث كمسائل العاطفة والانفعال والشعور،

وقد غزا هذا الموضوع أصناف عدة من ذوي الاختصاص في السنوات الأخيرة، فيهم عالم الطبيعة ورجال القانون وأصحاب علم النفس ورجال الفلسفة،

وقديما كانت اللغة بابا من أبواب الفلسفة، ومن أجل هذا عرض الفلاسفة الإغريق لموضوع اللغة على أنها شيء من المنطق، ولم يتيسر بعد في العربية شيء من بحث الدلالة على الطريقة المتبعة في البحوث الحديثة،

ولكن علوم القرآن فرضت على المسلمين أن يعمدوا إلى كتاب الله فيفسروه ويتعقبوا ألفاظه، وكانت الحاجة إلى معرفة لغة القرآن وغريبه سببا في خوضهم في بحث لغوية عن المعنى والدلالة، في جهود لغوية وبحوث علمية عن المعنى والدلالة،

وأول العلماء في البحث اللغوي على ظن كثير من الباحثين في هذا المجال هو أبو عمرو بن العلاء أحد علماء العربية الأولين، كان يعتبر لغة القرآن ودراسة معاني ألفاظ القرآن هدفا لكل مسلم، ومن ذلك استعانوا بالشعر في شرح وتفسير لغة القرآن، وإلى جانب أبي العلاء يأتي أبو عبيدة معمر بن المثنى في " مجاز القرآن " وقد اعتمد على هذا الكتاب ابن قتيبة في كتابيه " المشكل " و" الغريب "،

وظل " مجاز أبي عبيدة " مادة لكثير ممن كتبوا في الموضوع[81] وقد انتهى البحث في لغة القرآن إلى القول بأن فيه كلمات " أعجمية الأصول عربية الألفاظ"[82]،

كما أضاف الإسلام للعربية مادة جديدة اصطلاحية تؤدي معاني جاء بها الإسلام، وجعل هذه الألفاظ كلمات عربية أعطيت معاني جديدة،

---

[81] السيوطي، المزهر 2 / 312 .

[82] أبو عبيدة، مقدمة المحقق 1 / 17 .

وقد أضافت العصور الإسلامية المتعاقبة مادة كثيرة في ميدان المصطلح الفني معتمدين حينا على الأصول العربية وآخذين بمبدأ التعريب حينا آخر، وربما توسعوا فأخذوا الكلمات الدخيلة مجرين عليها الطابع العربي،

ولما جاء العصر الحديث وجدت العربية نفسها فقيرة في ميدان المصطلح، ومن أجل هذا زخرت لغة اليوم بالاصطلاحات الجديدة التي دخلت في العربية بواسطة الترجمة عن اللغات الأوربية، ونستطيع أن نحصي من هذه الاستعمالات عددا وافرا تزخر به لغة الصحف في أيامنا هذه،

إن صفة التطور التي امتلكتها العربية، جعلت منها كائنا حيا، فيها ما في اللغات العظيمة الحية من صفات العبقرية، وإذا كان هذا التطور اللغوي الذي لازال يلامس أذن العربي وذهنه بما جاءت به من ألفاظ إما بصيغة اشتقاقية أو علمية أو استنباطية،

إذن فظاهرة التطور اللغوي موجود في كل عصر وليست ظاهرة "تغيير" أو "تبديل" في اللغة لأنها في الأساس تكون مبنية، إما على اشتقاق لغوي له أصل في العربية أو على اسم "علم" (إنسان أو حيوان أو نبات أو جماد من جبل أو نهر أو أرض ما شابه ذلك) وهذا له امتداد في حياة الأمة ولا يبرز الاسم إلا ونجد له في تراثها وتاريخها وما في حضارتها علاقة، وإما تكون مبنية على لفظة "استنباطية" كأن تكون أجنبية عربت أو عربية استعجمت ثم عادت أو هي جراء نحت أو صياغة جديدة من هذه وتلك، وكم من مظاهر التطور اللغوي هو في حقيقته عودة إلى الأصل القديم بعد أن أحياها الاستعمال، وكانت قد أميتت بسبب انتفاء الحاجة إليها كالعودة إلى كلمة "قطار" للإبل، فوظفت في عصر البخار للقاطرة، وهذا دور مراكز التعريب في أرجاء الوطن العربي،

فالتطور اللغوي إذا كما أسلفنا يرتبط بالأجواء الثقافية المتعددة من التراث والمعاصرة، فضلا عن طريقة التفكير التي سارت عليها الأمة منذ عصورها المتقدمة، الشيء الذي جعل التوليد يكثر في العربية، وأقصد بالتوليد ما اخترع من الألفاظ لغرض من الأغراض، والجديد فيها يتجلى في التصرف ببعضها تصرفا

مستحدثا لا يؤثر في بنائها الوراثي ولا يجافي واقعها الجديد، فقد يتصرف المولد بالعبارة إذا أبدل منها حرفا مع إبقائها محتفظة بأهميتها بسبب الروح الجديدة التي يبعثها هذا التصرف، وبذلك تصبح الكلمة أو العبارة ليست ذات بعد جديد، لكن الجديد فيها هو إحياؤها من العدم، ومن هذا المنطلق دعا الرصافي إلى التعبير بلغة العصر، آخذا بنظر الاعتبار اتساع الحياة الجديدة مما يستوجب أن تتسع اللغة أيضا، لأن الاقتصار على لغة الشعر القديمة لا يؤدي مهمة التعبير، ويعطل جانبا أساسيا من وظيفة اللغة[83]،

وقد فهم جيل مدرسة الإحياء من قول الرصافي، أن إدخال اللفظة المعاصرة في المنظوم والمنثور تتفق تماما مع روح التطور والتوليد، فاندفعوا وراء ذلك التطور والتوليد لدرجة التطرف.وتبعه في ذلك الزهاوي الذي يعتبر من أشد شعراء الإحياء اندفاعا نحو التجديد، وقد حاول أن يضع أصولا لتطوير اللغة المعاصرة.[84] التي تنطلق في آفاق العصر بشيء من حرية الاختيار والتعبير، اختيار اللفظة أو المفردة اللغوية والتعبير المستحدث الذي يحاول التخفف من الصيغ الجاهزة والصور التقليدية،

وليست ظاهرة الخصائص اللغوية والمفردات الجديدة والمصطلحات المستحدثة والعبارات المبتكرة بمسألة ابتدعها المولدون، إذ لكل ظاهرة تحول ما يرافقها من هذا المظهر اللغوي، ولو كانت بأيدينا عطاءات الجيل السابق لامرئ القيس ومهلل بن ربيعة والأفوه الأودي، وهؤلاء أوائل الشعراء العرب، لاستطعنا أن نقف على خصائص التوليد اللغوي في شعرهم، وهذا يصدق على العصر الإسلامي الأموي، والعباسي، والأندلسي، وحتى عصر النهضة، فهؤلاء مثلوا عصرهم خير تمثيل ونجحوا في تكريس لغة العصر وترجمة متطلباته اللغوية سواء من الاشتقاقات والابتكارات والمستحدثات اللغوية أو عن طريق النقل[85]،

---

[83] الرصافي ودوره في تاريخ آداب اللغة العربية ص:58 – 59، طبع بغداد 1928 .

[84] مقدمة ديوان زينب لأحمد زكي أبو شادي رائد جماعة أبو لو في العصر الحديث الديوان ص: 32

[85] ينظر لغة الشعر بين جيلين ص: 101، ابراهيم السمرائي بيروت 1980 .

وقد أمدنا هذا التوليد بمعجم جديد فخم من ألفاظ السياسة والاقتصاد والعلوم والمخترعات والتربية الأخلاقية والبدنية وعلوم الفضاء والتكنولوجيا والطب والقانون والفن بأشكاله والأدب بفروعه،

ولست أبتغي الاستطراد وراء هذا التوليد اللغوي الذي يعد إضافات إلى المعجم العربي فضلا عن شرح أبعاد كل لفظة أو مصطلح في الاستخدام، مع إعطاء الحالة المرافقة لكل استخدام،

وبذلك نقول إن رواد اللغة الذين كانوا متفاوتي الحظوظ في التجديد الحضاري لهذه اللغة، فمنهم من أخذ بالتجديد في حدود المعقول والمقبول، ومنهم من أخذ بذلك مع ميل نحو اتجاه السهولة أو اتجاه العلمية أو اتجاه المفردة البدوية،

لقد عمل هؤلاء العلماء الباحثون طيلة عهود من الزمن في العمل على تطور اللغة الحضارية ينثرون ألفاظ معجمهم في أرض منبسطة أشبه بمزرعة كبيرة مخصبة توافرت لها ظروف الحياة، من بيئة ومجتمع وثقافة وأحداث فأثمرت ألفاظا جديدة ولغة متطورة،

يتبع....

المفهوم الاجتماعي في الاتجاه الإصلاحي عند البشير الإبراهيمي

أ.د. محمد عباس – جامعة تلمسان

لعل من الأسرار التي بشّر بها القرن العشرون وطبع بها عصره هي ظاهرة "الوعي الإنساني"المتمخض عن الثورات المتلاحقة عبر حقبه الزمنية نتيجة لتخبط شعوب العالم في مشكلات اجتماعية وسياسية واقتصادية، وكان تسلط الاستعمار يمثل فيها جرثومة الداء، فوسّع شبكة هذه المشكلات وغوائلها إلى حيث أسعفه نفوذه في هذه المعمورة.

ووصلت هذه المشاكل إلى حد الثور والتبرّم ثمّ إلى الغليان والثورة التي انفجرت بميلاد هذا « الوعي" الناتج عن تلقيح معين تلقته شعوب العالم عن أساطين هذا العصر، فلاسفة كانوا، أم مصلحين اجتماعيين، أم قادة سياسيّين عرفوا بالرّواد، ويعدّ الإبراهيمي من بينهم كاتبا ومفكرا. وظلّ مسعى هؤلاء يهدف إلى تحرير الإنسان من كلّ قبضة طاغية تزاحم كيانه وتقيّد فيه شرعيّة حريّته الطّبيعيّة.

وإذا جاز الاقتصار على ضرب مثل لرواد الوعي الإنساني في الأمّة العربية والإسلاميّة دون العالم الغربي، جاز للباحث أن يذكر أعلاما مفكّرين دعوا إلى مبادئ تهدف إلى تنبيه شعوبهم إلى الأخطار المحدقة بها، ومن هذه المبادئ : "كرامة الإنسان" ومثلها الأفغاني، وتنوير الأذهان ويمثلها محمد عبده، وصيحة الحرية ويمثلها الكواكبي، وفلسفة الآنية'، ويمثلها محمد إقبال" [86].

وليس معنى هذا أنّ كلّ مبدأ من هذه المبادئ مقصور على صاحبه الذي يمثله، وإنّما يقصد من ذلك السّمة البارزة في معالم جهاد كلّ واحد من هؤلاء. و الدارس لأدب الإبراهيمي وكتاباته،

---

[86] د. عثمان أمين :"جمال الدين الأفغاني والتجديد الإسلامي" مجلة الأصالة – الجزائر– ع 52– 1397هـ – 1977 م، ص :66

يجد هذه المبادئ مجتمعة عنده ويمكن له أن يستنبط منها أبعادا إجتماعية، وسياسية وفكرية.

البعد الإجتماعي :

إذا كان مفهوم الثورة في شموليته يقصد منه التغيير[1] لمسار الحياة في حالتها التي لا ترضي الأمة في الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، فإن حركة الإصلاح تعد – هي كذلك – ثورة لأنها تهدف في أساسها إلى عملية التغيير الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي، ومن هذا المرتكز يجوز الاعتقاد: أن رجل الإصلاح هو رجل ثورة، وسلاح الثورة يتعدد بتعدد نوعيات هذه الثورة، وبحسب الميدان أو الساحة التي تدخلها بغية التغيير والتطوير، فالإبراهيمي يجعل من الكلمة الإصلاحية سلاحا، وعنصرا مكونا للثورة فيكتسب أدبه مدلولا يؤكد هذا المنحى، لأنّ أي أدب لا يحقق مفعوليته على تماس بحياة المجتمع وتطوره القائم في ميادينه المختلفة، يظلّ قاصرا وأقرب إلى التصوير المثالي والنظري المجرد [87]، ذلك أنّ الفكر الإجتماعي عتند الكاتب أو المفكر يقتضي منذ معايشة منعطفات الحياة الإجتماعية في أمته، كما يقتضي منه أن يحدد لها صيرورتها داخل قطبين متوازيين هما: قطبا نهضتها ونكستها، ولعلّ هذه الضّرورة تبرز واضحة لتميّز الخصائص الأساسية لكتابات الإجتماعيين أو المصلاحين الذين أفرزهم تيار الحضارة الإجتماعية وأسهموا في الإصلاح وحاولوا أن يئثلوا له مصيرا، كلّ حسب مؤهّلاته، وسبله، وطبيعة مجتمعه التاريخية والحضار ية والفكرية. فهذه الميزة قد حواها أدب الإبراهيمي وأخذت سمتها في البعد الإجتماعي الإصلاحي لأنّه عايش المجتمع الجزائري بواقعه وقرأه كما يقرأ الكتاب، فهو يعبّر – دون مناص– عن تجاربه وعن الحيز الذي هو فيه، وهو القائل في بعض كتاباته : "من أراد أن يخدم هذه الأمّة فليقرأها كما يقرأ الكتاب وليدرسها كما يدرس الحقائق العلمية فإذا استقام له ذلك، استقام له العمل، وأمن الخطأ فيه، وضمن النّجاح والتمام له، فإن تصدى لأي عمل يمس الأمة من غير درس

[87] غازي العبادي : الأدب والثورة – بغداد – د . ط– د. ت ص 3.

لاتجاهها ولا معرفة بدرجة استعدادها كان حظه الفشل "[88]- وهذا هو السبب الذي يوحي للدارس بأن يستنتج من كتابات الإبراهيمي معالم تحديدية في البعد الإجتماعي ومنها:

أ- المنهج الإصلاحي

يقوم المنهج الإصلاحي في كتابات الإبراهيمي بعملية التحديد، من ناحيتها السلبية والإيجابية وهو تحديد يستند على قاعدة حضارية قد يسهل تمثيله في دائرتين :

1- **الأولى** : السلبية الأخلاقية في المجتمع.

2- **الثانية** : الإيجابية الموصلة إلى الحياة الكريمة [89].

وفي هذا التحديد يرسم البشير الإبراهيمي طريق الفكرة الإصلاحية للمجتمع، هادفا من وراء ذلك إلى تحقيق مسعى جوهري للجزائر، كما يشرحه، وهو يتحدث باسم جمعية العلماء " تريدها أمة عربية مسلمة كما هو قسمها من القدر وحظها في التاريخ، وحقها في الإرث، وحقيقتها في الواقع والمصطلح". [90]

ويكون الهدف عصيب المنال بعيد التحقيق إلا إذا أتحدث في ترسيخه قوى سياسية واجتماعية وفكرية تنسجم مع بعضها لتكون عناصر الثورة التي يستلزمها المصير، وهذا منعرج عويص المسالك، يؤكده أدب الإبراهيمي في النظرة الإصلاحية.

وما من ريب، أن ظهور المنهج الإصطلاحي عند الإبراهيمي وزمرته كان وليد ظروف استعمارين مشتركين باتا يمتصان دم الشعب الجزائري ويتعرقان لحمه ويفسدان عليه دينه ودنياه، كما يصفهما الإبراهيمي – بقوله: "استعمار مادي هو الإستعمار الفرنسي يعتمد على الحديد والنار، واستعمار روحاني يمثله مشائخ الطرق المؤثرون في الشعب والمتغلغلون في جميع أوساطه،

---

[88] محمد البشير الإبراهيمي (حقائق) جريدة البصائر – 24 – ع 47 – س1 – 1367 – 1948 م – ص1 – يقصد بالأمة : الجزائر.

[89] مالك بن نبي : مشكلة الثقافة– ترجمة عبد الصبور شاهين – بيروت – دار الفكر – ط2 – د.ت – ص 98.

[90] تنظر جريدة البصائر – مل 2– ع2 – س1 – 1366 هـ – 1947 م، ص1

المتجرون باسم الدين، المتعاونون مع الاستعمار عن رضى طواعية "[91]- فالوطأة الاستعمارية تأخذ مساحة تأثيرية متشعبة في الجسم الجزائري، ويمكن للدارس أن يحصر التحديد السلبي للشخصية الجزائرية في أخلاقيات الاستعمار الروحاني " الذي يمثل حركة يجوز تسميتها حركة انفصالية عن حقيقة الوعي الجزائري الذي كان يعيش فراغا روحيا، سمح لهذه الحركة أن تنشط على حين غفلة دهماء الناس، وخطورة هذه الحركة الانفصالية لا تكمن في كونها مطية استعمارية فحسب، وإنما في كونها تمثل وطأة شديدة للانحطاط الفعلي للأخلاق الاجتماعية، لذلك كانت طبيعة المنهج الإصلاحي عند الإبراهيمي وأصحابه هو " أن تبدأ الجمعية بمحاربة هذا الاستعمار الثاني لأنه أهون (و ذلك)بتنظيم حملة جارفة على البدع والخرافات والضلال في الدين.."[92]

واتخذت الوسائل الخاصة في ميدان التطبيق الفعلي من دعوة إلى إيقاظ الوعي عن طريق الخطب والمحاضرات والدروس والصحافة[93]، كل هذا خدمة للفكرة الإصلاحية الاجتماعية.

ورد الفعل -هنا- يستمد نفسه الأكبر من مناخ الوعي الإجتماعي الذي يحيا بالتعليم العربي الحرّ، وبالإجتهاد في تعميمه، والوقوف في وجه السلطة الحاكمة ومطالبتها برفع يدها على تسيير شؤون الدين الإسلامي وباستقلال القضاء الإسلامي في الأحوال الشخصية مبدئيا.

ويتجلى في فكر الإبراهيمي أنّ الإصلاح الديني هو نقط الانطلاق وفاتحة الأعمال للحركة الإصلاحية الجزائرية، ولعل من المسوغات التي تشفع لهذا الاختيار في تقديم الإصلاح الديني على الإصلاح العلمي، ما يراه الإبراهيمي من "اعتراض ضرور اقتضاها طغيان الفساد في العقائد حتى أصبح من آثاره اللازمة التزهيد في العلم.."[94]

---

[91] محمد البشير الإبراهيمي "أنا" مصدر سابق، ص 145.

[92] المصدر نفسه- ص 145 - وينظر : سجل مؤتمر جمعية العلماء - مصدر سابق ص 54، 55.

[93] محمد البشير الإبراهيمي "أنا"، ص 145

[94] محمد البشير الإبراهيمي : آثار الشيخ محمد البشير الإبراهيمي - مصدر سابق جـ1- ص 69.

فهذه الحتمية هي التي سوغت للإبراهيمي أن يعلن في كتاباته أنه " لو لم يحدث ما جعل اتجاه الجمعية إلى الإصلاح الديني أقوى لكان الإصلاح العلمي أول ما تعالجه وتبذل فيه جهودها لأنه الصق باسمها[95] وأكثر ارتباطا بحرفة رجالها .."[96]. ويمكن مناقشة هذا الإتجاه بأنه ليس من الشرط على كل فلسفة إصلاحية أن تتبنى هذا المنطلق قاعدة لهما حتى تبلغ آمالها وتحقق مآربها، وإنما طبيعة الأحداث والوقائع هي التي أوحت بأسلوب هذه المواجهة في هذا المقام، لذلك يمكن الإستنتاج، أن الإبراهيمي يحدد مشكلات البعد الإجتماعي في ناحيتين :

أولا : يحدّدها في ضوء حالة المجتمع في زمنه القائم.

ثانيا : يحدّدها في ضوء مصير المجتمع[97].

ويبدو أن هذا التحديد يستند إلى منطق الفلسفة الإصلاحية في منهج الإبراهيمي، ويكون بهذه الطريقة قد توخى الإصابة نحو منعطف من دورة الحضارة ليصل به إلى الهدف الذي تتصل فيه نهاية عهد ببداية عهد آخر، وتتجاوز فيه واقع المجتمع المظلم إلى مستقبلها المشرق الباسم. وهذا يعنيبالتفسير التاريخي، الفصل بين عهدين عهد الضياع والخمول، وعهد النشاط والحضارة[98]. وتفسير هذا عند الإبراهيمي، يجليه يراعه في هذه السطور وفي غيرها : إذ يقول: " وجاءت جمعية العلماء على عبوس من الدهر وتنكّر من الأقوياء، فنفخت من روح العروبة في تلك الأنساب، فإذا هي صريحة – إلى أن يقول – وأجالت الأقلام في كشف تلك الكنوز فإذا هي ناصعة بيضاء لم يزدها تقادم الزمان إلا جدّة"[99].

فهذا "العبوس" وهذا "التنكّر"، يأخذان من فكر الإبراهيمي مصطلح التحديد الأول لمشكلات البعد الإجتماعي في ضوء حالة المجتمع في زمنه القائم، وهذا " الكشف للكنوز" وهذه « الجدّة" على حدّ تعبير الكاتب، ما هما إلا مدلولان يفيدان مصطلح التحديد الثاني لهذه المشكلات في ضوء مصير المجتمع[100]، كما يعني

---

95 يقصد "جمعية العلماء".

96 المصدر نفسه – ص 69

97 مالك بن نبي : مشكلة الثقافة- مرجع سابق – ص 97.

98 ينظر: مالك بن نبي : مشكلة الثقافة- مرجع سابق – ص 96.

99 تنظر : جريدة البصائر – س2 – ع2 – مصدر سابق – ص 2.

100 تنظر الصفحة السابقة.

المصطلحان، كلاهما معا، التطور الإنتقالي بين عهدين، عهد الضياع والخمول وعهد النشاط والحضارة. فالرؤية الإجتماعية عند الإبراهيمي تتلخص في الصراع المحصور بين الركون إلى الوضع القائم بالخطر الذي يهدد حالة شعب بـ " الدناءة والخسة والجهل والإنحطاط "[101] وبين مرحلة التجاوز" بالإلتحام ووصل حركة التاريخ وإحياء شعور الإعتزاز بالنفس "[102].

ولكن مرحلة التجاوز لا تأتي أكلها دون توجيه ينتج عنه كما يرى الإبراهيمي " تحرير العقول من الأوهام والضلالات في الدين والدنيا، وتحرير النفوس من تأليه الأهواء والرجال، وإنّ تحرير العقول لأساس لتحرير الأبدان، وأصلٌ له، ومحال أن يتحرر بدن يحمل عقلا عبدا... وبذلك التحرير أيقظت (الجمعية) في الأمّة قوّة التّمييز بين الصالح من الرجال والصحيح من المبادئ وبين الطالح والزائف منهما.."[103].

وإذا شاء الباحث أن يتعمّق في الفلسفة الإصلاحية عند الإبراهيمي، ويتفهم كتاباته، بجهد من التّأمّل والتّحليل، فإنّه سيستنبط فكرة تنبثق عن عملية ربط الأبعاد الموضوعية للإصلاح بالأبعاد التاريخية هادفة إلى أن تضمن للإنسان العربي صيرورته وسط سفينة الزمن وهي ميزة خاصة في الإلتفات العميق في " اجتماعيات" الإبراهيمي التي تفرزها كتاباته معربة عن مزاج فطري يتملكه، وتصور ثابت لا يغادره مهما ابتعدت به طبيعة الموضوع الذي يعالجه، أو منعته مقاييس نظرية ما، من الإنفلات من محدوداتها التي يكتب فيها، فإنّ كل هذا لا ينسيه هذه الصورة الشمولية لمناحي فكره وأدبه، فهو في الإصلاح يرى أن الترابط التاريخي بدون أجزاء الأمة العربية والإسلامية يرجع إلى أصول ذات قاعدة ثابتة رصينة تجمعها " ثلاثية" تتكامل فيما بينها لتكوّن خلية واحدة ذات عينات ثلاث هي (الإسلام والعروبة والتاريخ)[104]. وأنّ هذه العينات الثلاثة هي أصل الإلتحام بين أجزاء هذه الأمة العربية والإسلامية وإن فرقتها الرقع الجغرافية

---

101 تنظر جريدة البصائر – س1 2– ع2– مصدر سابق – ص 2.

102 المصدر نفسه – ص 2.

103 المصدر نفسه – ص 1.

104 المصدر نفسه – ص 2 – ينظر النص الذي يمكن أن يستنتج منه هذه الثلاثية.

وداهمتها الأحداث والأزمنة، ويرى أنّه ينبغي أن يكون الإصلاح نابعا من هذه القاعدة. ولهذا كله، يجد الباحثُ الإبراهيمي يتبنى هذا المنهج سواء في التحليل الإجتماعي أو السياسي أو الفكري، ولربّما تعسّر على الدارس أن يحيط بالقضايا الإجتماعية المختلفة التي عالجها فكر الإبراهيمي وقلمه.

ب- تناوله لقضايا اجتماعية:

تصحيح المفاهيم : سبقت الإشارة إلى أنّه ليس من اليسر حصر جميع القضايا التي تناولها الإبراهيمي في كتاباته، ولعل من نافذة القول : إنّ كثيراً من بسطاء العقول لا يألون أن يضفوا على الحركات الإصلاحية في الأمّة العربية والإسلامية الصبغة الدينية المتمثلة في الشخصية المتدينة الهادئة المسالمة للأحداث، لا يهمها من منعطفات هذه الأحداث إلاّ الوجه التعبدي المنحصر في العبادة فقط، وهي نظرة سطحية لأصحاب هذا التصور المخطوءكما يمليه عليهم فكرهم المتجانف وتطغى عليه الإرتجالية، ولا يفقهون لأسباب النهضة خطورة الإصلاح، وربّما كان في نص الإبراهيمي الآتي خير إقناع.

"ويا ويح الجاهلين- أيريدون من كلمة الإصلاح أن نقول للمسلم قل : لا إله إلاّ الله مذعنا طائعا، وصلّ لربّك أوّاها خاشعا، وصم له مبتهلا ضارعا وحجّ بيت الله أوّابا راجعا، ثمّ كن ما شئت نهبة للنّاهب، وغنيمة للغاصب ومطية نلولا للراكب، إن كان هذا ما يريدون فلا ولا قرّة عين.."[105]، فالنص يحدد النظرة السلبية للمفهوم السائد، والشائع عند الفئة التي سماها الإبراهيمي :

"بالجاهلين" ثم يعقب معللا " وإنّما نقول للمسلم إذا فصلنا : كن رجلا عزيزا قويا عالما هاديا محسنا كسوبا معطيا من نفسك آخذا لها عارفا للحياة سباقا في ميادينها، صادقا صابرا هيّنا إذا أُريدَ منك الخير، صلبا إذا أُريدت على الشر. ونقول له إذا أجملنا: كن مسلما كما يريد منك القرآن وكفى.."[106]

---

105 محمد البشير الإبراهيمي: " الإصلاح الديني لا يتم إلاّ بالإصلاح الإجتماعي" - البصائر الأولى- ع 37 - س1 - 1355هـ- 947 إم ص 2.

و ينظر : آثار الشيخ محمد الإبراهيمي - المصدر السابق - جـ1، ص 216.

106 المصدر نفسه - ص 2.

فمنهج الإبراهيمي في الحركة الإصلاحية، هنا يقوم على دعامة منطقية لا تكتفي بإنتاج الأفكار وإنّما ترصدها بالتوجيه المنظم لمهمتها الاجتماعية التي تريد تحقيقها، وهذه الدعامة هي التي يسمّيها بعض المفكرين "الجهاز"[107] وهذا الجهاز حين يتحرّك يحدد مجرى التاريخ نحو الهدف المنشود، وفي هذا تكمن أساسا فكرة توجيه الإنسان الذي تحرّكه دفعة دينيّة، أو كما يقول مالك بن نبي بلغة الإجتماع : " الإنسان الذي يكتسب من فكرته الدينية معنى (الجماعة) ومعنى (الكفاح)"[108] – وهذا ما يفسره أدب الإبراهيمي الاجتماعي من ذلك هذا النص، الذي يدعو إلى الوحدة الاجتماعية في ضوء الوحدة الدينية فيقول : "إنّ التفرّق شرّ كلّه، وشرّ أنواع التفرّق ما كان في الدين وأشنع أنواع التفرق في الدين ما كان منشؤه الهوى والغرض، ونتيجته التعادي والتباغض وأثره في نفوس الأجانب والسخرية من الدين والتنقص له واتّخاذ أعمال أهله حجّة عليه، وما أعظم جناية المسلم الذي يقيم من أعماله الفاسدة حجة على دينه الصحيح، وما أشنع جريمة المسلم الذي يعرض – بسوء عمله– دينه الظاهر النقي للزراية والإحتقار."[109]

فالإصلاح الإجتماعي مرتبط ارتباطا وثيقا بخيط الفكرة الدينية القائمة عليها جهود الإبراهيمي الإصلاحية في جميع تفرعاتها.

ومردّ هذا، أنّ الدين الإسلامي هو المرجع الأوّل في هندسة حياة الإنسان في كلّ جوانبها، وفي تحديد مصيره، وهو بذلك يحدد

و ينظر : آثار الشيخ محمد الإبراهيمي – المصدر السابق – جـ1، ص 216.

107 هو المفكر الجزائري : الأستاذ المرحوم مالك بن نبي، ولد بالجزائر بمدينة تبسة سنة 1905 – درس الهندسة في باريس، ألف بالفرنسية وباللغة العربية – طالب بالإصلاح الإجتماعي، توفي سنة 1973 وليس كما ذكرت د. نور سلمان في كتابها " الأب الجزائري في رحاب الرفض والتحرير " ص 94 من أن وفاته كانت سنة 1975.
من مؤلفاته : الظاهرة القرآنية – لبيك (رواية)– شروط النهضة – وجهة العالم الإسلامي – المسلم في عالم الإقتصاد – مشكلة الثقافة – الصراع الفكري في البلاد المستعمرة – في مهب المعركة – مذكرات طالب – المسلم المعاصر (بحث)– عمل المستشرقين – آفاق جزائرية و غيرها من المؤلفات الهامة.

108 مالك بن نبي : مشكلة الثقافة – مرجع سابق – ص 92.

109 محمد البشير الإبراهيمي : آثار محمد البشير الإبراهيمي – الجزائر – الشركة الوطنية للنشر والتوزيع – ط1 – ج3 – 1302 هـ – 1981 – ص 11.

مصير هذا الإنسان ويهيئه إلى تحمل مسؤوليته أمام الله، وأما نفسه وأمام العباد. ولذلك لم يفت الإبراهيمي – في بعده الاجتماعي أن يراقب، بكل حذر، أسباب الاتصال بينه وبين الجماهير وما تتلقاه هذه الجماهير من معطيات في التكوين الاجتماعي.

فلم يعد أدبه تعبيرا عن المشاعر الفرديّة، بل كانت أولى خطوات هذا التعبير التعرف على المجتمع في تحركاته ثم التفاعل معه نحو الثورة الإجتماعية[110] فهو كثيرا ما يتغلغل في شؤون الحياة العامة للفرد، فيقف عند بعض المظاهر التي لا تنم عن وعي اجتماعي كما يريدها العصر، فهو حينما يتحدّث عن نوعية هذا الإتصال بين "رجل الدين" المنعزل عن العالم وبين الجماهير الأميّة في قضايا اجتماعية تتصل بحياتهم اليومية اتصالا مباشرا، يقول : "فهو يفتي في الطلاق ولا يبحث عن أسباب الطلاق الفاشية، ويفتي في الأيمان ولا ينهى الناس عن الحلف ولا عن الحنث فيه بعد انعقاده ويحرم الخمر والميسر ولا يبين للناس مضارهما ولا يزجرهم عن تعاطيها .. فهو رجل انقطعت الصلة بينه وبين أهل زمنه، فإنْ قدرت له ملابسة الناس جمع جماعة قليلة يقرئهم درسا خاصا لا علاقة له بحالهم.."[111] ويستمر الإبراهيمي في هذا النقد الإجتماعي إلى أن يقول : " أمّا المعرض العام معرض الأمة الزاخر بالمفاسد والموبقات فشيء لا شأن للعلم به، وأما هداية الأمّة وضلالها فأمرها – في نظره – [112] موكول إلى الله الذي وكله إلى العلماء..."[113].

ثمّ تتبلور النتيجة التي يستخلصها الإبراهيمي في الطامة الكبرى حين يشخصها بقوله : " و بهذه السيرة التي كانوا [114] عليها خرجت قيادة الأمّة من أيديهم إلى أيد لا تحسن قيادة الأمّة .."[115]

---

110 عبد الكريم غلاب (التفاعل بين الأديب العربي والتطور الإجتماعي) مجلة الثقافة - الجزائر - ع 27 - س5 - 1395 هـ - ص 32.

111 محمد البشير الإبراهيمي : آثار الشيخ محمد البشير الإبراهيمي - مصدر سابق - جـ 1 - ص 77

112 يقصد "رجل" الدين.

113 المصدر نفسه - ص 77.

114 يقصد هذا الصنف من العلماء.

115 د . محمّد عنيؤمي هلال: الأدب المقارن – بيروت – دار العودة ودار الثقافة – ط 5 – دت – ص 407.

– فالكاتب ينتاول القضايا بوعي اجتماعي، ويحدد موقفه من مسائل عصره تحديدا واضحا في منحى عمله الأدبي وبذلك يمكن أن يوصف هذا الأدب بأدب الالتزام أو أدب المواقف في المذهب الواقعي، لأنه أقرب مسافة من واقع الإنسان، وأشد التصاقا بمشاكله الاجتماعية.[116]

وقد ساعدت ظروف الجزائر – بعد الحرب العالمية الأولى – على ظهور المذهب الواقعي الذي وجد فيه الكتاب الجزائريون مجالا للتعبير عن واقع البلاد بما فيه من متناقضات وعزلة وحرمان وما يكثر فيه من دعوة إلى الحرية والعدالة والوطنية.[117]

إنّ المتتبّع لإنتاج الإبر اهيمي الفكري، والأدبي يجد أمامه شبكة من المشكلات الاجتماعية التي تمس مصير المجتمع الجزائري في زواياه المهمة، ومن هذه الزوايا – مثلا –كتابة الإبراهيمي عن العدالة الاجتماعية التي ظلّ الشعب الجزائري يفتقدها في أحلك الظروف– فهو عندما يتناول الحديث عن العدالة الاجتماعية فإنّه يمزج في فكرته بين البعد الاجتماعي والبعد السياسي كمنا يتضح هذا المزج في النص الآتي :"... كيف لا تنسى العدل أمّة لبثت في ظلمات الظلم أحقابا، وعقبت في ظل يحمومه أعقابا ؟ أم كيف تذكره بعد أن محت آياته آية السيف، فلم تنعم منه بالمامة الطيف ؟ وكيف يجد العدل مجالا بين حاكم لا يسأل عمّا يفعل، وبين محكوم يسأل عمّا لم يفعل؟ وكيف يجد العدل سبيلا إلى نفوس نزع فيها الاستعمار – أول – بذرة احتقار المسلم[118] الجزائري[119]" فإذا اعتمد الدارس على التحليل الأدبي لهذا النص، فإنّه سيجد هذه التساؤلات الاستنكارية : " كيف لا تنسى العدل أمّة ..." و"كيف تذكره.." و"كيف يجد العدل مجالا.." و"كيف يجد العدل سبيلا .."

---

116 المرجع نفسه – ص 407.

117 أبو القاسم سعد الله: دراسات في الأدب الجزائري الحديث – بيروت دار الآداب – ط 2 – 1977– ص 58.

118 (المسلم الجزائري) : هذا الاسم الذي يطلقه الإبراهيمي على كلّ جزائري، كان بمثابة ردّ فعل على السياسة الفرنسية التي كانت تدعو " الجزائري".

" بالمسلم الفرنسي" – ينظر:أبو القاسم سعد الله – منطلقات فكرية مرجع سابق–ص126.

119 محمد البشير الإبراهيمي: "حدثونا عن العدل فإنّنا نسيناه" جريدة البصائر : سل 2 – ع 119 – من 4– 1369 هـ– 1950م– ص 1 ينظر النص كاملا.

تعرب عن معاناة الكاتب وعن إحساسه العميق بالواقع الأليم، الناتج عن مفعولية الحدث، كما يصوره النص، إذ أنّ العدل المفقود من أعوز الحقوق الإجتماعية التي تثبت وجود شعب، أو تقرّ انعدامه بسلبه حريته وكرامته، هذا السلب المتمثل – كما يراه الإبراهيمي – في : "هضيمة المسلم الجزائري، وتجريده من أسباب القوة والحياة بكل وسيلة، وترويضه على الذلّ حتّى يطمئن إليه، ويعتقد أنّه كذلك خلق..." [120].

فهذا المشهد من تفاعل الكاتب مع الإنسان الجزائري، يؤكّد التحاما وثيقا بين الكاتب وبين المجتمع، والانفعال بقضية المجتمع ومعانقة مشاكله ومناقشتها [121]، كما يؤكّد ما تستلزمه وظيفة الأدب الواقعي من ضرورة اتصال الأديب بالجماهير. وسيجد الدارس أيضا، أنّ مدار أدب الإبراهيمي هنو المجتمع الجزائري بمشكلاته الإجتماعية المختلفة، وأنّ هذا الأدب يعكس مرحلة بعينها وهي مرحلة الإستعمار، وليس هناك سمة أدل على ذلك من سمة المعاناة التي تتجلى واضحة في كتابات الإبراهيمي الاجتماعية.

فهو يكشف في كلّ كتاباته الأدبية – تقريبا – عن بعد اجتماعي لصيق بظروف المجتمع الجزائري ولبنات تكوينه، يتناول بعض اللمسات الاجتماعية من مصدرها المجرد النظري ومن حيث كونها فكرة ولدت مع التاريخ الإنساني إلى حيث تبدأ فاعليتها في حياة الناس، على مثل ما تناول به فكرة العدل الاجتماعي [122]. وقد ينزل إلى مشاكل إجتماعية تمس الحياة اليومية مسا مباشرا ويبدي لها علاجها الإجتماعي، ومن ذلك تناوله مثلا لمشكلات الحياة الزوجية كالصداق [123] والزواج [124] والطلاق [125]"، فيرى في الزواج – مثلا – أنه أعضل مشكلة، وأعمقها أثرا في حياة الأمّة، وأبعدها

---

[120] المصدر نفسه – ص 1.

[121] عباس الجراري : الثقافة في معركة التغيير – المغرب – دار النشر المغربية – د . ط – 1972 – ص 11.

[122] محمد البشير الإبراهيمي (حدثونا عن العدل فإننا نسيناه) مصدر سابق صس 1، 2.

[123] ينظر : عيون البصائر – مصدر سابق – ص 359.

[124] المدر نفسه – ص 395.

[125] المصدر نفسه – ص 328.

تأثيرا في تكوينها [126]، فبعدما يستعرض أهمية الزواج في المجتمع وخطورة إعراض الشباب عنه، وما ينتج عن هذا الإعراض من موبقات إجتماعية ومفاسد أخلاقية، فإنه ينهي حديثه بربط قضية الزواج بقضايا وطنية وقومية، ولعل هذا النص يوضّح ذلك، يقول الإبراهيمي : "أيّها الشبان ! إنكم لا تخدمون وطنكم وأمتكم بأشرف من أن تتزوجوا فيصبح لكم عرض تدافعون عنه، وزوجات تحامون عنهن، وأولاد يوسعون الآمال، هنالك تتدرّبون على المسؤوليات، وتشعرون بها، وتعظم الحياة في أعينكم وبذلك تزداد القومية في نفوسكم، إنّ الزوجة والأولاد حبال تربط الوطني بوطنه وتزيد في إيمانه، وإنّ الإعراض عن الزواج فرار من أعظم مسؤولية في الحياة ولمن تخدم الأوطان ؟ إذا لم يكن ذلك لحماية من على ظهرها من أولاد وحرموا من في بطنها من رفات وأمم..." [127].

ويظهر من هذا النص ومن غيره، ضمير الكاتب الاجتماعي عندما يواجه المشاكل الاجتماعية بوعي عميق، هذا الوعي الذي يمثل حقيقة وجود الكاتب الذي يرى الأشياء من زاوية معينة تهم المجتمع [128]. فالإبراهيمي لا ينظر إلى الزواج بأنه تلك العلاقة التي تربط بين المرأة والرجل كما هو في عرف الناس، وإنما ينظر إليها من حيث أنها السبب الأول في بذرة الوطنية وإقامة القومية، تدفع إلى الشعور بالكرامة والإحساس بالمسؤولية، ومن ثمّ كان البعد الاجتماعي في كتابات الإبراهيمي وأدبه، يؤسس الفكر الاجتماعي الذي يسير عليه الكاتب نفسه ويسير بواسطته، أغوار مجتمعه وخباياه، ويُعِدّ نفسه مسؤولا عن قضايا هذا المجتمع، لذلك لم يقف أدبه بمعزل عن الواجب الذي تفرضه عليه رسالة الكاتب الملتزم، ولو يقصر في تقديم صورة حية، ناطقة بمعالجة شؤون اجتماعية مختلفة تتفاوت فيما بينها في الخطورة والقيمة بين موضوع اجتماعي محض [129] وبين موضوع يجمع بين المشكل الاجتماعي والمشكل السياسي [130]،

---

[126] المصدر نفسه – ص 323.

[127] المصدر نفسه – ص 327.

[128] د . رشاد رشدي : مقالات عن النقد الأدبي – مصر – دار الجيل للطباعة – ط 1 – 1962 – ص 74.

[129] مثال ذلك موضوع : الصداق، والطلاق، ينظر عيون البصائر – مصدر سابق – ص 328 – ص 359.

[130] مثال ذلك : موضوع: العدل الإجتماعي : تنظر الصفحات الأولى من هذا الفصل.

مصطلح الحديث

الأستاذ: بلحسين محمد
جامعة ابن خلدون – تيارت –

منذ ظهور الإسلام والاحتجاج بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قائم كالاحتجاج بكتاب الله تعالى، وفقا لضوابط معروفة لأئمة المسلمين وأعلامهم، فهي ضرورة دينية لم ينازع فيها أحد من المسلمين من سلف هذه الأمة.[131]

وإن مما لا يكاد يختلف فيه اثنان، أو يحتاج في إثباته إلى برهان أن للحديث المحمدي من جلال الشأن وعلو القدر ما يدعو للعناية الكاملة به، والبحث الدقيق عنه حتى يدرس ما فيه من دين وأخلاق وحكم وآداب وغير ذلك مما ينفع المسلمين في دينهم ودنياهم. وقد بذل العلماء أقصى جهدهم في دراسة علم الحديث حتى قيل: "**إن علم الحديث قد نضج واحترق**"[132] كان لزاما البحث عن حقيقة النص الصحيح لما تحدث به النبي صلى الله عليه وسلم، وهل أمر بكتابته عند التلفظ به كما فعل بالقرآن الكريم؟ وهل دون الصحابة ما ورد عن النبي أم انصرفوا عنه؟ وهل اتخذ التدوين طريقة واحدة، لم يتغير على مدّ العصور وتوالي الأجيال؟ وإلى ما ذلك من الأمور المهمة التي يجب أن يعرفها كل مسلم أو باحث في الدين الإسلامي. فما أحوجنا اليوم وخاصة نحن العرب والمسلمين للعودة إلى ديننا الحنيف، والتشبث به والتعمق في مفاهيمه والتفقه فيه، وما أحوجنا كذلك إلى إتباع سنةخير خلق المرسلين، محمد عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم، فلو كان لنا ذلك لما ترانا كما نحن عليه الآن؛ القوي يأكل الضعيف ولا يبالي. فأين كتاب الله وسنة رسوله؟ ولمن تركوها؟

2– مقتطف من كلام الشيخ يوسف القرضاوي في مؤتمر اسلامي

3– قال بعض العلماء العلوم ثلاثة:علم نضج وما احترق هو علم النحو والاصول وعلم لانضج ولا احترق هو علم البيان والتفسير وعلم نضج واحترق هو علم الحديث والفقه.

لقد جاءت السنة مفسرة لنا كل أمور دنيانا ودِيننا وما واجبنا اتجاهها هو على الأقل النظر فيها أولا والعمل بها ثانيا.

ارتأينا في مدخل بحثنا هذا أن نعرف المصطلح لغة واصطلاحا مع نبذة تاريخية لنشأة علم المصطلح.

تعريف المصطلح:

أ- **لغة:** من اصطلح، يصطلح، اصطلاحا. القوم على الشيء: اتفقوا عليه أما الاصطلاح: فهو اتفاق طائفة مخطوطة على وضع شيء ما. أما المصطلح: فهو ما وقع عليه الاتفاق لتسمية شيء أو ضبط حقيقة علمية.[1]

ب- **اصطلاحا:** مصطلح الحديث هو علم تعرف بقواعده أنواع وأوصاف الحديث النبوي

وعلم المصطلح: هو علم بأصول وقواعد يعرف بها أحوال السند والمتن من حيث القبول والرد.

نبذة عن نشأة علم المصطلح:

إن المتفحص للكتب الفقهية يلاحظ أن الأسس والأركان الأساسية لعلم الرواية ونقل الأخبار موجودة في الكتاب العزيز والسنة النبوية فقد جاء في القرآن الكريم قوله تعالى (**يا أيها الذين أمنوا إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا**)[2]

وجاء في السنة قوله صلى الله عليه وسلم: "**نظر الله امرأ سمع منا شيئا فبلغه كما سمعه، فرب مبلغ أوعى من سامع**" [3]

و في رواية أخرى "**فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه**"[4]

1- أبي الفضل محمد بن مكرم المعروف بابن منظور لسان العرب، تحقيق علي شيري دار إحياء التراث العربي، ط1 1408هـ/1988م.

2- سورة الحجرات الآية 6

3- رواه الترميذي

4- رواه أحمد وأبوا داوود وابن ماجه

ففي هذه الآية الكريمة وهذا الحديث الشريف مبدأ التثبت في أخذ الأخبار وكيفية ضبطها بالانتباه لها ووعيها والتدقيق في نقلها للآخرين.

وامتثالا لأمر الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، فقد كان الصحابة رضي الله عنهم يتثبتون في نقل الأخبار وقبولها، لاسيما إذا شكوا في صدق الناقل لها. وبناء على أن الحديث لا يقبل إلا بعد معرفة سنده فقد ظهرت عدة علوم تتعلق بالحديث من جوانبه المختلفة وكل ذلك كان يتناقل شفويا، ثم تطور الأمر، وصارت هذه العلوم تكتب وتسجل لكن في أمكنة متفرقة من الكتب ممزوجة بغيرها من العلوم الأخرى كعلم الأصول، وعلم الفقه.

ولما نضجت العلوم واستقر الإصطلاح واستقل كل فن عن غيره وذلك في القرن الرابع الهجري، أفرد العلماء علم المصطلح في كتاب مستقل، وكان أول من أفرده بالتصنيف: القاضي أبو محمد الحسن بن خلاد الرامهرمزي توفي 360ه في كتابه: "المحدث الفاصل بين الراوي والواعي".

أشهر المصنفات في علم المصطلح: [1]

- "معرفة علوم الحديث" أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري توفي 405 هـ
- "الكفاية في علم الرواية" أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي توفي 463 هـ
- " علوم الحديث" أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن المشهور بابن الصلاح توفي 643 هـ
- " نظم الدرر في علم الأثر" زين الدين عبد الرحمن بن الحسين العراقي توفي 806 هـ
- " تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي" جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي توفي 911 هـ

1- ينظر :"محمود الطحان"تيسير مصطلح الحديث، دار الرحاب للطباعة والبشر الجزائر دط، دت ص 8_12

– " نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر" الحافظ ابن حجر العسقلاني توفي سنة 852 هـ

التعريف بالمصطلحين الحديث والسنة

1- تعريف الحديث

أ- لغة: الحديث لغة هو الجديد: ضد القديم وجمعه حداث ويقال: هو حديث عهد بالشيء أي هو جديد بالنسبة إليه. ويستعمل في اللغة أيضا حقيقة في الخبر ويطلق على القليل والكثير على حد السواء. جاء في الأمثال: الحديث نو شجون أي ذو مواضيع شتى[1]

– أما عند جمهور اللغويين هو ما ينطقه المتكلم ويتلفظ به من كلام تام مفيد لمستمع يسمع له، وقد ورد الحديث بهذا المعنى في القرآن الكريم في آيات عديدة من ذلك قوله عز وجل في سورة المرسلات الآية 50 **(فبأي حديث بعده يؤمنون)**

وقوله أيضا في سورة النساء الآية 87 **(ومن أصدق من الله حديثا)**

وقوله جل ثناؤه في الآية 76 من سورة البقرة **(أتحدثونهم بما فتح الله عليكم)**

و يتجلى هذا المعنى كذلك في قول الله سبحانه وتعالى في سورة الطور الآية 34**(فليأتوا بحديث مثله)**

وفي سورة الزمر الآية 23 بحيث يقول أعز من قائل **(الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها)**

أما أبو البقاء يرى أن " الحديث اسم من التحديث وهو الإخبار" ومعنى الإخبار في وصف الحديث كان معروفا وشائعا عند العرب في الجاهلية منذ كانوا يطلقون على "أيامهم المشهورة" اسم الأحاديث ولقد تنبه أحد النحويين إلى هذا المعنى حين رأى أن "واحد الأحاديث أحدوثة، ثم جعلوه جمعا للحديث" ومن هنا شاع

1- علي بن هادية وآخرون القاموس الجديد للطلاب المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر ط7، 1991.

على الالسنة فصار حديثا او احدوته إذا ضرب به المثل، وقد استعمله أحد الشعراء في بيت واحد ليدل على ترادفهما فقال:

ولا تصبحوا أحدوثة مثل قائل به يضرب الأمثال من يتمثل.

ب- اصطلاحا:

يطلق على الحديث في الاصطلاح ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم، من قول أو فعل أو تقرير أو وصف. ويرى بعض العلماء أن الحديث أطلق على ما يقابل القديم، وهم يريدون بالقديم كتاب الله، والجديد إذن هو ما أضيف إلى رسول الله وفي هذا المجال يقول شيخ الإسلام "ابن حجر" في شرح "البخاري": " المراد بالحديث في عرف الشرع ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم وكأنه أريد مقابلة القرآن لأنه قديم" [1] وقد عبر بعض العلماء عن "كتاب الله" بتعبير "حديث الله" ولكن هذا التورع في استعمال هذا التعبير تطرق إله ابن ماجه في سننه ولأدل على ذلك الحديث الشريف الذي يضع كل مصطلح مكانه عن عبد الله بن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إنما هما اثنتان: الكلام والهدي. فأحسن الكلام كلام الله وأحسن الهدي هدي محمد".

و النبي صلى الله عليه وسلم سمى بنفسه قوله "حديثا" وكاد بهذه التسمية يميز ما أضيف إليه عما عداه، حتى كأنه وضع الأصول لما اصطلحوا فيما بعد على تسميته " بالحديث" جاءه ابو هريرة يسأله عن أسعد الناس بشفاعته يوم القيامة فكان جوابه عليه الصلاة والسلام: "أنه علم أن لن يسأله عن هذا الحديث أحد قبل أبي هريرة لحرصه على طلب الحديث" [2]

2- تعريف السنة

أ- لغة: [3] لفظ السنة مستعمل في لغة العرب قبل الإسلام وبعده بمعنى: "الطريقة المعبدة"، و"السيرة المتبعة" أو "المثال المتبع"

1- صبحي الصالح :علوم الحديث ومصطلحه دار الملايين بيروت لبنان ط1، 1909م

2- المرجع نفسه ص5.

3- ابن منظور: "لسان العرب "مصدر سابق مادة (سن)

وجمعها "سنن"، وذكروا أنها مأخوذة من قولهم: سن الماء إذا والى صبه، فشبهت العرب الطريقة المستقيمة بالماء المصبوب، لأنه يتوالى جريانه على نهج واحد يكون كالشيء الواحد.

قال الشاعر: [4]

فلا تجزعن من سيرة أنت سرتها ** ول راض سنة من يسيرها.

وسننتها سنا واستننتها سرتها، وسنت لكم سنة فاتبعوها.

والسنة في العادة وهي الطريقة التي تتكرر لنوع الناس مما يدعونه عبادة أو لا يعدونه عبادة قال تعالى:" قدخلت من قبلكم سنن، فسيروا في الأرض" [1]

و قال النبي صلى الله عليه وسلم:" لتتبعن سنن من كان قبلكم" والإتباع هو الاقتفاء والاستنان على حد قول ابن تيمية.

وقد عرف السنة عبد القاهر الجرجاني بقوله: "السنة في اللغة الطريقة مرضية كانت أو غير مرضية، أو الطريقة الحسنة كانت أم السيئة".

و يظهر جليا هذا التعريف في قول الرسول صلى الله عليه وسلم: " من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة".

و كل من ابتدأ أمرا عمل به يقوم بعده قيل هو الذي سنه.

قال نصيب:

كأني سننت الحب أول عاشق من الناس إذا أحببت من بينهم وحدى

ب- اصطلاحا:

السنة في الشريعة هي الطريقة المسكوكة في الدين في غير إفتراض ولا وجوب فالسنة ما واظب النبي عليها مع الترك أحيانا، فإن كانت المواظبة على سبيل العبادة فسنن الهدى، وإن كانت على سبيل العادة فسنن الزوائد ومن هنا فإن سنة رسول الله صلى الله

1- خالد بن عتبة الهذلي

2- سورة آل عمران الآية 137

عليه وسلم هي ما كان عليه هو وخاصة أصحابه عملا وسير وسيرة وهذه السنة تعرف من الصحابة بالعمل والإخبار ثم اصطلح على تسميتها "حديثا" عند المحدثين وقد تختلف وجهة نظر العلماء لمفهوم السنة فبعضهم يراها تطلق على أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته والبعض الآخر يجعل السنة ما عمل عليه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم سواء أكان ذلك في الكتاب العزيز أم عن النبي صلى الله عليه وسلم أم لا ولأدل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم في رواية مسلم " عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي". وقد يذهب علماء الحديث إلى تعريف السنة على أنها أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته وصفاته الخلقية وسيره ومغازيه وبعض أخباره قبل البعثة مثل تحنثه في غار حراء ومثل حسن سيرته لأن الحال يستفاد منها ما كان عليه من كريم الأخلاق ومحاسن الأفعال كقول خديجة أم المؤمنين لرسول الله صلى الله عليه وسلم: " كلا والله لا يخزيك الله أبدا أنك لتصل الرحم، وتحمل الكل وتقرى الضيف وتكسب المعدوم وتعين على نوائب الحق" [1]

وبهذا المعنى يجعل هؤلاء العلماء السنة مرادفة للحديث النبوي. والسنة هي أحد قسمي الوحي الإلهي الذي نزل به جبريل الأمين على النبي الكريم صلى الله عليه وسلم، فالسنة النبوية من الوحي بذلك نطق الكتاب العزيز في سورة النجم: قال تعالى:" **والنجم إذا هوى (1) ما ضل صاحبكم وما غوى (2) وما ينطق عن الهوى (3) إن هو إلا وحي يوحى (4)**" [2]

وتعتبر السنة بمنزلة التفسير والشرح لمعاني أحكام القرآن قال عز وجل في كتابه العزيز: " **وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم**" [3] فهي تفضيل مجمله وبيان مشكله وبسط مختصره، فلا تجد في السنة الثابتة أمرا إلا والقرآن قد دل عليه أي على معناه دلالة إجمالية أو تفصيلية.

1- ينظر رياض الصالحين: للإمام النووي.
2- سورة النجم الآيات 1-2-3-4.
3- سورة النحل الآية 44.

فلقد فسرت عائشة خلق الرسول بالقرآن فقالت كان صلى الله عليه وسلم خلقه القرآن قال تعالى:" **ن والقلم وما يسطرون(1) ما أنت بنعمة ربك بمجنون (2) وإن لك لأجرا غير ممنون (3) وإنك لعلى خلق عظيم (4)**"[4] فدل ذلك على أن قوله صلى الله عليه وسلم وفعله وإقراره راجع للقرآن لأن الخلق محصور في هذه الأشياء.

وتتفرع السنة إلى ثلاثة فروع:

1- **السنة القولية:** ويراد بها أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم الملفوظة والتي تشتهر بثنايا الحديث الشريف.

2- **السنة العملية أو الفعلية:** وهي تشمل كل عمل قام به الرسول صلى الله عليه وسلم قاصد به العبادة أو قضاء الحوائج والسعي على الرزق وهذا الفرع يأتي المرتبة الأولى التي تلي القرآن لأن القرآن الكريم جاء عن طريق متواتر بحيث لا يتطرق إليه الشك فهو بذلك مقطوع به جملة وتفصيلا أما السنة فجاءت بطريق غير متواتر فهي مظنونة في تفضيلها وإن كانت مقطوعة بجملتها.

3- **السنة التقريرية:** يقصد بها تلك المواقف التي أقر فيها الرسول صلى الله عليه وسلم أصحابه على عمل من الأعمال وذلك كموافقته على أن يأكل خالد ابن الوليد من لحم الضب لكل المسلمين.

- هذه الأنواع الثلاثة في فروع السنة التي يعتمد عليها في استنباط الأحكام الشرعية.

مصطلحات إضافية لمصطلح الحديث:

لمصطلح الحديث تسميات أخرى لا بد من الوقوف عليها قصد الاصطلاح والتعرف عليها ولو سطحيا ومن هذه المصطلحات.

أولا: النبأ وجمعه أخبار فنقول أخبر أي أعلم وهو ما ينقل ويتحدث به قولا أو كتابة يقول طرفة:[1]

4- سورة القلم الآيات 1-2-3-4.

1- ينظر القاموس الجديد للطلاب.

ستبدي لك الأيام ما كنت جاهلا ** ويأتيك بالأخبار ما لم تزود

وبعض اللغويين يجعل النبأ مقيدا والخبر مطلقا فيكون النبأ عندهم الأمر العظيم ويكون الخبر لما هو أقل إلا أن هذا الرأي لا يقوم على حجة قوية ودليلنا في ذلك القرآن الكريم الذي ورد فيه كلمة التنبؤ موصوفا مرة بالعظمة وأخرى غير موصوف بها في قوله عز وجل: "**عم يتساءلون عن النبأ العظيم**"[2]

وقال في موضع آخر: " **قالت من أنبأك هذا قال نبأني العليم الخبير**"[3].

فالآية الأخيرة اشتملت على صفتين من صفات الله مصدرهما العلم والخبرة وارتبطتا بالإنباء وقد ورد النبأ بمعنى الخبر في القرآن في أكثر من موضع منه قوله جل ثناؤه

" **وجئتك من سبإ بنبإ يقين**" [1] أي بمعنى خبر يقين.

و أيضا قوله: "**قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالا**" [2]

أما في الاصطلاح فالخبر مرادف للحديث والسنة وعلى هذا تكون السنة بمعنى الخبر ويكون الخبر بمعنى السنة ويكون الحديث بمعنى الخبر والخبر بمعنى الحديث وعلى هذا فلا فروق بين الثلاثة (السنة- الخبر- الحديث).

إلا أن في هذا الترادف بعض الاختلاف عند بعض المحدثين الذين يروا أن الخبر في الاصطلاح فيه ثلاث أقوال:

1- **مرادف للحديث**: أي معناهما واحد هو ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم من أفعال وأقوال وتقريرات.

2- **مغايرله**: أي الحديث ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم، والخبر ما جاء عن غيره.

2- سورة النبأ 1-2.

3- سورة التحريم الآية 3.

[1] - سورة النمل الآية 22.

[2] - سورة الكهف الآية 103.

3- أعم منه: أي أن الحديث ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم، والخبر ما جاء عنه صلى الله عليه وسلم أو عن غيره.

لكن الرأي الغالب عند العلماء هو الترادف بين الحديث والخبر.

ثانيا: ما يعرف " بالأثر": فالأثر لغة هو العلامة وجهه آثار: قال تعالى:"**سيماهم في وجودهم من أثر السجود**" [3]، وهو ما تبقى مما كان كلا، مثلا كبقاء الحائط بعد تهدم الدار، وكذلك ما يتبقى على الأرض من أثر المشي فتظهر موضع القدم كما تقول العرب **البعرة تدل على البعير والجرة تدل على المسير**

أما في الاصطلاح فالأثر[4] يرادف الحديث والخبر على حد السواء، ويسمى تعريف بغامض، وهذا هو المعتمد لأنه مأخوذ من أترت الحديث إذ رويته إلا أن بعض أهل خرسان يفرقون بين المصطلحين: الحديث والأثر فيجعلون الحديث منسوبا للرسول صلى الله عليه وسلم ويجعلون من الأثر موقوفا على الصحابة والتابعين ومعنى ذلك أن الأثر في تعريفهم له أنه: **ما أضيف إلى الصحابة والتابعين من أقوال وأفعال.** فهم ينظرون في السند فإذا انتهى عند الصحابي اعتبر موقوفا عليه وسمي المتن أثرا وأما إذا انتهى السند إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن المتن يسمى حديثا ومثال ذلك قول عمر ابن الخطاب رضي الله عنه لابن عباس رضي الله عنه (وددت لو أني أنجو لا أجر ولا وزر) فهذا في عرفهم هو أثر لا حديث لكن الرأي الغالب يتمثل في ترادف الحديث والخبر والأثر.

ثالثا: ما يعرف بالحديث القدسي: وهو في اللغة "من الفعل قدس يقدس أي طهر نفسه، عظمه وكبره، وكذلك نزهه عما لا يليق به قال تعالى: " **نحن نسبح بحمدك ونقدس لك**" [1] وروح القدس هوجبريل عليه السلام قال تعالى:" **وآتينا عيسى ابن مريم البينات وأيدناه بروح القدس**" [2] أما اصطلاحا فيطلق على ما رواه النبي

---

[3] - سورة الفتح الآية 29.

[4] - الأثر: بقية الشيء

1- سورة البقرة الآية 30.

2- سورة البقرة الآية 87.

صلى الله عليه وسلم من ربه تعالى ويسمى أيضا " الحديث الرباني"، و"الحديث الإلهي" [3]

أي أن معنى الأحاديث القدسية من عند الله لأن السنة وحي من عند الله ولفظ هذه الأحاديث للرسول صلى الله عليه وسلم، لقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يلقي أحيانا على أصحابه مواعظ يحكيها عن ربه ليست وحيا منزلا فيسمونها قرآنا ولا قولا يسنده عليه السلام إلى نفسه إسنادا مباشرا فيسموها حديثا عاديا، ولكن هي أحاديث كان صلى الله عليه وسلم يحرص على قولها بعبارة تدل على نسبتها إلى الله، وهو يعبر عنها بأسلوب يختلف عن أسلوب القرآن ومن أمثال الحديث القدسي ما أخرجه مسلم في صحيحه عن أبي در رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يروي عن الله عز وجل: **"يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا. يا عبادي كلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدكم. يا عبادي كلكم جائع إلا من أطعمته فاستطعموني أطعمكم. يا عبادي كلكم عار إلا من كسوته فاستكسوني أكسكم. يا عبادي إنكم تخطئون بالليل والنهار وأنا أغفر الذنوب جميعا فاستغفروني أغفر لكم. يا عبادي إنكم لن تبلغوا ضري فتضروني، ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني. يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أتقى قلب رجل واحد منكم ما زاد ذلك في ملكي شيئا. يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أفجر قلب رجل واحد منكم ما نقص ذلك من ملكي شيء. يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم قاموا في بعيد واحد فسألوني فأعطيت كل إنسان مسألته ما نقص ذلك مما عندي إلا كما ينقص المخيط[1]، إذا أدخل البحر يا عبادي إنما هي أعمالكم**

أحصيها لكم ثم أوفيكم بها. فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه"[2]

3- الشرح اللغوي :"لسان العرب": ابن منظور.

[1] – المخيط بمعنى الابرة أي ما يخاط به

[2] – ينظر "رياض الصالحين" للنووي دار احياء التراث العربي بيروت دط، دت.

فالصيغة التي صدر بها هذا الحديث هي " قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يروي عن ربه" وهي عبارة آثر السلف في استعمالها لرواية الأحاديث القدسية أما في الأجيال التي جاءت من بعد فيستخدمون صيغة: "قال الله تعالى، فيما رواه عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم".

إذن فالصياغة في الحديث القدسي للنبي وأن المعنى لله وهذا ما ذهب إليه أبو البقاء حين قال: "إن القرآن ما كان لفظه ومعناه من عند الله بوحي جلي والحديث القدسي فهو ما كان لفظه من عند الرسول ومعناه من عند الله بالإلهام أو بالمنام". [3]

الفرق بين الحديث القدسي والحديث النبوي:

يميل أكثر العلماء إلى أن السنة وحي من عند الله [4] وهي بذلك تشترك مع الأحاديث القدسية إذ هي الأخرى وحي من عند الله والظاهر كذلك أن معنى الأحاديث القدسية من عند الله ولفظه للرسول صلى الله عليه وسلم إلا أن الدارس للخبر يلحظ فيه أمورا عديدة تشكل فروقا بين الحديث القدسي والحديث النبوي ومن هذه الفروق ما سنذكره كالآتي:

1- الأحاديث النبوية تشتمل على الأحكام الشرعية ولا يشتمل الحديث القدسي عليها.

2- الحديث النبوي يسير مسار القرآن في التبصير بالعقيدة والعبادة والمعاملة بينما نجد الحديث القدسي لا يشتمل إلا على صفات الله عز وجل من قدرة وإرادة ورحمة ومغفرة وحب من الرب سبحانه لعبده ومقربة منه ولن تشتمل على شيء من الأحكام اللهم إلا فيما يخص النهي عن أمور يكرهها الله عز وجل أن تكون في عبادة أو أن تصدر منهم.

---

[3] - صبحي الصالح علوم الحديث ومصطلحه دار العلم للملايين بيروت لبنان ط4، 1982م.

[4] - محمد محمد أبو زهو الحديث والمحدثون دار الكتاب العربي بيروت لبنان دط، 1984.

3- سند الأحاديث القدسية يختلف عن سند الأحاديث النبوية لأن سند هذه الأخيرة ينتهي عند من سمع من رسول الله وبذلك ينسب الحديث النبوي إلى النبي بينما ينتهي سند الحديث القدسي عند رسول الله الذي يروي عن ربه فنسبت إلى الذات القدسية ولم ينسب إلى الرسول.

4- نلحظ في الأحاديث النبوية قسما هائلا استنبطه رسول الله صلى الله عليه وسلم من فهمه للقرآن لقد كان رسول الله يجتهد فإن أصاب أقره الله على الصواب وإن أخطأ نزل عليه القرآن بغير ما رآه ومن ذلك قوله عز وجل بعد صلاة النبي على بعض المنافقين إذ قال له ربه " ولا تصل على أحد منهم مات أبدا" ومثل ذلك كثير في القرآن.

مكانة السنة من الكتاب:

إن السنة النبوية وحي من عند الله إلى نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وإن لم يكن من نفس نوع الوحي الذي نزل به القرآن الكريم ولقد أشارت الآيات الكريمة إلى أنواع الوحي في قوله عز وجل في كتابه العزيز: " **وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا**" [1] وفي هذه الآية تفصيل لأنواع الوحي حيث أن القرآن الكريم يكون وحيا بواسطة النوع الثالث أي: " يرسل رسولا" والسنة تكون وحيا بواسطة النوع الأول " إلا وحيا" وذلك عن طريق الإلهام الذي يكون من الله فيما يريده من رسوله للشرح والتفصيل، وتعتبر السنة أصل من أصول الدين وركن في بنائه القويم يجب إتباعها وتحرم مخالفتها على ذلك أجمع المسلمون وتضافرت الآيات على وجه لا يدع مجالا للشك. فمن أنكر ذلك فقد نابذ [2] الأدلة القطعية واتبع غير سبيل المؤمنين ومن الآيات في ذلك:

1- سورة الشورى الآية 51.

2- فارقه عن خلاف وبغض.

أ- قوله تعالى: " وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا" [3]

" من يطع الرسول فقد أطاع الله" [4]

" لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة" [5]

" فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم". [1]

ويعتبر القرآن الكريم والسنة النبوية مصدران تشريعيان متلازمان. فلا يمكن لمسلم أن يفهم الشريعة إلا بالرجوع إليهما معا، ولا غنى لمجتهد أو عالم عن أحدهما.

فالقرآن هو الوحي المتلو المتعبد بتلاوته، والسنة وحي غير متلو لا يتعبد بتلاوته. قال الإمام ابن حزم: (لما بينا أن القرآن هو الأصل المرجوع إليه في الشرائع، نظرنا فيه فوجدنا إيجاب طاعة ما أمرنا به رسول الله صلى الله عليه وسلم، ووجدناه عز وجل يقول فيه واصفا لرسوله صلى الله عليه وسلم: "وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى" [2]

فصح لنا بذلك أن الوحي ينقسم من الله عز وجل إلى رسوله صلى الله عليه وسلم على قسمين: أحدهما: وحي متلو، مؤلف تأليفا معجزا لنظام وهو القرآن.

والثاني وحي مروي، منقول غير مؤلف ولا معجزا لنظام، ولا متلو ولكنه مقروء، وهو الخبر الوارد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو المبين عن الله عز وجل مراده منا حيث قال تعالى: " لتبين للناس ما نزل إليهم" [3] ووجدناه تعالى قد أوجب

3- سورة الحشر الآية 7.

4- سورة النساء الآية 80.

5- سورة الاحزاب الآية 21.

[1] - سورة النور الآية 63.

[2] - سورة النجم الآيتان 3 و4.

[3]- سورة النحل الآية 44.

طاعة القسم الأول ولا فرق.[4] وقال ابن قيم الجوزية: قال تعالى: " **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلا**"[5]

فأمر تعالى بطاعته وطاعة رسوله وأعاد الفعل اعلاما بأن طاعة الرسول تجب استقلالا من غير عرض ما أمر به على الكتاب بل إذا أمر وجبت طاعته مطلقا، سواء كان ما أمر به في الكتاب أو لم يكن فيه، فإنه أوتي الكتاب ومثله معه، ولم يأمر بطاعة أولي الأمر استقلالا. بل حذف الفعل وجعل طاعتهم ضمن طاعة الرسول، إيذانا بأنهم إنما يطاعون تبعا لطاعة الرسول. فمن أمر منهم بطاعة الرسول وجبت طاعته ومن أمر بخلاف ما جاء به الرسول فلا سمع له ولا طاعة.[6] وبالإضافة إلى الأدلة الكثيرة من القرآن الكريم على حجية السنة ومثل ذلك أيضا في الحديث ومن هذه الأدلة: قال صلى الله عليه وسلم (تركت فيكم أمرين لن تظلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله وسنتي) وعن المقدام بن معدي كرب رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: (ألا إنني أوتيت الكتاب ومثله معه). وعن العرباض بن سارية رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ) رواه أبو داود. ومجمل هذه الأحاديث التي ذكرناها سابقا تدل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم أوتي الكتاب والسنة، وتوجب التمسك بهما، والأخذ بما في السنة كما يؤخذ بما في الكتاب. ولم يكتف الرسول صلى الله عليه وسلم بالحث على التمسك بسنته، بل ذم من يترك حديثه متذرعا بالاعتماد على ما جاء في القرآن الكريم فقط. فقال صلى الله عليه وسلم: (لا ألفين أحدكم متكئا على أريكته يأتيه الأمر من أمري، مما أمرت به أو

---

[4] – محمد عجاج الخطيب الوجيز في علوم الحديث ونصوصه المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية وحدة الرغاية الجزائر 1989م، دط

[5] – سورة النساء الآية 59.

[6] – محمد عجاج الخطيب المرجع السابق ص 37.

نهيت عنه- فيقول: لا أدري ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه)[1] و في رواية أخرى عن المقدام بن معدي كرب أن رسول الله (ص) قال: "يوشك الرجل متكئا على أريكته يحدث بحديث من حديثي فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله عزوجل. فما وجدنا فيه من حلال استحللناه وما وجدنا فيه من حرام حرمناه، ألا وإن ما حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ما حرم الله"[2] وليس هذا فقط فالسنة لها مكانتها ومن أدلتها بالإجماع ما يلي: فقد أجمعت الأمة الإسلامية على العمل بالحديث الشريف، بل أطبقت على ذلك استجابة لله عز وجل وللرسول الأمين، وتقبل المسلمون السنة كما تقبلوا القرآن الكريم لأنها مصدر تشريعي بشهادة الله عز وجل وقد اسلفنا كثير من الآيات الكريمة التي تؤكد ذلك، وشهد الله تعالى للرسول صلى الله عليه وسلم بأنه لا يتبع إلا ما يوحى إليه، قال تعالى: " **قل لا أقول لكم عندي خزائن الله، ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك، إن اتبع إلا ما يوحى إلي قل هل يستوي الأعمى والبصير أفلا تتفكرون**"[3] وما يوحى إليه فيه هداية المتبعين وصلاحهم وسبيل نجاحهم في الدنيا والآخرة وقال تعالى: " **يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم، واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه وأنه إليه تحشرون**"[1]

لكل هذا اعتنى النبيون بالسنة النبوية، ونقلها الخلف عن السلف جيلا عن جيل، ورجعوا إليها في جميع أمور دينهم، وعملوا بما فيها وتمسكوا بها وحافظوا عليها، استجابة لله عز وجل وتأسيا برسوله صلى الله عليه وسلم.

1- رواه الإمام الشافعي

2- رواه ابن ماجه.

3- سورة الأنعام الآية 50.

[1] - سورة الأنفال الآية 24 .(يحول بين المرء وقلبه) أي ما يتمناه قلبه من طول [illegible] وفسحة الأمال فيميته قبل أن يتحقق ذلك له والمراد أن لا تتأخروا عن طاعة الله ورسوله وعن عمل الخير إعتمادا على فسحة الوقت وطول العمر (و ما تدري ماذا تكسب إذا وماتدري نفس بأي أرض تموت إن الله عليم خبير) ينظر ابن كثير.

و للعلم أن أخبار تمسك الأمة بالسنة أكثر من أن تحصى وهي كثيرة ومتعددة، وسنكتفي بذكر بعضها: [2]

1- حين تولى أبوبكر الصديق الخلافة أتته فاطمة الزهراء بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم تسأله سهم الرسول عليه الصلاة والسلام فقال لها: (إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (إن الله عز وجل إذا اطعم نبيا طعمة ثم قبضه جعله للذي يقوم من بعده، فرأيت أن أرده على المسلمين، فقالت: فأنت وما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلم) [3]

2- عن عبد خير يزيد الخيواني الهمداني، عن علي رضي الله عنه قال كنت أرى باطن القدمين أحق بالمسح من ظاهرهما، حتى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمح ظاهرهما. [4]

3- قال علي رضي الله عنه في القيام للجنازة: قد رأينا رسول الله صلى الله عليه وسلم قام فقمنا، وقعد فقعدنا. [5]

وكانوا لا يرضون ترك سنة كان عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا يقبلون مع السنة رأي أحد مهما كان شأنه، ومهما علت مكانته بل كانوا يغضبون غضبا شديدا وينكرون إنكارا قويا على من لا يستجيب لسنة سنها الرسول الأمين أو لخلق تخلف به، ولو كان من ينكرون ذلك عليهم ولدهم أو أقرب الناس إليهم، فقد كانوا يرون الشرع ما أتى به الرسول صلى الله عليه وسلم قرآنا كان ذلك أو سنة.

---

[2] – محمد عجاج الخطيب المرجع السابق ص 43.

[3]-4-5- أحمد بن حنبل الشيباني تحقيق أحمد محمد شاكر "مسند الإمام أحمد "دار المعارف القاهرة دط، دت

صلة السنة أو الحديث بالأحكام الشرعية:

لم يكن للأحكام في عهد الرسول الكريم عليه الصلاة والسالم، مصدر، سوى الكتاب والسنة، ففي كتاب الله تعالى الأصول العامة للأحكام الشرعية، دون التعرض إلى تفصيلها جميعها، والتفريع عليها، إلا ما كان منها متفقا مع الأصول العامة ثابتا بثبوتها لا يتغير بمرور الزمن، ولا يتطور باختلاف الناس في بيئاتهم، وأعرافهم، كل هذا من أجل أن يحقق القرآن الكريم النهضة الإنسانية الشاملة، والرقي الاجتماعي والفكري، وينشر العدالة والسعادة، في كل زمن ويبقى صالحا لكل أمة مهما كانت بيئتها، بالإضافة لهذه الأصول في القرآن الكريم، نجد جانبا آخر ألا وهو العقائد، والعبادات، وقصص الأمم الغابرة والآداب العامة والأخلاق.

فالقرآن الكريم نزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم مجملا محتاجا إلى الحديث أو السنة تفصله، وتفسره وتوضحه وهذا ما لاحظناه في الآيات السابقة التي مررنا بها ولخير دليل على هذا قوله عز وجل "**و أنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم**" [1] وإننا نلاحظ كثيرا من الإجمال في القرآن الكريم ومن تلك الأحكام المجملة والمتعددة في كتاب الله عز وجل نذكر منها:

* قوله عز وجل: " **وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة**" [2] فقد فرض الله تعالى في هذه الآية الصلاة والزكاة على المؤمنين، من غير أن يبين أوقاتها وأركانها وعدد الركعات فيما تتعلق بالصلاة، ولو لم تأت السنة لتفصل هذا الإجمال لضللنا نصلي ليلا ونهارا أوقفنا بالصلاة عند حد ركعتين أولاهما قبل الشروق وأخرهما بعد الشروق، فبين الرسول صلى الله عليه وسلم هذا بصلاته وبتعليمه المسلمين كيفية الصلاة بقوله عليه الصلاة والسلام:

"صلوا كما رأيتموني أصلي « كما قال "خمس صلوات فرضهن الله في اليوم والليلة" وقوله أيضا (ص)

1- سورة النحل الآية 44.

2- سورة المزمل الآية 20.

نزل جبريل فصلى بي الصبح ركعتين والظهر أربع والعصر أربع والمغرب ثلاث والعشاء أربع) وقوله عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم"لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب" وهذه الأحاديث كلها تدل دلالة واضحة على تفسير السنة للقرآن وللأحكام الشرعية, فقد تبين بهذه الأحاديث عدد الفروض وعدد الركعات, وكيفية الصلاة بأقوالها وأفعالها, ومن أين لنا أن نعرف ذلك لو لم تكن تلك الأحاديث؟

والزكاة شأنها في ذلك شأن الصلاة, فوضح الرسول صلى الله عليه وسلم:ما تجب فيه من الفهم والزروع والأموال وبين نصابها, ومقدار ما يخرج من النصاب ولو لم تكن السنة ما عرفنا كيف نخرج الزكاة.

وقس على ذلك مناسك الحج وواجبات الصوم وفريضة الجهاد والعلم وغير ذلك من الأحكام التي فسرتها ووضحتها سنة رسول الله (ص).

و من بيان الرسول صلى الله عليه وسلم للقرآن الكريم – تخصيص عامة ما ورد في قوله تعالى "يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين "[1] فهذا حكم عام في وراثة الأولاد آباءهم وأمهاتهم يثبت في كل أصل مورث وكل ولد وارث, فخصت السنة المورث بغير الأنبياء بقوله صلى الله عليه وسلم "نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة " وخصت الوارث بغير القاتل بقوله صلى الله عليه وسلم "لا يرث القاتل" [2]

لقد اشتملت السنة على كثير من الأحكام التشريعية التي يصعب حصرها والمرجع في ذلك كتب الفقه التي تم فيها جمع الأحكام واستخلاصها من مصادرها والسنة واحدة من تلك المصادر وعلى ذلك فانه يجب الأخذ بالسنة لأن تركها يعتبر تعطيلا لكثير من الأحكام الشرعية, وبهذه المناسبة نذكر أن كثيرا ممن يرغبون في تقويض ديننا ينهشون السنة من حين إلى آخر ويرمونها بالأباطيل

1- سورة النساء الآية 11.

2- أبو بكر الجزائري منهاج المسلم مكتبة العلوم والحكم المدينة المنورة ط6، 1998 ص 592.

ويتهمونها بالزيف ويستغلون بذلك ضعاف النفوس من جهالة المسلمين وهم للأسف الشديد أنصار بعض الحكومات الإسلامية, ولقد تنبأ الرسول (ص) بذلك في قوله (لاجدن أحدكم متكئا على أريكته يأتيه الأمر من عندي فيقول ما وجدناه في هذا من حلال أحللناه وما وجدناه فيه من حرام حرمناه).

وقـــال الإمام الشافعي: (وما سن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما ليس لله فيه حكم فبحكم الله سنه, وكذلك أخبرنا الله في قوله:(وانك لتهدي إلى صراط مستقيم, صراط الله)[1]. وقد سن رسول الله مع كتاب الله, وسن فيما ليس فيه بعينه نص كتاب, وكل ما سن فقد ألزمنا الله بأتباعها وجعل في إتباعه طاعته وفي العنود[2] عن إتباعها معصيته التي لم يغدر بها خلق, ولم يجعل له من أتباع سنن رسول الله مخرجا).

تاريخ الحديث النبوي

الطابع الإقليمي في نشأة الحديث:

في المدينة المنورة التي عظم رسول صلى الله عليه وسلم بين حرينها وحماها لله نشأ الحديث نشأته الأولى, فكان الصحابة يتناقلونه فيها مشافهة وتلقينا وإليهم كان يفزع التابعون ليأخذوه بين أفواههم بالتلقين أيضا, فاتسم الحديث في مطلع فجره بالطابع الإقليمي وظلت رحاب المدينة مقدسة في عيون الرواة وما فتأت تهفوا إليها القلوب, لأنها الإقليم المبارك الذي اتسعت فيه آفاق الدعوة الإسلامية بعد الهجرة النبوية فأصبح أبناء الأقاليم الأخرى إذا

حجوا بيت الله الحرام لا يلبثون أن يولوا وجوههم شطر المدينة ليسمعوا من أفواه أهليها

وقد يرحلون من المدن النائية ليأخذوا ما تفرد به رواتها, وأمسى بعض الأئمة لا يرون بأسا في الاعتراف بأنهم حجوا بيت الله

---

[1] – سورة الشورى الأيتان 53، 54

[2] العنود: العتو والطغيان أو الميل والإنحراف .

ابتغاء السماع من علماء الحجاز, وهم يقصدون علماء المدينة الثقات الضابطين, وكان علي ابن المديني[3] يرمي إلى هذا حين قال:" حججت حجة وليس لي همة إلا أن أسمع". وإذا كان قد أهمل المدينة قد تفردوا –أول نشأة الحديث–برواية أكثر السنة النبوية وفان بعض الأمطار الأخرى بدأت تتفرد كذلك في عصر مبرك بطائفة من الأحاديث تشتهر في إقليمها أولا ثم تستفيض بعد مدة تطول أو تقصر على ألسنة الرواة في كثير من البلدان: وفي كتب الحديث ألوان من التعبير توحي بهذا التفرد الإقليمي في رواية السنن, فهذا مما تفرد به أهل البصرة, وآخر من سنن أهل الشام لم يشركهم فيه أحد, وذلك حديث حمصي.

وفي هذا لم يختلف المحدثون حول هذا التفرد في الرواية تبعا للإقليم الذي اختص بها, فالراوي الواحد يقبل حديثه ويعد مقاربا للصحة إذا أخذه هذا المصر ويرد ويعتبر منكرا إذا تلقاه أهل مصر آخر.

فالسماع في المدينة كان أكثر منه في مكة وهو ما قصده المؤرخون من وصف المدينة بأنها"دار السنة" فلا يمكن تحديد أي البلدين كان له السبق في تدوين الحديث, فالسماع بالتلقين غير الكتابة مع التدوين.

أ–انتشار الحـــــديث في مكة المكرمة:

لما فتح رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة خلف فيها "معاذ" يعلم أهلها الحلال والحرام ويفقههم في الدين ويقرئهم القرآن الكريم وكان "معاذ" من أفضل شباب الأنصار علما وحلما وسخاء, وكان من اعلم الصحابة بالحلال والحرام حتى إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فيه:" معاذ بن جبل اعلم الناس بحرام الله وحلاله"[1]. وقال أيضا: "خذوا القرآن من أربعة من ابن مسعود, وأبي ومعاذ

---

[3] – هو علي بن عبد الله بن جعفر ويكنى أبا جعفر وكان أحد شيوخ الإمام البخاري توفي سنة 234هـ.

1، 2– سير أعلام النبلاء من الوجيز في علوم الحديث ونصوصه المرجع السابق ص 110.

ابن جبل وسالم مولى أبي حذيفة"[2] وقد روى عنه عدد كبير من الصحابة. وقد تخرج من مكة على أيدي الصحابة "مجاهد بن جبر", وعطاء بن أبي رباح, وعكرمة مولى ابن عباس وغيرهم أمثال الحارث بن هشام, عتاب بن أسيد, الحكم بن أبي العاص وعثمان بن طلحة....الخ.[3]

فقد علت منزلة مكة المكرمة, وكان لها الأثر البالغ في تبادل الثقافة ونشر الحديث النبوي في مواسم الحج حيث يلتقي فيها المسلمون, ويجتمع أكثرهم بصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وبالتابعين, يحملون معهم الكثير الطيب من حديثه صلى الله عليه وسلم إلى بلادهم, ولا تزال لمكة والمدينة هذه المكانة إلى يومنا هذا وستبقى إنشاء الله ما بقي الإسلام إلى يوم الدين.

ب- <u>انتشار الحديث في الكوفة:</u>

لقد نزل في الكوفة عدد كبير من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في عهد عمر رضي الله عنه, حين فتحت العراق للمسلمين, فأصبحت الكوفة والبصرة قاعدتي الفتح الإسلامي في خراسان وفارس والهند فقد وصل الكوفة ثلاث مائة من أصحاب الشجرة, وسبعون من أهل بدر من أشهرهم :"علي بن أبي طالب ", سعد بن أبي وقاص, وعبد الله بن مسعود, وكان لهذا الأخير أثر كبير في رفع اسم الكوفة لما بذله في سبيل تعليم أبنائها, وقد تخرج في هذه المدرسة كبار التابعين الذين حفظوا الشريعة وحافظوا على السنة المطهرة, فقد كان في هذه المدينة ستون شيخا من أصحاب "عبد الله بن مسعود", وفي بني ثور نزل ثلاثون رجلا وكان فيهم :"الربيع بن خثيم العابد", المشهور بعبادته وورعه وعلو مكانته في الحديث وكذا :"سعيد بن خيير الأسدي", "إبراهيم النخعي", و"أبو

3- الحاكم بن عبد الله بن حافظ النيسابوري معرفة علوم الحديث المكتبة العلمية المدينة المنورة ط2، 1397هـ/1977م.

إسحاق السبيعي"، و"عامر بن شرا حيل الشعبي"، "محمد بن قيس الهمداني" وغيرهم.

ج-<u>انتشار الحديث في البصرة</u>: أما البصرة فقد نزل عدد من الصحابة رضوان الله عليهم لنشر سنة الرسول (ص) وكان "أنس بن مالك" إمام البصرة في الحديث وكانت أمارتها لأمير المؤمنين" علي بن أبي طالب" رضي الله عنه ومن بين أولئك الصحابة نذكر:عتبة بن غزوان، أبو برزة الأسلمي، أبو زيد الأنصاري، أبي العاص، وأشهر من تخرج من مدرسة البصرة "الحسن البصري"[2]. أما بغداد فلم تشتهر إلا منذ عهد المنصور العباسي.

د-<u>انتشار الحديث في الشام</u>:

نزل الشام عدد كبير من الصحابة الذين كانوا في جيش الفتح الإسلامي، وقد استوطنوا المدن الكبرى، فما لبث سكان القرى أن تمسكوا ببعضهم عندما شعروا بالفائدة العلمية الكبرى التي حملها إليهم المسلمون، ولا يمكننا حصر عدد الصحابة في بلاد الشام، وفي هذا الشأن يقول: "الوليد بن مسلم" (دخلت الشام عشرة آلاف عين رأت رسول الله صلى الله عليه وسلم)[3]، وكان يزيد بن أبي سفيان قد كتب الى عمر بن الخطاب ليعينه بالعلماء، ليفقهوا أهل الشام، فارسل إليه "معاذ بن جبل" و"عبادة بن الصامت" و "أبا الدرداء" الذين توزعوا في بلاد الشام فأقام عبادة في حمص، وأبو الدرداء في دمشق، ومعاذ في فلسطين، ثم أرسل "عمر" بعد هؤلاء "عبد الرحمان بن غنم".

فنشطت الحركة العلمية في بلاد الشام وخاصة في دمشق أيام الأمويين وما زال بها فقهاء ومحدثون ومقرئون، وقد انتشر فيها العلماء حتى أضحت قرية حاضرة العلم والأدب في دمشق. وممن نبغ فيها من الصحابة نذكر:"عبد الرحمان بن يزيد الأزدي الداراني"

1- معرفة علوم الحديث المرجع السابق ص 243، 248.

2 المرجع نفسه ص 192، 193

3- محمد عجاج الخطيب المرجع السابق ص 112.

الذي يعد في الطبقة الثانية من فقهاء الشام, و" أبو عبيدة بن الجراح", "بلال بن رباح", "عوف بن مالك الأشجعي", وتخرج في هذه المدرسة على أيدي كبار الصحابة:" سالم بن عبد الله المحاربي" (قاضي دمشق) و"أبوادريس الخولاني", "يزيد" و"هشام ابني عبد الملك وعمير

بن هانىء" والكثير ممن تخرج من هذه المدرسة وتفقه على أيدي كبار الصحابة في علوم الحديث وكتاب معرفة علوم الحديث يذكرهم.

هـ-انتشار الحديث بمصر:

في عهد عمر بن الخطاب دخل المسلمون مصر بأمارة "عمر بن العاص" لنشر الحديث وكان معه من الصحابة عدد كبير منهم :الزبير بن العوام, مسلمة بن مخلد, والمقداد بن الأسود وعبادة بن الصامت, الذين كانوا على رأس المدد الذي أرسله عمر بن الخطاب الى عمرو بن العاص, كما كان معه عبد الله بن عمر و:أحد الصحابة المكثرين عن رسول الله (ص) والذي كان يدون الحديث بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم , وممن نبغ في مصر:"عقبة بن عامرالجهني", و"عبد الله بن سعد بن أبي سرح" "عبد الله بن الحارث" و" أبو بصرة الغفاري"و"معاذ بن أنس الجهني" وغيرهم من الفقهاء[1] الذين اجتهدوا أيما اجتهاد لإبلاغ سنة الرسول (ص) في بلاد مصر, وكان ليزيد بن أبي حبيب أثر بعيد في نشر الحديث, فقد تتلمذ على يده الكثير من أهالي مصر.

و-انتشار الحديث الشريف بالمغرب والأندلس:

كان عمر بن العاص قد وصل إلى برقة وطرابلس سنة 21ه في عهد عمر بن الخطاب, فاستأذن عمرو الخليفة بفتح افريقية فلم يأذن له فاستجاب لأمر أمير المؤمنين وعاد إلى مصر ولما تولى عثمان رضي الله عنه الخلافة أذن لأمير مصر (عبد الله بن سعد بن أبي سرح) بغزو افريقية وكان ذلك سنة 25ه ثم أمده بجيش من

1- ينظر معرفة علوم الحديث المرجع السابق ص 241.

المدينة فيه جماعة من الصحابة أمثال : عبد الله بن عباس , عبد الله بن عمر والعاص: وعبد الله بن جعفر, والحسن والحسين, وعقبة بن نافع فتابعوا فتح البلاد, إلى أن خرج معاوية بن حديج لفتح المغرب وذلك سنة 34ه وكان معه المهاجرين والأنصار وفي هذا يقول سليمان بن بيار (غزونا افريقية مع ابن حديج ومعنا من المهاجرين والأنصار بشر كثير) وبعد ذلك تولى عقبة بن نافع المغرب, وهو الذي فتح المغرب الأقصى ووطد أركان الإسلام في شمال افريقية, ومن بين الصحابة الذين نزلوا افريقية وكان لهم الأثر البالغ في نشر الحديث:مسعود بن الأسود البلوي, بلال بن الحارث, سلمة ابن الأكوع, عاصم بن عمر بن الخطاب,عبد الملك بن مروان, وغيرهم ممن حملوا لواء العلم . فما لبثت مدينة القيروان أن أضحت محطة أنظار أهل المغرب.

وتجدر الإشارة إلى أن الحديث انتشر في معظم بلاد الاسلام وقد ذكرنا انتشاره في كل من المدينة ومكة والبصرة والكوفة, مصر, الشام, المغرب, ...الخ . مما ذكرناه سابقا وهناك بلدان أخرى انتشر فيها حديث الرسول (ص) ولكن بدرجة أقل مما هي عليه البلدان السابقة الذكر ومن بين هذه البلدان: اليمن, جرجان , قزوين, خراسان..الخ.

ومما سبق يتبين لنا أن المسلمين في سيرهم إلى البلاد لم يسيروا وراء دنيا يصيبونها ولاخلف تجارة يربحون منها , وانما انطلقوا ليحرروا الأمم من الظلم والطغيان, وينشروا بين أبناء البلاد تعاليم الإسلام, ويفتحوا عيونهم على نور الهداية والحق.

2/ الرحلة في طلب الحديث:

لم يقتنع العلماء والفقهاء ولا الصحباء بأخذ العلم والحديث من أهل بلدهم ولا من المدينة وحدها سواء أكانت بعيدة أم قريبة منهم, فأثروا الرحلات في طلب الحديث الى البلاد النائية, والتي استطاعوا فيها أن يتلقوا العلم من أفواه رواتها وكانت تلك الرحلات في طلب الحديث قائمة في عهده صلى الله عليه وسلم فكان بعض من يسمع بالرسالة الجديدة, يسافر إلى الرسول (ص) ليسمع القرآن

الكريم, ويتفهم تعاليم الإسلام, ثم ينصرف إلى قومه بعد أن يعلن إسلامه, فالرحلة في عهد الرسول كانت عامة من أجل معرفة تعاليم الدين الجديد.أما في عهد الصحابة والتابعين فقد تمت رحلات كثيرة في طلب الحديث وكثيرا ما كانوا يقطعون المسافات الطويلة لسماع حديث أو التأكد منه وضبطه, أو التقاء صحابي وملازمته, للأخذ منه لأن الصحابة في عهد التابعين توزعوا في البلدان ونقلوا في صدورهم الحديث النبوي كما سبق أن ذكرنا انفا في انتشار الحديث, فكان لزاما لمن أراد أن يجمع حديث محمد (ص): أن ينتقل من بلد إلى آخر وراء الصحابة والتابعين الذين سمعوا منه ورأوه وأخذوا الأحكام عنه, ولم تنقطع رحلة العلماء في سبيل المذاكرة والعرض على المشهورين والشيوخ .

إن طلب الحديث بدأ بالمشافهة في القرن الهجري الأول: فكان الصحابي الجليل أبو الدرداء المتوفى سنة 32هـ يقول: (لو أعيتني آية من كتاب الله فلم أجد أحدا يفتحها علي الا رجل ببرك الغماد[1] لرحلت إليها). وقد كانت الرحلة في طلب حديث واحد مألوفة عند كثير من السلف, فعن سعيد بن المسيب قال: إن كنت لأرحل الأيام والليالي في طلب الحديث الواحد) وعن أبي قلابة قال: (لقد أقمت بالمدينة ثلاثا مالي حاجة إلا رجل عنده حديث واحد تقدم, فأسمعه منه)[2].

وقد تختلف أشكال الرحلات وصورها وذلك باختلاف الأشخاص والأمصار والأجيال, فهناك من الراحلين من يمشي على رجليه, وهناك من يرتحل وهو في مقتبل العمر, ومن يوصف بأن له رحلة واسعة أو أنه أكثر الترحال, وأن له العناية التامة بطلب الحديث, أو أن رحلته دامت مدة طويلة وكان الذي يطوف ويجول الأقاليم هو موضع الإكبار والإجلال.

ومن بين تلك الرحلات التي قام بها الصحابة والتي تعددت نذكر منها: ما حدث به عطاء بن أبي رباح قال: (خرج أبو أيوب الأنصاري إلى عقبة بن عامر يسأله عن حديث سمعه من رسول الله (ص) ولم يبق أحد سمعه من رسول الله (ص) غيره وغير

1- لبرك الغماد: موضع وراء مكة بخمس ليالي مما يلي البحر.

2- ينظر صبحي الصالح علوم الحديث ومصطلحه المرجع السابق ص 54.

عقبة فلما قدم إلى منزل مسلمة بن مخلد الأنصاري وهو أمير مصر فأخبره فعجل عليه, فخرج إليه فعانقه, ثم قال له: ما جاء بك يا أبا أيوب فقال حديث سمعته من رسول الله (ص), لم يبق أحد سمعه غيري وغير عقبة, فابعث من يدلني على منزله, فبعث من يدله على منزل عقبة فسأله عقبة فقال: ما جاء بكيا أبا أيوب ؟ فقال: حديث سمعته من رسول الله (ص) ولم يبق أحد سمعه غيري وغيرك في ستر المؤمن فقال عقبة: نعم سمعت رسول الله (ص) يقول "من ستر مؤمنا في الدنيا خزية[1] ستره الله يوم القيامة " فقال أبو أيوب: صدقت ورجع إلى المدينة .

فقد جاب أبو أيوب الحجاز ومصر وذلك خشية أن يكون نسي شيئا من حديث (ستر المؤمن) وكي يتأكد من ذلك, ويثبت أن ما حفظه من الرسول (ص) صحيح.

وعن كثير بن قيس قال: كنت جالسا عند أبي الدرداء في مسجد دمشق فأتاه رجل, فقال يا أبا الدرداء أتيتك من المدينة, مدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: فما جاء بك تجارة ؟ قال لا. قال: ولا جاء بك غيره ؟ قال: لا, قال: فإني سمعت رسول الله (ص) يقول:" من سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل الله طريقا إلى الجنة, وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضا لطالب العلم وإن طالب العلم يستغفر له من في السماء والأرض, حتى الحيتان في الماء, وإن فضل العلم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب, إن العلماء ورثة الأنبياء, وإن الأنبياء لم يرثوا دينارا ولا درهما, إنما ورثوا العلم فمن أخذه أخذ بحظ وافر). وأخبار العلماء والصحابة ورحلاتهم كثيرة يضيق المقام بذكرها[2].

3/- أثر الرحلات في توحيد النصوص والتشريعات:

لقد كان لتلك الرحلات أثر بالغ وقوي, فقد وثقت الأواصر بين بلدان العالم الإسلامي, وهذا أمر واضح تفرضه طبائع الأشياء فلقد ربطت تلك الرحلات بين المشرق والمغرب وألفت السنود

---

[1] – الخزية: الشيء الذي يستحيا منه.

[2] – محمد عجاج الخطيب، المرجع السابق صر 119-121.

والحدود, وجعلت العالم الإسلامي أشبه بالمدينة الواحدة, تنطوي قلوب أبنائها جميعا على مبادىء واحدة وتعاليمهم مماثلة وكان أثر هذه الرحلات واضحا وجليا في الحديث نفسه في أمصار المحدثين: فقد كانت هذه الرحلات تمهيداً لطبع الحديث بطابع مشترك تتماثل فيه النصوص والتشريعيات, وان كانت أطول رواياتها مختلفة المصادر حين تفرد بها أول الأمر إقليم واحد لم يشركه أحد وكان أقل ما يفترض في هذا التفرد الإقليمي اختلاف العبارات باختلاف الرواة في الأقاليم, ولكن هذه الروايات المتباينة أخذت في التقارب شيئا فشيئا حتى أمكن صهرها في قالب واحد, وخيل إلى سامعها أو قارئها للمرة الأولى أنها رواية مصر واحد لا عدة أمصار والأمثلة على هذا كثيرة: ومثالنا في هذا حديث:" إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء ما نوى"[1] فعبد الرحمان بن مهدي يقول:"ما ينبغي لمصنف أن يصنف شيئا من أبواب العلم إلا ويبتدىء بهذا الحديث" ويصرح الإمام البخاري قائلا: " من أراد أن يصنف كتابا فليبدأ بحديث الأعمال بالنيات"

وهذا خير دليل على تأثير الرحلات في توحيد نص الأحاديث ونقلها من الطابع الإقليمي الأصلي إلى الطابع العام المشترك. ولم يقف أثر هذه الرحلات عند حد التشابه بين النصوص, أو التوحيد بينها أحيانا, بل تعداه إلى وحدة التشريع ووحدة الاعتقاد, فمن الحديث السابق استنبط العلماء كثيرا من المسائل الفقهية التي صدروا فيها عن سماحة الإسلام في معالجة الضمير البشري وتعويله على القلوب والسرائر, لا على الصور والأشكال.

لقد كان لرحلات العلماء في طلب الحديث أثر بعيد في انتشار السنة, ومما لا شك فيه أن الراوي يرى من يروي عنه ويقف على سيرته, ويسأل أهل بلده عنه, وكثيرا ما كانوا يتشددون في السؤال عن الراوي, حتى يقال لهم أتريدون أن تزوجوه؟ فلتلك الرحلات فائدة عظيمة في معرفة طرق كثيرة للحديث الواحد.

فقد يسمع الراوي من علماء المصر الذي رحل إليه زيادات لم يسمعها من علماء مصره وكثيرا ما يجد عندهم, ما لم يجده عند

---

[1] – ينظر أبو عبد الله بن اسماعيل البخاري " صحيح البخاري "دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان.

شيوخه, وقد تقع مناظرات بين علماء الأمصار, تعارض فيها طرق الحديث الواحد, فيحصل فيها القوي ويعرف الضعيف, ويزداد طلاب العلم معرفة لأسباب ورود الأحاديث, حين يلقون من سمع من رسول الله (ص) أو أفتاه أو قص له, ويكفي أن تكون الرحلة مساعدة على نشر الحديث وجمعه, وتمحيصه والتثبت فيه, فكان لرحلات الصحابة والتابعين وأتباعهم أثر جليل في المحافظة على السنة وجمعها.

إن الحديث النبوي انتشر جنبا إلى جنب مع القرآن الكريم ووصل إلى الأقاليم الإسلامية الجديدة, وأنه لم يبق مقصورا على مكة والمدينة, بل تعددت مراكزه ومجالسه وشهدت الأمصار البعيدة, ما شهدته حواضر العالم الإسلامي, من نشاط علمي على يد الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم.[2]

[2] – محمد عجاج الخطيب، المرجع السابق ص 119، 124.

مصطلح الخير في الدراسات الإسلامية

محمد الصالح بوضياف – جامعة تلمسان –

1. تعريف الخير وأقسامه:

1.1 التعريف اللغوي والاصطلاحي:

تتحدد ماهية مصطلح الخير انطلاقا مما قال به أصحاب المعاجم والقواميس اللغوية، سواء القديمة منها أو الحديثة ...وصولا إلى ما وقع عليه بحثنا في ثنايا بعض الكتب فاستعرناه منها، لنخلص – آملين– في النهاية إلى إعطائه معنى – ولو بفكرة موجزة – بنيّة تعريف إجرائي.

(أ) **التعريف اللغوي:** يعرّف صاحب لسان العرب الخيرَ بأنه ضدّ الشّر.جمعه خيور. والخير بالكسر الكرم، والخير الشرف وكذا الهيئة والأصل، واستخار المنزل استنظفه، واستخار الرجل استعطفه ودعاه إليه.

فإن أردت التفضيل قلت:فلان خير الناس. لا يثنى ولا يجمع لأنه في معنى أفعل[1]...

وعند الفيروزأبادي أنه معروف، ومنه المال والخيل، والكثير الخير: خيّر ككيّس. وخار تخيّر: صار ذا خير. وخار الله لك في الأمر: جعل لك فيه خيرا.وإذا أردت التفضيل قلت: فلان خيرة النّاس بالهاء، وفلانة خير النّاس بتركها. وما خيرَ اللبنَ–بنصب الراء والنون–تعجّب واستخار:طلب الخيرة[2]...ويضيف المرتضى الزبيدي أنه ما يرغب فيه الكل كالعقل والعدل..وقيل الخير ضربان:خير مطلق ما يكون مرغوبا فيه بكل حال؛وخير مقيّد وهو

---

(1) لسان العرب: ابن منظور. دار صادر ودار بيروت . 1955. المجلد:04. ص:64.

(2) القاموس المحيط : الفيروز أبادي. المطبعة الحسينية بمصر. الطبعة الثانية. (1344). ج2. ص25 .

أنّ خير الواحد شرّ لآخر مثل المال[1]...والكلام نكاد نجده نفسه في الصّحاح ؛ والاختيار عند صاحبه:الاصطفاء وكذا التّخير. وتصغير مختار: مخيّر[2].

(ب).**التعريف الاصطلاحي**:كنّا قد نبّهنا في المقدّمة على أنّنا لم نكد نجد تعريفا اصطلاحيا جامعا مانعا لمصطلح الخير.وما وقفنا عليه لا يعدو أن يكون مزجا من هنا وهناك، نحاول من خلاله في نقاط موجزة تقديم تعريف اصطلاحي له:

. هو الحسن لذاته وما يحققه لغيره من نفع أو سعادة.

. هو الحسن والسّرور؛ فإذا لم يكن حسنا لم يكن خيرا.

. وهو عند سيّد قطب:"منهج كامل مستقيم، يرجع إلى أصل واضح مدرك مفهوم، ليس نزوة عابرة لا ثبات لها، بل بالعكس منبثق من الإيمان بالله.. على تصوّر واضح.. وهدف ثابت.. وطريق موصول"[3].

. والخير اسم من أسماء الله تعالى, وفي الصحابة رجل يقال له: عبد خير. وقد قال أبو هاشم: تسمية الله بأنه خير مجاز. يقال: خار الله لك, ولم يجئ أنه خائر. وقد فصل أبو هلال العسكري بين الخير والصلاح على أن الصلاح الاستقامة على ما تدعو إليه الحكمة ويكون في الضر والنفع كالمرض.. والصلاح التغير إلى استقامة الحال.. لهذا لا يقال لله صالح، وإنما جوّز أن يكون خير اسما من أسمائه عز وجل[4].

---

(1) تاج العروس من جواهر القاموس : المرتضى الزبيدي – منشورات دار مكتبة الحياة . بيروت . مج3 . ص: 194 .

(2) ينظر: تاج اللغة وصحاح العربية : إسماعيل بن حماد الجوهري . تحقيق : أحمد عبد الغفور عطار. ط:02 . (1982) . مج02 .ص652.

(3) في ظلال القرآن: سيّد قطب. دار الشروق. الطبعة الرابعة والثلاثون(1425/ 2004م). بيروت. مج 1 .ج4 . ص: 450 .

(4) الفروق في اللغة: أبو هلال العسكري. تحقيق لجنة إحياء التراث في دار الآفاق الجديدة . ط07 (1991م) . ص: 204 .

وفرق بينه وبين النعمة بأن الإنسان يفعل بنفسه الخير كما يجوز أن ينفعها ولا يجوز أن ينعم عليها.. لهذا فالخير منهج شامل.

* **عند أبي حامد الغزالي:** الخير يطلق على وجهين: أحدهما أن يكون خيرا في نفسه؛ ومعناه أن يكون الشيء موجودا ويوجد معه كماله, وإذا كان الخير هو هذا, فالشر في مقابلته عدم الشيء .. فالشر لا ذات له.. والآخر: أنّ الخير قد يراد به من يصدر منه وجود الأشياء وكمالها.

والخير هو الكمال وإدراكه هو اللذة. والخيرات عنده تنقسم إلى مؤثرة لذاتها وإلى مؤثرة لغيرها وإلى مؤثرة تارة لذاتها وتارة لغيرها, فالمؤثرة لذاتها السعادة الأخروية, والمؤثرة لغيرها من المال كالدراهم. والمؤثرة تارة لذاتها وتارة لغيرها كالصحة...

والخيرات الدنيوية يقسمها ثلاثة أنواع: الترغيب والترهيب. والثاني رجاء المحمدة وخوف المذمة. والثالث: طلب الفضيلة وكمال النفس. فالأول مقتضى الشهوة وهي رتبة العوام. والثاني من مقتضى الحياة وهو من أفعال السلاطين. والثالث مقتضى كمال العقل.. وهو فعل الأولياء والحكماء[1]

* **عند ابن رشد:** يعرفه الفيلسوف ابن رشد بأنه الذي يشتاق إليه الكل[2]. وأن الخير والشر والنافع والضار في نظره يوجد بالطبع لا بالوضع وأنّ كل ما يؤدي إلى الغاية فهو خير وحسن[1].. والذي يكون في هذه الحركة محركا لا متحركا فهو الخير المعقول الذي تدركه النفس الشهوانية[2]

---

(1) مقاصد الفلاسفة299، ميزان العمل91 .أخذا عن:موسوعة مصطلحات الإمام الغزالي.د/رفيق العجم.لبنان ط01(2000م) .ص:282 .

(2) تلخيص كتاب الخطابة 43 .أخذا عن موسوعة مصطلحات ابن رشد الفيلسوف.د/جيرار جهامي.لبنان . ط01(2000م) .ص: 459.

(1) الضروري في السياسة 144 . أخذا عن: م ن ص: 460 .

(2) الشرح الكبير لكتاب النفس 317 .أخذا عن : م ن . ص ن .

*عند فخر الدّين الرازي: أما مصطلح الخير عند الرازي، فإنه يتناول كل ما كان مرادا بالحصول، سواء أكان مراد الحصول لذاته أم لغيره[3].

. وهو النفع الحسن وما يؤدي إليه[4].

. وهو اسم للقدر المشترك بين دفع الضر وبين حصول النفع[5].

وقد قالت العلماء:الخير مراد مراضى ..والشر مراد مكروه، والخير مقضي به بالذات..بينما الشر مقضي به بالعرض وفيه غور عظيم[6] –وسنقف إن شاء الله معه في المبحث المتعلق بخيرية القضاء– وفخر الدين وهو في تعريفه وتوضيحه لمعنى الخير يقرنه دوما بالمصلحة والمفسدة[7].

* من منظور التصوف الإسلامي: الخير والشر يختلفان بحسَب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة خير. وهو مثل المطعم والملمس الملائم والذي عند الغضب خير فهو الغلبة[8].. وخير الخير الذي لا شر فيه: التواضع وهو أن تضع نفسك دون الناس .

* من منظور الفلسفة: الخير بالحقيقة هو كمال الوجود, وهو واجب الوجود, والشر عدم ذلك الكمال[1].

والخير والشر على أربعة أقسام, فمنها ما ينسب إلى سعود الفلك ونحُوسه، ومنها ما ينسب إلى الأمور الطبيعية وما يلحق بالحيوانات من الآلام والأوجاع، ومنها ما ينسب إلى ما في جبلة

---

(3) المطالب العالية ج3/3 أخذا عن: موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي.د/سميح دغيم .لبنان .ط01(2000م). ص: 314 .

(4) مفاتيح الغيب60/6 أخذا عن :م ن . ص: 315 .

(5) مفاتيح الغيب 172/12 .أخذا عن : م ن .ص ن .

(6) مفاتيح الغيب 36/27 . أخذا عن : م ن . ص ن .

(7) الكاشف عن أصول الدين 53 . م ن . ص ن .

(8) الإشارات والتنبيهات لابن سينا16 .أخذا عن موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي. د/رفيق العجم .ط1(1999م) .ص: 348.

(1) التعليقات لأبي نصر الفرابي11. أخذا عن موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب.د/جرار جهامي .لبنان. ط1 (1998م) ص:306.

الحيوانات من التآلف والتنافر, ومنها ما ينسب إلى ما يلحق النفوس التي تحت الأمر والنهي من السعادة والمفسدة[2].

. والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء في حده ويتم به الوجود, والشر لا ذات له[3]..والخير المطلوب لذاته هو الخير الحقيقي[4].

* **من منظور علم الكلام الإسلامي:** إن الخير والشر بقضاء الله وقدره.. وإنّا علينا أن نؤمن بأنّ ما أخطأنا لم يكن ليصيبنا, وأن العباد لا يملكون لأنفسهم نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله[5].

وإنما صار الشر شرا لنهي الواحد الأول عنه, وإنما صار الخير خيرا للأمر به[6]. والخير والشر عند المعتزلة من أفعال العباد واقعان بقدرة العباد خارجان عن مقدور الله تعالى...وهو ما سنحاول-إن شاء الله- الوقوف عنده في خيرية القضاء وموقف المعتزلة من ذلك.

* **من منظور الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر:** وبعد تعريف الخير من منظور الفكر الإسلامي القديم من قِبَل بعض المفكرين الإسلاميين، أردنا أن نبرزَه من خلال منظور الفكر العربي الإسلامي المعاصر.

فحقيقة المراد بالخير على أبسط تعبير نجده من أن يعطى كلّ ذي حق حقه من كل وجه، وهذا شعور الإنسان من أول وهلة[1] .

---

(2) رسائل 04 لأخوان الصفاء 12 .أخذا عن: م ن ص:307 .

(3) الشفاء الإلهيات ج3 :ابن سينا. 355 .أخذا عن : م ن . ص ن .

(4) المعتبر في الحكمة ج2: البغدادي 09 .أخذا عن :م ن .ص ن .

(5) الإبانة عن أصول الديانة للأشعري21 أخذا عن موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي.د/سميح دغيم. لبنان .ط1(1998م) ج1 ص:568 .

(6) الفصل بين الملل والأهواء والنحل ج1 :ابن حزم. 38 .أخذا عن : م ن ص: 569 .

(1) مختارات جرجي زيدان ج2 06 ص. .أخذا عن : موسوعة الفكر العربي والإسلامي:د/ رفيق العجم. مكتبة لبنان .ط1(2000م) .ص:468 .

. «والخير شجرة مرآها جميل، وظلها مقيل، وأعاليها هديل، وهي مذللة السبيل، الطير على جوانبها تميل، والناس في ظلها الظليل» [2].

. والخير هو ما يجود به القلب والعقل معا[3] .

. والخير والشر نسبيان, فرب خير عند قوم شر عند آخرين[4].

. وكلمة خير تكشف عن الاتجاه الأصيل لحدس الفضيلة, فهي بكونها من خرّ خريرا, الصورة الصوتية البدائية المتصفة فيضا. ولكنها بالإضافة إلى ذلك تشير إلى الاصطفاء باتجاه الينبوع (تخيره، اختاره، الاختيار) من جهة, وإلى مصدر هذا الينبوع من جهة أخرى: الخير حصول شيء ما على كمالاته وهو الأصل والشرف, فالفضيلة تحقيق هذا الخير، وخاصة تحقيقه في العالم (فاض، فضاء). وما المال (نميل إليه) إلاّ الوسائل التي يتبلر فيها هذا الخير[1].

. إن كلمة خير عندما ترد في عبارات الخير تدل على حالة نفسية عند المتكلم نفسه...ووصف الشيء بأنه خير مرة والشر مرة لا يعني أن الفعل تغير وإنما يعني أن ميْلاً تغيّرَ عند المتكلم[2].

. وطبيعة الخير الوضوح والتكشف وطبيعة الشر الغموض والإبهام[3]

* **من أروع ما قيل في الخير:** وأردنا بهذا بعض الأبيات الشعرية للتنويه بمكانة الخير, ولم نورد الآيات القرآنية ولا الأحاديث النبوية لأن الحديث عنها سيكون ذا حظ أوفر في المباحث

---

[2] أسواق الذهب : أحمد شوقي ص 56 . أخذا عن : المرجع السابق. ص: 468 .

[3] بذور المزارعين لأمين الريحاني ص62 .أخذا عن : م ن . ص ن .

[4] – مختارات من فوزي المعلوف :جرجي زيدان ج2ص06 .أخذا عن : م ن ص: 469 . 3

[1] المؤلفات الكاملة لزكي الأرسوزي120/1.أخذا عن موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر. د/جرار جهامي ص 818.

[2] موقف من الميتافيزيقا :زكي محمود نجيب ص125 .أخذا عن :م ن . ص ن .

[3] الإسلام والاستبداد السياسي : محمد الغزالي ص146 أخذا عن : م ن ص: 319 .

والفصول التالية بعون الله- وهي نصوص منتقاة من موسوعة روائع الحكمة والأقوال الخالدة لرومي البعلبكي[4].

* يقول أبو الفتح السبتي:

من كان للخير مناعا فليس له على الحقيقة إخوان وخلدان.

* يقول الحطيئة:

من يفعل الخير لا يعدم جوازيه لا يذهب العرف بين الله والناس.

* يقول أبو العلاء :

عليك بفعل الخير لو لم يكن له من الفضل إلا حسنه في المسامع.

* أبو العلاء:

والخير يفعله الكريم بطبعه وإذا اللئيم سخا فذاك تكلف.

* أحد الشعراء:

يا فاعل الخير مع من لا يقدره كواقد الشمع في دار لعميان.

* ويقول أحدهم:" من لا يعرف الخير من الشر فألحقه بالبهائم".

* ويقول ديدرو:" لا يكفي أن تعمل خيرا، بل يجب أن تحسن عمل الخير".

...ولا نود أن نسترسل في هذا المنحى، إذ لا نقصد سوى بعض التعريفات التي أمكننا البحث من إيجادها ..وذلك لأن مصطلح الخير مصطلح واسع ومنفتح، حتى أنه يعسر أن ينحصر في تعريف محدود.وهو كما يقول الإمام أبو حامد كلما عظُمَ المطلوب وشَرُفَ، صعُبَ مسلكه وطال طريقه وكثرت عقائبه...فتارة يعني الحسن وتارة يقترن بالنفع والمصلحة وتارة كمال الأشياء وتارة أخرى بالفضيلة ...

والآن وبعد هذه التعريفات سنشرع معا في تبيان أهم أقسام الخير.

---

[4] موسوعة روائع الحكمة والأقوال الخالدة : روحي البعلبكي ،دار العلم للملايين .الطبعة الرابعة .ص: 181 ..183 .

2.1 أقسام الخير:

إنّ الحديث عن أقسام الخير من منظور بعض علماء الإسلام سيفضي بنا إلى الحديث عن أقسام الشر. ومما لا شك فيه أن الوقوف عند قضيّة من قضايا الفكر الإسلامي قد يتطلب مؤلفات بحالها، وتبعا لذلك تجنّبنا إلى حد ما الاستطراد ... على أن ما يهمنا أكثر هو تلك الدراسة الإحصائية والأسلوبية لمصطلح الخير ومجالاته .

ولقد اعتمدنا في هذا العنصر على ثلاثة مصادر هي إحياء علوم الدين للإمام أبي حامد، وشفاء العليل وبدائع الفوائد لمؤلفهما الإمام ابن قيّم.

لقد قسّم ابن قيّم –رحمه الله – الوجود إلى أربعة أقسام:إمّا أن يكون خيرا من كل وجه، وإما أن يكون شرا من كل وجه، وإما أن يكون خيرا من وجه وشرا من وجه... وفيه ثلاثة مباحث؛ خيره راجح على شرّه وشرّه راجح وقسم مستو، وإما أن يكون لا خير فيه ولا شر ...ستة أقسام بعضها واقع وبعضها غير واقع.

أمّا الأول فهو أشرف الموجودات على الإطلاق. وأمّا الخمسة الباقية فلا يدخل منها في الوجود إلا ما كانت المصلحة والحكمة والخير في إيجاده أكثر من المفسدة؛ أمّا الشر المحض فليس له حقيقة بل هو العدم المحض، كإبليس شر محض، والله لم يخلقه عبثا، ولا قصدَ بخلقه إضرارَ عباده، بل فيه من الحكم والمصالح ما لا يعلمه إلا الله . أمّا الذي لا خير فيه ولا شر فعبث، أمّا غلبة الشر على الخير فالامتناع أولى [1].

ومن تأمل الموجود علم أن الخير فيه غالب وأن الأمراض وإن كثرت لكن خيرها غالب .وأمّا العالم العلوي فبريء من ذلك.

–وكما أن الشر المستعاذ منه نوعان:أحدهما موجود يطلب رفعه،والثاني معدوم يطلب بقاؤه على العدم وأن لا يوجد فإن الخير

---

(1) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والتعليل:ابن قيم الجوزية .تحقيق: عبد اللطيف السبع العلمي.بيروت ط1(1425/2004). ص:304 .

نوعان:أحدهما موجود فيطلب دوامه وثباته, والثاني معدوم فيطلب وجوده وحصوله...فهذه الأربعة مطالب السائلين من ربّ العالمين.

وقد جاءت في آخر سورة آل عمران" ربنا إننا سمعنا مناديا ينادي للإيمان أن آمنوا بربكم فآمنا.ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا "193. فهذا المطلب لدفع الشر الموجود.ثم قال الحق تعالى "وتوفنا مع الأبرار"طلب لدوام الخير الموجود .ثم قال تعالى "ربّنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك" فهذا طلب للخير المعدوم: ثم قال:"ولا تخزنا يوم القيامة" فطلب أن لا يوقع بهم الشر المعدوم[1].

-أمّا حجّة الإسلام فإنه يجعل الخيرات والنعم كأنها الشيء نفسه، فنراه يقسمها إلى ستة أقسام ؛ يقول في الإحياء:"اعلم أن كل لذة وخير وسعادة، بل كل مطلوب ومؤثر فإنه يسمى نعمة "[2]، والأسباب المعينة واللذات المستقاة نعمة نشرحها بتقسيمات.

القسمة الأولى أنّ الأمور كلّها بالإضافة إلينا تنقسم إلى ما هو نافع في الدنيا والآخرة كالعلم وحسن الخلق ...وإلى ما هو ضار كالجهل وسوء الخلق.

والى ما ينفع الحال كالالتذاذ بالشهوات وما يضر في المال، والى ما يضر في الحال ولكن ينفع في المال كقمع الشهوات.

قسمة ثانية حيث إنّ الأسباب الدنيوية مختلفة، قد امتزج خيرها بشرها وهو قسم شبيه بأقسام ابن قيّم الجوزية الستة السابقة الذكر.

قسمة ثالثة هي أن الخيرات تنقسم إلى ما هو مؤثر لذاته لا لغيره وإلى مؤثر لغيره، وإلى مؤثر لغيره ولذاته، فالأول كلذة النظر إلى وجه الله تعالى, والثاني كالدراهم, والثالث كالصحة والسلامة.

---

(1) بدائع الفوائد:ابن قيّم الجوزية . تحقيق د/ محمد الإسكندراني- عدنان درويش . دار الكتاب. بيروت .2004م .ص:298 .

(2) إحياء علوم الدين : أبو حامد الغزالي .الناشر: دار الكتاب العربي . المجلد الثالث . ص: 98 .

قسمة رابعة هي أنّ الخيرات تنقسم باعتبار آخر إلى نافع ولذيذ وجميل، فاللذيذ تدرك راحته في الحال، والنافع هو الذي يفيد في المآل والجميل هو الذي يستحسن في سائر الأحوال .

قسمة خامسة وهي أن النعمة يُعبَّر بها عن كل لذيذ، وهي ثلاثة أنواع :عقلية، وبدنية مشتركة مع بعض الحيوانات، وبدنية مشتركة مع جميع الحيوانات ؛أمّا العقلية فكلذة العلم والحكمة والثانية فكلذة الرياسة والغلبة، وأما الثالثة فكلذة البطن والفرج .

قسمة سادسة حاوية لجميع النعم والخيرات، وهي أن النعم تنقسم إلى ما هي غاية لذاتها، وإلى ما هي مطلوبة لأجل الغاية، أمّا الغاية فهي سعادة الآخرة وترجع إلى أمور أربعة: بقاء لا فناء له، سرور لا غمّ فيه، علم لا جهل معه وغنى لا فقر بعده. وهي الخير الحقيقي. أمّا الوسائل فأربعة؛ أولها الفضائل النفسية: الإيمان وحسن الخلق. وثانيها الفضائل البدنية متمثلة في الصحة والقوة والجمال وطول العمر، ولا تتهيّأ إلاّ بالثالثة وهي النعم الخارجية الأربعة: المال والأهل والجاه وكرم العشرة ...ولا تنقسم هذه الخارجية والبدنية إلاّ بأربع: هداية الله ورشده وتسديده وتأييده. وهكذا فإنّ مجموع هذه النعم أو الخيرات ستة عشر[1].

2. الفطرة الإنسانية بين الخير والشر:

بالرغم من أن الاهتمام في هذا البحث سيكون في المقام الأول بمصطلح الخير في القرآن إلاّ أن مقتضياته تتطلب ولو فكرة بسيطة عن متعلّقات الخير بالصنف البشري...فرأينا أن نمثّل المتعلقات بدءً بالفطرة الإنسانية وخيرية القضاء الإلهي وتنزيهه عن الشر لنخلص في النهاية إلى الخير. أمّا في الفطرة الإنسانية فسنناقش مقاييس الخير والشر وكذا النفس ثم الإنسان في تفاوته بين الخير والشر لنختمها بترتّد القلب... هذه هي أهم الجوانب التي أردنا أن يحتويها هذا المبحث....ونظرا لطول وتشعب ما أوردته الدراسات في هذه البحوث..فإن الحديث سيكون كسابقه بإيجاز.

---

[1] ينظر المصدر السابق .ص: 103... 105 .

حدثنا محمد بن يحي القطعي البصري حدثنا عبد العزيز بن ربيعة البناني حدثنا الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كل مولود يولد على الملة فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يشركانه .قيل يا رسول الله .فمن هلك قبل ذلك.قال:الله أعلم بما كانوا عاملين به".وعن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم نحوه بمعناه وقال: يولد على الفطرة. قال أبو عيسى:هذا حديث حسن صحيح...وهو حديث مشهور رواه مسلم والترمذي[1] ..رحمهم الله.

والفطرة تأتي على وجهين :أحدهما الانشقاق والتقطع،والثاني الابتداء وعليه جاء هذا الحديث...ومن فوائد هذا الحديث أنّ المولود يولد سليما عن عيب، غير مكتسب لشيء. وأبو هريرة كان يقول: اقرؤوا إن شئتم :"فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله" الروم 30 وعن مجاهد "فطرت الله "قال:الدين والإسلام ...ومن قال بخلاف الفطرة الحنيفية فقد غلط من وجوه؛ قد عدّها ابن قيّم في شفاء العليل ما تربو عن الستة عشر وجها ومنها:

أنه إذا علم أنه عرض عليه ما ينفعه وما يضره مال بفطرته إلى ما ينفعه.

من المعلوم أن النفس تقبل معرفة الحق وإرادة الحق، ومجرد التعليم لا يوجب تلك القابلية ..وذلك القبول هو كونه مهيّأ له مستعدا لحصوله فيه..الفطرة[1].

فهل طينة الإنسان الأولى أو طبيعته قد جاءت في الأصل متوافقة والتنافر طارئ أو العكس؟ خلاف: قوم يذهبون إلى أنها كانت خيرا والشر طارئ، وقوم يقولون بالعكس وفريق ثالث يقول: بل طبيعة الإنسان مستعدة لهما معا ..والطبع هو ما يقع على

---

[1] عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي : الحافظ ابن العربي المالكي .دار العلم للجميع .سوريا . ج09 .ص:303 .

[1] شفاء العليل. ابن قيم ص: 490.

الإنسان بغير إرادة، وقيل: الجبلة التي خُلق عليها. وقد يراد بها الحقيقة والذات. [2] لذا فأول ما يطالعنا من المبحث مقاييس الخير.

1.2 مقاييس الخير:

كل إنسان إلاّ وخلق صالحا لفعل الخيرات ولارتكاب الشر، أمّا ما يقع منه سبحانه وتعالى فهو الخير ...وقد مثّل الشيخ الشعراوي لذلك بقصة ابني آدم –عليه السلام– والنهاية التي انتهت بها القصة، ففيها مثّل إيماني على الخير والشر كجانبين من جوانب الحياة[3] على أنّ الإنسان يستطيع أن يدرك مقوّمات وعناصر الخير وأن يحكم عليها تبعاً لذلك .وقد لخّصها لنا الدكتور محمد التومي في الآتي[4].

1. مقياس النيّة الحسنة:فالعمل يكون خيرا إذا كان الباعث عليه والدوافع إليه والقصد منه خيرا.

2. مقياس الواجبية أو الواجب لذاته.

3. مقياس اطمئنان النفس فالرسول –عليه الصلاة والسلام– يقول: "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك.فإن الصدق طمأنينة والكذب ريبة"

والرسول صلىّ الله عليه وسلم لما سئل عن الخير والشر أجاب:"البرّ ما اطمأنت إليه النفس واطمأنّ إليه القلب والإثم ما حاك في النفس وتردّد في الصدر وإن أفتاك الناس وأفتوك".

---

[2] تأملات في فلسفة القرآن: منصور علي رجب . مكتبة الأنجلو المصرية .ط03 (1961م) .ص: 94 – 95 .

[3] معجزة القرآن: محمد متولي الشعراوي.دار الشهاب للطباعة .الجزائر.ط02(1990م) .الكتاب الثالث . ص: 26 .

[4] مقدمة في الفلسفة الإسلامية.د/عمر التومي الشيباني.الدار العربية لليبيا، تونس، المؤسسة الوطنية بالجزائر . سنة1990م. ص:253.

4. مقياس النفع العام:يكون العمل خيرا إذا جرّ منفعة إلى أكبر قدر من الناس وخدمة للمصلحة العامة ويكون شرا إذا جلب ضررا.

5.مقياس التمشّي مع روح الدين: يكون خيرا إذا جاء منسجما مع تعاليم الدين الإسلامي ومُثُلِه العليا في الأخلاق.

2.2 النفس الإنسانية مجبولة على الخير:

لفظ النفس مشترك بين معان.أحدها يراد به المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة في الإنسان..وعند المتصوّفة هي الجامع للصفات المذمومة..والمعنى الثاني هو اللّطيفة التي تعني الإنسان بالحقيقة وهي نفس الإنسان وذاته[1].

وكتاب الله حافل بالآيات التي تصف النفس الإنسانية في مختلف حالاتها شاذة وسوية صاعدة وهابطة...خيرّة وشرّيرة.والقرآن قد عنى عناية شاملة بالنفس في دراستها وفهم كنهها ....ودراسة النفس جزء من دراسة الإنسان الذي خلقه الله ليؤدي رسالته في الحياة، وأول ما يلزمه السالك لطريق الله –على حسب الكلاباذي في التعرّف– علم آفات النفس ومعرفتها[1] ...وقد حكمنا عليها من البداية أنها جُبلت على الخير تبعا في ذلك لِما قال به الشيخ الشعراوي . يقول في قوله تعالى "فطوّعت له نفسه قتل اخيه": "هذا لفتة من الله سبحانه أن النفس جبلت على الخير وأنّ الإنسان هو الذي يطوّعها ويقهرها على فعل الشر.ولذلك فإنّ مسألة القتل احتاجت من قابيل جهدا ليطوّع نفسه ويدفعها إلى الشر.مثل الذي يحاول تناول كمية كبيرة من الخمر قبل ارتكاب الجريمة. وفي هذا دِلالة على أن الأصل في الإنسان وفي الكون هو الخير"[2].

---

[1] احياء علوم الدين: أبو حامد الغزالي .مج3 . ج8 . ص: 07 .

[1] أثر القرآن الكريم في الأمن النفسي: ناهد الخراشي. دار الكتاب الحديث.ط 04 (2003م) .ص:122.

[2] معجزة القرآن. الكتاب الثالث ص: 32 .

وقد أضيف الإكتساب إلى الشر لبيان أنه يحتاج إلى تكلف وعناء وتخطيط ومصادمة الطبيعة... أمّا الخير فلا يحتاج إلى جهد كبير لأنه ممّا أودع الله في طبع الإنسان..

وترتاح النفس لفعله ولا يحتاج إلى حذر وتدبير[3].. ولولا قوة في الفطرة الناطقة اختص بها الإنسان دون الحيوان يقبل بها دون أن يعرف الحق ويريد الخير لكان هو والحيوان في هذا العدم سواء[4]

3.2 الإنسان بين الخير والشر:

القول المعتبر في هذا الموضوع هو إن الأصل في الفعل هو الخبرة التي تجعله غير متّسم بالخير والشر، وإنما الخيرية والشرية هي صفة أو حكم طارئ على الفعل باعتبار الباعث عليه والمقصود منه[1] ..وفي نظر الإمام محمد الغزالي –رحمه الله– فإن الإصلاح النفسي هو الدّعامة الأولى لتغليب الخير وأنّ النفس ينظر إليها من ناحيتين؛ أنها طيّبة تهفو إلى الخير وتُسرّ بإدراكه، وأنها إلى جانب ذلك نزعات طائشة تشردها عن سواء السبيل ...مثلها مثل وظيفة العين تبصر إذا لم يلحقها أذى.

فقوله تعالى :"لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم "التين 04 هو سرد إلهي خاضع لقوانين الهداية والإظلال، وهي قوانين عادلة ودقيقة[2] ..وأنّ الإنسان إن كان متعاطيا للخير وتكاسل عنه أو متعاطيا للشر ولم يقلع عنه أورثه كسله ضيقا ..فان استمر أورثه

---

(3) التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج: أ .د/ وهبة الزحيلي. دارالفكر ببيروت ودار الفكر بدمشق. ط1(1999م) .ج3 .ص: 134.

(4) شفاء العليل .ص:490.

(1) مقدمة في الفلسفة الإسلامية. ص: 253 .

(2) خلق المسلم :محمد الغزالي .دار الشهاب ببانتة – الجزائر .ص: 25 .

رينا، فإن استمر أورثه غشاوة فإن ازداد أورثه طبعا وختما، فان ازداد ذلك صار قفلا وان تمادى صار قلبه ميتا ...وكذلك حال الإنسان فيما يتعاطاه من خير، فإنّ من صبر أورثه صبره حسنا، فان استمر اهتدى وانشرح صدره فان دام امتحن الله قلبه ..فان تزايد في فعله انضم إليه من الله باعث يهزّه وداع يبعثه عليه ..فالمتدرّب في فعل الخير المتقوّي فيه يصير بحيث يكون من الله تعالى واقٍ يحفظه من الأفعال القبيحة [3].

...والكون بلا خير عالم متموّج بألوان الشر الرهيب ..والإنسان ذلك الكائن العاقل الدّعوب. وليس الخير في المنهج أو المفهوم الإسلامي أنْ نلهج بكلمات طيبة أو تَغيبَ عن وعيك في سبحة صوفية ذاهلة..إنّ الخير هو أن تكون أنت أو أن تحقق وجودك أو أن تستحيل كما يريدك الله إنسانا يشارك ايجابيا...أن تناضل الشر في أعماقك وأعماق الآخرين[1].

والخير لو كان فكرة محضة لتعرّض للعواصف والأعاصير ولمَا أخذ خطّه الواضح في زحمة الوجود؛ إذا فلا نكاد نجد سوى الضمير الذي ينزع في حكمة وتقدير.إنّ الضمير هو المشرق الطبيعي لفكرة الخير عند الإنسان، وأنّ الإنسان عاريا من الخير كائن زاحف على الأرض ..هذا عند مفكّرينا ؛أمّا عند الغربيين فنجد آراءهم متمثّلة في القديم عند أفلاطون :"إنّ الإنسان يجري وراء الخير ونفسه تجانب الشر " هو وسقراط لأنّ مذهبهما في الأخلاق واحد [2] وفي الفكر الحديث نجد جان جاك روسو يقرّر أنّ الطفل خير بطبيعته والشر يأتي إليه من الطبيعة ..وأقوى حجّة عند هؤلاء أنّ الإنسان أثر من آثار الله جلّت قدرته، والله خير لا يصدر عنه إلاّ الخير.

---

[3] تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين : الراغب الأصفهاني .تحقيق:د/عبد المجيد النجار.دار المغرب ببيروت. ط1(1998م) .ص: 184 -186.

[1] مجلة "قبس" تصدرها وزارة الأوقاف شهريا.السنة3 .العدد06 . ماي1969م. الإنسان في زمالة مع الخير والحق والجمال:محمد العزب.ص:103 .

[2] مقدمة كتاب الأخلاق لأرسطو ص64 .أخذا عن: تأملات في فلسفة القرآن. ص96 .

كان هذاباختصار فيما يتعلق الإنسان وحالته بين الخير والشر وستكون المحطة المقبلة تردداللقلب بين الخير والشر لننهي المبحث الثاني من مباحث الفصل الأول .

4.2 القلب في التردّد بين الخير والشر:

القلب في تعريف أبي حامد يطلق على معنيين: أحدهما اللحم الصنوبري الشكل, المودع في الجانب الأيسر من المصدر وهو قلب موجود حتى للبهائم والأموات.. والمعنى الثاني هو: لطيفة ربّانية روحانية, وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان وهو المدرك العالِم العارف من الإنسان. ولها علاقة مع القلب الجسماني[1] .

وغرضنا ما هو إلا محاولة ذكر أوصاف هذه اللطيفة وأحوالها بين الخير والشر ..في ذاتها, لذا حاولنا أن نستقصي أهم ما ورد في ذلك.

وهو باب نظنه شديد الصلة بالدراسات الإسلامية قديما... والقلب باصل الفطرة صالح لقبول الملَك, ولقبول آثار الشيطان وهي – حسَب الإمام أبي حامد– ثلاثة قلوب[2] .

1) قلب عمر بالتقوى, وزكا بالرياضة وطهر عن الخبائث.

2) قلب مخذول مشحون بالهوى,مدنّس بالأخلاق المذمومة.

3) قلب تبدو فيه خواطر الهوى فتدعوه إلى الشر، فيلحقه خاطر الإيمان فيدعوه إلى الخير، فتتبعث النفس بشهوتها إلى نصر خاطر الشر... فينبعث العقل إلى خاطر الخير، فتميل النفس إلى نصح العقل, فيحمل الشيطان حملة على العقل فيقوى داعي الهوى فميل النفس إلى الشيطان، فيحمل الملك على الشيطان, فعند ذلك تتمثل النفس إلى قول الملك, فلا يزال يتردد بين الجندين، متجاذبا بين الحزبين إلى أن يغلب على القلب ما هو أولى به.

---

(1) احياء علوم الدين :مج03 .ج08 .ص: 05 .

(2) م ن ص:84 .

حدّثنا هنّاد أبو معاوية عن الأعمش عن أبي سفيان عن أنس قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكثر أن يقول: يا مقلب القلوب ثبّت قلبي على دينك. فقلت يا رسول الله : آمنّا بك وبما جئتَ فهل تخاف علينا؟ قال: نعم. إنّ القلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلّبها كيف يشاء[1].

أمّا الثبات على الدوام مع حزب الملائكة أو مع حزب الشيطان فنادر من الجانبين.

3. خيرية القضاء الإلهي وتنزيهه عن الشر :

إنّ الباحث في مثل هذه المواضيع يحتاج أشدّ ما يحتاج إلى خلفية معرفية لأنّها بطريقة أو أخرى عسيرة علينا وشديدة التعقّد إن نحن قارنّاها بمكتسباتنا القبلية ومدى استعدادنا لذلك، إن لم نقل إنّها قد تتطلّب مؤلّفات بأكملها ..وما نطرحه هنا إنّما هو إشارات نظنّ أنّ دارس مصطلح الخير في الدراسات الإسلامية من واجبه أن يقف عليها، وقد كان فيضا من غيض ..إلى جانب أنّه صاحبَ قضيّة القضاء أمر آخر هو إرادة الإنسان بين الجبر والاختيار وتمثّل في مجمله في ثلاث فرق :معتزلة، جبرية وسنيّة، ليضم المبحث في نهاية الأمر أربع نقاط، وما هذه النقاط إلاّ عددٌ من فصول ما كتبه الإمام ابن قيّم في شفاء العليل والبدائع وطريق الهجرتين في محاولة منّا إثباتها بشيء من التحليل، على أنّه ممّا ينبغي التنبيه إليه أوّلا وأخيرا أنّ هذا الموضوع -كما قال فيه الشيخ طاهر الجزائري [2]- زلقت فيه أفهام وأنّ أسراره دقيقة وأنواره عميقة وقد وصفه ابن الجويني من قبلُ بالبحر الخضمّ، لأنّه يميل إلى الفلسفة وعلم الكلام أقرب منه إلى موضوع في القرآن .

---

(1) عارضة الأحوذي بشرح الترمذي : ابن العربي المالكي . ج09 . ص:307 .

(2) الجواهر الكلامية في إيضاح العقيدة الإسلامية . علّق عليه :محمد الصالح الصديق.ديوان المطبوعات الجامعية بالجزائر .ص: 94 . ا

• نظرة تاريخية حول القضاء والقدر:

يفرق أبو هلال بين القدر والتقدير بقوله: "إنّ التقدير يستعمل في أفعال الله تعالى وأفعال العباد، ولا يستعمل القدر إلاّ في أفعاله تعالى، ويكون التقدير حسنا وقبيحا، ولا يكون القدر إلاّ حسنا "[1].

أمّا القضاء من الناحية اللغوية فإتمام الشيء وإمضاؤه وإنهاؤه قولا كان أو فعلا، وفي مدلوله الشرعي فكما يعرّفه أبو الحسن الأشعري "إنّه إرادة الله الأزلية المتعلقة بالأشياء على وفق ما توجد عليه في وجودها الحادث"[2]، والفرق بين القضاء والحكم كما حدّده أبو هلال أنّ القضاء يقتضي فصل الأمر بالتّمام، أمّا الحكم فيقتضي المنع عن الخصومة .

كان المسلمون عند وفاته صلى الله عليه وسلم على منهاج واحد في أصول الدين وفروعه...وكان أول خلاف وقع في موت النبي صلى الله عليه وسلم ثم في موضع دفنه,ثم الإمامة ثم قتال المرتدّين ثم قتال الرّوم والعجم...وكانوا أثناء ذلك على كلمة واحدة في أبواب العدل والتوحيد..ثم أمْر عثمان رضي الله عنه ليحدث خلاف القدرية في القدر والاستطاعة من معبد الجهني وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم[3]...وهذه المسألة كان قد تكلم فيها فلاسفة اليونان.

يتبع...

---

(1) الفروق في اللغة . ص: 185 .

(2) العقيدة الإسلامية وأسسها : عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني . دار القلم دمشق .ط 08 (1997م) . ص : 625 .

(3) الفرق بين الفرق:عبد القاهر الجرجاني .منشورات دار الآفاق الجديدة تحقيق لجنة احياء التراث .بيروت ط05(1982م) . ص:12-15.

مصطلح البنية والخطاب السردي

ابن خنافو رشيد
قسم الترجمة – جامعة تلمسان –

مفهوم البنية:

إن الحديث عن البنية وضبط المفاهيم المتعلقة بها، يتطلب التطرق إلى البدايات الأولى لهذا المصطلح الذي يشمل مجالات عديدة منها الفلسفة، وعلم النفس، والانثربولوجيا، واللغة والنقد، فلقد تكونت البنيوية أساسا في مجالين :

1- في مجال اللسانيات أو البحث اللغوي مع العالم السويسري: فرد ناند دي سوسير.

2- كذالك مجال الانثبولوجيا أو البحث في المجتمعات القديمة مع: كلودليفي ستراوس، فالمجال الأول هو الذي يعنينا لأنه المنشأ الذي استفاد منه النقد الأدبي.

ولعل الرواية من أشد الأجناس الأدبية ارتباطا بالبنية فهي "...نظام أو نسق من المعقولية، فليست البنية هي صورة الشيء أو هيكله أو وحدته المادية، أو التصميم الكلي الذي يربط أجزاءه فحسب، وإنما هي أيضا القانون الذي يفسر تكوين الشيء ومعقوليته "[133].

فالاهتمام بهذا المفهوم كان انطلاقا من بدايات التأسيس للمنهج البنيوي في الدراسات اللغوية كونه ثورة على المنهج التاريخي والأساليب المعيارية التقليدية،

133زكريا إبراهيم .مشكلة البنية أو (أضواء على البنية).مصر دار مصر للطباعة (د ت)ص 33.

اذ "بين فرد يناند دي سوسير بأن سياق اللغة لا يقتصر على التطورية، ويكمن السبب في وجود النظام " .[134]

فمفهوم النظام الذي قدمه دي سوسير يعتبر حافزا للدراسات اللسانية، لبلوغها مركز الريادة في الحقوق المعرفية، بما أن اللغة مشتركة بين معظم الأجناس التعبيرية والعلوم البحتة، وبهذا فقد اثبت المنهج البنيوي قدرته على كشف ما لم يكن معروفا كما أثبت هذا المنهج خصوبته فاعتمده الباحثون في دراسة الاساطير، ودراسة ميادين عدة منها ميدان النقد الأدبي.

ويرجع الكثير من الباحثين في ميدان النقد الأدبي إلى التركيز على بحوث جان بياجيه الذي يرى أن "...البنية بتقدير أولي مجموعة تحويلات تحتوي على قوانين كمجموعة تقابل خصائص العناصر، تبقى أو تغتني بلعبة التحويلات نفسها..وبكلمة موجزة تتألف البنية من ميزات ثلاثة: الجملة التحويلات والضبط الذاتي "[135] .

وبهذا فالتعامل مع النموذج اللغوي هو أحد إنجازات المنهج البنيوي الذي ركز على دراسة اللغة بذاتها ولذاتها.

يستمد المنهج البنيوي فاعليته النقدية من الاهتمام بالنص ككل مكون من وحدات دالة تنتظم في مستويات تسهم بتراصها في النسق من توليد جملة من العلاقات التي تساعد على توليد المعنى، فهو يقوم على "...استخراج المستويات التحليلية للظواهر الإنسانية وكشف شبكة العلائق والإنساق السائدة فيها "[136] .

---

[134] جان بياجيه .البنيوية.ترجمة عارف مليمه وبشير اوبري.منشورات عويدات بيروت .باريس .ط 2 .1980.ص64.

[135] جان بياجيه المرجع السابق، ص08

[136] عبد الله إبراهيم وآخرون . معرفة الآخر(مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة) . المركز الثقافي العربي. .بيروت.الدار البيضاء.ط1 .1990.ص39

تهدف البنيوية إلى تحليل المعطيات الموجودة في أي نمط تعبيري (قصة، رواية أو قصيدة) بغرض معرفة طبيعة العلائق الرابطة بين الأجناس.

فالتحليل يجري على اللغة التي ينبني بها النص، فعند سماعنا لكلمة بنيوية يتبادر إلى أذهاننا رؤيتين:

-الأولى = كونها منهجا أي تقنية محكمة.

- الثانية = مذهبا، باعتباره تصورا فضفاضا يشمل معارف عديدة، فنجد ليفي ستراوس" يقرن مصطلح البنية بالنسق والنظام فيرى أن البنيوية عبارة".

مفهوم السرد:

السرد كما جاء في لسان العرب " تقدمة الشيء إلى الشيء تأتي به منسقا بعضه في أثر بعض، متتبعا وسرد الحديث ونحوه: يسرده سردا إذا تابعه وفلان يسرده الحديث سردا إذا كان جيد السياق له "[137].

هذا المفهوم للسرد لا يختلف كثيرا عن ما قاله "غريماس" الذي يرى أن المسار السردي هو عبارة عن تتابع وحدات سردية تجمع بينها علاقة مراتبية إما بسيطة أو معقدة في توترها بحيث تتبادل التأثير فيما بينها.هذه الوحدات السردية هي عبارة عن تعاقب جمل نحوية بسيطة "[138].

هذا يعني أن مفهوم السرد هو تتابع الأحداث التي يحكما تعاقب الجمل النحوية والتي هي بدورها خاضعة لزمن نحوي خطي (ماضي حاضر مستقبل) بالإضافة إلى هذا المفهوم السرد يعني العملية التي يقوم بها السارد منتجا بذلك نصا قصصيا مشتملا على لفظ وحكاية أي خطاب قصصي وملفوظ قصصي وقد أوجب هذا العالم على كثير من الباحثين الخوض في غمار هذا الموضوع

---

137 ابن منظور لسان العرب.قرص مكتبة المعاجم واللغة العربية . مادة سرد

138حسين فيلالي .السمة والنص السردي .مقاربة سيميائية في شفرة اللغة، رابطة أهل القلم .بيروت .ط1.(د ت) ص 99 .

والبحث في مجالاته المتعددة، فأصبح مجالا خصبا له نظرياته وأسسه وقواعده كعلم قائم بذاته على غرار العلوم الأخرى.

أما اصطلاحا" فهو العملية التي يقوم بها السارد أو الحاكي وينتج عنها النص القصصي "[139].

والمتتبع جهاز المفاهيم للسرد يجد أنه من المفاهيم المستحدثة في الساحة النقدية العربية وهو ترجمة للمصطلح الغربي " Récit " وقد وجدنا النقاد العرب يخلطون في وضع مصطلح ثابت له " حيث أن بعض الترجمات التي قاموا بها، والتي اعتمدت هذا المفهوم "[140] ولذا فقد تعددت تأرجحت بين مصطلحي الحكي والسرد رؤاهم وتعريفاتهم له فمن تعريفهم له " طريقة الكتابة الروائية المعتمدة على سرد الأحداث في تلاحقها الزمني ويتجلى ذلك واضحا في الرواية الكلاسيكية، ولذلك نجد بعض الكتاب يفضل السرد الذي يتضمن الفعالية الحكائية

في حين أ، ن البعض الآخر ينوع مستوى كتابته أي أنه ينتقل من السرد إلى الحديث الداخلي إلى الاسترجاع وتغير الضمائر حيث يتم تكسير عمودية السرد وتتجلى هذه الخاصية في كون الخطاب لا يشتغل على قصة محكومة بمنطق خارجي كالذي نجده عادة في القصة التي نجدها في الخطاب الروائ التقليدي"[141]

وهذه العملية التي ينتج عنها النص القصصي يقوم بها شخص يطلق عليه إسم السارد أو الحاكي " فهو الفاعل الذي ينجز العمل البنائي، وهو الذي يعلن عما يدور في دواخل وكوامن الشخصية وعن الأحداث التي تجري وعن جميع الوقائع النفسية والإجتماعية والتاريخية، حتى أنه لا يمكن تصور حكاية بدون سارد "[142].

---

[139] سمير المرزوقي وجميل شاكر، مدخل إلى نظرية القصة.الدار التونسية للنشر تونس .ط1. 1985.ص77.78 .

[140] فاطمة الزهراء ازرويل مفاهيم نقد الرواية بالمغرب. الدار البيضاء1989.ص177

[141] المصدر نفسه ص :178.

142 ناجي مصطفى .نظرية السرد من وجهة النظر إلى التبئير.، الحوار الأكاديمي الجامعي، ط1.1989.ص:115

وهو مفهوم يعرفنا علاقة السارد بشخصياته، وهناك من يعرفه بمصطلح "التبئير" وهو قناة للأخبار لا يسرب إلا ما تسمح به الوضعية"[143] ويجد القارئ أن أغلب الكتابات الروائية اعتمدت ضربين من هذه العلاقة.

ومن بين الذين طوروا هذا العلم: تودوروف، بروب، غريماس....الخ وغيرهم ممن أرادوا التنظير له، ودراسة تقنيات السرد بجوانبه المختلفة تعني محاولة الألمان بالعلاقات التي تربط بين الحكاية والقصة من جهة، بين السرد والقصة من جهة ثانية، وبين الحكاية والسرد من جهة ثالثة"[144].

أما النوع الأول من العلاقات فيعني بصيغ وكيفيات العرض السردي كما برز النوعان الآخران عبر الأصوات السردية.

على الرغم من الاختلاف الموجود بين النقاد ومنظري الأدب حول المفاهيم المتعلقة بالسرد الأدبي إلا أنهم يتفقون في نقطة واحدة ويدورون حولها وهي أن السرد في مفهومه يعني تتابع الأحداث وتسلسلها وانسجام بعضها ببعض، وهو العملية التي يقوم بها السرد أو الراوي في النص القصصي.

ويأتي السرد على طريقتين تحاول كل منهما ربط القارئ بالنص دون أن تطفى على الأحداث تنحوا كل منها الحياد.

1<u>الطريقة الأولى</u>: الطريقة المباشرة: نجد الكاتب فيها يروي الأحداث بنفسه في بداية القصة ثم تليه رواية البطل أو أحد الأبطال. وفي طريقة كلاسيكية يحاول الراوي أو السارد من خلالها أن يهيئ جو الرواية للقارئ، وذالك بتعريف المكان أو الشخصيات عادة.

2 <u>الطريقة الثانية</u>: طريقة الترجمة الذاتية: وفيها يترك الراوي الحرية للبطل في التحدث عن قضيته، محاولا بذالك عدم إزعاج

---

143 عبد القادر الشاوي.إشكالية الرؤية، السرد أو الصوت السردي.محلية دراسات سميائية أدبية لسانية .ع :2-87 ربيع 1988 .فاس مطبعة النجاح الجديدة.المغرب ص:76.

144 إبراهيم صحراوي .تحليل الخطاب الأدبي .دار الأفاق الجزائر، ط1 1999.ص111.

القارئ ،وذلك باد خاله مباشرة في جو الرواية ومواجهته مواجهة مباشرة بشخصياتها دون أن يحس بتوجيه الراوي لأحداثها.

مفاهيم فرعية في دراسة السرد:

هناك عدة محطات يجب على الدارس للسرد الروائي الوقوف عندها تعيينه في دراسته منها:

1)- رؤى السـرد: Les Visions DuRéct[145]

وهو مفهوم يتناول علاقة السارد بالشخصية الروائية أو القصصية ووهناك ثلاث أنماط من رؤى السرد:

أ/ الرؤية من الخلف: أو النظر من الوراء وهنا يكون السارد أكبر من الشخصية.

ب/ الرؤية مع : وفيها يكون الراوي يساوي الشخصية.

ج/ الرؤية من الخارج: وفيها يكون الراوي أدنى من الشخصية وأقل منها معرفة.

2)- الحكـي : les norration :

أستعمل مصطلح الحكي من أجل التفريق بين البنية والسرد , وقد إختلف النقاد في هذا المجال، فمنهم من يرى أن السرد عنصر من عناصر الحكي : أن عنصر السرد يعد جزءا من مظاهر الحكي[146] . ومنهم من عدا الحكي مكونا من مكونات بنية السرد[147] .

3)- القصة والخطاب : L'histoire et le Discours

وقف بعض النقاد عند الفرق بين القصة والخطاب في مقاربتهم للنصوص النقدية فاعتبروا أن القصة تتألف من الأحداث

---

145 ادريس الناقوري ،الرواية الغربية ،مدخل إلى مشكلاتها الفنية والفكرية "(د ت)ص81.

146 فاطمة الزهراء، ارزويل،مفاهيم نقد الرواية بالغرب،الدار البيضاء،1989.ص81

147 سعيد يقطين، القراءة والتجربة،المركز الثقافي العربي،بيروت.(د ت).ص293.

والأشخاص في ترابطهم وصنعهم للحدث ,بينما الخاطب وهو الطريقة التي بواسطتها ندرك القصة عند الراوي الذي يرويها.[148]

وتبقى المشكلة في علم السرد تداخل المصطلحات، حيث وجب التعريف بين العديد من الكلمات تشبه السرد في مضمونه إلى حدما.

الرؤية السردية:

لقد وردت الرؤية السردية في النقد الأسلوبي بمصطلحات عديدة منها الرؤية وجهة النظر, المنظور,البؤرة,التبئير, وهذه المفاهيم متداولة في السرديات الحديثة, وإن اختلفت بعض الشيء فهي تحيل إلى الرؤية وتشير إليها, وهي ما يعبر به السارد عن وجهة نظره من العالم وموقفه منه, أما الرؤية السردية في الخطاب الروائي أو القصصي فلا يمكن حصرها في شخصية أو حدث, وإنما الخاطب في مجمله هو الذي يعبر عنها, فكل ما يسعى إلى تبليغه مضمون الرسالة السردي يدخل ضمن باب التعبير عن الرؤية السردية، فالتقيد بنظرية معينة أو رؤية خاصة في تحليل بنية السرد الروائي قد تؤدي بالبحث إلى الانغلاق، فلدا لابد من الانفتاح على أهم الرؤى في التحليل البنيوي للسرد.

وبهذا فالجوى إلى النص الروائي وحده طريقا في الدراسة يفسح أفاقا واسعة بدون خلفيات فكرية, وهذا لأن هدا النص له إطاره الخاص به مما يجعله ينفتح على عدة تأويلات.

1 **زاوية الرؤية عند:** توما شفسكي، بيرسي لوبوك, واين بوث:

وبهذا سنتعرض إلى ما يتعلق بزاوية الرؤية التي ينطلق منها الراوي في سرده ومظاهر حضور الراوي وتدخلاته في السياق السردي.

تناولت الدراسات النقدية الحديثة النصوص المكونة للخطاب بشكل عام مسلطة الضوء على ثلاثية عملية التلقي (المبدع، النص,القارئ)، والسرديات باعتبارها علم يأخذ على عاتقه دراسات سردية الخطاب كان لزاما عليه أن يولي الاهتمام بعملية التلقي كما

---

[148] سعيد يقطين, انفتاح الدائرة حول زمن النص في رواية يزيني بركات العدد 52.

ذكرنا، إذ أن مفهوم وجهة يحيل فعلا على مجموع المشاكل التي تثيرها علاقات الراوي بما يحكيه، وعلاقته بقارئه[149].

يكاد يتفق معظم النقاد والباحثين على أن هذا المفهوم هو وليد استحدثه النقد الأنجلو- أمريكي في بداية هذا القرن مع الروائي هنري جيمس، وعمقه أتباعه، وبالخصوص بيريسي لوبوك.

وفي إطار البحث في مجال الرؤية ، يجدر بنا الإشارة إلى جهود الشكلاني الروسي توما شفسكي، الذي حدد نوعين سرديين : سرد موضوعي ، سرد ذاتي

..." ففي نظام "السرد الموضوعي" يكون الكاتب مطلعا على كل شيء، حيى الأفكار السردية للأبطال، أما في نظام "السرد الذاتي"، فإننا نتتبع الحكي من خلال عيني الراوي (طرف المستمع) متوفرين على تفسير لكل خبر..."[150].

هذا معناه ابتعاد الرؤية إتجاه الأحداث في السرد الموضوعي، في حين تكون عكس ذلك من ناحية السرد الذاتي.

1-التجاوز البانورامي حيث هيمنة الراوي.

2-الذهن المعروض حينما يتركز التقديم على شخصية محورية.

3- الدرامة الخالصة حيث غياب الراوي.

4- الراوي المسرح الذي يتم التقديم من خلاله وهو شخصية محورية.

ومن الضروري جدا الإشارة إلى وجهة نظر"بيرسي لوك" التي تنحاز إلى تفضيل إدماج الراوي في صلب القص، "رغم اعترافه بايجابيات وجهة النظر العالمة بكل شيء... فان لوك يفضل دون

---

[149] ناجي مصطفى.نظرية السرد من وجهة النظر إلى التبئير.الحوار الأكاديمي الجامعي الغرب . ط1 .1989. ص 07.

[150] حميد لحمداني..بنية النص السردي، (من منظور النقد الأدبي)، المركز الثقافي العربي. بيروت .ط2.1993 .ص:46

شك النماذج الأخرى لوجهة النظر حيث يكون الراوي ممسرحا ومدمجا في الحكاية."[151]

أما واين بوث فقد ألقى اهتمامه على دور القارئ على مستوى التصورات واستبعاد غياب السارد عن مسار الحكي " فالكاتب يمكن إلى حد ما أن يختار التنكر ولكنه لا يمكن، أن يختار الاختفاء أبدا"[152].

ولقد تجاوز هذا الناقد أعمال لويوك وهذا بتجاوز أسس النظر للقصة من خلال الضمير (المتكلم- الغائب) الذي لا يعتبره معيارا دقيقا لتحديد الرؤية.

ويميز بوث بعد ذلك بين نوعين من الرواة المشاركون في القصة المحكية كشخصيات من جهة , وغير المشاركين من جهة ثانية "[153].

فهو يعطي اهتماما كبيرا لموقع الراوي في الحكي, فإما مستقل وإما متداخل مع الشخصيات الحكائية، وبهذا فهو يميز بين ثلاثة أنواع من الرواة في إيطار علاقتهم بالقصص:

1/ **الكاتب الضمني:(الذات الثانية للكاتب)** : يوجد في أي رواية, وهو ليس الكاتب الانسان ولكنه من ورق حسب قول الناقد (رولان بارت).

2/ **الراوي غير المعروض (غير الممسرح)**: وهو الذي يشتبهعلينا, وقد يطلق عليه اسم السارد غير الممثل.

3/ **الراوي المعروض (الممسرح)**: هو كل شخصية بمجرد حديثها عن نفسها بضمير المتكلم خلال سرد الحكي , سواء كان الضمير متكلم جمعا أو مفردا أ وباسم الكاتب"[154].

---

[151] ناجي مصطفى.المرجع السابق .ص:13

[152] ناجي مصطفى نظرية السرد .ص.13

[153] ناجي مصطفى المرجع نفسه .ص.16

[154] سعيد يقطين .تحليل الخطاب الروائي . المركز الثقافي الغربي. بيروت (د ت) ص.292.291

2/وجهة نظر جون بويون :

يعتبر جونبويون رائد في مجال زاوية الرؤية, ويعتبر دراسته لهذه الأخيرة من أهم الدراسات, فمرجعيته في التحليل هي الجانب النفسي دون الجانب الفني الذي يعتبره مظهرا شكليا، حيث أنه إنطلق في حديثه عن الرواية والرؤية من علم النفس، إذ " أن ما تريد الرواية التعبير عنه هو التطور الزمني لشخصية تلتقط في واقعها السيكولوجي "[155].

فمن خلال تركيزه على العلاقة الوطيدة بين الرواية وعلى النفس استنتج ثلاث رؤى هي:

1*الرؤية من الخلف: يكون إنفصال الكاتب عن شخصيته وذلك " ليس من أجل رؤيتها من الخارج, رؤية حركاتها، والإستماع إلى أقوالها، ولاكن من أجل أن تعتبر رؤية موضوعية ومباشرة لحيات شخصياته النفسية"[156].

2* الرؤية مع: يتم وصف الشخصية المحورية داخليا, بتمكننا من الدخول بسرعة إلي سلوكها وكأننا نمسك بها , إن الرؤية هنا تصبح في نفس الرؤية الشخصية المركزية"[157].

3* الرؤية من الخارج : وأما في حالة الرؤية من الخارج : وهذا الخارج يتحدد في ثلاث أشكال هي:السلوك ,الوجود الفزيائي للشخصية, والفضاء الذي تتحرك فيه، وذلك يكون فيها فهم القارئ موضوعيا [158].

3/ وجهة النظر تودوروف:

لقد استهلت أبحاثه الكثير من نتائج البحث اللساني, " فمن خلال موازاته بين الجملة والخطاب على صعيد التحليل أبرز أماكن

---

[155] ناجي مصطفى ,نظرية السرد .ص.29

[156] سعيد يقطين ,المرجع نفسه .ص:298

[157] سعيد يقطن , المرجع نفسه.ص:289

[158] سعيد يقطين ,المرجع نفسه.ص:290

تحليل الخطاب السردي من جهة الزمن والصيغة كمقولات للحكي..."[159]

وقد حافظ تودوروف على التقسيم الثلاثي الذي أتى به"جون بويون" مع اضافة بعض التجديدات.فقسمها كالآتي:

1/<u>الرؤية من الخلف:(الراوي أكبر من الشخصية الحكائية):</u>

" الراوي في هذه الرؤية يعرف كل شاء عن الشخصيات كأنه دائم الحضور

ويسير بمشيئة قصة حياتهم "[160]. وبهذا فإن السارد يعرف كل الدقائق والحركات النفسية للشخصيات، وأن هذه الشخصيات بالنسبة للراوي قاصرة لا تعرف مثالها ونهايتها.

2/ الرؤية مع (الراوي يساوي الشخصية الحكائية)

" وتكون معرفة الراوي هنا على قدرة معرفة الشخصية الحكائية، فلا يقدم لنا أي معلومات أو تفسيرات، إلا بعد أن تكون الشخصية نفسها قد توصلت إليها"[161].

3/ الرؤية من الخارج الراوي أصغر من الشخصية الحكائية:

"ولا يعرف الراوي في هذا النوع إلا القليل مما تعرفه إحدى الشخصيات الحكائية، والراوي هنا يعرف كثيرا على الوصف الخارجي، أي وصف الحركة والأوصاف، ولا يعرف إطلاقا ما يدور بخلد الأبطال...."[162]

هنا الراوي يعتمد على الوصف الخارجي، ويجهل ما يدور في ذهنية ونفسية الشخصيات فيمكننا القول أن الراوي يجهل شخصيات روايته.

---

[159] سعيد يقطين.المرجع نفسه _ص :292.293

[160] سعيد يقطين . المرجع نفسه _ص:289

[161] عبد المالك مرتاض_ تحليل الخطاب السردي_ ديوان المطبوعات الجامعية_ ع :04: 1995- ص:192

[162] سعيد يقطين : تحليل الخطاب الروائي . ص :48.

3/ وجهة نظر بوريس أو سبنسكي:

يرى " بوريس أو سبنسكي " .." أن وجهة النظر تتصل تصالا وثيقا بتوليف العمل النفسي بصفة عامة "[163].

ومعنى التوليف ما يوصف بشعرية التأليف، والتي تتعلق بموقع المؤلف في إنتاجه للخطاب السردي وهوبوضح هذه المواقع فيما يلي :

1/ المستوى الا يديولوجي :

وفيه تكون أمام وجهة نظر إيديولوجية خارجية وأخرى داخلية، ففي حالة الوجهة الخارجية يكون الراوي خارج القصة، أما في الوجهة الداخلية فالراوي شخصية مشاركة."[164]

2/المستوى المكاني والزماني:

وفيه تتم مراعاة موقع الراوي مكانيا وزمانيا اتجاه القصة، واتجاه القصة وشخصياتها.

3/ مستوى التعبير :

وفيه البحث في تغييرات وجهات النظر، وعلاقات الراوي مع خطاب الشخصيات ليبرزها في جهاتي نظر .

أ/ وجهة نظر داخلية : الراوي في الخطاب يلعب دور الموضح والمفسر.

ب/ وجهة نظر خارجية : الراوي مشاهد موضوعي ينقل خطاب الشخصيات بكل ما فيه .

4* المستوى السيكولوجي : (النفسي) ويعتبر هذا المستوى أهم المستويات السابقة، وهو يتكون من أربع أشكال سردية (لينتفلت)[165].

1/وجهة نظر ثانية+ إدراك خارجي.

---

[163] سعيد يقطين.تحليل الخطاب الراوي _ص :293 .294.

[164] سعيد يقطين . المرجع نفسه _ص:294.

[165] سعيد يقطين : المرجع نفسه . ص :296.295

2/ وجهة نظر ثابتة + استبطان شخصية +استظهار باقي الشخصيات الأخرى

3/ وجهة نظر متحولة متتابعة +استبطان شخصية متحولة+استظهار باقي الشخصيات.

4/ وجهة نظر متحولة آنية+ إدراك آني لشخصيات عديدة.

يظهر من خلال هذا التحليل أنه يتسم بالإطالة والتطرق لأهم حيثيات مفهوم وجهة النظر.

5*/<u>وجهة نظر جيرار جينيت</u> :

لقد إبتدع "جيرار جينيت" مصطلح التبئير وهذا لتميز مفهوم وجهة النظر عن مضمون الإدراك البصري وهذا قصد تبيان المفاهيم التي تتعلق بالصوت والصيغة والتي ظلت متداخلة منذ زمن ليطرح "جينيت" سؤاله " من هي الشخصية التي تتحكم في وجهة نظرها في المنظور السردي ؟ ...ومن هو السارد؟"[166].

فهذا السؤال يؤدي بنا إلى الوقوف على الفروع الموجودة بين الشخصية المتحكمة من جهة، وبين السارد من جهة أخرى مما يتطلب عدم الخلط بينها،

وبهذا نجد أنفسنا أمام ثلاث وجهات نظر، أو ما يطلق عليها "جيرار"

الأوضاع السردية، التي تظهر فيما يلي :

أ : التبئير الداخلي = في هذا النمط لا يقول السارد إلا ما تعرفه إحدى الشخصيات

ب : التبئير الخارجي = حين يقول السارد أقل مما تعرفه الشخصيات أي هو لا يعرف إلا القليل مما يدور بين الشخصيات .

ت : التبئير الصفر (اللاتبئير): أين يقول السارد أكثر مما تعرفه جميع الشخصيات أي أنه مدرك لها يدور بين الشخصيات أكثر من ما تعرفه الشخصيات نفسها .

---

[166] ناجي مصطفى– نظرية السرد من جهة النظر إلى التبئير . الحوار الأكاديمي الجامعي. المغرب :ط1 .1989._ص :57 .

العامل اللغوي والبنية الشعرية

د. هواري بلقاســـــم
جامعة وهران

اللغة ظاهرة اجتماعية، يتخذها الأديب وسيلة للتعبير والخلق الفني، كما تعد من أهم وسائل نقل الأفكار، بل وهي أيضا " خلق فني في ذاتها " .

يتخذ منهج البحث عن العوامل التي تحدد الدلالة الشاملة للمنطوق الشعري من التتابع المنطقي للعامل اللغوي وسيلة للكشف عن العطاء الدلالي، حيث كشفت الدراسات المعاصرة عن التأثير الفعال للعامل اللغوي في مجال قيمة النص وجماله وذلك اعتمادا على تعدد أنظمته المعرفية انطلاقا من الدراسة الصوتية التي تتناول وحدات التحليل كالمقاطع الصوتية وكذلك الدراسة الصرفية التي تتناول مباني المفردات إلى جانب الدراسة النحوية التي تتناول العلاقات في التركيب .

ومن هنا تبدو الدلالة في المقام الأول دلالة تراكيب أسلوبية تخضع لطبيعة العلاقة التي تشكلها دلالة الألفاظ والوحدات الصوتية التي يقوم عليها البناء الشعري

لهذا سعى الناقد إلى البحث عن الفروق القائمة بين المفردات من حيث القدرة على تشكيل الدلالة الشعرية وتحديد قيمتها المعرفية قياسا بالنماذج الإبداعية المختلفة للوقوف على الجيد من الرديء وهوما دفع المبدع إلى التركيز على الجدة الذي ارتبط باختراق آلية العامل اللغوي وقد تضطر صور الاستعمال المبسط في الإنتاج الإبداعي إلى العدول عن الأصل – في كثير من الحالات – أو كسر قاعدة فنية بأخرى كضرورة شعرية جعلته يضفي على إبداعه قوانين فنية تكفل له حرية الإبداع حيث " بدأ بتحطيم الشكل المألوف العادي وبنى على أنقاضه شكلا اخر شكلا من صنعه هو، يعتمد على علاقات وتراكيب لغوية جديدة وحية".

الأمر الذي جعل الأنماط اللغوية في المتن الشعري تتطور مما أدى بخروج كوكبة من الشعراء من دائرة التكرار إلى طور الإبداع، فكانت لرؤية الفنان الذاتية وقدرته الخاصة على الصياغة أثرا فنيا في صور جديدة أدهشت القارئ ولفتت انتباهه إلى عبقرية الأديب في استخدامه للغة "

زكي العشماوي = النقد الأدبي بين القديم والحديث دار النهضة – بيروت – ص 26 .-

2 - نور الدين السدّ: الشعرية العربية = ديوان المطبوعات الجامعية ص 19 رغم ذلك يبقى الإبداع الشعري عملا ليس سهلا وليس في مقدور كل فرد أن يقوم به مهما تعلم وإنما هو عمل معقد مركب متجانس من أمور متعددة لا يقدر عليه سوى الموهوبون من البشر الذين تمرسوا بصناعته وفهموا تقاليده وأسراره وامتلكوا الموهبة الفطرية التي تعنيهم " (1)

– **العامل اللغوي ودوره في انتظام البنية الشعرية :**

يقوم العمل الأدبي على ركيزتين هامتين هما: الصحة اللغوية والجمال الفني، أما الأولى فتقوم على مراعاة النسق اللغوي الموروث من العرب الأقحاح، بإتباع قواعد الإعراب التي تضبط الشكل والبناء، والالتزام بقوانين الصرف التي تؤصل لأصول الكلمات وما جرى عليها من تطور وتغيير .

ومن هنا فقد تصرف الأديب معها ببراعة واقتدار لذا نجده يقدم ويؤخر، يحذف ويضيف، يعرف وينكر فيحدث في التركيب تغيرات فنية تعكس الأسلوب بلاغة وتأثير الشيء الذي أكد عليه النقد القديم حيث اعتبر النظم ما هو إلا مراعاة قواعد النحو ولكن بطريقة مميزة فليس هو النحو التقليدي القائم على ضبط أواخر الكلمات وإنما هو النحو الذي يتجاوز المعيار الى الاحتمال الدلالي " لم يعد بالإمكان معالجة المسألة الشعرية بمعزل عن المسألة اللغوية " (2)

---

1 – د : عبد الفتاح عثمان – النقد العربي القديم (أصوله مناهجه وقضاياه) دار العدالة للطباعة والنشر ص 150 .

2 – د: نور الدين السد: الشعرية العربية – ص 196.

حيث يقول عبد القاهر الجرجاني " وأعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو "(1).

فهو يربط إذا بين النظم الفني والنحو ولكن بمزيد من التأمل ندرك أن المقصود ليس هو مجرد إدراك تحقيق هذه القواعد النحوية في الأسلوب بل هو إدراك الفروق الفنية التي تتجلى في الاستعمالات المختلفة للتركيب النحوي " فالكلم يترتب في النطق بسبب ترتب معانيها في النفس" (2).

فكل استخداماللوحدات البنائية البنائية له معناه الخاص في السياق اللغوي وهدفه الفني في إثراء المعنى وتحقيق رسالة الأديب في الإفادة والإمتاع.

وهذا ما أطلق عليه ابن رشيق " الرخص في الشعر " وفيه حدّد " ما يجوز للشاعر استعماله إذا اضطر إليه" (3).

وعلى عادته فإنه يتخذ من النصوص ميدانا لدراسته فيقوم بتحليلها تحليلا نقديا موضوعيا كاشفا بذلك عن سر جودتها الفنية ومدى البراعة اللغوية التي تتميز بها مع حرصه الشديد على تجاوز الاستعمالات التي قد تعصف بهذه الجودة فيحمل النص صفة القبح والاستهجاء لذلك فهو يقترح " أن لا خير في الضرورة على أن بعضها أسهل من بعض " وتكون إما بالزيادة أو النقصان أو بالتقديم أو بالتأخير .

أولا: من قبيح الضرورات في الحذف والنقصان.

لقد نبه ابن رشيق الأديب من استعماله لبعض الضرورات التي لا خير فيها، لأنها في نظره قد تجرد النص من الجمال الفني المنشود ومنها:

---

1 – عبد القاهر الجرجاني – دلائل الإعجاز – ص 81.

2 – عبد القاهر الجرجاني – دلائل الإعجاز – ص 56.

3 – ابن رشيق القيرواني – العمدة – / ج 2 / ص 269.

أ – وصل ألف القطع:

وقد مثلها قول حاتم الطائي (1).

– أبوه أبي، والأمهات (2) أمهاتنا × فأنعم فداك اليوم أهلي ومعشري

وهو في نظره من القبيح المرفوض .

ب – حذف النون الساكنة:

وهو مكروه عنده مثل قول الشاعر (2).

– فلست بآتيه ولا أستطيعه × ولاك اسقني إن كان ماؤك ذا فضل

فكونه شبه النون بالتنوين اضطر إلى حذفها من " لكن " فقبح بذلك البيت وانقطع الإمتاع.

ج – حذف الياء مع الإضافة:

كقول الشاعر(3):

– كنواح ريش حمامة نجدية × ومسحت باللثتين عصف الإثمد

كان من المفروض أن يقول " كنواحي ريش " فاضطر إلى حذف الياء مع الإضافة وهذا ما رفضه صاحب العمدة.

---

1 – ابن رشيق – العمدة – ص 269.

2 – المصدر السابق.ص 269

3 – نفسه: ص 270.

د – حنف حرفان من الكلمة:

كقول الشاعر (1):

– كأنّ إبريقهم ظبي على شرف × قواطنا مكة من ورق الحمى

أصلها " الحمام " فغيرها إلى الحمى " .

وأقبح من ذلك أن يحنف الألف من ضمير المؤنث:

كقول الشاعر

– أما تقول به شاة فيأكلها × أو أن تبيعه في بعض الأراكيب

فالأصل " أن تبيعها " حذفت الألف وهذا ما عده شاذ وقبيح.

حين نجده يعلق على ذلك بقوله: " ولا يجوز استعمال هذا للمحدث لشذوذه وقبحه " (3).

هـ – حنف حركة الإعراب:

يعد ذلك من أقبح أنواع الحنف وهو ما وقع فيه امرؤ القيس حيث أنشد (4):

– فاليوم أشرب غير مستحقب × إثما من الله ولا واغل

إن أصل الفعل " أشرب" لأنه مضارع، فإن تخفي علامة الإعراب من الكلمة فهو أقبح ما رفضه ابن رشيق لأنه يخل باللفظ ويؤدي إلى الإقواء.

وقد زعم قوم أن الرواية " اليوم أسقى " (5).

– ثانيا: الجائز في الضرورات من الحنف والنقصان:

مثلما نبه ابن رشيق من الوقوع في بعض الضرورات القبيحة التي لا تحقق الإمتاع والشعرية.

---

1 – المصدر السابق ص 270.

3 –المصدر السابق ص 270 – 271.

4 – المصدر السابق ص 274.

5 – ابن رشيق القيرواني. العمدة: ص 274

اجاز بعضها الآخر الذي رآه أنه يضفي على النص نوعا من الإبداع الفني ومنه:

أ – حذف اسم ليث:

إذا كان مضمرا نحو قول المفضل(1):

– فليت دفعت الهم عني ساعة × فبتنا على ما خليت ناعمي بال

فأصلها " فليتك"، حذف اسمها " الكاف " الشيء الذي أضفى عليه جمالا وجودة.

ب – حذف الفاء من جواب الجزاء:

ومنها قول الشاعر (2):

– يا أقرع بن حابس يا أقرع × إنك إن يصرع أخوك تصرع

وقد قدره " سيبويه" بقوله: " إنك إن يصرع أخوك فتصرع" وهنا فقد ربط الشرط بجوابه من خلال توظيف " الفاء"

ج – حذف النون من تثنية " الذي" وجمعه:

قال الأخطل (3)

– أبي كليب إنّ عمّيّ اللذا × قاتلا الملوك وفكّكا الأغلال

حذفت النون من "اللذان" الدالة على التثنية وهو من الجائز المستحب عند ناقدنا.

د – حذف الياء من " الذي ":

حيث قال " فمنهم من يسكن الذال بعد الحذف، ومنهم من يتركها مكسورة على لفظها" مستشهدا بقول الشاعر (4):

فطلت في شدّ من اللذ كيدا × كمن تربيّ زبية فاصطيدا

---

1 – المصدر السابق: ص 274

2 – نفسه ص 271

3 – المصدر السابق ص272

حذفالياء من الذي وسكنت الذال بعد الحذف فالملاحظ هاهنا حذف الياء

هـ – حذف " الياء " من " التي " وإسكان " التاء ":

أنشد أحد الشعراء قائلا (1):

فقل للّت تلومك إنّ نفسي × أراها لا تعوذ بالتميم

فحذفت الياء من " التي " وسكنت " التاء ".

– حذف الياء والتاء من " اللواتي ":

قال الشاعر :

– جمعت من أينق غزار × من اللوا شرفن بالصرّاء(2)

فتحولت اللواتي إلى اللوا وهذا جائز عند ناقدنا بل من أجمل الضرورات المباحة.

6 – حذف الموصول وترك الصلة:

من عادة الاسم الموصول أن يربط مباشرة بجملة تأتي بعده تسمى صلة الموصول توضح المعنى وتتمه ولكن ابن رشيق يرى أن لا مانع إن اضطر الأديب إلى حذف الاسم الموصول وأبقى صلته.

كما قال يزيد بن مفزع (3)

– عدس ما عباد عليك إمارة × نجوت وهذا تحملين طليق

فحذف الاسم الموصول في قوله " وهذا تحملين " لأنّ الأصل إن ذكر " وهذا الذي تحملين ".

---

1 – المصدر السابق.ص 272

2 – ابن رشيق – العمدة – ج 2 ص 273.

3 – المصدر السابق ص 273

7 – حذف اسم " إنّ " و" لكن ":

لابد للجملة الاسمية من مبتدأ وخبر ليتم معناها ولابد للحروف الناسخة من اسم وخبر يحققان بنية لغوية مفهومة ولكن قد يضطر الأديب إلى حذف الاسم وهذا جائز في نظر ابن رشيق ومنه قول الشاعر:

– ولكنّ من لا يلق أمرا ينوبه × بعدّته ينزل به وهو أعزل (1)

حذفت " الهاء " من " لكنّه " الواقعة أصلا اسما لها لذلك جاز توظيف " من " ولولا الحذف لما جاز ذلك ومنها قول الشاعر (2).

– إنّ من يدخل الكنيسة يوما × يلق فيها بآذار وظباء

فحذفت " الهاء " من " إنّ " الواقعة إسما لها لذا جاز توظيف " من " رغم صحة الاستعمال.

8 – حذف ألف الاستفهام:

هذا ما سمح به ابن رشيق في المنظوم فقط وعدّه رديء في المنثور" (3).

كقول الأخطل:

– كذبتك عينك أم رأيت بواسط × غلس الظلام من الرباب خيالا

الصيغة استفهامية وجب فيها توظيف أداة استفهام والأقرب هي " الألف الاستفهامية"

ورأى أن أكثر ما يوجب ذلك مع " أم " المعادلة للهمزة.

1– نفسه .ص 273

2 – ابن رشيق القيرواني – العمدة – ج 2 / ص 273.

3 – المصدر السابق: ص 274

9 – حذف جواب القسم:

أجاز ذلك لما رآه موظفا في القرآن الكريم كقوله تعالى " ولولا فضل الله عليكم ورحمته، وأن الله رؤوف رحيم "، فأراد قول " لعذبكم " لذا نلاحظ أن الجواب قد يحذف إذا دلّ عليه الكلام ومنه قول امرؤ القيس (1).

– ولو أنها نفس تموت جميعة × ولكنّها نفس تساقط أنفسا

حذف جواب الشرط المقدر في قوله " لماتت " وما قاربها لدلالة السياق عليه.

– حذف المنادى:

طبيعي أن أسلوب النداء يجمع بين الأداة والمنادى بكل أشكاله إذا دلّ عليه السياق استنادا لقوله عزّ وجل " ألا يا أسجدوا لله " (2) كأنه قال " ألا يا هؤلاء اسجدوا لله " ولذا أجازه صاحب العمدة مستشهدا بقول ذي الرمة (3):

– ألا يا سلمي يا دارمي على البلى × ولازال منهلا بجرعائك القطر

فالمنادى جاز حذفه ولو قدرناه لوظفنا أيّ اسم مؤنث كأن نقول: " ألا يا فاطم " مثلا وما نحوها.

لذلك عدّ الحذف إحدى وسائل الإيجاز والتلميح لتحريك الذهن من خلال السياق، وليس ذاك فحسب بل يتيح للشاعر القدرة على تحقيق توازن موسيقي يطرب له المتلقي، إنه ذاته الإحساس الذي انتاب ابن رشيق مما جعله يؤكد عليه في عمدته مع الاحتراس الشديد في المواضع الذي لم يجزه فيها.

1– نفسه ص: 278

2 – ابن رشيق – العمدة – ج 2 ص 278.

3– نفسه ص 278 وص 279 .

إن ما يقابل الحذف في الضرورات الشعرية الزيادة ومثلها تحدث عنه ابن رشيق في باب " الرخص في الشعر " عن الحذف، تحدث أيضا عن الزيادة حيث نجده يقول:

" والذي يجوز له في الزيادات أنا ذاكر منه أيضا ما وسعته قدرتي " (1) .

ومما وسعته.

أ – إدخال النون الخفيفة أو الثقيلة في الواجب:

رغم أنها في الأصل تدخل فيما ليس بواجب:

– قال القطامي " في إدخال النون الثقيلة " .

– وهم الرجال، وكلّ ذلك منهم × يحزن في رحب وفي متضيق

وقال اخر " في إدخال النون الخفيفة

– ربما أوفيت في علم × ترفعت توبي شمالات

ب – إدخال الفاء في جواب الواجب والنصب بها على إضمار " أن ":

قال طرفة (2):

– لناهضة لا ينزل الذلّ وسطها × ويأوى إليها المستجير فيعصمها

لقد أضمرت " أن " الناصبة للفعل " يعصمها " وأدخلت الفاء على جواب الشرط.

– التقديم والتأخير:

إن ترتيب عناصر الجملة في اللغة العربية الشعرية على حسب أنغام البيت لا حسب نظامها النحوي من أجل ذلك كان لابد لها من أن تتقدم تارة وتتأخر أخرى في الشعر القديم ولا تزال ترى شعرا يروقك مسمعه، ويلطف لديك موقعه، ثم تنظر فتجد

---

1 – ينظر ابن رشيق القيرواني – العمدة – ج 2 / ص 275.

2 – المصدر السابق: ص 276.

سبب أنه راقك ولطف عندك، أن قدم فيه شيء وحول اللفظ من مكان إلى مكان، واعلم أن تقديم الشيء على وجهين: تقديم يقال له على نية التأخير، وذلك في كل شيء أقررته مع التقديم على حكمة الذي كان عليه وفي جنسه الذي كان فيه، كخبر المبتدأ إذا قدمته على المبتدأ أو المفعول إذا قدمته على الفاعل وتقديم لا على نية التأخير، ولكن على إن تنقل الشيء من حكم إلى حكم وتجعل له بابا غير بابه، وإعرابا غير إعرابه، فتقدم تارة هذا على ذلك وأخرى ذاك على هذا" (1) ومن هنا يرى النقد العربي القديم التقديم والتأخير" على أنه الفاصل الذي يفصل منطق النثر على منطق الشعر وقد أولى ابن رشيق اهتماما لهذه النقطة في معرض حديثه عن " الرخص" لما لها من قيم جمالية لا يمكن أن يفعل عنها الشاعر وهذا ما أكده جان كوهن حديثا " إنّ التأثير الأسلوبي يتلاشى حيث يكون الترتيب عاديا " (2). ما جاء في قول العجير السلولي (3)

– وماذاك إن كان ابن عمي ولا أخي × ولكن متى ما أملك الضرّ أنفع فأصل ترتيب الجملة " ولكن أنفع متى ما أملك الضرّ " فأخر الفعل " أنفع " أو المسند الذي ومنها أيضا من وجهة النحو له أو أفاوية التصدير

– مجيء المفعول به بلفظ الفاعل وعكسه:

" من غرائب هذا الباب أن يأتي المفعول بلفظ الفاعل " (4)

كقوله تعالى: " لا عاصم اليوم من أمر الله ". فأصلها لا معصوم ومنها أيضا عزّ من قائل " إنه كان وعدا مأتيا ". أصلها آتيا فجاء الفاعل بلفظ المفعول به.

---

1 – عبد القاهر الجرجاني – دلائل الإعجاز ص 83.

2 – جان كوهن – بنية اللغة الشعرية – ترجمة: محمد الولي ومحمد العمدي ط 1: دار توبقال للنشر – الدار البيضاء ص 188.

3 – ابن رشيق – العمدة – ج 2 / ص 276.

4 – المصدر السابق ص. 277.

إن " هذه أشياء من القرآن وقعت فيها بلاغة وأحكاما لا تصرفا... إذ وقع مثلها في الشعر لم ينسب إلى قائله عجز ولا تقصير" (1) ومنه نستطيع القول أن الجمال الفني يتأتى من خلال الصياغة اللغوية الجيدة باستخدامها النظام النحوي وتوظيف القدرات الفنية ذات البعد الجمالي حيث تبدو المقاطع الدلالية عنصر ضروريا لتحديد قيمة النص الإبداعي.

---

1 – المصدر السابق:ص 277

المحتويات

الموضوع الصفحة

تصدير بقلم مدير المجلة

أ.د.محمد عباس.....05

مفهوم مصطلح الحضارة بين العرب والغرب

أحمد بن عجمية.....07

المصطلح النقدي في الموروث العربي بين المعجم ...

د. مصطفى دراوش.....15

مفهوم المصطلح العلمي لعدالة التوريث في الإسلام

أ.بوزيـــان مليكـــة.....45

المفهوم البلاغي عند العرب

أ.بكي الحاج..... 53

مفهوم العربية بين التطور والتوليد

أ.د. قدور ابرهيم عمار المهاجي...69

المفهوم الاجتماعي في الاتجاه الإسلامي عند البشير الإبراهيمي

أ.د.محمد عباس..... 77

مصطلح الحديث

أ. بلحسين محمد.....89

مصطلح الخير في الدراسات الإسلاميه
محمد الصالح بوضياف..... 119
مصطلح البنية والخطاب السردي
أ. ابن خنافو رشيد..... 137
مفهوم العامل اللغوي والبنية الشعرية
د. هواري بلقاسم..... 151