الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
جامعة تلمسان
كلية الآداب و اللغات

المعتمد في الاصطلاح

دار كنوز للإنتاج والنشر والتوزيع
قطعة بودغن عين النجار تلمسان-الجزائر
هاتف/ فاكس:60-40-38-43 (0) 213 +
E-MAIL:KKOUNOUZ@YAHOO.FR
WWW.KKONOUZ.COM

المعتمد في الاصطلاح

مجلة يصدرها مخبر تعريب المصطلح في العلوم الإنسانية والاجتماعية

جامعة تلمسان

مدير المجلة:أ.د محمد عباس

مجلة علمية أكاديمية محكمة

العدد: 9_ 10	السنة ديسمبر 2015

المديـــر المســـؤول:	أ.د محمـــد عبـــاس
عنـــوان المراســـلة:	ص.ب:927 تلمســـان
الهاتـــف:	0775.83.15.59
الفاكـــس:	043.20.41.89

emaiL feth.abbas@gmaIL.com

المقالات لا ترد إلى أصحابها سواء أنشرت أم لم تنشر

هيئة التّحرير

أ.د محمد عباس	د.محمد مذبوحي
أ. مغني حنان	د.ابن عزة عبد القادر
أ.بوضياف محمّد الصالح	أ.فتوح محمود

هيئة القراءة

أ.د محمد عباس	أ.د مختاري زين الدين
أ.د دكار أحمد	أ.د قدور إبراهيم عمار
أ.د زروقي عبد القادر	أ.د العرابي لخضر
أ.د تاج محمد	د.بن عزة عبد القادر
أ.د بوزيان أحمد	أ.د عوني أحمد
أ.د باقي محمّد	أ.د طول محمد

الهيئة الاستشاريّة

أ.د عبد اللّه بوخلخال(قسنطينة)	أ.د عشراتي سليمان(وهران)
أ.د عمّار السّاسي (البليدة)	أ.د عزّوز أحمد (وهران)
أ.د عبد الجليل مرتاض(تلمسان)	أ.د عرابي أحمد (تيارت)
أ.د الطيب بن جامعة (تيارت)	أ.د زيد الخير مبروك (الأغواط)

المحتويات

تصديــر	**أ**
التأويل في الفكر الاعتزالي أ. سيد أحمد محمد عبد الله	**7**
التأويل العقلي عند المدرسة الإصلاحية د: بوعمامة نجادي / المركز الجامعي تيسمسيلت	**17**
المفهوم الاصطلاحي للمجاز عند الأصوليين و البلاغيين أ. عبد القادر بختي - المركز الجامعي تمنراست	**29**
المصطلح البلاغي: أسباب الجمود وبوادر التجديد أ. مغني حنان - جامعة تلمسان	**41**
مصطلح السخرية ,الدلالة والمفهوم أ.قردان الميلود	**51**
بين الاقتصاد اللغوي والإيجاز أ. بن صحراوي بن يحيي	**59**
اللسانيات الحاسوبية:دلالة المصطلح وحدود المجال د. رضا بابا أحمد – جامعة معسكر	**67**
التأويل مفهومه,تطوره أ. سعدون الشيخ	**77**
أدلة الحذف في القرآن الكريم أ. بيض القول ميلود	**87**
التداخل بين المقصد اللغوي و النحوي في حروف المعاني أ. بلعدل الطيب	**93**
مصطلح المشكل من منظور المفسرين القدامى أ.بلقاسم عيسى	**101**

منهج عبد القاهر الجرجاني في النحو أ.فتيحة عبّاس - جامعة تلمسان	**111**
الالتفات في اللغة و الاصطلاح د. محمد بلحسين	**121**
تطوير بنك آلي للمصطلحات د. عبد الرحيم محمد الأمين	**129**
الأصول المعرفية لنظرية التلقي د. كراش بن خولة	**133**
مصطلحات أندلسية د.محمد محي الدين – ملحقة مغنية تلمسان	**139**
تلقي المصطلح النقدي في كتاب القراءة للغة العربية و آدابها أ. سعاد بن معمر	**145**
واقع ترجمة المصطلح اللساني في الوطن العربي د.الحبيب دحماني جامعة ابن خلدون-تيارت-الجزائر	**159**
مصطلح الإيقاع في مفهومه الواسع د: رحماني ليلى- جامعة تلمسان	**163**
مصطلح الترسل عند الدارسين أ. صواغير فاطمة- جامعة تلمسان	**169**
مفهوم الحرية لدى بعض المفكرين المعاصرين العرب أ.بن قادة اخلف	**175**
مصطلح الذوق في المعاجم العربية د. ميلود عزوز	**181**
علم الكلام في المفهوم الفلسفي العربي د.بوزيزة علي	**189**

k

تصديـر

كان من الطبيعي أن تمنحنا التجربة في الأعداد السابقة فرصة التواصل بالإشعاع العلمي لما يجري في مخبر تعريب المصطلح في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وأن يظهر العددان التاليان من مجلة (**المعتمد في الاصطلاح**)، وهي تضم هذه المرة مجموعة من المقالات ذات أبعاد معرفية، تحوم حول المصطلح في قضاياه المختلفة بين اختلاف العلماء في المصطلحات، والتأويل، والقراءة والمصطلح في فقْهِهِ اللغوي، واستعماله في حقوله المخصّصة له، وذلك بمراعاة دلالته في المفهوم الذي يُقصد به في أداء التعريف والمعنى، وليس من الواجب قطعاً، استباحة إطلاق أي تسمية ما، على شيئ بعينه كمصطلح كما يريده كل شخص من إملاء خواطره وهواه، وهذا من العبث أن يطلق عليه اسم(مصطلح).

وقد وردت على المجلة مقالات عديدة تحمل هذا الاعتقاد في حرية صناعة المصطلح، و هي لم تقف عند حدود المطلوب الذي تبتغيه المجلة في توجّهها العلمي، بتأصيل حقيقة المصطلح، كما يحدّده علماء الاصطلاح، و في عدم الخروج عن غايات المخبر في شعاره ومسمّاه: (تعريب المصطلح). وظل التعامل في الاكتفاء بعموم المصطلح في طرحه الفكري، والفلسفي، والنقدي، والبلاغي، واللساني عامة، وكان الاضطرار الميل قسراً الى عملية الانتقاء لهذه المقالات.

وبالجملة، فإنّ في كل هذه المقالات المنتقاة، سيجد القارئ الكريم ضالته في متابعة المصطلح من حين إلى آخر، وبغيتنا دوماً، أن تحظى المجلة في صداها بموافقة القارئ على الاتصال العلمي.

وعلى الله قصد السبيل

أ.د محمد عباس

التأويل في الفكر الاعتزالي

أ. سيد أحمد محمد عبد الله

إن اللغة بشطريها اللفظ والمعنى، شكلت محل الدراسة والاهتمام فنال اللفظ جانبا من التأصيل له، وجودا وتنوعا واشتراكا، وكان للمعنى حظه من الدراسة، فكان حظه أوفر من اللفظ عند المعتزلة لمَا كان أكثر تعددا وتنوعا، فاللفظ واحد والمعنى متعدد.

اجتهد العلماء في أصل نشأة اللغة، واختلفوا في ذلك اختلافا كثيرا، حتى تعددت نظرياتهم وأسقطت بعضها البعض.

منهم من قال بالتوفيق، ومنهم من زعم أنها توفيقية الهامية، ومنهم من قال بالمحاكاة للطبيعة، وغيرها مما ليس هذا محل ذكره، وإنما قصدنا من هذا نظرية التواضع لعلاقتها بموضوع البحث وصلتها بالفكر الاعتزالي، الذي قال بها. والتواضع هو اتفاق جماعة ما على مسميات ما، بدافع التواصل بينهم، فلو أن واضع اللغة قال مكان «ضرب «ربض» لكان «ربض» بمعنى الضرب.[1]

إن التواضع واختلافه من قوم إلى قوم آخرين يعطي تعددا في اللفظ وتعددا في المعاني نتيجة تعدد التواضع، واحيانا قد تتعدد المعاني للتواضع الواحد.

ويكون ذلك بطرق مختلفة، منها ما بينه فقه اللغة، كالترادف والاشتراك والتضاد، أو بطريق ثاني وهو التأويل بإعادة قراءة التواضع لمرات عديدة بكيفيات وايديولوجيات متعددة، وهذا ما ينتج تعدد القراءات لتعدد القراء، أو ما يسمى بتعدد الدلالات ولا نهائية المعنى، لأن المعاني تستجلب بعضها، لما بينها وبين أختها من نقاط تلاق ومحاور استبدال في الخزينة اللغوية ضمن الحقول الدلالية المشتركة.

إن اعتقاد المعتزلة بفكرة تواضع اللغة دفعهم إلى التسليم بتعدد المعاني وإلى أكثر من ذلك العمل على تأويلها لمعرفة مقاصدها واستظهار مكانها.

النظرية التواضعية عند المعتزلة:

إن موقف المعتزلة من الصفات، ومن خلق القرآن وحدوثه، كان له الأثر البالغ على موقفهم من أصل اللغة، فقالوا باصطلاحيتها ومواضعتها «بأن يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعدا، يحتاجون إلى الإبانة عن الأشياء والمعلومات، فيضعون لكل اسم لفظا إذ ذكر عرف به»[2].

1 : ينظر: أسرار البلاغة، لعبد القاهر الجرجاني

2 - الخصائص، ابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بروت، لبنان، ج: 1، ص: 45.

كما ارتبطت هذه النظرية عند المعتزلة بأصل عقائدي من أصولهم الخمسة، وهو الحرية في الاختيار والإرادة، باعتبار الكلام من اختيار الإنسان، وبالتالي التواضع عليه، ولا يجوز أن يكون توفيقا من عند الله وذلك بزعمهم أن الله يستحيل أن يتدخل بشكل اعتباطي في أفعال الخلق، وذلك من عدله الإلهي حتى يكون الجزاء والعقاب.

وقد اكتسبت قضية الحرية والإرادة الإنسانية أهمية محورية في السجال الفلسفي واللاهوتي قبل الإسلام، وجادلت فيها الفلسفات اليونانية والمسيحية.

ولما استوى سباق الثقافة الإسلامية، احتدم النقاش حولها لما ورد في القرآن من آيات تستدعيها، وذلك بأن الله يقول أحيانا في كتابه: ﴿ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمرُه فرطًا﴾، وبعدها يقول سبحانه: ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾.

فتأتي أحيانا بأن الأفعال الإنسانية مجبرٌ عليها، وحينا آخر مخير فيها، فانقسم المسلمون حول هذه القضية إلى فرق.

واحتدم النقاش بين المعتزلة وخصومها من المدرسة الجبرية حول حرية الاختيار، وما يتبعُها من حرية الإرادة بالنسبة للإنسان.

ومن البديهي أن تتخذ هذه القضية حجما مركزيا في فكر المعتزلة، لأنها تشكل التطبيق الفوري للقراءة العقلانية المعتز لية للشريعة، ولظواهر الحياة كلها.

واعتمدت المعتزلة في حججها على آيات النص القرآني التي تؤكد على حرية الإنسان في أفعاله والمسؤولية عنها، كما اعتمدوا المنطق الذي قادهم إلى اعتماد العقل مقياسا في النظر إلى الأمور.

وفي سعي المعتزلة لإثبات صحة نظرهم، استنطقوا القرآن ونصوصه، فشددوا على أن حرية الإنسان وتصرفاته وخياراته تحمله مسؤولية مباشرة على نتائجه، ما يعني ارتباط فكرة الاختيار بفكرة القدرة والإرادة والمعرفة والعلم، فهي حِلَقٌ مرتبطة ببعضها البعض متصلة مثبِتةٌ لوجود العقل وسيادته.

لقد حاولت هذه النظرية تفسير نشأة اللغة، ويمكن إجمال النظرية وبيان معانيها فيما جاء في قول عبد الصبور شاهين: «بأنها مواضعة واتفاق بين الناطقين بها، بحيث كان ارتجال الألفاظ أساسا في بناء اللغة»[1].

يقول ابن جني موضحا هذا الاتجاه بقوله: «كأن يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعدا، فيحتاجوا إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات، فيضعوا لكل واحد منها سمة ولفظا، إذا ذكر عرف به مسماه، يمتاز من

1 - في علم اللغة العام، د.عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، 1416هـ-1996م، ط: 07، ص: 71.

غيره.....فكأنهم جاءوا إلى واحد من بني آدم فأومأوا إليه وقالوا: إنسان...إنسان...فأي وقت سمع هذا اللفظ علم أن المراد به هذا الضرب من المخلوق، وإن أرادوا سمة عينه أو يده أشاروا إلى ذلك فقالوا: يد...عين...رأس...قدم...أو نحو ذلك، فمتى سمعت اللفظة من هذا عرف مَعنيها.....ثم لك من بعد ذلك أن تنقل هذه المواضعة إلى غيرها فتقول: الذي اسمه (إنسان) فليجعل مكانه: مرد والذي اسمه (رأس) فليجعل مكانه: سر، وعلى هذا بقية الكلام....وعلى هذا ما نشاهده الآن من اختراعات الصناع لآلات صنائعهم من الأسماء، كالنجار والصائغ، لكن لابد لأولها من أن يكون متواضعا بالمشاهدة والإيماء»[1].

إن الدرس اللساني الحديث الذي أقر هذه النظرية، استند عليها -كون اللغة تواضعا واصطلاحا- يجعلها يسيرة وملبية لحاجات العصر والجماعة.

يقول هيثم سرحان: «إن انطواء الكلام على سمت عقائدي جعل الكلام فعلا مرتبطا بإرادة المتكلم المستقلة، فلما كان المتكلم «فاعلا للكلام» صار من الضروري النظر إلى الكلام بوصفه نظاما مكتنزا بالدالات وحاملا للمعاني، ومادام الأصل العقائدي عند المعتزلة يرى أن الأفعال الإنسانية اختيارية، فقد بات القيام بفعل الكلام اختيارا محضا مقترنا بالإرادة»[2].

ما يعني أن الاختيار في جميع الأفعال، ومنها فعل وضع الكلام، وهذا ما يؤكده القاضي عبد الجبار بقوله: «لأن أهل اللغة قد قسموا الكلام إلى مهمل لا يفيد -لأنه لم يتواضع عليه- وإلى مستعمل مفيد....ولأن الكلام يصير مفيدا بالمواضعة»[3].

فالكلام المفيد ما كان بالمواضعة والعلم بها، فإذا لم يحصل العلم بالمواضعة على الأمر ارتفعت الإفادة وحصول المعنى. يقول القاضي عبد الجبار: «.....إن الكلام إنما يحصل مفيدا بالمواضعة لا لأمر يرجع إلى جنسه ووجوده وسائر أحواله، لأن وقوع الفائدة به يتبع المواضعة، والعلم بها يحصل بحصولها ويرتفع بارتفاعها»[4].

لا يجعل القاضي علاقة قائمة بين اللفظ ومفاده، فلا اللفظ راجع لجنسه ولا لمرجعه (الشيء) ولا سائر أحواله وصفاته، وإنما حصول الفائدة يكون بالتواضع وفقط، بعكس نظرية المحاكاة التي تجعل رابطا ماديا أو معنويا بين اللفظ ومعناه.

ويكون التواضع حسب القاضي عبد الجبار بالإشارة إلى الشيء وفصله عن غيره، فيقول: «متى عينه بالإشارة وفصل بينه بها وبين غيره، حصل الاضطرار إلى القصد، والإشارة المعينة للمشار إليه طريق

1 - الخصائص، لابن جني، ج: 01، ص: 44، 45.
2 - إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، هيثم سرحان، ط: 01، 2003، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ص: 62.
3 - المغني في أبواب التوحيد والعدل –خلق القرآن، القاضي عبد الجبار، ص: 10.
4 - المصدر نفسه، ص: 101.

العلم الضروري بأن المشير قصده بالاسم دون غيره فتعلم عند ذلك المواضعة على ما قدمناه»[1].

ويبين القاضي عبد الجبار أن الغرض من التواضع التواصل ومعرفة الأغراض التي يتكلم بها المتكلم ويسمع لها المخاطب فيقول القاضي: «....فلو لم يتواضعوا عليها لما صح في اللغات أن تفهم بها الأغراض، ويقع بها التخاطب»[2].

يعتبر القاضي عبد الجبار المواضعة طريقا يفتح باب التأويل ويوجبه، لأن واضع اللغة يمكن أنه لم يحتوي كل المعاني المقصودة، يمثل ذلك بقوله تعالى: ﴿كل من عليها فانٍ ويبقى وجه ربك﴾[3].

يقول القاضي: «فلا يدل على إثبات وجه له تعالى عن قولهم وذلك لأن الوجه قد يراد به ذات الشيء، وعلى هذا تقول العرب: هذا وجه الرأي، ووجه الأمر، ووجه الطريق، ومتى كان الكلام فيما لا بعض له، فلاشك أن المراد به ذاته، فيختلف موقع هذه اللفظة بحسب حال ما يستعمل فيه، فإذا صح ذلك وجب أن يكون المراد بذلك: ويبقى ربُك»[4].

فأنت ترى كيف اعتبر اصطلاح العرب وتواضعهم طريقا إلى الوصول إلى التأويل والمراد بالآية.

اصطلاح اللغة روح التأويل:

آمنت المعتزلة واطمأنت إلى اصطلاحية اللغة في إطار الجدل المحتدم حول طبيعة اللغة وحقيقتها، وذلك بمناسبة البحث في أصلها ونشأتها فأثبتوا المجاز في اللغة عموما والقرآن بخاصة، واتخذوا التأويل سلاحا للتوفيق بين النصوص الدينية وأصولهم الفكرية.

يقول القاضي عبد الجبار: «وإنما اختار أهل المواضعة الكلام في ذلك دون غيره، لأنه أوسع بابا من غيره، فيتشعب بمقدار ما يحتاج إليه من الأسماء للمسميات، وذلك يتعذر فيما عداه من الأفعال، ولأنه يدرك، فهو أقرب إلى أن تعرف المقاصد من غيره من الأفعال، ولأنه مما لا تَمَسُ الحاجة إليه لغير المواضعة، فهو يخالف في ذلك سائر الأفعال، ولذلك وقع اختيار المواضعة دون غيره»[5].

فاختار المعتزلة المواضعة والاصطلاح على التوقيف، لما فيها من سعة الباب وانفتاحه على مبادئهم وأصولهم، واعتبروها روح التأويل والدافع إليه، فلو كانت اللغة توقيفا من عند الله، كان لها معنى واحدا ترسم معالمه في ثنايا حروف لفظه، ووجب الاقتصار على ذلك المعنى دون غيره.

1 - المغني في أبواب التوحيد والعدل –الفرق غير الإسلامية-، القاضي عبد الجبار، ت: محمود محمد الخضيري، القاهرة، 1965، ص: 164.

2 - المغني في أبواب التوحيد والعدل –إعجاز القرآن-، القاضي عبد الجبار، ت: أمين الخولي، ط: 1962، ص: 309.

3 - سورة الرحمن.

4 - متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار، ص: 637.

5 - المغني في أبواب التوحيد والعدل –الفرق غير الإسلامية-، القاضي عبد الجبار، ص: 162.

كما أن وضع اللغة أقرب إلى أن تعرف مقاصدها، من أننا نأتي بلغة تفرض علينا فرضا، ما يجعل بيان ألفاظها ضيقا حرجا، فاللغة بالتواضع أفقية، وبالتوفيق عمودية فوقية، وليس الفوقي كالأفقي.

وسبق قول القاضي عبد الجبار القاضي بقوله: «متى عينه بالإشارة وفصل بينه بها وبين غيره، حصا الاضطرار إلى القصد، والاشارة المعينة للمشار إليه طريق العلم الضروري، بأن المشير قصده بالإسم دون غيره فتعلم عند ذلك المواضعة على ما قدمناه»[1].

فطريق العلم بالشيء الإشارة التي يُعلم من خلالها القصد، وهذه الإشارة علمت من خلال التواضع عليها بين الجماعة، ويشير بقوله «الإشارة» العلامة اللسانية وغير اللسانية التي من خلالها يحصل العلم بحصولها ويرتفع بارتفاعها.

وإن فائدة التواضع بين الناس «أن تفهم بها الأغراض ويقع بها التخاطب»[2]، فتواضع الناس على اللغة بُني على أساس اتخاذها وسيلة اتصال وتواصل وتفاهم، يقول ابن جني: «اللغة أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»[3].

واتخذت المعتزلة المواضعة سبيلا إلى التأويل فأولت الألفاظ وقلبت وجوهها، فقبلت منها ما توافق مع أصولها وعرف العرب في كلامها، ولم تهمل ما اختلف مع ذلك.

يقول هيثم سرحان في سياق تعليقه على تأويل القاضي للفظ الوجه في سورة الرحمن في قوله تعالى: ﴿ويبقى وجه ربك﴾ باعتماده على الدلالة اللسانية التي تواضع عليها العرب: «إن استقامة القاضي عبد الجبار بدلالة لسانية أقرتها الجماعة تهدف إلى تدعيم الأصل العقائدي، الذي هو ذاته أصل محكم يجب أن تؤول الآيات المتشابهة بالقياس والتأسيس عليه، إن التأويل الذي يسعى المعتزلة لإنجازه ينطلق من موجهات عقائدية تؤكد عدم وجود تناقض واختلاف في بنية النص الدلالية، وإن الاختلاف الذي يبدو ظاهرا سَيؤُول إلى ائتلاف بعد الاعتماد على الدعائم اللسانية التي سنتها الجماعة»[4].

التداعيات الدلاليـة:

إن اللغة تتفاوت في درجة احتمالها للمعاني وتعددها، فمنها من وضعت فوضع لها احتمال واحد، لا تقوى على غيره، ومنها ما يتعدد معناها وفقا لسياقتها وطرق استعمالاتها من جهة، وتحمل على غير ظاهرها الذي هو معناها الأساسي المعجمي، فيحتمل لها احتمالات من جهة أخرى، ويبقى ترجيح

1 - المغني في أبواب التوحيد والعدل –الفرق الإسلامية-، القاضي عبد الجبار، ص: 164.
2 - المغني في أبواب التوحيد والعدل –إعجاز القرآن-، القاضي عبد الجبار، ص: 309.
3 - الخصائص، ابن جني.
4 - إستراتيجية التأويل، هيثم سرحان، ص: 71.

تلك الاحتمالات وقبولها منوطا بقوة الدليل أو القرينة الصارفة.

يقول القاضي عبد الجبار: «وبعد، فإن اللغة، وإن وقعت محتملة فإنها تتفاوت، ففيها ما بني للاحتمال ووضع له، وفيها ما ظاهره يدل على أمر واحد وإن جاز صرفه إلى غيره بالدليل»[1]، وأما ما يقبل الاحتمال فمنه احتمال مستبعد لمخالفته طريق اللغة، وفيه ما يكون متقبلا بقبول حسن، وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار: «ففيه ما يكون صرفه لما يصرف إليه في طريقة اللغة مستبعدا، وفيه ما يكون سهلا معروفا»[2].

لذا فالمتكلم قد يكون مناقضا في كلامه، فيحيل إلى غير مقصده فيفهم المتلقي نقيض ما قصده بكلامه، فتتداعى الدلالات وتحيل على بعضها البعض، يقول القاضي عبد الجبار: «ولذلك قلنا إن المتكلم قد يكون مناقضا في كلامه ومحلا، ولو كان الأمر على ما قاله السائل لم يصح إثبات مناقضته في الكلام ولا إحالة فيه»[3].

إن هذا التناقض والغموض في الدلالة على المعنى في الكلام «لا يعني انغلاقه واستحالته، دلاليا، فالكلام يمنح القارئ أو المخاطب قوانين يستدل بها على فائدة الكلام ودلالته، كأن يتضمن الكلام إحالة على مواقع دلالية غائبة تستوجب في حضورها إتمام بناء الدلالة وإعلاء صرح المعنى والتواصل، أو أن ينطوي الكلام على استدعاء معنى متشابه وتركيب مماثل»[4].

فيلجأ المؤول إلى الغائب ليحل به عقد وما استشكل عليه من حاضر الكلام المنغلق، ليصل إلى الدلالة الحقيقية، يقول ابن جني: «واعلم أن العرب تؤثر من التجانس والتشابه وحمل الفرع على الأصل ما إذا تأملته عرفت منه قوة عنايتها بهذا الشأن، وأنه منها على أقوى بال»[5].

فالتأويل يقوم على استحضار الغائب وإعادة تشكيله، ما يولد مفهوما جديدا وألفاظا جديدة أيضا.

هذا الجديد من المعاني غير القارة في النص والموجودة في حدوده لا يمكن الكشف عنها، إلا إذا تمكنا من فك الشفرات التي تحكم معنى النص الأولي وأشكال تحققه (العلامات اللسانية)، وحينها يكون تحديد بؤر وأشكال التأويل المرتبط بظاهرة النص.

يقول سعيد بنكراد: «فالمعنى لا يمكن أن يوجد وتصاغ حدوده بشكل مرئي، إلا في حدود انبثاقه

1 - متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار، ص: 09.
2 - المصدر نفسه، ص: 09.
3 - متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار، ص: 09.
4 - إستراتيجية التأويل، هيثم سرحان، ص: 76.
5 - الخصائص، ابن جني، ج: 01، ص: 111.

عن عمليات تخص بناء النص وأشكال تلقيه وتداوله، ومن ناقلة القول، إن عمليات التنصيص (بناء النص) متنوعة تنوع الممارسة الإنسانية وغناها، وعلى هذا الأساس، فإن الكشف عن الترابط الموجود بين هذه المادة المضمونة غير المرئية، وبين أشكال التحقق هو السبيل إلى تحديد بؤرة التدليل وأشكال التأويل المرتبطة به»[1].

فالمعنى موجود في النص سابق للاحتمالات اللاحقة، فالمعنى الأول يكون محابيبا للحظة تحقق الفعل الكلامي، وما تحقق المعاني اللاحقة أو الثانية سوى تحقق للتحقق الأول، فكل «إنتاج للمعنى مرتبط بمادة مضمونة سابقة في الوجود على التحقق من جهة ومرتبط من جهة ثانية بسيرورة معينة للتعرف والإدراك. إن العمليتين معا تشكلان سيرورة التدليل، وفي غياب هذه السيرورة (السيميوزيس) يستحيل الحديث عن بناء نصي، ولن تكون هذه السيرورة سوى الطريقة التي يتم بها تنظيم الوحدات المقتطعة من النسق الدلالي الشامل وفق استراتيجية محددة للآثار المعنوية المراد إنتاجها»[2].

فالمعنى لا يمكن أن يتجلى قبل حدوث وسائطه المحسوسة فقد «يتعلق الأمر بالنصوص المكتوبة أو الشفهية، كما قد يتعلق الأمر بما ينتجه الإنسان من وقائع عبر جسده وطقوسه، كما قد يكون ذلك باديا من خلال الأشياء التي يودعها الإنسان قيما دلالية تسجل امتداده في ما يوجد خارجه»[3].

إن المعنى الأول يحيل عليه اللفظ أو الواقعة اللغوية، وأما تلك المعاني الواردة والاحتمالات المستنبطة لا يحيل عليها اللفظ أساسا، وإنما تضيفها الممارسة الإنسانية وسياقات العلاقات الإنسانية، فتكون هذه الأخيرة خزانا خلفيا، يستدعي الإنسان بعض ما فيه حال تحقق الواقعة اللغوية من حقلها الدلالي.

هذا الخزان يحمل العديد من القيم و الحالات والأحداث التي يخرجها اللسان إلى الواقع، فهو المؤول والكاشف الأول عنها.

يقول سعيد بنكراد: «إن المعنى ليس محايتا للشيء، وليس منبثقا من مادته، إنه وليد ما تضيفه الممارسة الإنسانية إلى ما يشكل المظهر الطبيعي للواقعة.

وبعبارة أخرى، فإن الشيء لا يدل من خلال كيانه الخاص، كما لا يحيل على أي شيء آخر سوى ذاته....وهذا يعني القول بأن التعرُّف على الواقعة شيء وأن التدليل شيء آخر»[4].

1 - مجلة علامات الإلكترونية، موقع د.سعيد بنكراد (www.saidbengrad.com).
2 - مجلة علامات، موقع د.سعيد بنكراد.
3 - المرجع نفسه.
4 - المرجع نفسه.

فهناك الواقعة لغوية أو غير لغوية، تدل دلالة (معنى الواقعة الأولي) وهذه الدلالة تحيل إلى امتدادات الواقعة من خارج الواقعة، وهذا ما عبر عنه بيرس بالسيرورة الدلالية.

وهكذا، فالتعدد الدلالي سمة من سمات أسلوب القرآن ووجه من وجوه إعجازه، هذه السمة القرآنية، لم يغفل عنها السلف فهي المراد بقولهم «القرآن حَمَالٌ ذو وجوه».

ولو استقرأنا القرآن الكريم وتفاسيره، لوجدنا فيها الكثير من الآيات ما تنطوي على مثل هذا التعدد الدلالي، ولعل من مثيرات هذا التعدد ظاهرة «التقديم والتأخير»، وللتمثيل على ذلك نسوق المثال الآتي:

يقول الله تعالى: ﴿والله يرزق من يشاء بغير حساب﴾[1] فالمركب الوصفي «بغير حساب» جاء ذكره بعد ذكر الرزاق والمرزوق والرزق، فصح تعلقه بها جميعا وأشتاتا، وإذا ما اعتبرنا –فضلا عن ذلك- وأشترك مصدر «الحساب» ودلالته المزدوجة على الإحصاء والحسبان توقعنا التكاثر الدلالي المذهل في الآية!!

-1 إذا اعتبرنا مركب «بغير حساب» صفة للرزق، فهو كناية عن الكثرة والسعة، فيكون المعنى: أن الله عز وجل يعطي ما لا يدخل تحت الحساب وما لا يستغرقه العد، ويكون المعنى مقتضيا «لاسمه الكريم».

-2 إذا اعتبرنا مركب «بغير حساب» صفة للرزاق وهنا احتمالات متعددة:

أ- بغير حساب أي بغير نظر في ما أعطي وفي ما بقي من الخزائن، فالله لا يخشى الفقر ولا يخاف عقباه، وما عند الله لا ينفذ، ويكون مطابقا لاسمه (الغني).

ب- بغير حساب، أي لا يوجد من يحاسب الله على فعله، ويقتضي اسمه (العزيز).

ج- بغير حساب، أي لا يحاسب الله المرزوقين عند عطائه في الدنيا، فالله يرزق المؤمن والكافر على حد سواء، ويكون المعنى مقتضيا اسمه (الحليم).

-3 إذا اعتبرنا مركب «بغير حساب» صفة للمرزوقين، فهو بمعنى الحسبان والاحتساب، كما في قوله تعالى: ﴿من حيث لا يحتسب﴾ فالرزق يصل إلى العبد بطرق خفية ولا يتوقعها.

فتعدد التداعيات الدلالية، أمر غير منكر «لأن التابعين ومن بعدهم قد أحدثوا تأويلات لم يكن ذكرها السلف، ولم ينكر عليهم، ولأنه ليس في إحداث تأويل آخر مخالفة لإجماعهم لأنهم لم ينصُوا على إبطاله....لأنه لا يمتنع أن يكون الله تعالى قد أراد التأويلين، وأراد أن يفهم بالخطاب شيئا ما، إما هذا وإما هذا، وإما كلاهما، وكل ذلك مخير فيه، فإذا فهمت الأمة احدهما فقد خرجت عما كُلفته،

1 - سورة البقرة، الآية: 212.

لأنهم كلفوا فهم كلا التأويلين بشرط أن يطلبوه»[1].

فالتأويل عند المعتزلة «يقترن بتعدد الوجوه والدلالات التي يتم استنباطها من النص....معتمدا على الرصيد الدلالي الذي يتحقق عبر النظر، فإن أسرار النص لا يمكن بلوغها في مرحلة واحدة....وسبب الاستنجاد بالمستويات الدلالية الغائبة واستحضار نصوص أخرى، قانون اللغة الذي يتيح القياس والإلحاق»[2].

إن ظاهرة الحضور والغياب الدلالي، ذات صلة وثيقة بالتأويل وكشف الدلالة، ولتوضيح ذلك، لابد من مناقشتها من ثلاث جوانب:

1. الحضور الدلالي هو مفهوم منطوق اللفظ.
2. الغياب الدلالي هو مستور اللفظ.
3. بالتأويل يكشف المستور ويتضح المقصود.

1- الحضور الدلالي هو مفهوم منطوق اللفظ:

إن المتلقي لما يستقبل رسالة يتبادر إلى ذهنه معاني ما تقلى، فيبلغه قصد صاحب الكلام مباشرة من خلال منطوق اللفظ.

يقول الجاحظ: «ومن الكلام كلام يذهب السامع منه إلى معاني أهله، وإلى قصد صاحبه»[3].

فتحضر الدلالة ويحدث الفهم الذي هو «تصوُر المعنى من لفظ المخاطب»[4].

ويقول أبو الحسين البصري: «إنما يضطر السامع إلى قصد المتكلم لما يقترن بكلامه من إشارات»[5].

2- الغياب الدلالي هو مستور اللفظ:

قد يكون في الخطاب من القرائن والأدلة ما تصرف المخاطب عن الفهم المباشر لِلَفْظِ المخاطب، فيشق بالعقل والتأويل طريقا نحو جوف الألفاظ ليكشف ما حجب عنه، أو قد عجز المخاطب أن يرمز إليه بالعلامات والدوال.

فاللغة قد تخون صاحبها، فيذهب وراء الألفاظ، فيكتفي ببعضها ويحذف الأخرى طلبا لإيجاز، فيشير إلى المعنى أحيانا بضد لفظه.

1 - المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، ج: 02، ص: 517.
2 - استراتيجية التأويل، هيثم سرحان، ص: 80.
3 - البيان والتبيين، الجاحظ، ت: عبد السلام هارون، الخانجي، القاهرة، 1960، ط: 02، ج: 02، ص: 281.
4 - التعريفات، الشريف علي بن محمد أبو الحسن الجرجاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، 1938، ط: 01، ص: 148.
5 - المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، ج: 01، ص: 218.

ما يدفع بالمتلقي إلى تقفي آثار الإشارات ليُجلي من خلالها ما غاب من الدلالات عن المتكلم، حين تكلمه.

ما يعني أننا قد نختلف مع قصد المتكلم جريا وراء إشاراته تأولا لقصده، إذ لابد من أن تكون هناك أدلة وقرائن هي من أصل الخطاب تصون من الخطأ. يقول القاضي عبد الجبار: «أن القرينة لابد من أن تكون من قبيل الكلام»[1]. كما يجب معرفة حال المخاطب، يقول القاضي ثانية: «اعلم أن كل فعل لا تعلم صحته ولا وجه دلالته إلا بعد أن يعرف حال فاعله»[2].

-3 بالتأويل يكشف المستور ويتضح المقصود:

بات من المتحقق عند المعتزلة اصطلاح اللغة وتواضعها وبأنها تحمل صبغة تداولية، ما يفرض إعادة قراءتها وتداولها من جديد بحركة تأويلية كاشفة عن القصد المبيت في ظلالها، والذي يراد احضاره لمعرفته وإبراز قيمه وحكمه وأحكامه.

هذا يعني «أن اللغة فعل إنساني يمنحها الإنسان تفاعلا ومعنى ودلالة»[3].

يقول هيثم سرحان: «إن القصد عند المعتزلة، محور دلالي مرتكز على المواضعة، ومن ثم فإن القصد لا يحصل إلا إذا كان محتكما إلى مواضعة ما....بيد أن القصد يقود إلى جملة مقررات بمعنى أنه متعدد ومتشاكل لارتباطه بعدة عناصر، كالاعتقاد والإرادة وهذه العناصر هي التي تحقق الانزياح عن العلاقة الأصلية المفترضة»[4].

فالتأويل يتتبع المعنى في النص ويلاحقه، ليصل إلى المعرفة والحقيقة والمقصود، فجوهر مراد التأويل معرفة الحقيقة من الباطن بعد تتبع الظاهر من خلال وسائط المعنى وقرائنه.

«إن معرفة القصد وتحديد المراد هو جوهر التأويل، أما التأويل فهو إدراك الملابسات والعلاقات المحيطة بالقصد وعلى ذلك فإن المعتزلة يرون ضرورة التسلُح بالأدلة التي تعزز القصد»[5].

1 - شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص: 304.
2 - متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار، ص: 04.
3 - إستراتيجية التأويل، هيثم سرحان، ص: 96.
4 - المرجع نفسه، ص: 95.
5 - إستراتيجية التأويل عند المعتزلة، هيثم سرحان، ص : 98.

التأويل العقلي عند المدرسة الإصلاحية

د: بوعمامة نجادي / المركز الجامعي تيسمسيلت

تمهيد:

لقد شهدت الأمة الإسلامية في نهاية القرن التاسع عشر تغيرات ملحوظة شملت جميع المجالات، وكانت تلك التغيرات نتيجة طبيعية لجملة من العوامل المختلفة، كسقوط الدولة العثمانية، ودخول معظم الأقطار العربية تحت الاستعمار الاحلالي، وقصر دور الشريعة على الأفراد دون تنظيم حياة المجتمعات، وتحول الأمة من أمة منتجة إلى أمة استهلاكية[1].

وترتب على هذا القهر الشامل في جميع الميادين السياسية، والفكرية، والاجتماعية، والاقتصادية بروز ثلاثة مواقف، موقف رافض وآخر مستسلم، وآخر موفق بين منجزات الغرب وما اتخذه من أصول ، وسرعان ما تحولت هذه المواقف إلى مسارات فكرية كانت المدرسة الإصلاحية أحدها متمثلة في الموقف التوفيقي الذي يريد أن يوفق بين منجزات الغرب الباهرة وبين أصولها ونظرتها للإصلاح رغبة في إمكانية النهوض بالأمة وذلك بالعودة بها إلى القرآن الكريم ومحاربة التقليد المذهبي، والأخذ بالمصالح والمقاصد الكبرى[2] ،وهذا كله يتطلب الأجوبة عن أسئلة متعددة ومتنوعة ككيفية فهم النص القرآني والموقف من التراث والموقف من الآخر وكيفية تنزيل النص على الواقع ومتى وما موقفنا حيال الحالة التي وصلنا إليها

في هذه الظروف العالمية خرجت المدرسة الإصلاحية إلى الوجود، تحمل رؤية متكاملة عن حقيقة الكون وحقيقة الحياة، وحقيقة الإنسان، وعلاقة الإنسان بخالقه.

كما خرجت تحمل منهجا متكاملا في تفسير القرآن ينطوي على الجدة والتميز، وإن خالفناه في إطغائه لجانب العقل، وتقديمه له على النقل وجعله الأصل الأول، والثاني من أصول الإسلام في تحصيل الإيمان وقيادة ظاهر النص النقلي عند التعارض. وهذا ما سنعرض له في هذا المقال من خلال العناصر التالية:

-1 التعريف بالمدرسة الإصلاحية الحديثة.

-2 منهج المدرسة الإصلاحية الحديثة في التفسير.

أ- مميزات التفسير المطلوب

ب-الأسس المنهجية في التفسير: وتتمثل في عدة أسس كاعتماد العقل في التأويل، و قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب والتأويل العلمي والوحدة الموضوعية إلا أن هذا المقال سيركز على الأساس الأول أي (اعتماد العقل في التأويل)

-1 التعريف بالمدرسة الإصلاحية الحديثة:

وللتعريف بهذه المدرسة يجب علينا أن ننطلق من عينة من النصوص لمجموعة من العلماء المنظرين،وبعض المفكرين كالشيخ محمد الغزالي، والشيخ سلمان بن فهد العودة، والشيخ محمد حسين الذهبي، وفهد الرومي، وطاهر محمود محمد يعقوب وغيرهم.

لقد اتفق جل الباحثين على أن المدرسة الإصلاحية الحديثة قامت على أنقاض المدرسة العقلية القديمة، وورثت العديد من أفكارها، وتجلت معالمها على يد السيد أحمد خان الهندي (ت 1897م) ومن بعده على يد السيد جمال الدين الأفغاني ثم ترسخت على يد الإمام محمد عبده وتلميذه الشيخ رشيد رضا الذي خالفه بعد وفاته، وقد عرفت هذه المدرسة باسم (مدرسة الإحياء والتجديد)[3].

النص الأول:

يقول د. محمد حسين الذهبي: « إنها بسبب هذه الحرية العقلية الواسعة جارت المعتزلة في بعض تعاليمها وعقائدها، وحملت بعض ألفاظ القرآن من المعاني ما لم يكن معهودا عند العرب في زمن نزول القرآن، وطعنت في بعض الأحاديث تارة بالضعف وتارة بالوضع مع أنها أحاديث صحيحة رواها البخاري ومسلم، وهما أصح الكتب بعد كتاب الله تعالى بإجماع أهل العلم»[4].

ما نلاحظه في هذا النّص أنّ صاحبه ربط بين المدرستين العقليتين القديمة متمثلة في المعتزلة، والحديثة متمثلة في الإصلاحية والسبب في ذلك يعود إلى نقطة التقاطع بينهما ألا وهي العقل وما تبوأه من مساحة واسعة في حرية تأويل بعض النصوص القرآنية وإن عدل بها إلى المجاز، وكذلك في ردها لبعض الأحاديث النبوية وإن رواها الثقاة التقاة إن خالفت أصولهم المذهبية.

أمّا ما يحمد لهذه المدرسة فإنها كانت بعيدة عن التأثر المذهبي الذي قامت من أجله فرق الخوارج والمعتزلة، كما أنها وقفت من الإسرائيليات وقفة تميزت بالصرامة، والشدة، ومن أجل ذلك استبعدت الأحاديث الضعيفة من كل استشهاد ولم تحفل بتأويل الغيبيات إلاّ قليلا.

النص الثاني:

يقول د. طاهر محمود محمد يعقوب: «وتبعهم في هذا المنهج- كليا أو جزئيا -فرق أهل القرآن المتأثرون بأفكارهم، والأستاذ محمد عبده، وبعض أصحابه وتلاميذه، والأستاذ أحمد أمين صاحب الكتب فجر الإسلام وضحاه، وظهره، والأستاذان المعاصران السيد أبو الأعلى المودودي صاحب تفسير (تفهيم القرآن) وأمين حسن الإصلاحي صاحب تفسير (تدبر القرآن)- كلاهما باللغة الأردية- في بعض القضايا الشرعية ذكر الأستاذ محمد عبده أصول الإسلام فعدّ الأول والثاني منها النظر العقلي وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض «[5].

فالنص يربط بين المعتزلة والمدرسة الإصلاحية الحديثة ولكنه لا يميز في تصنيفه هذا بين أعلام هذه

المدرسة وغيرهم من الكتاب والمفكرين ويأبى إلاّ أن يضعهم في منزلة واحدة دون أن يقدم دليلا وإلاّ كيف يستسيغ أن يجعل كلاً من الإمام محمد عبده وأتباعه، والشيخ أبي الأعلى المودودي وأتباعه -وهما يمثلان مدرستين قائمتين على مناهج وأسس وأصول- إلى جانب أشخاص لا يمثلون إلاّ أنفسهم في مرتبة واحدة ويجري عليهم الحكم ذاته علما أن القرآنيين لا يعترفون بالسنة مطلقا سواء صحت أو ضعفت ولا يقدم صاحب النص أي دليل، إلا ما تعلق بالعقل مقصورا على الإمام محمد عبده كما أشار إليه في هذا النص. وهو ثابت في أدبيات المدرسة الإصلاحية ولا مجال لإنكاره ولا لما ترتب عليه من تأويل فاسد.

النص الثالث:

يقول د. فهد الرومي: « ولن نسميهم بالاعتزال، بل نسميهم بالصفة المشتركة بينهم فيكونوا ولتكن مدرستهم المدرسة العقلية الحديثة وقد اتجهت هذه المتأخرة إلى الإصلاح الاجتماعي، فكان حق لها أن نلصق بها هذا الوصف، فتكون المدرسة العقلية الاجتماعية، كيف لا والأستاذ محمد عبده يعد أصول الإسلام، فيعد الأول والثاني منها النظر العقلي وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض «[6].

فالنص يركز على التسمية وإن لم يكن في حاجة إلى الربط بين المدرستين العقليتين القديمة والحديثة طالما أن زعيمها الإمام محمد عبده قد عدّ الأصلين الأول والثاني من أصول الإسلام من النظر العقلي وأعطى الأولوية للعقل على النقل حين التعارض، وهذا ثابت عند الإمام محمد عبده، في كتابه «رسالة التوحيد»و «الإسلام والنصرانية» وسنوضحه إن شاء الله في «منهج المدرسة في التأويل»

أمّا الشيخ سلمان بن فهد العودة فيربط تعريفه لهذه المدرسة بكيفية توفيقها بين نصوص الشرع وبين الحضارة الغربية ،والفكر العربي المعاصر، ويركز على إسرافها في تأويل النصوص ليتوافق ذلك مع المنتج الحضاري الغربي.

النص الرابع :

وفي ذلك يقول: « إن المدرسة العقلية اسم يطلق على ذلك التوجه الفكري الذي يسعى إلى التوفيق بين نصوص الشرع، وبين الحضارة الغربية والفكر الغربي المعاصر، وذلك بتطويع النصوص وتأويلها تأويلا جديدا يتلاءم مع المفاهيم المستقرة لدى الغربيين، ومع انفجار المعلومات والاكتشافات الصناعية الهائلة في هذا العصر، وتتفاوت رموز تلك المدرسة تفاوتا كبيرا في موقفها من النص الشرعي ولكنها تشترك في الإسراف في تأويل النصوص سواء كانت نصوص العقيدة أو نصوص الأحكام، أو الأخبار المحضة في رد ما يستعصي من تلك النصوص على التأويل»[7].

إنّ أخطر ما جاء في هذا التعريف هو» وذلك بتطويع النصوص وتأويلها تأويلا جديدا يتلاءم مع المفاهيم المستقرة لدى الغربيين»، وهذا ما يجعلني لا أوافق الشيخ في توجهه القاضي بجعل قامات

من العلماء الخلص مع غيرهم من المستغربين في درجة واحدة، وإن سلمنا جدلا أن الإمام محمد عبده قد أعطى العقل مساحة واسعة وهذا ثابت تنظيرا وإجراء، حيث صرح بذلك في كتابه «الإسلام والنصرانية «و» رسالة التوحيد» كما تناول ذلك بالتأويل كتأويله للملائكة، والجن، والشياطين، والسحر ، والطير الأبابيل، والكوثر، وغيرها فإننا لا نستطيع أن نحكم على علماء آخرين بذات الحكم كالشيخ رشيد رضا والشيخ محمد الغزالي وغيرهم.

كما يرى الشيخ سلمان أن رموز هذه المدرسة يتفاوتون تفاوتا كبيرا في موقفهم من النص الشرعي وبعد هذا يستدرك قائلا: «ولكنها تشترك في الإسراف في تأويل النصوص. «[8] فأي ميزة هذه تلك التي تعطي قيمة لهذا التفاوت إن كانوا كلهم مجتمعين على الإسراف في تأويل النصوص!.

لقد كان علينا من الضروري أن نقف عند هذه النقطة ولا نوافق الشيخ فيها وإن كان قد حذر من التعميم وتجاهل بعض المنتسبين إلى هذه المدرسة ذوي الآراء السليمة في محاربة التقليد الأعمى والسعي إلى الإصلاح الاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي، والتعليمي[9].

النص الخامس :

والآن نفسح المجال للشيخ محمد الغزالي كي يلخص لنا أهم أسس هذه المدرسة« وهناك مدرسة أخرى أقرب إلى مدرسة الرأي وإن كان عنوانها سلفيا، هي مدرسة الشيخ محمد عبده، وتلميذه الشيخ رشيد رضا، ويتبعهما الشيخ محمود شلتوت، ومحمود عبد الله دراز، ومحمد المدني وفيهم الشيخ المحقق محمد الخضري، و منهم الشيخ محمد أبو زهرة هذه المدرسة لها ملامح بينة، فهي وإن قامت على النقل إلاّ أنها تروج للعقل وتقدم دليله، وترى العقل أصلا للنقل، وهي تقدم الكتاب على السنة، وتجعل إيماءات الكتاب أولى بالأخذ من أحاديث الآحاد، وهي ترفض مبدأ النسخ، وتنكر إنكارا حاسما أن يكون في القرآن نص انتهى أمده، وترى المذهبية فكرا إسلاميا قد ينتفع به، لكنه غير ملزم، ومن ثم فهي تنكر التقليد الأعمى، وتحترم علم الأئمة، وتعمل على أن يسود الإسلام العالم بعقائده وقيمه الأساسية، ولا تلقي بالا إلى مقالات الفرق والمذاهب القديمة أو الحديثة، وقد حاولت هذه المدرسة أن تقود الأزهر وتفرض وجهتها على المسلمين، ولكن التيارات العاصفة كانت أقوى منها فوقفتها أو جرفتها»[10].

في هذا النص يعرض الشيخ محمد الغزالي لأهم الأسس التي قامت عليها هذه المدرسة منذ نشأتها مركزا على النقاط التالية:

-1الإقرار بتقارب المدرستين مدرسة الرأي القديمة والمدرسة الإصلاحية الحديثة.

-2الإقرار بسلفية المدرسة الإصلاحية الحديثة وهذا ما أكده الدكتور محمد عمارة أيضا حينما قال: " ونحن إذا شئنا أن نصنف الأستاذ الإمام هذا بين مواقف المفكرين نستطيع أن نقول: إن الرجل كان صاحب "سلفية عقلية" تميز بها عن مواقف السلفيين الذين اكتفوا بالموقف السلفي "النصوصي"

وعن العقلانيين الذين انطلقوا من منطلق العقل فقط لا غير"[11].

-3ذكر أعلام هذه المدرسة وحصر زعمائها ومؤسسيها في الإمام محمد عبده على عكس ما ذهب إليه بعضهم في انتسابها إلى الشيخ جمال الدين الأفغاني والشيخ أحمد خان الهندي.

-4إعطاؤها العقل مساحة كبيرة بحيث يصبح دليله مقدما، وأنه أصل للنقل ويرد الأحاديث التي لا توافقه، ويفضل إيماءات النص القرآني على صريح أحاديث الآحاد.

-5إنكار النسخ في القرآن.

-6عدم الدخول في خصومات جانبية مع الفرق والمذاهب.

إنتاج الشيخ محمد عبده في التفسير:

-1ما تعلق بتفسير المنار: ويمتد هذا لتفسير من سورة الفاتحة إلى الآية 126 من سورة النساء **(وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا (126))**

وكان هذا التفسير عبارة عن دروس يلقيها الإمام محمد عبده في جامع الأزهر في الفترة (1899م – 1905م) أي حوالي ست سنوات، وكان ينشر في المنار ابتداء من (1900 م - 1912 م) أي حوالي اثنتي عشرة سنة، حيث توقف في العدد الخامس عشر الصادر في 30 جمادى الأولى 1330 هـ الموافق لـ 18 ماي 1912م[12].

-2تفسير جزء عمّ: وقد جعله مرجعا لطلبة المدارس، والأستاذة في التدريس وأتمه سنة 1321 هـ[13].

-3تفسير سورة العصر: وقد ألقاها في شكل محاضرات على علماء مدينة الجزائر سنة 1321 هـ[14].

ما تعلق بالشيخ رشيد رضا: يمتد التفسير في عهده من الآية 126 من سورة النساء **(وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا (126))**

منهج المدرسة الإصلاحية في التأويل:

-1مميزات التفسير المطلوب:

المنهج: وهو السبيل التي تؤدي إلى الهدف المرسوم سلفا، أمّا ما تعلق بالتفسير والتأويل العقلي فكان يسمى بـ (التفسير بالاجتهاد) و (التفسير بالرأي) و (التفسير بالدراية) و (التفسير بالعقل) ونشأ في وقت مبكر من حياة الصحابة رضوان الله عنهم، وكانوا يفسرون ما لم يرد تفسيره بالقرآن ولا بالسنة باجتهادهم وهم يستندون إلى المقتضى من معنى الكلام، وما يتناسب مع قوة الشرع وبظهور الفرق المنحرفة الحرف التأويل عن مساره وفقد الدليل أو لم يعد يستند لا إلى اللغة ولا إلى الشرع[16].

ترى كيف كانت نظرة هذه المدرسة إلى التأويل؟ وما الهدف الذي رصدته سلفا؟ وما المنهج الذي

سلكته لتحقيق ذلك؟. لتجلية هذه النقاط وغيرها كان حقيقا علينا أن ننطلق من نصوص تنظيرية لهذه المدرسة كالآتي:

يقول الإمام محمد عبده: « والتفسير الذي نطلبه هو فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة، فإن هذا هو المقصد الأعلى منه، وما وراء هذا من المباحث تابع له وأداة أو وسيلة لتحصيله «[17].

في هذا النّص يقرر الإمام محمد عبده مبدأه في التفسير وهو فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد إلى سعادة وخير الدارين وبذلك يحدد الغاية التي جاء من أجلها القرآن الكريم، ثم ما يلبث أن يوجه اللوم إلى المفسرين الأوائل لكونهم -على حد زعمه -ساهموا في صرف الناس عن القرآن بانشغالهم بالوسائل دون توخي الهدف الأسمى من التفسير ولذلك يقول: « كان من سوء حظ المسلمين أن أكثر ما كتب في هذا التفسير يشغل قارئه عن هذه المقاصد العالية، والهداية السامية، فمنها ما يشغله عن القرآن بمباحث الإعراب، وقواعد النحو، ونكت المعاني ومصطلحات البيان، ومنها ما يصرفه عنه بجدل المتكلمين وتخريجات الأصوليين واستنباط الفقهاء المقلدين، وتأويلات المتصوفين، وتعصب الفرق والمذاهب بعضها على بعض، وبعضها يلفته عنه بكثرة الروايات، وما مزجت به من خرافات الإسرائيليات وقد زاد الفخر الرازي صارفا آخر عن القرآن هو ما يورده في تفسيره من العلوم الرياضية والطبيعية وغيرها من العلوم الحادثة في الملة على ما كانت عليه في عهده، كالهيئة الفلكية اليونانية وغيرها، وقلده بعض المعاصرين بإيراد مثل ذلك من علوم هذا العصر وفنونه الكثيرة الواسعة، فهو يذكر فيما يسميه تفسير الآية فصولا طويلة بمناسبة كلمة مفردة كالسماء والأرض من علوم الفلك والنبات والحيوان بصد قارئها عما أنزل الله لأجله القرآن»[18].

في هذا النص يذكر الإمام محمد عبده وجوه التفسير التي سادت الساحة الإسلامية كلها ولا يعدها إلاّ صوارف، صرفت الناس عن المقصد الحق للقرآن، وهو الذي سبق وأن قرره في مبدئه ومن هذه الوجوه التي تعاطاها المفسرون[19].

-1كان البعض ينظر في أساليب الكتاب ومعانيه، وما يشتمل عليه من أنواع البلاغة ليعرف كيف امتاز القرآن عن غيره صنيع الزمخشري وإن ألمّ بشيء من المقاصد الأخرى.

-2بعض المفسرين اعتنوا بإعراب القرآن وتوسعوا فيه وألفوا كتبا في الإعراب.

-3بعض المفسرين تتبعوا القصص القرآني،وانفتحوا على التاريخ والإسرائيليات وزادوا على القرآن ما ليس فيه.

-4بعض المفسرين أقصروا عملهم على البحث في غريب القرآن فقط.

-5بعض المفسرين اهتموا بالأحكام الشرعية من عبادات ومعاملات، وحملهم اهتمامهم هذا على جمع آيات الأحكام واجتزائها من سياقها ثم تفسيرها مبتورة.

-6 وقد حبب البعض الكلام في أصول العقائد ،والرد على الزائغين، ومقارعتهم بالحجة.

-7واهتم بعضهم بالمواعظ والرقائق، وعملوا على مزجها بحكايات المتصوفة، وحولوها إلى طقوس وخرافات جوفاء خرجوا بها عن حدود الفضائل التي حددها القرآن.

-8وقد اهتم البعض بما يسمونه بالتفسير الإشاري وفيه ما يتبرأ منه دين الله وكتابه العزيز.

وبناء على ما تقدم من تحديده للهدف الأسمى للتفسير والغاية التي جاء من أجلها القرآن. وذكره لمراتب التفسير ووجوها التي عدها صوارف عن التفسير المطلوب يخلص إلى نتيجة بموجبها يحصر التفاسير كلها في نوعين، تفسير جاف مبعد، وتفسير مطلوب[20].

فأمّا ما أسماه بجاف مبعد، فهو ما كان مبعدا عن كتاب الله، ويتمثل في إعراب الآيات، وبيان ما ترمي إليه العبارات والإشارات من نكت فنية، وهذا لا يسمى تفسيرا إنما هو ضرب من التمرين في فنون النحو والمعاني وغيرها.

وأمّا التفسير المطلوب، فهو لا يقوم إلا باستجماع شروطه ويذهب فيه المفسر إلى فهم المراد من القول والحكمة من التشريع في العقائد، والأحكام على الوجه الذي يجذب الأرواح ويسوقها إلى العمل والهداية المودعة في كلام الله لتحقيق معنى قوله تعالى: **(ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (2))**[21].

يقول الإمام محمد عبده: « فكانت الحاجة شديدة إلى تفسير تتوجه العناية الأولى فيه إلى هداية القرآن على الوجه الذي يتفق مع الآيات الكريمة المنزلة في وصفه وما أنزل لأجله من الإنذار والتبشير والهداية والإصلاح»[22].

الأسس المنهجية في التفسير عند المدرسة الإصلاحية الحديثة:

إذا كان المنهج هو السبيل المؤدية إلى الهدف المرسوم سلفا، فلا بد له من أسس وآليات بموجبها يتحقق ما يصبوا إليه، وإلاّ كان عملا عشوائيا ينثر كيفما اتفق، والحقيقة أن عمل المدرسة الإصلاحية الحديثة لم يكن عشوائيا البتة.

لقد أقامت هذه المدرسة عملها على أسس مدروسة وجعلت هدفها الأسمى في التفسير موقوفا على تلك الأسس.

يقول د.فهد الرومي: « لهذا ولغيره من الأسباب اعتنى رجال المدرسة الإصلاحية الحديثة بالتفسير، ومن قرأ تفاسيرهم أدرك أنّ لها منهجا خاصا بهم سلكوه في تفسيرهم للقرآن»[23] ومن هذه الأسس نركز على اعتمادهم على العقل في التأويل.

اعتماد العقل في التأويل: ترى كيف نظرت هذه المدرسة إلى العقل؟ وما الحدود التي جعلته يتحرك فيها وهو يتعاطى التفسير؟هذا ما سنحدده من خلال وقفاتنا مع نصوص لزعيمها الشيخ محمد عبده.

يقول الإمام محمد عبده: « الأصل الأول في الإسلام النظر العقلي لتحصيل الإيمان، فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي، والنظر عنده وسيلة الإيمان الصحيح، فقد أقامك منه على سبيل الحجة، وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن إلى سلطته، فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجور أو يثور عليه؟»[24].

وهو بنصه هذا يتفق تماما مع المعتزلة التي أوجبت معرفة الله سبحانه بالنظر، ويحصل بذلك مخالفة المدرستين لأهل السنة الذين يرون وجوب المعرفة بالشرع ويستدلون على ذلك بنصوص قرآنية كقوله تعالى:(**مَّنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا (15)**)[25] .

والآية تدل على نفي العقاب قبل بعثة الرسول، ونفي العقاب يستلزم نفي التكليف لكونه ملزومه، كما أن نفي التكليف يستلزم نفي الوجوب، وبالتالي يكون حصوله بالشرع لقوله تعالى:(**فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ (19)**)[26]، ودلالة الموافقة في الآية الكريمة تفيد الوجوب «فاعلم» تفيد وجوب المعرفة.

يقول التفتازاني: « وأمّا وجوب المعرفة فعندنا بالشرع للنصوص الواردة فيه، والإجماع المنعقد عليه، واستناد جميع الواجبات إليه، وعند المعتزلة بالعقل لأنها دافعة لضرر الظنون وهو خوف العقاب في الآخرة»[27].

وعليه فلا تحصل معرفة الله سبحانه إلاّ بالشرع، ولا يمكن للعقل أن يتبوأ هذه المكانة ولو كان كذلك ما كانت لبعثة الأنبياء مزية.

يقول الشيخ محمد الغزالي: « إن العقل النظيف منته حتما إلى أن الله حق وأنه متصف بكل كمال ومستحق لكل خضوع، ولكن الحديث عن الله وصفاته، مرجعه إلى الله وحده، وتعرف ضروب العبادات الواجبة لا يكون إلا عن طريق الوحي، ومعنى هذا في جلاء أن نشاط التفكير الإنساني فيما وراء المادة باطل، وكذلك نشاطه في اختراع مراسم وصور لطاعة الله»[28].

إن الشيخ في هذا النص يحدد مجال نشاط العقل في:

-1المجال الكوني.

-2الأمور الدنيوية البحتة من زراعة وتجارة وطب.

-3أمّا مجال العلاقات الإنسانية التي تحكم على الأرض فيتولاها الشرع وحده لقوله تعالى:**(إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (54))**[29].

-4لا دخل للعقل في تأويل الصفات والتفكير في الذات لأن التفكير الإنساني فيما وراء المادة باطل أصلا.

5 -العبادات بكل أنواعها لا تكون إلاّ عن طريق الشرع وليس للعقل أن يحدد صورة من صور الطاعات.

يقول د.عطاء بن خليل أبو الرشتة: «إن عقل الأشياء، أو إدراكها أو إنتاج فكر فيها لا يتم إلاّ إذا كان هناك واقع محسوس ينقل إلى الدماغ بالحواس مع معلومات سابقة تفسر هذا الواقع، وباستعمال خاصية الربط التي ميز بها الإنسان في تفاعل الأمور الأربعة المذكورة، واقع وحواس ودماغ سليم ومعلومات سابقة تفسر هذا الواقع ومن ثم ينتج عنها فكر ويعقلها الإنسان أو يدركها..... ومالا واقع له يحس به الإنسان أو يحس بأثره، فإن عقل الإنسان لا يمكن أن ينتج فكرا عنه»[30].

ومعنى ذلك أننا نفكر في المخلوقات لكونها محسوسات، وهذه الوقائع المحسوسة تدل على أن لها خالقا عظيما هو الله لقوله تعالى:**(سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (53))**[31] أمّا الأمور الغيبية فليس لمجال العقل فيها من نشاط، ودوره يقتصر على إتباع النص كما ورد.

وهذا ما يأبى إلاّ مخالفته الإمام محمد عبده، ولنقدم نصا أكثر وضوحا يقول فيه: « وتقرر بين المسلمين كافة إلاّ من لا ثقة بعقله، ولا دينه أن من قضايا الدين مالا يمكن الاعتقاد به إلاّ من طريق العقل كالعلم بوجود الله، وبقدرته على إرسال الرسل وعلمه بما يوحي به إليهم، وإرادته لاختصاصهم برسالته وما يتبع ذلك مما يتوقف عليه فهم معنى الرسالة، وكالتصديق بالرسالة نفسها، كما أجمعوا على أن الدين إن جاء بشيء قد يعلو عن الفهم فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل»[32].

ونحن قد تقرر لدينا على ضوء ما عرضناه لأهل السنة أن معرفة التوحيد لا تكون إلاّ عن طريق الشرع كما أن طريقة المعرفة لا تكون إلاّ عن طريق الشرع أيضا. خلافا للمدرسة الإصلاحية القائلة بوجوبها عقلا وطريقها تقدم فيه العقل على الشرع، وهذا ثابت بالنص قرآنا وسنة، أمّا بالقرآن.

-1قال الله تعالى:**(فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ (19))**[33] فالمخاطب هو الرسول صلى الله عليه وسلم ، واللفظ خاص يراد به العام.

-2قال الله تعالى:**(وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ (25))**[34]

في هذه الآية الكريمة يخبر الله نبيه صلى الله عليه وسلم أن الأنبياء من قبله عرفوا التوحيد بالسمع والوحي.

-3قال الله تعالى: **(قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِي وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ (50))**[35] فالهداية بالوحي لا بالعقل.

-4 كما أن رحلة سيدنا إبراهيم عليه السلام مع الكواكب دلتنا في نهايتها على أن الهداية وقعت بالسمع لا بالعقل لقوله تعالى: **(فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (77))**[36] .

-5وكذلك وجوب معرفة الرسل ليس لها من طريق إلاّ السمع قال الله تعالى:**(مَّنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا (15))**[37] وقال تعالى :**(وَقَالُوا لَوْلَا يَأْتِينَا بِآيَةٍ مِّن رَّبِّهِ أَوَلَمْ تَأْتِهِم بَيِّنَةُ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ (133) وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ (134))** [38]

يقول الإمام اللالكائي: « فدلّ على أنّ معرفة الله والرسل بالسمع كما أخبرالله عز وجل وهذا مذهب أهل السنة والجماعة»[39].

أمّا السنة:

-1جاء رجل من بني سعد بن بكر إلى رسول الله y فقال: يا ابن عبد المطلب فقال: (قد أجبتك) قال أنا وافد قومي ورسولهم وإني سائلك فمشتد مسألتي إياك، وأناشدك فمشتد نشادي إياك، فلا تجدنّ عليّ قال: (نعم) قال: فاخبرني من خلق السماء؟ قال (الله) قال: فمن خلق الأرض؟ قال: (الله) قال: فمن نصب هذه الجبال وجعل منها ما جعل؟ قال: (الله) قال: فبالذي خلق السماء، وخلق الأرض، ونصب الجبال الله أرسلك قال: (نعم)[40].

-2جاء في حديث شريك عن أنس رضي الله عنه يا محمد أنشدك بربك وبرب من كان قبلك آ الله بعثك إلى الخلق كلهم؟ قال النبي y : (نعم)[41]

-3جاء في حديث عبد الله ابن عباس رضي الله عنهما: أتتنا كتبك وأنبأتنا رسلك أن نشهد أن لا إله إلا الله وأن ندع اللات والعزى فنشدتك به هو أمرك؟ قال: (نعم)[42].

-4جاء في حديث شريك عن أنس رضي الله عنه: يا محمد أنشدك بربك ورب من كان قبلك آ الله أمرك أن نصلي الخمس في اليوم والليلة؟ قال رسول الله y: (اللهم نعم)[43].

وكفى بهذه النصوص القرآنية والنبوية حجة بالغة على أن معرفة الله سبحانه متوقفة على الشرع، وكذلك طريق معرفته ومعرفة الرسل، وهذا ما لاحظناه ونحن نعرض لتلك الأحاديث كيف

كان السائل يسأل بدقة ويتحرى الأجوبة الشافية الكافية لأنها تتعلق بصناعة مصير بكامله لرحلة عابرة على هذا الكوكب منتهية لا محالة بجنة أو نار (نعوذ بالله منها).

لقد لا حظنا كيف كان السؤال يتدرج من آيات الله في الأفاق إلى تحقيق المعرفة بواسطة السماع. فاخبرني من خلق السماء؟ من خلق الأرض؟ من نصب الجبال؟ ثم القسم «فبالذي خلق السماء وخلق الأرض ونصب الجبال آ الله أرسلك؟»

ويأتي الجواب في كل هدوء ويقين (نعم) ويأتي السؤال كذلك منصبا على العبادة «. آ الله أمرك أن نصلي الخمس في اليوم والليلة ؟»

وذلك ما أكد عليه الشيخ محمد الغزالي في النص السابق أن ليس للعقل الحق في اختراع مراسم وصور الطاعة، فضلا عن أن يكون له الحق في معرفة التوحيد!

ولتوضيح الأمر أكثر ننتقل إلى نص آخر لعبد الله بن عباس رضي الله عنه وهو بصدد الحديث عن قوله تعالى: **(اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (35))** [44] يقول: « الله سبحانه هادي أهل السماء، وأهل الأرض، فمثل هداه في قلب المؤمن كمثل الزيت الصافي يضيء قبل أن تمسه النار وإذا مسته النار ازداد ضوء على ضوء كذلك يكون قلب المؤمن يعمل فيه الهدى قبل أن يأتيه العلم، فإذا جاء العلم ازداد هدى على هدى، ونورا على نور، كما قال إبراهيم عليه السلام قبل أن تجيئه المعرفة هذا رب حين رأى الكواكب من قبل أن يخبره أحد أنّ له ربّا فلما أخبره الله أنه ربه ازداد هدى على هدى «[45].

وهذا فهم الصحابة الذين تربوا على هدى النبوة، وتلقوا منه مشافهة، ولا فهم يعلو فوق فهمهم على الإطلاق **(أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْعَالَمِينَ (90))** [46] .

إذا كان الأصل الأول للإسلام النظر العقلي لتحصيل الإيمان -على حد زعمه- فما الأصل الثاني للإسلام يا ترى ؟

المراجع والمصادر

01 - ينظر الإطار الفكري لمدرسة المنار وموقفها من المدارس الأخرى، مصطفى دسوقي كسبة، ندوة دولية حول مدرسة المنار ودورها في الإصلاح الإسلامي الحديث العدد **9/8** أكتوبر **2002** مركز الدراسات المعرفية القاهرة ص **418**
02 - المرجع نفسه ص **418**
-03 ينظر. التجديد في الفكر الإسلامي، د عدنان محمد أمامة ،دار ابن الجوزي ب ت ص **364**
-04 التفسير والمفسرون ج**2** ص **402-403**
-05 أسباب الخطأ في التفسير دراسة تأصيلية، د. طاهر محمود محمد يعقوب، دار ابن الجوزي م العربية السعودية الرياض

ط1 1425 ج1 ص 308
-06 اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري رسالة مقدمة لنل درجة الدكتوراه فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي كلية أصول الدين جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية العام الجامعي 1405 هـ/1406 هـ ج2 ص 806
-07 في حوار هادئ مع محمد الغزالي،د. سلمان بن فهد العودة،إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد ط1 1409 هـ المملكة العربية السعودية ص 09
08 - المرجع نفسه ص 9
09 - ينظر نفسه ص 10-11
10 - دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، الشيخ محمد الغزالي ص 60
-11 الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده تحقيق وتقديم د. محمد عمارة دار الشروق القاهرة ط1 1993 ج1 ص 187
12 - ينظر الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده ،د.محمد عمارة ج1 ص 251
13 - ينظر التفسير والمفسرون،د.محمد حسين الذهبي ج2 ص 405
14 - ينظر المرجع نفسه ج2 ص 405
15 - ينظر الأعمال الكاملة، د. محمد عمارة ج1 ص 251
16- ينظر بحوث في أصول التفسير ومناهجه، فهد الرومي ،مكتبة التوبة هـ الرياض المملكة العربية السعودية ط4 1419ص 100
17 - تفسير المنار محمد رشيد بن علي رضا الهيئة المصرية العامة للكتاب ط1 1990 ج1 ص 17
18 - المرجع نفسه ج1 ص08
19 - ينظر تفسير المنار ج1 ص 17-18
20 - ينظر تفسير المنار ج1 ص 21
21 - سورة البقرة الآية 02
22 - المرجع السابق ج1 ص 10
23- منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير فهد عبد الرحمن بن سليمان الروسي ط2 1983 الرياض م ع السعودية ج1 ص 220.
24 - الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية الإمام محمد عبده دار الحداثة ط3 1988م ص 69
25 - سورة الإسراء الآية 15
26 - سورة محمد الآية 19
27 - شرح المقاصد ج1 ص 263
28 - دفاع عن العقيدة والشريعة ،الشيخ محمد الغزالي ص 121
29 - سورة الأعراف الآية 54
30- التيسير في أصول التفسير (سورة البقرة) د. عطاء بن خليل أبو الرشتة دار الأمة للطباعة والنشر بيروت لبنان ط2 2006 ص 35
31 - سورة فصلت الآية 53
32 - رسالة التوحيد ، الإمام محمد عبده ص 05
33 - سورة محمد الآية 19
34 - سورة الأنبياءالآية 25
35 - سورة سبأ الآية 50
36 - سورة الأنعام الآية 77
37 - سورة الإسراء الآية 15
38 - سورة طه الآية 133 134-
39 - شرح أصول اعتقاد أهل السنة ج1 ص 196
40 - المرجع نفسه ج1 ص 198 الحديث أخرجه الإمام اللالكائي
41 - نفسه ج1 ص 192 الحديث أخرجه الإمام اللالكائي
42 - نفسه ج1 ص 199 الحديث أخرجه الإمام اللالكائي
43 - نفسه ج1 ص 199 الحديث أخرجه الإمام اللالكائي
44 - سورة النور الآية 35
45 - المرجع نفسه ج1 ص 201
46 - سورة الأنعام الآية 90

المفهوم الاصطلاحي للمجاز عند الأصوليين و البلاغيين

أ. عبد القادر بختي - المركز الجامعي تمنراست

لقد حدد الأصوليون و البلاغيون مفهوم المجاز تحديدا اصطلاحيا يسير به إلى الهدف المنشود منه، و هو تمييزه عن غيره من المصطلحات حتى تصدر الأحكام واضحة بناء على وضوح اللفظ المجازي ن و هو عند البلاغيين مرآة عاكسة لملكة تعبيرية توقظ الشعور ، و تسبي العقول حتى لكأن المتذوق في نشوة لا يستفيق منها مادام سحر الكلمة المجازية قائما.

و المجاز في الدائرة الاصطلاحية لا يتحقق إلا بأربعة أصول : وضع أول ، ثمّ استعمال ، ووضع ثان ، ثمّ استعمال عند من يجمع بين الوضع في المجاز و عدمه كبعض الأصوليين ن أما البيانيون فالمعروف عندهم أن المجاز فرع عن الحقيقة فيكون باستعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة أي لا يقولون بالوضع في المجاز.

و المجاز في الاصطلاح قسمان : مجاز لغوي ، و مجاز عقلي ،و اللغوي ضربان : مفرد ، مركب، و لقد قرر عبد القاهر : « أن المجاز على ضربين : مجاز من طريق اللغة و مجاز من طريق المعنى و المعقول «[1].

و يقصد بالمجاز عن طريق اللغة أن المتكلم قد جاوز باللفظة أصلها الذي وضعت له ففي اللغة ، و أوقعها على غير ذلك إما تشبيها و إما ، و إمّا لصلة و ملابسة بين ما نقلها إليه ، و ما نقلها عنها [2].

و الأصوليون درسوا المجاز عن طريق اللغة المجاز اللغوي ، و سمي أيضا (المجاز المفرد) ، و هو المراد عند الاطلاق عند الأصوليين و البلاغيين ، و لم يتعرضوا لمجاز الاسناد ، لأنه عن طريق المعنى و المعقول ، و بحثهم إنما يتناول الألفاظ ، وما هو من عوارضها فضلا عن أنه في النصوص الشرعية التي هي ألفاظ دالة على معان .

و هذا ما تناوله الزركشي تحت مسألة(يقع المجاز في المفردات و التركيب : « المجاز إما أن يقع في مفردات الألفاظ أو في تركيبها :

فالأول كإطلاق الأسد على الشجاع ، وهو الذي تكلم فيه الأصولي ، و يسمى لغويا و لفظيا ...

و الثاني : حيث تكون المفردات حقائق ، إنما وقع التجوز باعتبار الاسناد ، فإن أسند إلى ما ليس بمسند له في نفس الأمر – ك- سب زيد أباه إذا كان سببا له ... و هو الذي يتكلم البيانيون فيه ، و يسمى عقليا و حكميا ، فإذا وصفنا المفرد بالمجاز كقولنا : اليد مجاز في النعمة كان حكما من طريق اللغة ن ، ومتى وصفنا الجملة الجملة بذلك كان مجازا من طريق المعقول «[3] .

و قد عرض علماء الأصول و البلاغة لمفهوم المجاز في المفرد ، و قبل عرض تعاريفهم نقف عند اشارات ابن حزم ، فقد أشار إلى معناه في قوله :» أن الاسم إذا تيقنا بدليل نص أو إجماع ، أو طبيعة أنه منقول عن موضعه في اللغة إلى معنى آخر وجب الوقوف عنده ...»[4].

و الواضح من القول أنه يشترط شرطا مهما من شروط المجاز ، و هو النقل ، أي نقل اللفظ من معناه اللغوي إلى غيره ، وهذا أمارة من أمارات المجاز فيه إقرار بالوضع اللغوي الذي يصح النقل عنه .

ثم يمضي في بيان نوع النقل الذي يفيد المجاز ، و النقل الذي لا يفيده فقال: « و أما ما نقله الله تعالى عن موضوعه في اللغة إلى معنى تعبدنا بالعمل به دون أن يسميه بذلك الاسم ن فهذا هو المجاز ، كقوله تعالى : (و اخفض لهما جناح الذل من الرحمة)[5]، فإنما تعبدنا تعالى بأن نذل للأبوين و نرحمهما ، و لم يلزمنا تعالى قط أن ننطق ، ولابد فيما بيننا بأن للذل جناحا ، و هذا لا خلاف فيه ، وايس كذلك الصلاة و الزكاة و الصيام ، لأنه لا خلاف في ان فرضا علينا أن ندعو إلى هذه الأعمال بهذه الأسماء بأعيانها و لابد «[6] .

فالنقل إذا صحبه تعبد بالعمل و الاسم فهو حقيقة لا مجاز ، و إذا لم يصحبه تعبد بالتسمية فهو مجاز لا حقيقة و عند حديثه عن اللغات تحدث عن المجاز بمعناه اللغوي و الاستعمال في غير وضعه اللغوي فقال: « ثم استعمل فيما نقل عن وضعه في اللغة إلى معنى آخر «[7].

و يبين أيضا أن المجاز قد يكون دينيا ، و قال في بيان هذا النوع :» و هو في الدين كل ما نقله الله تعالى أو رسوله – صلى الله عليه و سلم _ عن موضعه في اللغة إلى مسمى آخر ن و معنى ثان ...»[8].

فهو مقر بمجازات القرآن الكريم ، و السنة النبوية ، و المجاز هو انتقال اللفظ عن أصله اللغوي إلى معنى آخر ، أو معنى ثان غير المعنى الحقيقي .

لكن شرط النقل ، وحده في كاف في تحقيق المجاز الذي أشار إليه في أقواله السالفة ،و لابد فيه من العلاقة بين المنقول منه ، و المنقول إليه ، و هذا ما خلت منه إشارات ابن حزم ، و يستنتج أيضا من بيانه أن المجاز عنده نقل عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي لا وضع ثان.

و هذه الملاحظات المستفادة من لمحات ابن حزم في المجاز متضمنة في حدود غيره من العلماء بتفاوت :

-1 عرف أبو الحسين البصري المجاز فقال ك» هو ما أفيد به معنى مصطلحات عليه ، غير ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب فيها «[9].

-2 عرف الجويني فقالك « ما تجوز عن موضوعه»[10].

-3 و قريب منه تعريف أبي الوليد بن رشد للمجاز بأنه : « ما تجوز به في اللفظ عن موضوعه»[11].

-4 و غير بعيد منهما حد الغزالي ، و هو عنده : « ما استعملته العرب في غير موضوعه «[12].

-5 و اتخب الرازي تعريف أبي الحسين وزيله بقيد « العلاقة» ، و هذا نصه :» أحسن ما قيل فيه : ما ذكره أبو الحسين ، و هو : أن ... المجاز:» ما أفيد به معنى مصطلح عليه ، غير ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب بها ، لعلاقة بينه و بين الأول «، و هذا القيد الأخير لم يذكره أبو الحسين ، و لابد منه ، فإنه لولا العلاقة لما كان مجازا ، بل كان وضعا جديدا»[13].

-6 و هو عند عبد القاهر الجرجاني :» ... كل كلمة أريد بها بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني و الأول فهي مجاز ، و إن شئت قلت : كل كلمة جزت بها ما وقعت له وضع الواضع إلى ما لم توضع له، من غير أن تستأنف فيها وضعها لملاحظة بين ما تجوز بها إليه و بين أصلها الذي وضعت له في وضع واضعها فهي مجاز»[14].

-7 وحده ابن الحاجب بأنه :» المستعمل في غير وضع أول على وجه يصح»[15].

-8 واعتبره عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام فرعا عن الحقيقة ثم حده بعدما حدها :» المجاز فرع للحقيقة ن لأن الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع دالا عليه اولا ، و المجاز استعمال لفظ الحقيقة فيما وضع دالا عليه ثانيا لنسبة و علاقة بن مدلولي الحقيقة المجاز»[16] .

-9 و هو عند البيضاوي : « اللفظ المستعمل في معنى (غير موضوع له) يناسب المصطلح»[17].

-10 وع رفه الأمين الشنقيطي فقال:» و أما المجاز فهو المعروف عند أهل البلاغة و غيرهم : استعمال الكلمة في غير ما وضعت له لعلاقة بينهما مع قرينة صارفه عن المعنى الحقيقي «[18].

-11 و هو في معنى تعريف السيد احمد الهاشمي :» المجاز : هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة ن مع قرينة دالة على عدم إرادة المعنى الأصلي»[19].

-12 و عرفه البزدوي فقال:» المجاز اسم لما أريد به غير ما وضع له لعلاقة ، مع قرينة صارفه عن المعنى الأصلي»[20].

-13 و عرفه أحد العلماء بقوله : « المجاز اللغوي: هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له اصطلاح التخاطب لعلاقة و قرينة»[21].

و يبدو أن تعاريف الجويني و الغزالي و أبي الوليد بن رشد أقرت بالنقل عن الوضع الأول ، و لم تذكر العلاقة المصححة للنقل ، و لا القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي ، غير أن الغزالي أشار إليه مسألة مهمة في المجاز ، و هي استعمال اللفظ في غير وضعه الأول ، لأن اللفظ قبل

الاستعمال بعد الوضع ليس بحقيقة و لا مجاز .

و يلوح من تعاريف الجويني و أبي الوليد بن رشد و عبد القاهر ن أيضا الاشارة إلى المعنى اللغوي لورود عبارة (ما تجوز) ، أو (كل كلمة جزت) و التجوز معناه التعدي عن الموضوع اللغوي إلى المعنى المجازي ، و هذا يبين مدى الصلة بين المعنى اللغوي و المعنى الاصطلاحي للمجاز ، و هي التقاؤهما في معنى الانتقال ، إما في الأماكن ، كما في انتقال الأجسام و إما في المعاني .

و قد انتخب الرازي تعريف أبي الحسين وزيله بقيد « العلاقة» بين المعنى الحقيقي و المعنى المجازي ، ثم ناقشه في تعريفه ، و بدأ بقيد العلاقة بين المعنى الحقيقي و المعنى المجازي ، و رأى أن إضافته ضرورية ، و إلا انتفى المجاز ، و صار حقيقة أي وضعا جديدا .

و سيواصل نقده نقده لتعريف أبي الحسين فيقول : وقوله:» معنى مصطلح عليه» إنما يصح على قول من يقول :» المجاز لابد فيه من الوضع» ، فأما من لم يقل به، فيجب عليه حذفه»[22]

عرفية ، فيقول :» و قوله:» المجاز: كل كلمة أريد بها غير ما وضعت له :» ف» الكلمة المرضوفة» جنس لهما .

و قوله :» غير ما وضعت له في وضع» فصل له عن الحقيقة و يتناول المجاز الذي هو حقيقة شرعية ، و المجاز الذي هو حقيقة عرفية...و اعلم أن إبدال لفظة «كل» ب « الكلمة» متعين ، لأن الحد يجب أن يكون للماهية المشتركة بين الأفراد ، لا لكل واحد واحد»[27] .

و يقول البخاري :» ذكر كلمة» كل» في التعريف مستعبد»[28] .

و يقوم المجاز عند عبد القاهر على مراعاة عنصرين :

أحدهما : نقل الكلمة من معناها الموضوع و الثابت إلى معنى لم توضع له ابتداء .و الثاني : وجود ملاحظة و مناسبة بين المعنى المنقول عنه و المعنى المنقول إليه .

و يقصد بالملاحظة وجه الشبه القائم بين المشبه والمشبه به ، وهذا ما عرف عند البلاغيين ، بعده، بالجامع بين المستعار و المستعار له ، وهذه الملاحظة تقوى في الاستعارة ، و تضعف في المجاز المرسل [29].

و قد خالف عبد القاهر الذين أطلقوا «الاستعارة» على الألفاظ المنقولة استنادا إلى المعنى « العارية» في اللغة من أجل ذلك امتنع أن يكون – استعارة- في نظره:

-1 مجرد الاشتراك في الملاحنة كالنهار اسما لقطعة الأقط الكبيرة.

-2المجاز الذي اشتهر فصار حقائق لغوية كالوعي للحرب.

و قد علل العلوي صيرورة المجاز حقيقة عرفية ، و الحقيقة مجازا فقال :» أما صيرورة المجاز حقيقة ، لأن المجاز إذا كثر استعماله صار حقيقة عرفية ... و أما صيرورة الحقيقة مجازا ، لأن الحقيقة إذا قل استعمالها صارت مجازا عرفيا «[30]. و هو في ذلك موافق للأصوليين ، الذين يعللون صيرورة المجاز حقيقة بكثرة استعماله ، و صيرورة الحقيقة مجازا لقلة استعمالها [31].

-3ما ضعفت فيه الملاحظة ، كاليد مرادا منها النعمة و عبد القاهر يشير إلى أن النقل في الاستعارة إنما يقع على المعنى دون اللفظ:» لا يستعار اللفظ مجردا عن المعنى ، و لكن يستعار المعنى»[32]، لأن النقل إنما هو خروج عن معناه الأصلي فلا يكون مقصودا ، و لكن المسألة هي :» أن الاستعارة إنما هي ادعاء معنى الاسم للشيء لا نقل الاسم عن الشيء[33]، و هذا حل وسط بين القائلين بالمتواضع و المستعمل .

أما السكاكي فيخالف عبد القاهر ، فيرى أن المنقول في الاستعارة هو اللفظ بمعناه، و ليس المعنى وحده ، و في هذا يقول :» و قولي بالتحقيق : احترازا أن لا تخرج الاستعارة التي هي من باب المجاز نظرا إلى دعوى استعمالها فيما هي موضوعة له»[34] .

و هو رأى الخطيب أيضا حيث يرى أن النقل في الاستعارة واقع على اللفظ بمعناه بدليل استفتاحه تعريف المجاز اللغوي في المفرد بعبارة « الكلمة المستعملة» دون» استعمال الكلمة» .

و قد عرف السكاكي المجاز بقوله :» و أما المجاز فهو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق ، استعمالا في الغير ، بالنسبة إلى نوع حقيقتها ، مع قرينة مانعة عن ارادة معناها في ذلك النوع»[35].

ثم وضع لتعريفه محترزات مهدت لمصطلح « اصطلاح التخاطب» الذي رسمت من خلاله خطوط الحقيقة و المجاز ، و بالنت لتعدد جهات الوضع ، و تعد هذه ميزة خصت جهود السكاكي عند البلاغيين و قد ظهر عنده مصطلح القرينة المانعة ، وغير المانعة ، رغم مراعاتها في مباحث المجاز عند عبد القاهر بيد أن السكاكي وضح و ميز تمييزا دقيقا بين قرينة المجاز المانعة ، و قرينة الحكاية المجوزة .

و من توضيحاته :» و قولي: استعمالا في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها : احتراز عما اذا اتفق كونها مستعملة فيما تكون موضوعة له ، لا بالنسبة إلى نوع حقيقتها ، كما إذا استعمل صاحب اللغة لفظ « الغائط» مجازا فيما يفضل عن الانسان من منهضم متناولات ، أو كما إذا استعار صاحب الحقيقة الشرعية « الصلاة» للدعاء ، أو صاحب العرف « الدابة» للحمار .

و المراد بنوع حقيقتها اللغوية ، إن كانت إياها، أو الشرعية ، أو العرفية ، أية كانت .

و قولي :» مع قرينة مانعة عن ارادة معناها في ذلك النوع « احتراز عن الكناية ، فإن الكناية... تستعمل فيراد بها المكنى عنه ، فتقع مستعملة في غير ما هي موضوعة له ، مع أن لا نسميه مجازا ، لعرائها عن هذا القيد»[36].

و مصطلح « اصطلاح التخاطب « ظهر بلفظه و معناه في حد الحطيب للمجاز المفرد و عرفه بأنه» الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له ، في اصطلاح التخاطب ، على وجه يصح مع قرينة عدم إرادته»[37]، « فلابد من العلاقة ليخرج الغلط» [38] .

و المجاز عند البيضاوي هو : « اللفظ المستعمل في معنى (غير موضوع له) يناسب المصطلح»[39].

وحده القراض بأنه:»استعمال اللفظ في غير ما وضع له في العرف الذي وقع به التخاطب لعلاقة بينهما»[40].

و هو عند ابن الحاجب :» اللفظ المستعمل في غير وضع أول على وجه يصح ، و القيد الأخير : احتراز عن مثل استعمال لفظ الأرض في السماء ، و هذا ما ينطبق على مذهبي وجوب النقل فيه ، و الاكتفاء بالعلاقة ، فكان أحسن مما يختص بمذهب نحو قولهم لعلاقة بينهما»[41].

و شرح الرهون تعريف ابن الحاجب بقوله:» و اللفظ المستعمل كما مر و في غير وضع أول يخرج الحقائق ،و يشمل المجاز على مذهب من يرى أنه موضوع ، و على مذهب من يرى الاكتفاء بالعلاقة في الاستعمال ، ومن يرى أن بعضه موضوع دون بعض .

و قوله :» على وجه يصح» أي على وجه يكون بين الموضوع له أولا و المعنى الثاني مناسبة يصح استعمال اللفظ فيه لأجلها ، فيخرج استعمال لفظ الأرض في السماء إذ لا علاقة ، و تخرج الأعلام أيضا»[42].

و يستنتج من التعاريف الآنفة الذكر و أضربها فوائد منها:

-1أنها أدخلت المجاز اللغوي والعرفي و الشرعي في مفهوم المجاز فكانت أعم ، لاشتمالها على عبارة « اصطلاح التخاطب» . أو عبارة « يناسب المصطلح» أو عبارة» وضع أول» .

فالمجاز اللغوي :» هو استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له لعلاقة و قرينة لغوية ، كاستعمال الانسان في الحيوان الناطق فقط ، و كاستعمال الشرعي الصلاة في الدعاء»[43].

و المجاز الشرعي :» هو استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له لعلاقة و قرينة شرعية كاستعمال اللغوي لفظ الصلاة في العبادة المخصوصة «[44] .

و المجاز العرفي الخاص :» هو استعمال اللفظ في غير الموضوع له لمناسبة علاقة عرفية خاصة ، كاستعمال النحوي لفظ الحال فيما عليه الانسان من خير أوشر»[45].

و المجاز العرفي العام :» هو لفظ استعمال اللفظ في غير الموضوع له لمناسبة علاقة عرفية خاصة ، كاستعمال الدابة في الانسان البليد»[46].

« و على كل ، فإن استعمال الكلمة في معنى خارج عما وضعت له ، لا يسمى مجازا ، بل لا يكتسب الشرعية في التعبير ، إلا إذا ظهرت علاقة ما بين المعنى الأصلي الذي وضعت له الكلمة ، و المعنى الآخر الذي استعملت الكلمة فيه «[47].

فالعلاقة مؤشر يحدد نوع المجاز المعتبر

-2و هذا ما اشترطه من أورد في قوله عبارة» على وجه يصح» أو عبارة « يناسب المصطلح « ، فإن فقدت العلاقة بين المنقول أو عبارة « يناسب المصطلح» ، فإن فقدت العلاقة بين المنقول منه ، و المنقول إليه ، كان المنقول إليه وضعا ثانيا لا مجازا . و يستفاد من هاتين العبارتين أمور منها :

-1إخراج الغلط ، كالاحتراز عن مثل استعمال لفظ الأرض في السماء إذ لا علاقة تجمعها .

-2إخراج ما خلا من العلاقة المعتبرة كالأعلام المنقولة كبكر « وما منعت العرب من استعماله له مع وجود العلاقة كنخلة لطويل»[48] ، و يجوز بعض الأصوليين المجاز في الأعلام الملمح فيها صفة كالكرم و الشجاعة ، و الفصاحة ، و الوعي ، فلمح الصفة يخرجها إلى حيز أسماء الأجناس فيجوز التجوز فيها ، و كذلك يقول البيانيون ، و إن كان الأصل عندهم عدم الجواز [49].

-3الاشارة إلى مذهبي النقل النوعي ن و النقل الشخصي في المجاز .

-4فيه إشارة إلى ضرورة العلاقة التي يرتبط بها المعنى الحقيقي بالمعنى المجازي و «العلاقة هي المناسبة بين المعنى المنقول عنه و المنقول إليه ، سميت بذلك ، لأن بها يتعلق و يرتبط المعنى الثاني بالأول ، فينتقل الذهن من الأول للثاني ، و باشتراط ملاحظة العلاقة يخرج الغلط»[50]، و هذا ما اشترطه ابن الحاجب في قوله :» لابد من العلاقة»[51] ، و قد جمع تعريف ابن الحاجب بالإضافة إلى ذلك فائدة أخرى و هي إخراج الحقائق من حد المجاز .

و قد استحسن كما سبق عضد الدين قيد» على وجه يصح» لأنه جمع بين المذهبين و هما :

*مذهب من قال : بضرورة نقل المجاز عن أهل اللغة ، أي :أن المجاز عندهم موضوع كوضع الحقائق اللغوية

*و مذهب من قال : أن المجاز يكتفي فيه بنوع العلاقة.

*و هذا مبحث مشهور و شائع عند الأصوليين على خلاف البيانيين من تحرير القول في بين حد المجاز لغويا و عقليا .

و من الذين ظهرت عندهم محاولة الجمع بين الرأيين الآمدي إذ عرف المجاز تعريفا أوليا ، و ذكر فيه عنصرا من عناصر المجاز ، و هو النقل من الجهة الحقيقة إلى غيرها فقال :»... و هو مخصوص في اصطلاح الصوليين بانتقال اللفظ من جهة الحقيقة إلى غيرها «[52].

ثم أشار إلى الرأيين في قوله :» من اعتقد كون المجاز وضعيا ، قال في حد المجاز في اللغة الوضعية :» هو اللفظ المتواضع على استعماله في غير ما وضع له أولا في اللغة لما بينهما من التعلق»[53]، و من لم يعتقد كونه وضعيا أبقى الحد بحاله ، و أبدل المتواضع عليه بالمستعمل «[54]

ثم يعود الأمدي فيضع حدا للمجاز شاملا للمعنيين المشار إليهما فيقول : « وإن أردت التحديد على وجه يعم الجميع قلت : هو اللفظ المتواضع على استعماله ، أو المستعمل في غير ما وضع له أولا في الاصطلاح الذي به المخاطبة ، لما بينهما من التعلق»[55]

و قد تكرر لفظ « التعلق» في الحدود التي أوردها الآمدي في المجاز ، و قد قام بشرح معناه فقال : « و نعنى بالتعلق بين محل الحقيقة و المجاز أن يكون محل التجوز مشابها لمحل الحقيقة»[56].

و يظهر أن علاقة المشابهة تعم جميع العلاقات بين محل الحقيقة و محل التجوز دونما تفريق ، كما هو الشأن عند البلاغيين فما كانت عندهم علاقته المشابهة فهو الاستعارة و إن كانت العلاقة غير مشابهة فهو المجاز المرسل الذي أرسل عن التقييد بعلاقة معينة .

و يرى الخطيب القزويني و قبله السكاكي و كل من يورد القرينة المانعة في تعريفه للمجاز من العلماء : أنه لا يجوز أن يراد باللفظ الحقيقة و المجاز معا ، و لهذا قال: مع قرينة عدم إرادته « .

و بعد الوقوف على فجوى بعض التعاريف الأصولية و البلاغية في مفهوم المجاز الاصطلاحي نحاول أن نثبت في نهاية المقال أهم النقاط التي استنتجناها من دراستها و هي في الوقت ذاته أساس تقوم عليه العملية المجازية:

-1الوضع الأول :

أي (الأصلي) الذي يتفرع عنه المجاز عند من يقول بعدم الوضع في المجاز .

-2النقل:

أي عدول اللفظ عن معناه الأصلي إلى غيره بحسب «اصطلاح التخاطب» الذي يعم المجازات الأربعة : اللغوي ، و الشرعي ،و العرفي العام ، و العرفي الخاص .

و قد نقل عن الأصوليين اختلاف في وضع المجاز ، جمعه أحد علماء الأصول في قوله :» اختلفوا في أن المجاز موضوع أم لا؟

-1فقيل : موضوع كالحقيقة ، إلى أن الحقيقة بوضع أصلي و المجاز بوضع طار .

-2و قيل : ليس بموضوع ، بل الموضوع طريقة دون لفظه لأن في وضعهم الحقيقة غنية عن وضع المجاز ، و لكن وضعوا الطريق توسعة للناس في الكلام .

-3و قيل : لم يضعوا لفضه و لا طريقة [57] .

و المراد بالوضع في المجاز أن يكون نوع ذلك المجاز منقولا عن العرب استعمالهم فيه ، كاستعمالهم الكل للبعض .

و قيل: لا يشترط النقل عن العرب، بل يكتفي بالعلاقة، فمتى سمع التجوز في نوع صح عكسه و هكذا.

و الصحيح الذي لا نزاع و لا جدال فيه أن المجاز يكفي فيه نقل نوع العلاقة لا عينها ، أما الحقائق فشرط صحتها نقل أرادها واحد واحد ، لأن المجاز قياسي و الحقيقة سماع ، و الدليل على ذلك الاستعمال، فهناك مجازات بديعة حدثت ، و لازالت تحدث بعد عصر اللغة ، و لو افتقر المجاز إلى النقل الشخصي لنضب نهر اللغة ، و لم تف بحاجة المعبرين .

و لو كان النقل شرطا في كل مجازات حجرت اللغة فسدت ، بخلاف الحقائق فلا بد فيها من النقل لأنها سماعية ، فلا يقبل منها إلا ما ورد عن العرب ، و هذا سر جمال العربية ، لأنها جمعت في التعبير بين الاتباع و الابتكار ، لذلك أنتجت أنماطا تعبيرية تتفاوت في التصرف و السنعة المبدعة .

-3اللفظ المستعمل :

فاللفظ قبل الاستعمال لا حقيقة ،و لا مجاز ،قيل عند الأصوليين و البلاغيين على حد سواء ، و اشتهر عنهم التقسيم الثنائي الحقيقة و المجاز لأن قصدهم المستعمل دون المهمل ، ف» اللفظ بعد الوضع إما في موضوعه ، أو في غير موضوعه لعلاقة ....»[58]، و لكن هذا من حيث النظر العقلي ، و إلا فمن حيث الواقع اللغوي ، فلا ينفك اللفظ عن الوصف بأحدهما ، و لكن باعتبارين ، كما في استعمال الشارع لفظ (الصلاة) ، فإنه بالنظر للشارع حقيقة شرعية مجاز لغوي ، و أما إذا استعمله اللغوي في الدعاء بخير فإنه سيكون حقيقة لغوية ، و لكن من الشارع ينظر على أنه مجاز شرعي ، لأن الحقيقة الشرعية للفظ(الصلاة) هي الأقوال و الأفعال المخصوصة المتفتحة بالتكبير ، و المختتمة بالتسليم ، ف « إذا كان الواضع لغويا ، فإن المجاز ما خالف الحقيقة اللغوية ، و إذا كان الوضع الشرع ، فإن المجاز ما خالف الحقيقة الشرعية ، و إذا كان العرف، فإن المجاز ما خالف الحقيقة العرفية»[59]

-4العلاقة المصححة لعملية التجوز .

-5القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي.

ف» المجاز يحتاج إلى العلاقة و إلى القرينة ، فالعلاقة هي المجوزة للاستعمال ، و القرينة هي الموجبة للحمل ، فأما القرينة فلابد للمجاز من قرينة تمنع من إرادة الحقيقة عقلا أو حسا أو عادة أو شرعا «[60]

و يقصد من العلاقة و القرينة :» أمران: أحدهما : إخراج الأعلام المنقولة كبكر و كلب فإنها لا تعتبر مجازا لأنها لم تنقل لمناسبة ، ثانيهما : بيان أن المجاز لابد من علاقة و قرينة ، و أنه لا يتحقق بدونهما «(61).

-1أسرار البلاغة,تأليف الشيخ الامام عبد القادرالجرجاني, تح: محمد الفاضلي, المكتبة العصرية, صيدا, بيروت,**2003**م,ص**300.**

-2نفسه, نفسها.

-3البحر المحيط, الإمام الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي,تح:لجنة من علماء الأزهر,دار الكتبي,ط**3,2005**م,ج**3**,ص**90** وما بعدها.

-4الإحكام في أصول الأحكام,تصنيف الإمام المحدث الفقيه, ففي الأندلس ابي محمد علي بن محمد بن سعيد بن حزم, تح:د. محمود حامد عثمان, دار الحديث القاهرة, **2005**م, ج**4**, ص**460** وما بعدها.

-5 سورة الإسراء,الآية **24.**

-6 الإحكام ابن حزم,ج**4**, ص**461.**

-7 نفسه,نفسها.

-8نفسه,نفسها.

-9 كتاب المعتمد في اصول الفقه, أبو الحسين محمد بن الطيب البصري المعتزلي, تح: محمد حميد الله, بتعاون: محمد بكر وحسن حنفي, دمشق, **1964**, ج**1** ص**16.**

-10شرح الورقات في أصول الفقه, بقلم عبد الله بن صالح الفوزان, تقد: أحمد ابن عبد الله ابن حميد, مطبعة النور, الصومال,ط**1 ,2006**م,ص**71.**

-11 مقدمة في أصول الفقه المالكي,لأبي الوليد بن رشد,تح:أ.محمد حريزي دار الرسالة ,ص**9.**

-12كتاب المستصفى من علم الأصول, للامام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد ابن محمد الغزالي,المطبعة الأميرية , ببولاق مصر, ط**1, 1322**ه ج**1**, ص**341.**

-13الكاشف عن المحصول في علم الأصول, أبو عبد الله محمد بن محمود بن عباد العجلي الأصفهاني, تح: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود,الشيخ علي محمد معوض, تقد: أ.د. محمد عبد الرحمن مندور, دار الكتب العلمية, ط**1, 1998**,ج**2**, ص**189.**

-14أسرار البلاغة,ص**260**, وينظر: كتاب الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان, الإمام شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية, تح: محمد عثمان الخشب, مكتبة القرآن, القاهرة, ص**22.**

-15 شرح مختصر المنتهي الأصولي, للامام أبي عمرو عثمان ابن الحاجب المالكي,شرحه العلامة القاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي,تح: محمد حسين, محمد حسن إسماعيل, دار الكتب العلمية, بيروت, لبنان, ط**1 ,2004**م, ج**1**,ص **505.**

وينظر: تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول, تأليف أبي زكرياء يحي بن موسى الرهوني, تح:د.الهادي بن الحسين شبيل, دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث, ط**1,2004**م,ص**52.**

-16الإشارة إلى الإيجازفي بعض أنواع المجاز في القرآن الكريم, الإمام الحافظ عز الدين عبد العزيز بن السلام السلمي,,تقد: رمزي سعد الدين دمشيقية,دار البشائر الاسلامية, ط**1, 1987**م,ص **18**

-17 الإبهاج في شرح المنهاج, شرح على منهاج الوصول إلى علم أصول , للقاضي البيضاوي ,تأليف :شيخ الإسلام علي

بن عبد الكافي السبكي ,وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي ,دراسة وتح :د.احمد جمال الزمزي ,د نور الدين عبد الجبار الصغري ,دار البحوث لدراسات الإسلامية إحياء الثراث, ط1 ,2004م, ج3,ص 701.

-18مدكرة في أصول الفقه, محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي, دار العلوم والحكم, سوريا, دمشق, ط4,2004,ص168.

-19جواهر البلاغة ، تأليف السيد أحمد الهاشمي ، تقد : د. يحي مراد ، مؤسسة المختار ،ط2،2006م، ص237

-20كشف الأسرار عن أصول فخر الاسلام البزدوي ، تأليف الإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري ، دار الكتاب الإسلامي ، القاهرة ، ج1، ص 62 .

-21أصول الفقه ، تأليف العلامة ، أ.د محمد أبو النور زهير ، المكتبة الأزهرية ، للتراث ، ج2،ص53,

-22الكاشف عن المحصول ،ج2،ص189.

-23 نفسها ،ص190،و ينظر :دلائل الإعجاز في علم المعاني ، عبد القاهر الجرجاني ، تصحيح أ. الامام الشيخ محمد عبده ، أ. الشيخ محمد محمود التركزي الشنقيطي ، تعليق : السيد محمد رشيد رضا ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ،ط3،ص2001.

-24كتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة و علوم حقائق الإعجاز ،تأليف السيد الإمام أمير المؤمنين يحي بن حمزة بن علي بن ابراهيم العلوي اليمني ن تد : جماعة من العلماء دار الكتب العلمية ،بيروت ، لبنان ، 1980م ،ج1ص64،و ينظر : الكاشف عن المحصول ،ج2 ،ص 203 وما بعدها .

-25 الطراز ، ج1،ص66.

-26 الكاشف عن المحصول ، ج2 ،ص204 .

-27نفسهما ص205,

المصطلح البلاغي: أسباب الجمود وبوادر التجديد

أ. مغني حنان - جامعة تلمسان

ملخص:

يتناول موضوع هذا المقال قضية المصطلح البلاغي وما أصابه من جمود وتعقيد منذ ظهور بلاغة السكاكي ومن حذا حذوه من البلاغيين الذين عاصروه منذ بداية القرن السادس الهجري،مع الإشارة في مقابل ذلك إلى بوادر التجديد التي عرفتها الحركة الانبعاث للدراسات البلاغية مع مطلع القرن العشرين بقيادة مجموعة من علماء البلاغة المعاصرين.

الكلمات المفتاحية: المصطلح البلاغي ،الجمود ،التجديد.

Abstract :

This article deals with the issue of rhetoric, and what has known from efforts and complication, since the appearance of the rhetoric of al sakaki..and all his followers And contemporaries from the beginning of the 6th century of the hegira On the other hand, we notice the premises of renovation that was know by the Emissivity movement of rhetoric studies, with the beginning of the 20th century, leaded by a group of modern rhetoric

KEY WORDS : The rhetorical term ; stagnation ; the renovation.

مقدمة:

من المقاصد العالية الّتي يتطلّع إليها كلّ مسلم بوجه العموم وكل باحث بوجه الخصوص هو خدمة اللّغة العربية،لغة القرآن الكريم قال الله تعالى:(إِنّا أَنزَلناهُ قُرآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُم تَعقِلون)[1] باعتبار أن القرآن الكريم هو المعجزة الإلهية الخالدة إلى يوم الدين والتي افتضاها سبحانه وتعالى أن تكون بلسان عربي مبين.

ومن أهمّ العلوم الّتي وضعت للبحث عن هذه المعجزة القرآنية علم البلاغة،فلقد كان لعلم البلاغة فضل كبير في بيان أساليب العرب،وتراكيب لغتهم وما تمتاز به من قوة الجمال وحسن التعبير،والعاطفة والخيال مما أعاننا كثيرا على فهم تراثنا،وتقدير لغتنا،وبيان إعجاز كتابنا الكريم،بل إنّ دراسة الإعجاز وإدراكه كان الهدف الأوّل والأسمى الّذي من أجله وضع علم البلاغة العربيّة .

ولمّا كانت البلاغة من أجل العلوم قدرا لأنّ ثمرتها فهم الإعجاز وإدراكه وتربية الذّوق وتدريبه فإنّ من واجبنا صيانة هذا التّراث البلاغي والعمل على تداوله وازدهاره،والسعي إلى تجديده وتطويره.

وبما أنّنا لا يرضينا ما تعانيه بلاغتنا العربية من جمود و تأخر أردت في هذا المقال أن أرصد أسباب

الجمود التي أعاقت بلاغتنا وأقعدتها مشلولة لا ذوق لها ولا بريق فيها محاولة في نفس الوقت البحث عن بوادر التّجديد البلاغي في العصر الحديث من أجل النّهوض بها من جديد وإعادتها إلى رونقها وسجيتها الفطرية الّتي نشأت عليها،وإنّي لأظنّ ظن اليقين أنّ تجديد البلاغة والنهوض بها أصبح واجبا قوميا وفرضا دينيّا وذلك حتّى نحفظ هويّتنا العربيّة الإسلامية الّـتي حاولـت أو بالأحرى تمكّنت أيادي الاستعمار الثّـــقافي والغزو الفكري الأجنبي من طمسها.

أولا:مفهوم البلاغة

أ-لغة:البلاغة لغة مشتقة من الفعل بلغ،بلغ الشيء بلوغا وبلاغا:وصل وانتهى،وأبلغه هو إبلاغا وبلغه تبليغا،وتبلّغ الشّيء وصل إلى مراده ،والبلاغ ما يتبلّغ به ويتوصل إلى الشيء المطلوب،والبلاغ:الكفاية... وقال أيضا البلاغة:الفصاحة ورجل بليغ وبلغ حسن الكلام فصيحه يبلغ بعبارة لسانه كنه ما في قلبه.(2)

فالبلاغة في اللّغة تؤول بوجهين،أوّلهما:الوصول والانتهاء،وثانيهما:الكلام الحسن الفصيح.

ب- اصطلاحا:للبلاغة تعريفات متعددة،يمكن ذكر بعضها على سبيل المثال لا الحصر،من ذلك ما أورده ابن رشيق القيرواني في كتابه العمدة،إذ عرض مجموعة من أقوال أهل الشّأن والاختصاص في تحديدهم لمفهوم البلاغة فقال:سئل بعض البلغاء ما البلاغة؟فقالوا:قليل يفهم،وكثير لا يسأم،وسئل آخر فقال معان كثيرة في ألفاظ قليلة،وقيل لأحدهم ما البلاغة؟فقال:إصابة المعنى وحسن الإيجاز،وسئل بعض الأعراب من أبلغ النّاس؟فقال أسهلهم لفظا وأحسنهم بديهة.(3)

وذهب آخرون إلى القـــول بأنّ البلاغة هي الكلام الفصيح وبهذا تكون مرادفة للفصاحة ويتبنى هذا الرّأي إمام البلاغة وعلّامتها عبد القاهر الجرجاني(ت471هـ)،فهو يرى بأنّ الفصاحة والبلاغة والبيان والبراعة ألفاظ مترادفة وقد أشار إلى ذلك في فصل تحقيق القول على البلاغة والفصاحة والبيان والبراعة(4)

فعبد القاهر الجرجاني يرى بأنه لا يمكن التّفريق بين البلاغة والفصاحة فهما مصطلحين لمفهوم واحد،وإن ذهب البعض إلى التّفريق بينهما مثل أبي الهلال العسكري وابن سنان الخفاجي والخطيب القزويني مدّعين في ذلك بأنّ الفصاحة مقتصرة على الألفاظ بينما البلاغة لا تكون إلّا وصفا للألفاظ مع المعاني.(5)

وعلى الرّغم من تعدّد مفاهيم البلاغة إلا أنّ التعريف الجامع الّذي اصطلح عليه العلماء هو أنّ البلاغة:»هي الكلام الّذي يصيب معناه بوضوح وسلامة مع خلوه من التلطف والفضول ومراعاته لمقتضى الحال.»(6)

ثانيا:نشأة المصطلح البلاغي وتطوره

اشتهر العرب بالبلاغة والبيان وجعلوا من ذلك فنا مقتصرا عليهم وعلما مختصا بهم،فقد»كان العرب بفطرتهم وأذواقهم المرهفة منذ العصر الجاهلي يسمعون الشّعر وألوان الأدب المختلفة ويميّزون

بين أسلوب وأسلوب وعبارة و عبارة ولفظة و لفظة وكان النابغة في العصر الجاهلي حكم الشّعراء وكانت تضرب له في سوق عكاظ قبّة حمراء ويجتمع عليه الشّعراء فينشدونه ويتحاكمون إليه»[7]

هذا دليل على أنّ أولى بذور البحث البلاغي كانت»منبثة في تلك المناظرات الشّعرية القديمة في أسواق العرب المعروفة.» [8]

إذ كان لهذه الأسواق-عكاظ،مـجنة،ذي المجاز-دور كبير في ازدهار الحسّ البلاغي وتهذيب الذّوق الفنّي،إلّا أنّ البلاغة العربية في أوّل أمرها كانت مجرّد نظرات وملحوظات صادرة عن طبع وسـجـيّـة بعيدة عن المنهجية والتّقعيد،هذا ما أكّده معظم المؤرّخين للبلاغة إذ ذهبوا إلى القول بأنّ البلاغة العربية في العصر الجاهلي بلاغة ذوقية غير معلّلة،يقول شوقي ضيف:»الشّعراء حينئذ (أي العصر الجاهلي)كانوا يقفون عن اختيار الألفاظ والمعاني والصّور،وكانوا يسوقون أحيانا ملاحظات لا ريب أنّها أصل الملاحظات البيانية في بلاغتنا العربيّة.»[9]

فالبلاغة العربيّة في العصر الجاهلي كانت عبارة عن ملاحظات نقديّة لكنّها ساهمت بشكل كبير في تكوين نواة البحث البلاغي عند العرب.

غير أن هذه الملاحظات نمت بذورها واستوت على سوقها مع مجيء الإسلام،إذ لا يستطيع أحد أن ينكر أن البلاغة عرفت طريق التطور والاستقرار مع بزوغ شمس الإسلام،فقد كان للقرآن الكريم دور كبير في تطوير البحث البلاغي باعتباره»نموذجا أدبيا عاليا اقتدى به العرب في بلاغته» [10]

ومن هذا المنطلق الإعجازي تفتحت آفاق الفكر البلاغي،فكانت جهود علماء الإسلام في الإعجاز بمثابة إعلان لميلاد البلاغة العربية.

ولعل جهود المتكلمين من معتزلة وأشاعرة كان لهم الدور الأكبر في نشأة علم البلاغة وتطوره إذ أنهم «اتخذوا من دراسة البيان قاعدة صلبة يرتكزون عليها في دراسة إعجاز القرآن،وسبيلا يأخذ بيدهم إلى معرفة أحكامه والوقوف على أهدافه ،وطرق الاستدلال بأساليبه وتعبيراته.»[12]

فقد كان لظهور الجدل وعلم الكلام أثر واضح في تطور الدرس البلاغي،ويؤكد هذا الرأي الدكتور شوقي ضيف إذ يقول:»ولم يكن الشعراء والكتاب وحدهم الذين مضوا يدرسون وجوه البيان والبلاغة في فنهم،فقد كان يشركهم في ذلك طائفتان من المعلمين،أخذوا في الظهور مع أواخر القرن الأول للهجرة وأوائل الثاني،وهما طائفة المتكلمين الذين يعنون بتعليم الشباب فن الخطابة والمناظرة.» [13]

ومن هؤلاء الذين حملوا المشعل البلاغي في دراستهم الكلامية فرقة المعتزلة والتي تزعمها الجاحظ(255هـ) في كتابه نظم القرآن والرماني(ت384هـ) في رسالته النكت في إعجاز القرآن والزمخشري(ت538هـ) من خلال كتاب الكشاف وفرقة الأشاعرة التي من بين دارسيها

الباقلاني(ت402هـ) الذي ساهم في كتابه إعجاز القرآن إسهاما كبيرا في تحديد مسار البلاغة العربية.

وبالرغم من هذه الجهود الكبيرة التي قام بها هؤلاء الجهابذة في البحث البلاغي إلا أنها كانت مختلطة الدلالة مضطربة المصطلح كليا وجزئيا [14]،وتواصل هذا الاضطراب في المصطلح البلاغي حتى نهاية القرن الرابع الهجري،حينها ظهر العبقرية البلاغية الفذة شيخ البلاغة وإمام البيان عبد القاهر الجرجاني(471هـ) الذي بفضله ازدهرت البلاغة وأينعت ثمارها واستقرت على سوقها لتعطي ثمارها في قواعد ذوقية وأصول فنية ودلالات جمالية،وتجسد ذلك من خلال كتابيه دلائل الاعجاز وأسرار البلاغة. [15]

ثم اقتفى أثره من جاءوا من بعده محاولين التطوير والتجديد إلا أنهم لم يضيفوا شيئا ذا أهمية،بل أنهم أهملوا المستوى الرفيع الذي حدده عبد القاهر الجرجاني للبلاغة،وأشبعوها حشوا وشروحا معقدة وملخصات جافة.

ثالثا: تقعيد المصطلح البلاغي وأسباب جموده.

قطعت البلاغة العربية مراحل وأشواطا مختلفة وحظيت بعناية العلماء ما لم يحظ به علم آخر ذلك لارتباطها الوثيق بكتاب الله تعالى،فالبلاغة العربية وإن كانت بدايتها جاهلية إلا أنها دينية النشأة،قرآنية المولد درجت ونمت في رحاب كتاب الله تستهدي آياته وتتشرب معانيه الإعجازية فقد توارثها جيل من العلماء المسلمين الأجلاء،عكفوا على دراسة مفاهيمها،وتحديد مباحثها،واستقراء قواعدها.

وكان عبد القاهر الجرجاني(ت471هـ)محور هذه الجهود البلاغية وأصل استوائها واستقامتها،فقد مثلت جهوده مرحلة الازدهار البلاغي من خلال إضافته إلى علم البلاغة نظرات جليلة ونظريات جديدة ،وما إن انقضى عهد عبد القاهر حتى»خفت صوتها،وخمد ضوءها،وجفت أعوادها و غصونها نتيجة للتحديد والتقسيم لمسائلها وغلبة النواحي الفلسفية على مباحثها،وافتقارها إلى تحليل النصوص وإبراز القيم الجمالية فيها،وانحرافها عن مجراها ومسارها الطبيعي مجرى الذوق والجمال.»[16]

فمع بداية القرن السادس الهجري إلى القرن السابع الهجري ومنذ أن ألف أبو يعقوب السكاكي(ت626هـ)كتابه المفتاح الذي صاغ من خلاله القواعد النهائية لعلم البلاغة،بدأت البلاغة العربية تعرف رحلتها نحو الهبوط والجمود وسبب ذلك مذهبه المنطقي «فلقد هدت عقلية السكاكي المنطقية المنظمة الرجل إلى محاولة تقنين البلاغة العربية وتبويبها وإخضاعها للتعقيد بيد أن محاولته وإن كانت من الدقة والصرامة إلا أنها حولت البلاغة العربية إلى مجموعة من القوانين الجامدة،والقواعد الجافة،والتقسيمات المنطقية التي تشبه إلى حد كبير قواعد النحو والعروض وتقسيماتها.»[17]

فبالرغم من توجه السكاكي نحو الضبط والتقنين واتخاذ القاعدة البلاغية معيارا نقديا،إلا أنه أجحف في حق البلاغة الذوقية وأعقمها عن الولادة الفنية.

وقد سبقه إلى هذا الجفاف والجمود فخر الدين الرازي(ت606هـ)في كتابه نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز إذ كان من أوائل من عمدوا إلى التلخيص والاختصار [18]

غير أنه لم يلق أحد من النقد اللاذع والاتهامات المباشرة مثلما لقي أبو يعقوب السكاكي،فقد اتهمه أغلب الدارسين المحدثين بأنه المسؤول عن إفساد البلاغة العربية بسبب أسلوبه المنطقي الذي تميز بالكثير من العسر والالتواء ووضعه لتقسيمات متشعبة أزهقت روح البلاغة وقتلت سيماتها الذوقية .

ومن بين الذين وجهوا له انتقاداتهم اللاذعة الدكتور شوقي ضيف،إذ يقول عنه:»فقد تحولت البلاغة في تلخيصه إلى علم بأدق المعاني لكلمة علم،فهي قوانين وقواعد تخلو من كل ما يمتع النفس إذ سلط عليها المنطق بأصوله ومناهجه الحادة،حتى في لفظها وأسلوبها الذي لا يحوي أي جمال ومأ للجمال و السكاكي؟ إنه بصدد وضع قواعد وقوانين كقوانين النحو وقواعده،وهي قواعد وقوانين تسبك في قوالب منطقية جافة أشد ما يكون بالجفاف.» [19]

وفي الفترة نفسها حذا الخطيب القزويني (ت 739هـ) حذو شيخه أبو يعقوب السكاكي فقد اعتمد في دراساته البلاغية على التقعيد والتبويب لكن ليس بالحدة التي اتسمت بها دراسات أستاذه بل اشتملت على نوع من الإيضاح والتيسير ،وقد أشار القزويني بنفسه إلى قضية التعقيد في بلاغة السكاكي قائلا :»كان القسم الثالث من مفتاح العلوم الذي صنفه الفاضل العلامة أبو يعقوب يوسف السكاكي أعظم ما صنف فيه من الكتب المشهورة نفعا،لكونها أحسن ترتيبا ،وأتمها تحريرا،وأكثرها للأصول جمعا،ولكنه غير مصون عن الحشو والتطويل والتعقيد قابلا للاختصار ومفتقرا إلى الإيضاح والتجريد،فألفت مختصرا يتضمن من فيه من القواعد ويشتمل على ما يحتاج إليه من الأمثلة والشواهد،ولم آل جهدا في تحقيقه وتهذيبه ورتبته أقرب تناولا من ترتيبه،ولم أبالغ في اختصار لفظه تقريبا لتعاطيه.» [20]

يستخلص من هذا أن دراسات الخطيب القزويني البلاغية لم يغلب عليها الجفاف والجمود مثل مفتاح أستاذه السكاكي، ولكن منذ عصر السكاكي والبلاغة العربية تعاني الإجحاف والجمود من دارسيها.

وبعد البحث والتمحيص وجدنا بأن هناك مجموعة من العوامل كانت سببا في هذا التعقيد والغموض الذي اكتنف البلاغة العربية من ذلك:

-1المنطق والفلسفة:كانت الفلسفة والمنطق اليوناني من أكبر الأسباب التي جعلت من بلاغتنا العربية بلاغة جافة ويؤكد هذا الرأي أحمد مطلوب بقوله:»مهما قيل في الفلسفة والمنطق وعلم الكلام فإنها أثرت في البلاغة العربية،وفي كتبها أمثلة عن ذلك.» [21]

-2نشأة البلاغة في بيئة المتكلمين:هناك من يرى بأن من أهم أسباب جمود البلاغة نشوؤها في بيئة المتكلمين،»فعلم الكلام عاش مع البلاغة العربية عبر مراحلها الثلاث نشأة وتطورا وجمودا.»[22]

فأغلب الدارسين البلاغيين بدءا بالجاحظ كانوا أهل جدل وعلماء كلام قبل أن يكونوا علماء بلاغة وأدب.

-3أكثر علماء البلاغة هم أعاجم غير عرب:لعل من بين أهم الأسباب التي أسهمت في ذلك التعقيد والجمود هو أن أغلب أعلام البلاغة هم من غير العرب بل أعاجم دخلوا إلى البلاد الإسلامية مع الفتوحات،فاهتموا بالدراسات اللغوية والشرعية،وابتكروا قواعد يتعلمون من خلالها العربية [23]

-4تراجع الأدب العربي وعزلة العربية:حيث»كان من أهم ما هيأ لهذا الجمود أن الأدب نفسه كان قد سرى فيه جمود شديد»[24],فقد عرف الأدب العربي ضعفا وتراجعا بعد القرن الخامس الهجري، وشيوع اللحن فكان من نتائج ذلك ابتعاد البلاغيين عن عناصر الجمال «وترتب على ذلك أيضا جفاف في الأسلوب ووعورة في طرق الأداء كان لهما حظ في ذلك الغموض والتعقيد.»[25]

هذه جملة من الأسباب التي حصدها علماء البلاغة المحدثين حول جمود البلاغة العربية،غير أنه وبالرغم من اتسام القرنين السادس والسابع للهجرة بالجمود والتعقيد البلاغي إلا أن هذه المرحلة عرفت أيضا»بعضا من العلماء المجددين الذين أضافوا إلى الدرس البلاغي من النظرات والأفكار مالا يمكن إنكاره من أمثال ابن الأثير (ت637هـ)،وحازم القرطاجنيّ (ت684هـ)،والعلوي (ت749هـ)» [26]

بالإضافة إلى أن جهود هؤلاء البلاغيين من أمثال الرازي والسكاكي والقزويني ومن حذا حذوهم لم تذهب هباء منثورا بل لها قيمتها وإن وصفت بالجفاف والتعقيد فمن ورائها مقصد فرضته ظروف ذلك العصر.

فمن المعلوم أن أي علم من العلوم يمر بمراحل من الضعف والجمود،تعود لظروف سياسية وتاريخية،ولاسيما الظروف المتعلقة بالأدب وازدهاره أو تراجعه،وعلم البلاغة ليس بدعا من العلوم فهو كذلك يتأثر بظروف العصر،لذا لا يجب تحميل أولئك العلماء مسؤولية ما آلت إليه البلاغة العربية من ضعف وجمود،فحتى تاريخ البلاغة في أوربا مر بمراحل مختلفة،وقد كان للفلسفة حضورها الواضح في علم البلاغة منذ أرسطو إلى العصر الحديث،ولكن التطور العلمي والثقافي،وازدهار المناهج النقدية جعل الدارسين يتجهون إلى تجديد البلاغة والبحث في علم الأساليب،من دون أية إساءة إلى بلاغتهم القديمة ، أو نفي لجهود علمائهم .[27]

غير أن الشكوى من جفاف البلاغة العربية وإقحام مسائل الفلسفة والمنطق فيها كان السبب الذي دفع أولئك المعاصرين إلى التجديد البلاغي،وحسبنا نحن في هذا المقام أن نقف موقف العدل والإنصاف فلا نهمل جهود علمائنا القدماء ولا نقلل من شأنها،كما أننا لا نغلق آفاق التجديد التي استشرف بها معاصرونا، فالتجديد سنة الله في خلقه ولن تجد لسنة الله تبديلا.

رابعا:بوادر التجديد البلاغي واتجاهاته في العصر الحديث :

أمام هذا المشهد الذي ميز الدرس البلاغي القديم من عقم وضعف وجمود،قامت فئة من العلماء

في العصر الحديث تستنهض الهمم في محاولة النهوض بالبلاغة العربية من جديد وإخراجها من حيز المنطق والفلسفة،وإعادتها إلى ثوبها الأصيل ،ثوب الجمال الأدبي والذوق الفني.

والدعوة إلى التجديد في البلاغة ليست أمرا حديثا مبتدعا في تاريخ البلاغة العربية فمنذ القرن الثالث الهجري دعا ابن قتيبة (ت276هـ) إلى التجديد، وقال قولته المأثورة:» إن الله لم يقصر العلم والشعر والبلاغة على زمن دون زمن ،ولا خص به قوما دون قوم، بل جعل ذلك مشتركا مقسوما بين عباده في كل دهر وجعل كل قديم حديث في عصره.» (30)

وحتى إمام البلاغة عبد القاهر الجرجاني نراه قد أفسح المجال للتجديد في البحث البلاغي وترك الباب مفتوحا أمام كل مجدد،إذ يقول:»وليس لشعب هذا الأصل وفروعه وأمثلته وصوره وطرقه ومسالكه حد ونهاية.» (31)

من هذا المنطلق وجّه علماء البلاغة المعاصرين دراساتهم التجديدية مع بداية القرن العشرين من أجل استشراف آفاق جديدة من البحث البلاغي،ومن بين الذين حملوا مشعل التجديد البلاغي في العصر الحديث على سبيل المثال لا الحصر أمين الخولي (ت1966م)،والدكتور أحمد الشايب (ت1976م)،والدكتور شوقي ضيف(ت2005م)،مبررين أسباب هذا التجديد إلى منهج السكاكي الذي جعل من البلاغة العربية أسسا جافة وقواعد جامدة كما أشرنا سالفا.

وكانت إسهامات العالم الجليل أمين الخولي (ت1966م) من أولى المبادرات التي سعت إلى تجديد المصطلح البلاغي والقضاء على صفة الجمود والتعقيد التي نعت بها وقد جمع الخولي آراءه في تجديد البلاغة العربية في كتابيه «مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب»،و»فن القول»وقد جهر فيهما بالدعوة إلى الانتقال بالدرس البلاغي إلى آفاق أوسع وأرحب،وذلك بإخضاع البلاغة العربية للمنهج الأدبي الفني في الدراسة،وإحياء منهج المدرسة الأدبية القديمة،وإهمال منهج المدرسة الفلسفية المستعجم(32)،إذ يقول:» بدأت أشتغل بدرس البلاغة العربية وما البلاغة إلا البحث عن جمال القول كيف وبم يكون؟وهذه البلاغة هي روح الأدب ،والأدب جسمها ومادتها:تعلم صنعه،وتبصر بنقده،وقد نظرت فإذا هذا الدرس الذي يعلم القول الأجمل،والكلام الأفضل ويصدر أحكاما وجدانية،بنصيب القول من الحسن،قد رده الأقدمون في العربية ضربا من الحكم العقلي المنطقي النظري بالصواب والخطأ،فأخلوا في تناوله ودرسه بالمنهج الفني إخلالا صارخا فشاعت فيهم دراسته أروج ما شاعت بأساليب فلسفية عقلية منطقية كلامية فكانت محاولتي الأولى في سبيل البلاغة متجهة إلى تخليص البلاغة من براثن تلك الفلسفة،وإبعادها عن الميدان النظري والتناول العقلي،وإقرارها في ساحة الفن وباحة الوجدان...وبعبارة أخصر كانت محاولتي الأولى في سبيل البلاغة هي تحقيق فنية البلاغة.»(33)

يستنتج من قول أمين الخولي أنه حاول إعادة البلاغة العربية إلى رحاب الدرس الأدبي،ليجعل منها

فنا جميلا فاتخذ التخلية والتحلية لمواد البلاغة سبيلا لإكسابها الصورة المحببة .

ويقصد الخولي بالتخلية تخليص البلاغة من الجمود والجفاف والذبول فإذا ماتم ذلك صلحت بعده التحلية بأسباب الحسن، ووسائل التأثير، وزيادة ما يجب زيادته[34]

فقد حاول أمين الخولي تجديد البلاغة انطلاقا من التراث البلاغي القديم إذ قال:»مضيت في هذا الدرس المتأني،أمسّ مسائل البلاغة مسّا رفيقا جريئا معا أقابل فيه القديم بالجديد فانقد القديم وأنفي غثه ،وأضم سمينه إلى صالح الجديد.»[35]

يلاحظ من خلال هذا القول بأن الخولي لم يهمل الجهود البلاغية القديمة وبقي مخلصا للتراث البلاغي،كما أن الأجمل والألطف في محاولته التجديدية هو دعوته إلى إخضاع البلاغة العربية للمنهج الأدبي وإعادتها إلى حضن الفطرة العربية السليمة وتخليصها من أعباء المنطق اليوناني،والفكر الأعجمي.

كما كان كتاب «الأسلوب» لأحمد الشايب (ت1976م)،محاولة إيجابية في بعث وتجديد البلاغة العربية الأصيلة والبحث عن مجالاتها،وقد كان هذا الكتاب بيانا عن ضرورة النهوض بالدرس البلاغي،حيث استطاع الشايب في هذا الكتاب أن يثير عدة قضايا جمالية وذوقية،وقد صرح بذلك في مقدمة الكتاب قائلا:»لذلك أشرنا في هذا الكتاب إلى أن علم البلاغة العربية يجب أن يوضع وضعا جديدا يلائم ما انتهت إليه الحركة الأدبية من ناحيتيها: العلمية والإنشائية»[36]

يرى أحمد الشايب أن البلاغة العربية في فنونها المعروفة عند الأقدمين لا تساير الأدب الإنشائي العصري في أساليبه وفنونه،ولذلك يجب أن يوضع علم البلاغة وضعا جديدا ملائما للحركة الأدبية فاقترح أن يدمج علم البلاغة في بابين هما:باب الأسلوب ويتناول دراسة الحروف والكلمات والجمل والصور والفقرات والعبارات،وفي هذا الباب تدخل علوم البيان والمعاني والبديع،لا على أنها علوم مستقلة بل على أنها في باب الأسلوب.وأما الباب الثاني،فيدرس الفنون الأدبية وقوانينها شعرا ونثرا(الخطبة والمقالة والرسالة والقصة والملحمة...)،وما إلى ذلك من الفنون مما زخرت به الآداب العالمية ولم تحظ به بلاغتنا النظرية لحد الآن إلاّ بإشارات عنها.[37]

فالبلاغة القديمة هي الأسلوبية الحديثة حسب رأي أحمد الشايب إذ يقول: «وهنا ننبه إلى هذا الفرق بين علوم البلاغة كما وردت في كتب البلاغة العربية وبين علوم البلاغة كما ذكرت هنا،فليست الأولى إلا فصولا في باب الأسلوب حسب منهجنا الحديث»[38]

فهو يرى بأن الأسلوب هو موضوع البلاغة،ويحمل الأدباء مسؤولية الدرس البلاغي فيقول:»إن الأدباء هم أولى الناس بدرس البلاغة حتى يخلصونها من أساليب الفلاسفة ومذاهبهم وألغازهم فذلك هو الذي أفسد بلاغتنا وحولها بحوثا لفظية عقيمة أشبه بالرياضة والكيمياء»[39]

فأحمد الشايب في كتابه هذا يضع منهجا كاملا لبلاغة جديدة ويجعل ذلك فاتحة لمواصلة البحث البلاغي.

ومن بين البوادر التجديدية التي ساهمت كذلك في تجديد المصطلح البلاغي ما قام به الدكتور شوقي ضيف(ت2005م)إذ حاول أن يوجه الدارسين البلاغيين المحدثين إلى استشراف آفاق جديدة من البحث البلاغي،وذلك من خلال دعوته إلى تطوير بلاغة جديدة تكون متناغمة مع التطور الواسع الذي شهده الأدب من حيث الشكل والمضمون والأساليب فيقول:»وهذا التطور الواسع لأدبنا في شكله ومضمونه وأساليبه وفنونه حريّ أن يقابله تطور في بلاغتنا،بحيث تصور فنوننا الشعرية والنثرية وأساليبها المتنوعة ،وبحيث تكون صورة صادقة لحياتنا الأدبية الحديثة»[40].

وكانت دعوة شوقي ضيف إلى تحديث الدرس البلاغي انطلاقا من مقارنة مباحث البلاغة العربية بنظيرتها الغربية من جهة والاعتماد على الخلفية التراثية القديمة من جهة أخرى[41].

فهذه الجهود المتكاتفة لهؤلاء الجهابذة الأجلاء تولدت عنها اتجاهات بلاغية جديدة منها:بلاغة النص والتي تجلت بشكل واضح في الإنجازات التي حققتها الأسلوبية مع الصحوة النوعية والانبعاث البلاغي الذي شهده القرن العشرين[42].

فهؤلاء العلماء وغيرهم حاولوا أن يعطوا للمصطلح البلاغي مفهوما أكثر اتساعا وشمولا دون أن يتجاهلوا ما حققته الدراسات البلاغية القديمة تجاهلا تاما وحاولوا أن يعيدوا البلاغة إلى فطرتها العربية السليمة ويخلصوها من أشواك التعقيد المنطقية وديباجير الغموض الفلسفية التي ألحقت بها فجردتها من الذوق العربي الأصيل.

خاتمة : لعلم البلاغة العربية قيمة فريدة ومكانة رفيعة،فالبلاغة هي المرآة التي تعكس مستوى الإبداع الذي وصلت إليه العبقرية العربية منذ العصور الأولى،كما أنها من أهم المقومات الحضارية التي تنفرد بها الحضارة العربية الإسلامية،وإن تخلفت هذه البلاغة وتعطل بها الركب في أواخر عصورها،تبقى دائما هناك شموع مضيئة تحمّل نفسها مسؤولية التجديد والنهوض بالبلاغة العربية من جديد ،وذلك حفاظا على الهوية العربية الإسلامية.

الهوامش:

-1سورة يوسف:الآية _2_

-2 ينظر ابن منظور:لسان العرب،لبنان،بيروت،دار صادر،ط1 ،1997م ،ج1،ص246-247.

-3 ينظر ابن رشيق :العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده،تحقيق الدكتور محمد قرقزان،بيروت، دار المعرفة،ط1، 1988م،ج1،ص42

-4 ينظر:عبد القاهر الجرجاني:دلائل الإعجاز،قرأه وعلق عليه:محمود محمد شاكر،،جدة،دار المدني ،ط3، 1413ه199-م،ص36

5 - ينظر:أبو الهلال العسكري:الصناعتين،تحقيق:علي محمد بجاوي،د ب ن،دار الفكر،ط2، 1971م،ص14. وكذلك ابن سنان الخفاجي:سر الفصاحة،ص53.6-مازن المبارك:الموجز في تاريخ البلاغة،دمشق،دار

الفكر،ط1400،2هـ1979م،ص 18
-7 محمد عبد المنعم خفاجي وعبد العزيز شرف:البلاغة العربية بين التقليد و التجديد،بيروت،دار الجيل،ط1، 1412هـ1992-م،ص29-30.
-8 ر جاء عيد:فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور،الإسكندرية،منشأة المعارف،ط2،دت ،ص24.
-9 شوقي ضيف:البلاغة تطور وتاريخ،القاهرة ،دار المعارف،ط9،د ت،ص13.
-10 محمد عبد العزيز خفاجي وعبد العزيز شرف:البلاغة العربية بين التقليد والتجديد،مرجع سابق،ص29.
11_ أحمد جمال العمري:المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني-نشأتها وتطورها في القرن السابع الهجري،القاهرة،مكتبة الخانجي،د ط،1410هـ1990-م،ص87
-13 شوقي ضيف:البلاغة تطور وتاريخ،مرجع سابق ،ص28
-14 ينظر:أحمد جمال العمري:المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني ،مرجع سابق،ص77.
-15 ينظر:أحمد مطلوب:معجم المصطلحات البلاغية وتطورها،لبنان،بيروت،مكتبة لبنان ناشرون،ط2 ،1414هـ-1993م،ص7.
-16 أحمد جمال العمري:المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني،مرجع سابق،ص288.
-17 المرجع نفسه،ص324
-18 ينظر:شوقي ضيف:البلاغة تطور وتاريخ،مرجع سابق ص 273
-20 شوقي ضيف:البلاغة تطور وتاريخ،مرجع سابق،ص28
-21الخطيب القزويني :التلخيص في علوم البلاغة،ضبط وشرح:عبد الرحمن البرقوقي،،د ب ن،دار الفكر العربي،د ط،د ت،ص 22-23.
-22 أحمد مطلوب:مناهج بلاغية،الكويت،وكالة المطبوعات،ط1 ،1973م،ص243
-23أمين الخولي،»مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب،القاهرة،دار المعرفة،ط1961،1م،ص129
-24ينظر:بن عيسى باطاهر:تيسير البلاغة في كتب التراث،مقال نشر بمجلة مجمع اللغة العربية الاردني،المملكة الأردنية الهاشمية،ع68،
26_شوقي ضيف:البلاغة تطور وتاريخ،مرجع سابق،ص272
27_بن عيسى باطاهر:تيسير البلاغة في كتب التراث،مصدر سابق،ص36
-28المصدر نفسه:ص2
29_ينظر:المصدر نفسه ص38
30_ابن قتيبة الدينوري:الشعر والشعراء،القاهرة،دار الحديث،دط،1423هـ،ج1،ص7
-31عبد القاهر الجرجاني:دلائل الإعجاز،مصدر سابقنص241
32_أمين الخولي:مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب،مرجع سابق،ص266
33_المرجع نفسه،ص324
34_ينظر:أمين الخولي:فن القول،القاهرة،مطبعة دار الكتب،دط،1991،ص227
-35المرجع نفسه ص227
36_أحمد الشايب:الأسلوب دراسة بلاغية تحليلية لأصول الأساليب الأدبية،القاهرة،مكتبة النهضة المصرية،ط1411،8هـ1991م،ص7
37_ينظر:المرجع نفسه،ص3
38_المرجع نفسه،ص29
39_المرجع نفسه،ص29
40_شوقي ضيف :البلاغة تطور وتاريخ،مرجع سابق،ص378
41_ينظر:المرجع نفسه،376_378
42_نظر:بدري الحربي فرحان:الأسلوبية في النقد العربي الحديث ،لبنان،بيروت،مجد المؤسسة الجامعية للنشر،ط1،،2003م ص31

مصطلح السخرية ,الدلالة والمفهوم

أ.قردان الميلود

أوّلا :تعريف السّخرية لغة .

لو فتّشنا عن مدلول السّخرية في المعاجم اللغوية ,لوجدناها تدلّ على معان متقاربة ,تدور في مجملها حول معنى الاستهزاء ,والضّحك ,والتهكّم ,والتنذّر,والتّذليل والطاعة والانصياع.

فقد جاءت مادّة (سخر)في معجم العين دالّة على الاستهزاء و الضّحك ,فقولك:"سخر منه و به. أي تهزأ,والسّخرية مصدر في المعنيين جميعا ,وهو السّخريّ أيضا,ويكون نعتا كقولك:هم لك سخريّ وسخريّة ,مذكّر و مؤنّث (من ذكّر قال :سخريّ ومن أنث قال:سخريّة) والسّخرة :الضّحكة".[1]

وجاء في أساس البلاغة للزّمخشري "سخر,فلان سخرة وسخرة :يضحك منه الناس ويضحك منهم ,وسخرت منه و استسخرت ,واتخذوه سخريّا,وهو مسخرة من المساجرة.

وتقول :ربّما ساخر يعدّها الناس مفاخر .وسخّره الله لك ,وهؤلاء سخرة للسّلطان تسخرهم :يستعملهم بغير أجر ".[2]

ونجد صاحب اللّسان في مادة (سخر) يقول :"سخر منه وبه سخرا,و سخر او مسخرا وسخرا بالضم ,وسخرة و سخريّا وسخريّة :هزئ به, ويروى بيت أعشى باهلة على وجهين:

إني أتتني لسان ,لا أسرّبها من علو لا عجب منها ولا سخر .

ويروى :ولا سخر,قال ذلك لمّا بلغه خبر مقتل أخيه المنتشر.

وقال الأخفش :سخرت منه وسخرت به ,وضحكت منه, وضحكت به, وهزئت منه وهزئت به, كل يقال ,والاسم السّخرية و السّخريّ و السخريّ.

وقوله تعالى :{وإذا رأوا ءاية يستسخرون)[3],أي يسخرون ويستهزئون,كما تقول عجب,وتعجب واستعجب بمعنى واحد .

والسّخرية الضّحكة,ورجل سخرة :يسخر بالناس،وسخّره تسخيرا:كلّفه عملا بلا أجره وكذلك تسخّره،وسخّره سخريا و سخريا, وسخّره: كلّفه ما لا يريد وقهره.

وكل مقهور مدبّر لا يملك لنفسه ما يخلّصه من القهر,فذلك مسخّر.و تسخّرت دابّة لفلان أي ركبتها بغير أجر"[4].

---

1 الخليل بن أحمد الفراهيدي :كتاب العين –تحقيق:عبد الحميد هنداوي-دار الكتب العلمية –بيروت-ط1-1424ه/2004م-مج-1ص226.
2 جار الله محمود بن عمر الزمخشري :أساس البلاغة-مكتبة لبنان ناشرون-لبنان-ط1--1998ص36
3 سورة الصافات –الآية14.
4 ابن منظور أبو الفضل جمال الدين :لسان العرب –دار صادر للطباعة والنشر-ط1-1430ه/1990م-مج

أما صاحب القاموس المحيط فلم يختلف كثيرا عن صاحب اللسان في مفهوم السخرية وهذا ما نقف عليه في هذه المادة ,يقول"سخر منه ربه,كفرح ,سخرا وسخرا وسخرة ومسخرا وسخرا :هزئ استسخر.

والاسم السّخرية و السّخري ,ويكسر,وسخره كمنعه,سخريا ,بالكسر ويضم:كلفه مالا يريد وقهره,وهو سخرة لي وسخريّ,ورجل سخرة ,ك:همزة:يسخر من الناس ."ويصنع الفلك وكلّما مرّ عليه ملأ من قومه ,سخروا منه قال إن تسخروا منّا فإنّا نسخر منكم كما تسخرون "[1],أي : إن تستجهلونا فإنّا نستجهلكم ,كما تستمهلونا. وسخّره تسخيرا :كلّفه عملا بلا أجرة ,كتسخّره.[2]

وقد تكون بمعنى الطّاعة والانصياع :"سخرت السّفينة تسخر سخرا,أطاعت وطابت لها الريح والمسير ,فهي ساخرة ,جمع: سواخر"[3].

تكاد تتفق المعاجم اللّغوية على معان متقاربة لكلمة"السّخرية"فهي تدور في مجملها حول الاستهزاء والتّهكم والتحقير والضّحك.

ثانيا :اصطلاحا:

من الصّعب إيجاد تعريف جامع مانع للسخرية,فهي ظاهرة اجتماعية وبلاغية ونفسية,لأنها تربط في الحس المشترك بالاستهزاء والتهكّم,وقول شيء والمراد خلافه,حيث يكون المنطوق بخلاف المفهوم,فهي فعل قائم على قلب المعاني.

وتفيد السخرية-اصطلاحا-نسبة عيب إلى شخص بغرض التهذيب والإصلاح.ليبرأ منه أو من بعضه أو ليخافه إن لم يكن فيه,ولهذا فهي- فضلا عن كونها أداة للتسلية-وسيلة لخدمة الفرد والمجتمع,لما فيها من تهذيب وتقويم وإصلاح وتطهير,لأنها تتضمن نوعا من الزّجر أو الرّدع.إلا أنها أقل منه وقعا,ومع هذا فهي "تحبّب إلينا الحياة لأنها تكسوها بثوب قشيب,وتزود النفوس والعقول والأذواق بثقافة وافرة صادرة عن عقل واع دقيق"[4].

أو هي قول شيء بقصد الإفصاح عن معنى آخر. وهناك من عرّف السّخرية بأنها"الدّعوة إلى الثورة من غير هتافات عدائية ,ومن غير تنظيمات يدان أصحابها,فكأنها تهيئ النفوس للثورة على الظلم وعلى الانحراف ,وتفتح العيون على النقائص التي يحاول أصحابها أن يبعدوها عن مواطن الضوء"[5]

أمّا الأديب عبّاس محمود العقاد ,فقد أشار للدور الكبير الذي تؤدّيه السّخرية في تثقيف النفوس,وعدّها من العبقريات التي تكسو الحياة رونقا وجمالا بقوله:"إنها عبقرية لا تقلّ في اقتدارها

---

1 ص353/352

2 سورة هود-الآية38.

3 مجد الدين محمد الفيروز آبادي:القاموس المحيط-دار الكتب-بيروت لبنان-ط1-1415هـ/1995م ص109/108

4 رابح العوبي:فن السّخرية في أدب الجاحظ من خلال كتاب «التربيع والتدوير»و«البخلاء»و«الحيوان»-ديوان المطبوعات الجامعية-الجزائر-ط1-1409هـ/1989م-ص10.

5 حامد عبد الهوال:السّخرية في أدب المازني-الهيئة المصرية العامة للكتاب – مصر-دط-1982-ص35.

على تجميل الحياة وتثقيف النفوس"[1].

كما يمكن تعريف السّخرية على أنها "النقد الضاحك أو التجريح الهازئ"[2].أما هنري برغسون فيرى أن السّخرية هي جماع العقل والنطق والضّحك بقوله :"الإنسان حيوان ساخر,لأن السخرية جماع النطق والضّحك والعقل"[3].

و نرى أنّه من الضروري التمييز بين السّخرية وألفاظ أخرى متشابهة ومتداخلة معها, كالفكاهة والتّهكّم والهزل والتندّر, والمزاح وحتى الهجاء.

01/ الفكاهة.

الفكاهة بالفتح, مصدر فكه الرجل ، بالكسر,فهو فكه,إذا كان طيب النفس مزّاحا,و الفاكه المزّاح,وفي حديث أنس كان النبي صلى الله عليه وسلم من أفكه الناس مع صبي,والفكاهة بالضم المزاج,والتفكه التمازج[4] .

ولا تكاد تختلف معاني الفكاهة في القواميس الأخرى,كأساس البلاغة والقاموس المحيط والمعجم الأدبي,فتجدها كلها تدور حول معنى الطّرافة والضّحك والممازحة.

وكثيرا ما يخلط الناس بين السّخرية والفكاهة,وإن كان يفصل بينهما خيط رفيع,فإذا كان المزاح لأجل المؤانسة والترويح عن النفس,فهو فكاهة,أمّا إذا كان بقصد النّقد والإيلام فهو سخرية,وقد يجتمع المفهومان معا في آن واحد,ومن ذلك أنّ أحد الأمراء التقى يوما بغريب يشبهه تمام الشبه, فابتدره بقوله:هل كانت أمك يا هذا تقيم في البلاط الملكي؟فأجاب الغريب ببديهية الحاضرة:كلا يا سيدي.بل أبي .

فقد تروي هذه النكتة على سبيل المفاكهة والمزاح البريء,أما إذا رويت في مجلس هذا الأمير فتعد سخرية واستهزاء به.

02/ التّهكّم.

هكم ,الهكم :المقتحم على ما لا يعنيه الذي يتعرض للناس بشرّه,وقد تهكّم على الأمر وتهكّم بنا:ذرى علينا وعبث بنا,وتهكّمت البئر:تهدمت, والتّهكّم الاستهزاء, والتّهكّم الوقوع في القوم"[5].

فالمتهكم هو ذلك الإنسان المقتحم, على ما لا يعنيه, الذي يتعرض للناس بالشّر.

والتّهكم لون من ألوان البديع,تتعدد الصيغ التي يرد بها حسب ضرورة المقال,وقد عرّفه صاحب خزانة الأدب بقوله:"التّهكّم نوع عزيز من أنواع البديع لعلو مناره, وصعوبة مسلكه, وكثرة التباسه

1 ساعات بين الكتب – مكتبة النهضة المصرية -مصر-ط4-1388هـ/1968م-ص153.
2 نعمان محمد أمين طه:السّخرية في الأدب العبي حتى نهاية القرن الرابع الهجري-دار التوفيقية للطباعة بالأزهر –ط1-1398هـ/1978م-ص14.
3 حامد عبد الهوال:السّخرية في أدب المازني-ص30.
4 ابن منظور:لسان العرب –مج-13ص525/524.
5 المرجع نفسه-مج-12ص61

بالهجاء في معرض المدح بالهزل الذي يراد به الجد.

وفي المصطلح هو"عبارة عن الإتيان بلفظ البشارة في موضع الإنذار,والوعد في المكان الوعيد,والمدح في معرض الاستهزاء"[1].

وتجدر الإشارة إلى أن مصطلح التّهكّم أشدّ المفاهيم ارتباطا وتداخلا بمفهوم السّخرية,ويتّضح هذا التداخل في الصيغ التي توظف في أسلوب التهكّم وهي نفسها التي توظفها السخرية, اذا من الصعب التفريق بينهما.

الاستفهام كقولنا:من أنت أيها الجبار العنيد؟لمن ضؤل شأنه.
الأمر:"ذق إنّك أنت العزيز الكريم(49)" [2] ,والغرض منه التحقير والتذليل.
النّهي:كقول الحطيئة:

دع المكارم لا ترحل لبغيتها واقعد فإنك أنت الطّاعم الكاسي[3].

التمنّي: كقولك للسّارق ليتك تمنحني بركتك.

03/ الهزل. الهزل نقيض الجد,هزل,يهزل,هزلا.
قال ابن بري:

ذو جدّ إن جدّ الرّجال به ومهازل إن كان في هزل.

و الهزالة :الفكاهة"[4].

والهزل لون من ألوان الفكاهة, ينتقل صاحبه من حال الجد إلى حال اللهو والعبث, فيتفنّن في الكلام ليخرج من المعنى الجاد للكلام إلى معنى الهزال لفكه.

04/ النادرة. من قولك:"ندر الشيء يندر, ندرا:سقط, وشدّ. ونوادر الكلام تندر, وهي ما شدّ وخرج من الجمهور. وذلك لظهوره"[5].

والنّدرة هي الشيء القليل والشّاذ والغريب, فالنوادر أخبار وأقوال لا يتوقعها السامع فتجذبه, ونوادر الكلام هي ما شذّ وخرج عن المألوف المعتاد.

05/ المزاح.من الفعل مزح,والمزح:الدّعابة,وفي المحكم: المزح,نقيض الجدّ,قال الأزهري:المزح من الرجال الخارجون عن طبع الثقلاء,المتميزون من طبع البغضاء[6] .

فالمازح انسان خفيف الظل,يطرد الملل والضجر عن النفس,ويروّح عنها من هموم الحياة ومشاغلها.

1 تقي الدين ابن حجة الحموي:خزانة الأدب وغاية الأرب-دار ومكتبة الهلال –بيروت-الطبعة الأخيرة2004-م-مج-01ص215.
2 سورة الدخان –الآية 49.
3 الحطيئة:الديوان-برواية وشرح ابن السكيت(ت186-246ه)-دراسة وتبيب مفيد محمد قميحة-دار الكتب العلمية-ط-01 بيروت لبنان1413-ه1993م-ص119.
4 ابن منظور:لسان العرب –مج-11ص696.
5 المرجع السابق-مج-5ص199.
6 المرجع نفسه- مج-4 ص593.

05/ الاستهزاء. قولك :"هزأ منه و به, كمنع وسمع, هزأ و هزأ و مهزأة, سخر ,ك تهزّأ واستهزأ ".[1] والاستهزاء كالتهكّم يرتبط ارتباطا وثيقا بالسّخرية,إن لم يكن أحد أساليبها.

06/ الهجاء. يمكن الفرق بين السّخرية والهجاء في اعتبار السّخرية أسلوبا غير مباشر في الهجوم,أمّا الهجاء فيعتمد الهجوم كأسلوب مباشر بعيدا عن التخفي والتستر وراء الأقنعة كما هو الشأن بالنسبة للسّخرية.

ثالثا:أساليب ودوافع السّخرية.

فضاء السّخرية واسع ومتنوّع,فهي تولد في البيوت العادية عند الشحاذين والفقراء كما تولد في القصور الفخمة بين الكبراء والأمراء,مثلما تشبّ في الشوارع وأماكن العمل وفي المجالس العامّة والخاصّة ,فهي مرآة للواقع لا تجل ولا تجامل,تظهر الحياة كما هي ,دون مساحيق وجه ولا أحمر شفاه

ليس هناك تاريخ أو شهادة ميلاد للسّخرية,فعندما ارتفع السوط الأول في وجه الإنسان (السوط السياسي أو الاقتصادي أو الديني),ولدت السّخرية وولدت المقاومة بالضّحك.والسّخرية مظهر من مظاهر الحياة الاجتماعية والسياسية فهي لا تقال للإضحاك فقط,وإنما للتّلميح إلى مكبوتات وسلبيات لا يستطيع السخري الإفصاح عنها بشكل مباشر,فهي بمثابة الكابح الاجتماعي ,تردّ الذي أخرج بغفلته أو لعيب من عيوبه إلى أحضان المجتمع,فهي نوع من التأديب ,ذلك أننا لمّا نسخر من إنسان فكأنما ننزله من مرتبته ونخرجه من دائرتنا,لذلك يحاول أن يرتفع ويستردّ مكانته الاجتماعية,فيبادر إلى إصلاح العيب الذي فيه. فتصبح السّخرية بذلك سلاحا ماضيا ,تفتك بالخصوم وتحطّ من شأنهم وتخفض من قدرهم ,ولو كانوا في المراتب العليا.

فالسخرية من أعرق أسلحة البشر وألطفها, فهي سلاح الضعيف ضد القوي, وسلاح الفقير على الغني الجشع, وسلاح المظلوم على الظالم, فهي سلاح ذاتي يستخدمه الفرد للدفاع عن جبهته الداخلية. وإن كانت السّخرية في ظاهرها مضحكة, فهي تخفي أنهارا من الدموع, وجبالا من الهموم, فالضّحك الذي تخلّفه في نفس الملتقى هو في الواقع بكاء نابع من نفس السّاخر.وإذا:"دلّت الفكاهة في بعض الأحيان على جذل وابتهاج ونجاح أو انتصار,فهي في بعض الأحيان الأخرى تنم على ألم دفين وتشفّ عن كرب خفي,ويريد من يلجأ إليها أن يداوي ألمه بالضد,ويشفي كربه بالنقيض,كما يداوي البرد بالتدفئة,ويعالج التعب بالراحة والاستجمام,وهلم جرّا,

ضدّ الألم هنا هذا الضّحك الهازل المتفكّه الذي يمسّ الأشياء والحوادث من خارج,دون اكتراث ولا مبالاة,فهو لا يكاد يحفل بها ويهتم بمغبّاتها[2].

لا شكّ أن للسّاخر أسبابا ودوافع تجعله يقدم على إشهار سيف السّخرية في وجه الآخرين, وتختلف هذه الأسباب والدّوافع باختلاف الشّخص السّاخر ونفسيته والعوامل الاجتماعية المحيطة به.

وبعض من علماء النفس ذهب إلى اعتبار الساخر شخصا مريضا نفسيا, يعاني من عقد نفسية قد

1 الفيروز آبادي:القاموس المحيط- ج-1ص4

2 عبد الكريم الباقي :دراسات فنية في الأدب العربي-مكتبة لبنان ناشر-بيروت-ط1-1416هـ/1996م-ص414/413

تكون لازمته منذ مرحلة الطفولة المبكرة أو مرحلة النضج, فالسّاخر في نظرهم هو

ذلك الإنسان المتعالي بنفسه المتكبر على المجتمع,هذا المجتمع الذي يكون قد لفظه,فأضحى مجرّد هامش وحاشية على متن نصّ, مما ولّد في نفسه حقدا وكرها على هذا المجتمع الذي هضم حقّه وحطّ من قيمته,والمجتمع ما هو إلا مجموعة أفراد في نهاية المطاف,فيصبّ جام غضبه وحقده على المجتمع بالسّخرية منه أو بأحد من أفراده,ليعوّض ذلك الحرمان والتهميش و الإقصاء الذي مارسه المجتمع ضدّه.

وها هو إمام السّاخرين وشيخ المتهكمين"الجاحظ" يقرر هذه الحقيقة بقوله:"لا يتزيد أحد إلا لنقص فيه",فلا يرتاح السّاخر ولا يهنـأ له بال حتى يغيض الآخرين ويتشفى فيهم,فهو لا يشعر باللذة إلا حينما يرى الآخرين يتألّمون وتزداد نشوته إذا كان هو مصدر ذاك الألم,وهذا بسبب نظرة المجتمع إليه كما هو الشأن بالنسبة للشاعر المخضرم(الحطيئة) الذي لم يسلم أحد من سلاطة لسانه ,بل حتى نفسه نالت نصيبا من ذلك الهجاء المقذع,لأنه كان مغموزا في أصله وكان محروم الميراث.

أمّا برنارد شو الأديب الايرلندي السّاخر فقد نشأ في بيئة اجتماعية منحلّة,حيث كان أبوه مدمنا للخمر,أمّا أمّه فقد هجرت بيت الزوجية لتتزوج بمعلّم موسيقى,ولم تكن تلقي بالإلهام البيت وشؤون الزوجية,فكان "شو"إذا ما حلت به محنة,أو أصابته كارثة,رفت عن نفسه بالضّحك والسّخرية.

ومن أبرز العوامل التي يقرّرها علماء النفس ويرون أنها الدافع الأساس للضّحك بصفة عامة, هو محاولة تخفيف الألم الذي يتعرّض له الناس في حياتهم المليئة بالهموم والآلام والأحزان.

فالسّخرية أوسع أبواب الفكاهة والضّحك, فهي ظاهرة صادرة عن النّفس البشرية المتناقضة, التي سرعان ما تملّ من حياة الجد والانضباط والصّرامة, فتجد ضالتها في الترويح عن النفس والبحث عن الفكاهة والهزل, والتنفيس عن الآلام والخروج من حياة الضجر, ولو لدقائق معدودة.ولمّا كان الإنسان أعمق الموجودات ألما, فقد كان لا بد له من أن يخترع الضّحك.

ولا تقف السّخرية عند مجرد وظيفة التطهير والتنفيس,بل تتعدى الإطار الفردي إلى الإطار الجماعي,وإلاّ تحول السّاخر إلى مجرد فرد أناني,لا يهمه سوى تفريغ شحنات الغضب والسخط ضد المجتمع والأفراد الذين لا يوافقون مزاجه,حتى يشعر باللّذة والنّشوة.

والواقع أن هدف السّخرية الخفي هو النقد والإصلاح الاجتماعي,لا سيما وأنّها أثبتت نجا عتها,فكم زلزلت سلوكيات مشينة,وكم من عادات سيّئة هدّت أركانها من الأساس,وتزداد الحاجة لسلاح السّخرية في غياب نصوص قانونية تجرّم بعض السلوكيات المنحرفة,فالبخل-مثلا-لا يوجد نص قانوني يعاقب عليه,ولكنه سلوك مستهجن ومرفوض من المجتمع.

ومن هنا فالسّخرية هي العلاج المفيد لمثل هذا الخلق الذميم,في غياب العقاب المادي,وذلك بتحقيره وتصغيره في عين المجتمع وميزان الفضيلة.

فالسّخرية محاولة لطيفة مهذبة, الغرض منها تطهير الحياة والمجتمع من الظواهر السلبية التي

تجانب الصواب, تعيق التطور وتحرّض على الجمود.

وقد يكون الدافع إلى السخرية, السّخط الذي ينتاب السّاخر, من تعقّد الحياة الاجتماعية والاقتصادية, ومن سيطرة المال في قضاء الحاجات, وإلى هذا يشير العالم اللغوي أحمد بن فارس صاحب كتاب"مقاييس اللغة", قائلا[1]:

إذا كنت في حاجة مرسلا أنت بها كلف مغرم
فأرسل حكيما ولا تصه وذاك الحكيم هو الدّرهم

ويواصل التعبير عن سخطه وتبرّمه من الحال التي صار إليها العلماء والأدباء,من كفاف وشظف عيش,في الوقت الذي كان الجهلاء يعيشون حياة الذبح والنعيم والترف.

لذلك نجده يصرف أحد العامّة جاء يستشيره في طلب العلم والأدب,ليتخذ منهما صنعة يكسب بها رزقه,فأكد له أن مصير العلماء والمتأذيين الفاقة والفقر,ويعبر عن ذلك ساخرا بقوله:

وصاحب لي أتاني يستشير وقد أراد في جنبات الأرض مضطربا
قلت اطّلب أي شيء شئت واسع ورد منه الموارد إلاّ العلم والأدب

فالسّاخر إنسان محبّ للكون, مقدر لمعنى الحياة, يسعى للحفاظ على مقوّمات المجتمع ومبادئه, يلبّي ذلك النّداء الأزلي الصّادر من أعماق نفسه ووجدانه, ليناصر كل ما هو صالح وجميل, وصادق وبنّاء.

وقد يسخر الإنسان حتى من نفسه, وذلك عندما يشعر بأنّ المجتمع منبّه لعيب أو عيوب فيه, فيبادر للسّخرية بنفسه من نفسه, قبل أن يصبح هدفا لغيره, وهذا على وفق المثل العربي القائل"بيدي لا بيد عمرو".

ففي هذه الحالة نكون أمام ما يسمى بنقد الذات,وقد يكون الدافع إلى السّخرية "الانتقادية" تصليح العيوب التي يعاني منها المجتمع,وتنبيه الغافلين لخطورة السكوت عن المظاهر السلبية التي تتحوّل بمرور الوقت لتصبح في حكم المعتاد وهو أمر في غاية الخطورة,فالسّاخر فنّان قبل كل شيء,يتحسّس نقائص المجتمع وعيوبه,فيضعها تحت مباضع التشريح,ويتناولها بأساليب ساخرة,فيضفي عليها مسحة من الدّعابة الهادفة,بقصد الإصلاح والتقويم.

فالسّاخر يحاول أن يجعل من يتناوله بالسّخرية متلائما مع المجتمع و سيرورته,وهناك من يرجع السّخرية إلى الغرور والعجب اللذين يصيبان الإنسان السّاخر فيصبح لا يرى المجتمع إلا من أعلى برجه العاجي ، يقول العقاد ك" العبث و الغرر بابان من أبواب السخري ، بل هما جماع أبوابهم كافة "[2]

كما قد يكون الدافع إلى السخرية التكوين النفسي للساخر ن الذي تنازعه نفسان الأولى خير و

1 عبد الكريم الباقي:دراسات فنية في الأدب العربي-ص371.

2 عباس محمود العقاد: مطالعات في الكتب و الحياة (المجموعة الكاملة)- دار الكتاب اللبناني – بيروت – ط1 – 1403هـ/ 1983م-مج-25ص 123.

الثانية شريرة ، فإذا ما كانت الغلبة لنفس الشريرة ، يكون للساخر حينئذ استعداد مزاجي للسخرية و يكون مهيئا للتعريض بالغير و السخرية من الناس ، مع انتفاء دافع شخصي معين يدفعه لذلك .

فالساخر يحاول أن يجعل من يتناوله بالسخرية متلائما مع المجتمع و سيرورته ، منسجما مع بني جنسه . ومن ذلك ما أورده صاحب العقد الفريد من أبيات شعرية ن يسخر فيها الشاعر من بخل رجل اسمه أبو نوح.[1]

يقول الشاعر:

أب نوح أتيت إليه يوما فغداني برائحة الطعام
وجاء بلحم لا شيء سمين فقدّمه على طبق الكلام
فلمّا أن رفعت يدي سقاني كؤوسا حشوها ريح المدام
فكنت كمن سقى الظّمآن آلا وكنت كمن تغذى في المنام

فالشاعر هنا يريد تقويم سلوك أبي نوح هذا, الذي يبدو أنه أفرط في البخل فلا وجود لمائدته الدّسمة بالكلام والريح إلاّ في المنام.

يقصد بالسّخرية التسلية وتمضية الوقت, وإلاّ كانت مجرّد عبث لهو, وإنّما السّخرية ولا رسالة قبل أن تكون تسلية عن النفس والخاطر.

قد يغيب عن ذهن الكثير من الناس أنّ الدّافع للسّخرية في كثير من الأحيان هو عدم جدوى الأسلحة الأخرى في مواجهة بعض العيوب والمظاهر, والتي تكون في حماية السلطان, ومن بيده الأمر والنهي, وقد يتعرض ناقدها إلى ألوان شتّى من العقاب.

مقاومة-ه, والانتصار على أدوات قمعه التي تتحطم مع بسمة السّخرية الماكرة "[2]وتوظّف السّخرية الحيلة والمكر والاختفاء وراء الألفاظ,لتقريع الخصم,دون أن تترك دليلا ماديا يدينها,يقول جابر عصفور:"فالسّخرية يمكن أن تكون في مواجهة الحاكم,ولكن من خلال حي لكن من الخطأ أن تترك دون مقاومة,حتّى لا تستفحل أمرها,وتهدّد كيان المجتمع وأعرافه,فالاستبداد بالحكم وظلم الرّعية خلق مناف للعدالة الإنسانية,وهذا ما يسمّيه جابر قامعة,وينزع عنه بتراثه,وذلك على نحو يخلع عن القامع أقنعته المخيفة,ويحيله إلى كائن يمكن ل,وأنواع بلاغية ماكرة من التّقنية يمكن أن تقول كل شيء,على الرغم من أنها تبدو ببراءتها الطاهرة كما لو كانت لا تقول أي شيء يغضب الحاكم,يوقع السّاخر في براثن الحاكم "[3].

1 ينظر : العقل الفريد –أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي (توفي 328ه) – تحقيق محمد قميحة – دار الكتب العلمية – بيروت –ط1 – 1404ه/1983م – ج-7ص 209.
2 سخرية المقموع-مجلة العربي – وزارة الإعلام – الكويت- عدد-604 ربيع الأول 1430ه/ مارس2009م- ص76.
3 المرجع نفسه- ص76.

بين الاقتصاد اللغوي والإيجاز

أ. بن صحراوي بن يحيي

تثير لفظة الاقتصاد على التعبير المادي للكلمة نفسها ,وهي تعني التوسط في النفقة بين الإفراط والتقتير ,والمراد به في فقه اللغة:ألا يبذل المتكلم مجهودا عضليا أو ذهنيا يزيد عن كمية الفوائد التي من أجلها تصاغ المادة الأصلية حتى يتحقق التوازن بين الموجود والمردود ,أي ما يبذل المتكلم من جهد في صياغة الكلمة ,وفي اختيار الصياغ يجد ما يعادله من الفائدة ,وما يعود عليه وعلى بني لغته من محصول التفاهم بهذه الصيغ المختارة ,وتلك الصيغ التي أهملها ,ولم يقع عليها اختياره لكونها مخلة بهذا التوازن,ولو فرض إدراجها في مواد اللغة لكانت بمثابة مجهود ضائع أي مجهود غير متكافئ مع عائده .

والاقتصاد من القصد ,خلاف الافراط ,واقتصد فلان في أمره :استقام .والاقتصاد عرفه ابن الأثير الجذري في المثل الثائر فقال :(أن يكون المعنى مضمر في العبارة على حسب ما يقتضيه المعبر عنه في منزلته)[1]

وحذا حذوه كل من التوخي وابن الأثير الحلبي وابن قيم الجوزية في هذا التعريف[2] .بينما عرفه يحيى بن حمزة العلوي بقوله:(....ومعناه أن يكون المعنى المندرج تحت عبارة على حسب ما يقتضيه المعبر عنه مساويا له من غير زيادة فيكون افراطا , لا نقصانا فيكون تفريطا ,ومثاله قوله تعالى:**"قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون والّذين هم عن اللغو معرضون والّذين هم للزّكاة فاعلون والّذين هم لفروجهم حافظون إلاّ على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنّهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون والّذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون والّذين هم على صلواتهم يحافظون أولئك هم الوارثون الّذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون"**[3] [4].والقرآن الكريم وارد على هذه الطريقة في التوسط و الاعتدال.

مرادفاته:

و للاقتصاد في اللغة العربية صور ومرادفات كثيرة,وإن اختصت كل منها بدلالة خاصة ومنها:

---

1 المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر,ت:محمد محي الدين عبد الحميد ,مطبعة عيسى البابي الحلبي وأولاده مصر,ط1 ,1939,ص23.

2 الأقصى القريب ,التوخي أبو عبد الله , زين الدين ,محمد بن محمد بن عمرو التوخي ,مطبعة السعادة بجوار محافظة الأزهر ,مصر , ط1 ,س1307ه,ص101 والمثل السائر ,ص25,الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان ,لإبن القيم الجوزية ,أبو عبد الله شمس الدين,محمد بن أبي بكر بن أيب الزرعي الدمشقي(ت751ه),دار الكتب العلمية , بيروت ,لبنان ص 137.

3 المؤمنون,01.

4 الطراز,المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق القرآن,للعلوي يحي بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلوي,مطبعة المقتطف ,بمصر,ط1,س1914م,ص145.

الاختزال:وهو الحط ورد الكثير إلى القليل واختزل الشيء :كسره واختصره يعد من أنواع الحذف.

الاختصار:هو جل مقصود العرب ,وعيه مبنى أكثر كلامهم ,ومن تم وضعوا باب الضمائر لأنها أخصر من الظواهر ,خصوصا ضمائر الغيبة,فإنه يقوم مقام أسماء كثيرة ,فإنه في قوله تعالى :"أعد الله لهم مغفرة " في قوله تعالى:"إنّ المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصّادقين والصّادقات والصّابرين والصّابرات والخاشعين والخاشعات والمتصّدقين والمتصدّقات والصّائمين والصّائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذّاكرين الله كثيرا و الذّاكرات أعدّ الله لهم مّغفرة وأجرا عظيما "[1]قام مقام عشرين ظاهرا.

و لذا لا يعدل إلى المنفصل مع إمكان المتصل ، و باب الحصر بالا و إنما و غيرهما ، لأن الجملة فيه تنوب مناب جملتين ، و باب العطف لأن حروفه وضعت للإناء عن إعادة العامل ،و باب التثنية و الجمع لأنهما أغنيا عن العطف ،و باب نائب الفاعل لأنه دل على الفاعل بإعطائه حكمه ،و على المفعول بوضعه ،و باب التنازع ، و باب ،و باب :علمت أنك قائم ، لأنه منحل لاسم واحد سد مسد المفعولين ،و باب طرح المفعول اختصارا على جعل المتعدي كاللازم ، و باب النداء لأن الحرف فيه نائب مناب أدعو و أنادي ،و أدوات الاستفهام و الشرط ، فإن "كم مالك" يغني عن قولك " أهل عشرون أم ثلاثون؟

و هكذا إلى ما لا يتناهي ، و الألفاظ الدالة على العموم كأحد ،و أكثرا الحذف تارة بحرف من الكلمة ك: لم يك ، و لم أبل ،و تارة للكلمة بأسرها ، و تارة للجملة كلها ،و تارة لأكثر من ذلك ، و لهذا تجد الحذف كثيرا عند الاستطالة ، و حذفت ألف التأنيث إذا كانت رابعة عند النسب لطول الكلمة[2]و قال ابن يعيش في شرح المفصل :" الكناية التعبير عن المراد بلفظ غير الموضوع له لضرب من الإيجاز و الاستحسان "[3]

و قال ابن السراج في الأصول :" من الأفعال ضرب مستعارة للاختصار ، و فيها بيان أن فاعليها في الحقيقة مفعلون ، نحو : مات زيد و مرض بكر الحائط " [4]

و قال ابن يعيش : المضمرات وضعت نائبة عن غيرها من الأسماء الظاهرة لضرب من الإيجاز و الاختصار ، كما تجيء حروف المعاني نائبة عن غيرها من الأفعال فلذلك قلت الحروف حروفها كما

1 الأحزاب ،35.
2 الطراز ، ص 146
3 المفصل ن لابن يعيش ،موفق الدين ،يعيش بن علي بن يعيش (ت243ه)، نشر عالم الكتب ،مكتبة المتنبي ،بيروت ،لبنان، ص112
4 الأصول ،لابن السراج ،ت عبد الحسين القتلى ،مؤسسة الرسالة ،بيروت ، دط،1985 ص27.

قلت حروف المعاني "[1]

و قال أبو الحسين بن أبي الربيع في شرح الإيضاح :" قولهم : الله درك من رجل ، (من) فيه للتبعيض عند بعضهم ،و التقدير :لقد عظمت من الرجال ، فضع المفرد موضع الجمع و النكرة موضع المعرفة للعلم وطلبا للاختصار "[2]

و قال أبو البقاء في اللباب و تلميذه الأندلسي في شرح المفصل :" إنما دخلت إن على الكلام للتوكيد عوضا عن تكرير الجملة و في ذلك اختصار تام مع حصول الغرض من التوكيد ، فإن دخلت اللام في خبرها كان اكدوا صارت إن واللام عوض من ذكر الجملة ثلاث مرات, وهكذا أن المفتحة إذ لو لا إرادة التوكيد لقلت- مكان قولك بلغني أن زيدا منطلق- بلغني انطلق زيد"[3].

ومن الاختصار تركيب إما العاطفة على قول سيبويه من إن الشرطية وما النافية, لأنها تغني عن إظهار الجمل الشرطية حذرا من الإطالة, ذكره في البسيط,و تركيب أما المفتوحة من أن المصدرية وما المزيدة عوضا من كان في نحو: أما أنت منطلقا انطلقت, وجعل اما الشرطية عوضا من حرف الشرط وفاعله في نحو: أما زيد فقائم".

وقال ابن أجاز في شرح الفصول:"إنما ضمنوا بعض الأسماء معاني الحروف طلبا للاختصار, ألا ترى أنك لو لم تأت بمن, وأوردت الشرط على الأناسي لم تقدر أن تفي بالمعنى الذي تفي به من , لأنك إذا قلت: من يقم أقم معه, استغرقت ذوي العلم, ولو جئت ب: "إن" لاحتجت ان تذكر الأسماء إن يقم زيد وعمرو وبكر,وتزيد على ذلك ولا تستغرق الجنس, وكذلك في الاستفهام" [4].

ومما وضع للاختصار العدد فإن عشرة ومائة وألفا قائم مقام درهم ودرهم و درهم, إلى أن تأتي بجملة ما عندك مكررا هكذا, ومن ثم قالوا ثلاث مائة درهم ولم يقولوا ثلاث مئات, كما هو القياس في تمييز الثلاثة إلى العشرة أن يكون جمعا كثلاثة دراهم, لأنهم أرادوا الاختصار تخفيفا لاستطالة الكلام باجتماع ثلاثة أشياء : العدد الأول و الثاني و المعدود ، فخففوا بالتوحيد مع أمن اللبس ، هكذا علله الزمخشري في الأحاجي"[5] و أورد عليه السخاوي في شرحه أنهم قالوا: ثلاثة آلاف درهم ، فلم يخففوا بالتوحيد مع اجتماع ثلاثة أشياء قال : و الصواب في التوحيد أن المائة لما كانت مؤنثة استغني فيها بلفظ الإفراد عن الجمع لثقل التأنيث بخلاف الألف ، قيل إنما جمعوا في الألف دون المائة لأن الألف

1 المصدر السابق , ص 112

2 شرح الإيضاح, لابن أبي الربيع, أبي حسين, دار الكتب المصرية, القاهرة, ط 3, 1968 ص 97.

3 شرح اللباب لأبي البقاء,117. وشرح المفصل لابن يعيش, ص37 -4الكتاب, لسبوية, أبو بشر, عمرو بن عثمان بن قنبر (ت 180هـ) ت عبد السلام هارون, دار الجيل, بيروت, لبنان, ط.1, ص ج 1 ص 1

4 شرح الفصول ،لابن إزيار ،دار الكتب المصرية ،ط2 ،1958 ،ص 68.

5 المصدر نفسه ،69

آخره مراتب العدد فحملوا الآخر على الأول ، كما قالوا ثلاثة رجال ، و ما بني على الاختصار منع الاستثناء من العدد ، لأن قولك عندي تسعون أخصر من مائة إلا عشرة "[1]

و قال الشيخ جمال الدين بن هشام في تذكرته :" باب التصغير معدول به عن باب الصف ،و قال : إنهم استغنوا بياء و تغيير كلمة عن وصف المسمى بالصغر بعد ذكر اسمه ، ألا ترى أن ما يوصف لا يجوز تصغيره ،فدل ذلك على أن التصغير معدول به عن الصف "[2]

و قال الأندلسي : الغرض من التصغير وصف الشيء بالصغر من جهة الاختصار " قال ابن يعيش في شرح المفصل و صاحب البسيط :" إنما أتي بالأعلام للاختصار و ترك التطويل بتعداد الصفات ، ألا ترى أنه لولا العلم

لاحتجت إذا أردت الإخبار عن واحد من الرجال بعينه أن تعدد صفاته حتى يعرفه المخاطب ، فأغنى العلم عن ذلك أجمع" [3]قال صاحب البسيط :" و لهذه المعنى قال النحاة : العلم عبارة عن مجموع صفات"[4]

و قال :" فائدة وضع أسماء الأفعال الاختصار و المبالغة ، أما الاختصار فإنها بلفظ و احد من المذكر و المِنث و المثنى و المجوع نحو: صه يا زيد ، و صه يا هند ، و صه يا زيدان و صه يا زيدون ،و صه يا هندات ،و لو جئت بمسمى هذه اللفظة لقلت : أسكت و اسكتي و اسكتا و اسكتوا و اسكتن ، و أم المبالغة فتعلم من لفظها فإن هيهات أبلغ في الدلالة على البعد من بعد و كذلك من باقيها ، و لولا إرادة الاختصار و المبالغة لكانت الأفعال التي هي مسماها تغني عن وضعها[5].

و قال الشيخ بهاء الدين بن النحاس في التعليقة على المعرب : " كان الأصل أن يوضع بكل مؤنث لفظ غير لفظ المذكر ، كما قالوا عير و أتان وجدي و عناق و جمل و رجل و حصان وحجر إلى غير ذلك ، لكنهم خافوا أن يكثر عليهم الألفاظ و يطول عليهم الأمر ، فاختصروا ذلك بأن أتوا بعلامة فرقوا به بين المذكر و المؤنث ، تارة في الصفة كضارب و ضاربة ، و تارة في الاسم كامرأة و امرأ و مرء و مرأة في الحقيقي ، و بلد و بلدة في غير الحقيقي ، ثم إنهم تجاوزا ذلك بأن جمعوا في الفرق بين اللفظ و العلامة وللتوطيد و حرصا على البيان فقالوا : كبش و نعجة و جمل و ناقة و بلد و مدينة"[6]

1 شرح السخاوي ، دار المعارف المصرية ، القاهرة ،دط، 1961 ، ص 93.

2 التذكرة لابن هشام ، أبو محمد جمال الدين ، عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري (ت 671ه) ، مطبعة دار الفكر للطباعة و النشر ، ط5 ، بيروت ، ص 25و ما بعدها .

3 شرح المفصل ، ابن يعيش ص 36.

4 البسيط ، للشلوبين ،ص78

5 المصدر نفسه ص 79.

6 التعليقة على المعرب لابن النحاس دار الكتب المصرية القاهرة ، النحو 1، ط1964،1،ص 54.

و قال ابن قواس في شرح ألفية ابن معطي :" التصغير وصف في المعنى و فائدته الاختصار ، فإذا قلت : رجل احتمل التكبير و التصغير ، فإن أردت تخصيصه ، قلت رجل صغير ،فإن أردته مع الاختصار قلت رجيل و كذلك لا يصغر الفعل [1]

و قال ابن النحاس :" فإن قيل ما فائدة العدل ، فالمراد أن عمر أخصر من عامر"[2]

و قال الشلوين في شرح الجزولي :" الفاعل إذا كان مخاطبا فيأمره وجهان :

أحدهما : أن يبنى فعل الفاعل بناء مخصوصا بالأمر و هو بناء أفعل و هو بمعناه نحو : قم واقعد .

و الثاني : أن يدخل لام الطلب على فعله المضارع فيقال : لتقم و لتقعد الأجود الأول لأنه أخضر, فاستغفروا بالأخضر عن غيره, كما استغنوا بالضمير المتصل عن الضمير المنصل في قولك: قمت ولم يقولوا: قام أنا, وقمت ولم يقولوا: قام أنت, إلا أنه قد جاء المستغنى عنه في الامر ولم يجيء في الضمائر في حال السعة"[3].

وقال في البسيط: " لما كان الفعل يدل على المصدر بلفظه وعلى الزمان بصيغته وعلى المكان بمعناه اشتق منه اسم للمصدر ولمكان الفعل ولزمانه طلبا للاختصار والإيجاز, لأنهم لو لم يشتقوا منه أسماءها للزم الإتيان بالفعل وبلفظ الزمان والمكان , وفيه ذهب بعضهم إلى أن باب مثنى وثلاث ورباع معدول عن عدد مكرر طلبا للمبالغة والاختصار"[4].

وقال أيضا :"إنما عدل عن طلب التعيين بأي إلى الهمزة وأم طلبا للاختصار لأن قولك: أزيد عندك اللأم عمرو, أخضرمن قولك: أي الرجلين عندك زيد أم عمرو"[5].

وقال ابن يعيش:"فصل سيبويه بين ألقاب حركات الإعراب وألقاب حركات البناء. فسمى الأولى رفعا ونصبا وجرا وجزما, والثانية ضما وفتحا وكسرا ووفقا, للفرق والإغناء, عن أن يقال: ضمة حدثت بعامل ونحوه, فكان في التسمية فائدة الإيجار والاختصار"[6].

قال الشلوين :النحويون يقولن إن حروف المعاني إنما هي مختصر الافعال, فهي نائبة مناب الأفعال, تعطي من المعنى ما تعطيه الأفعال, إلا أن الأفعال اختصرت بالحروف, فإن الافعال تقتضي ازمنة وأمكنة وأحداثا ومفعولين وفاعلين ومحالا لأفعالهم وغير ذلك من معمولات الأفعال , فاختصر

1 شرح ألفية ابن معطي لابن قواس مطبعة و مكتبة الصناديلية ، الأزهر ، مصر 1961 ص 138.
2 المرجع السابق, ص 56.
3 شرح الجزولية للشلوبين, مبطبعة عيسى البابي الحلبي, مصر , ط2و 1964ص121,
4 البسيط , للشلوبين,ص 98
5 الغزة لابن الدهان, تح, وتقديم حسن الجبوري, مطبعة الأمانة, القاهرة د.ط, 1990ص24.
6 شرح المفصل لابن يعيش, ص37.

ذلك كله بان جعل في مواضعها ما لا يقتضي شيئا من ذلك, ولذلك كرهوا أن يجمعوا بين حرفين لمعنى واحد, ولم يكرهوا ذلك في الأسماء والأفعال لأن ذلك نقيض ما وضعت عليه من الاختصار, قال وبهذا يبطل قول من قال: إن الأسماء الستة وأمرؤا, و ابنما معربة بشيئين من مكانين, لأن العرب إذا كانت لا تجمع بين حرفين لمعنى واحد لكونه نقيض موضوعها من الاختصار فلان لا تفعل ذلك في الحركة أحق وأولى لان الحركة أخصر من الحرف"[1].

وقال ابن الدهان في الغرة:"فإن قيل فهلا جاز: إن زيدا لقائم, بالجمع بينهما لأنهما للتأكيد كما جمع بين تأكيدين في اجمع واكتع؟

فالجواب: أن الغرض من هذه الحروف الدوال على المعاني إنما هو التخفيف والاختصار, فلا وجه للجمع بين حرفين لمعنى, إذ فيه نقض للغرض, وإذا تباعد عنه استجيز الجمع بينهما كما جمع بين حرفي النداء والإضافة, ويمتنع الجمع بينه وبين لام التعريف."[2]

الحذف:وهو إسقاط جزء الكلام أو كله لدليل كما سنبينه بالتفصيل فيما بعد.

الاختصار: وهو الإيجاز اللمحة الدالة وهومن أبرز أساليب العرب.و عكسه الإخلال من أخل بالشيء أي: أجحف, وأخل بالمكان غاب عنه, وهو من عيوب ائتلاف اللفظ والمعنى, وقد عرفه ابن قدامة بقوله) هو ان يترك من اللفظ ما يتم به المعنى).

الاكتفاء:من اكتفى, واكتفى: اضطلع, وكفاه الأمر إذا قام به مقامه. عرفه الحموي بقوله:(هو أن يأتي الشاعر ببيت من الشعر وقافيته متعلقة بمحذوف, فلم يفتقر إلى ذكر المحذوف لدلالة باقي لفظ البيت عليه, ويكتفي بما هو معلوم في الذهن فيما يقتضي تمام المعنى)[3].

الايجاز:من وجز الكلام وجزا , وأوجز: قل في بلاغة, واوجزه: اختصره, قال عنه الجاحظ:أن يكون اللفظ أقل من المعنى مع الوفاء به, وإلا كان إخلالا يفسد الكلام, او هو قلة عدد اللفظ مع كثرة المعاني) [4].

ولما كان الإيجاز هو أقرب هذه المصطلحات إلى ما نحن بصدد بحثه في موضوعنا : الاقتصاد اللغوي كان حريا بنا بسط الحديث في.

الإيجاز بين اللغة والاصطلاح: شرحه ابن منضور تحت مادة:(وج ز) فقال: (وجز الكلام وجازة

1 البسيط, للشلوبين,ص 101.

2 دراسة المشتقات العربية وآثارها البلاغية في المعلقات العشر الذهبية دراسة إفرادية تحليلية تركيبية, بن عزوز زبدة, المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1989, ص36.

3 ثمرات الأوراق في المحاضرات, تصحيح أحمد أسعد علي , القاهرة, 1952, الطبعة الأخيرة, دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان, ص 97.

4 البيان والتبيين, تح, وش: عبد السلام هارون, مطبعة دار التأليف بالمالية,مصر, الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة, ط3 1968 مجلد.2,ص28.

ووجزا وأوجز: قل في بلاغة, وأوجزه: اختصره.....وكلام وجز: خفيف وأمر وجز و واجز ووجيز وموجز... يقال أوجز فلان إيجازا في كل أمر وأمر وجيز وكلام وجيز أي خفيف مختصر.... ورجل ميجاز يوجز في الكلام والجواب, ورجل وجز: سريع الحركة فيما أخد فيه...)[1].

وأما في الاصطلاح فقد تعددت مفاهيمه عند العلماء, إلى حد يتعذر حصره وإن كانت كلها تستضيء بمشكاة واحدة, وتصب في نهر واحد, ومثاله ما جاء به السكاكي

وأما الرماني فعرفه بأكثر من تعريف ومنه: (أنه تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى, فإذا كان يمكن أن يعبر عنه بألفاظ كثيرة, ويمكن أن يعبر عنه بألفاظ قليلة, فالألفاظ القليلة إيجاز)[2]

ويتجلى من هدا التعريف أن العبرة لدى الرماني إنما هي في عدد الحروف والكلمات, التي كلما قلت كان الكلام أحسن وأجمل.

ونشير إلى أن من تعريفات الرماني الأخرى ما يطابق التعريف السابق وهو قوله (الإيجاز البيان عن المعنى بأقل ما يمكن من اللفظ)[3]وقوله(الإيجاز إظهار المعنى الكثير باللفظ اليسير)[4]، كما أن من تعريفاته للإيجاز ماي قارب هذا المعنى ولا يطابقه, كما في قولهL الإيجاز تصفية الالفاظ من الكدر, وتخليصها من الدرن) [5], حيث تعني لفظتا الكدر والدرن: الزوائد التي تعكر صفو العبارة ويدخل الكلام حيز الإيجاز بالتخلص منها. وأحيانا يشير إلى الإيجاز بما يختلف عما سبق بان يقولL الإيجاز تهذيب الكلام بما يحسن به البيان)[6].

أما أبو هلال العسكري فيذكر في كتابه: الصناعتين متأثرا برأي الجاحظ أن:(الإيجاز قصور البلاغة على الحقيقة وما تجاوز مقدار الحقيقة فه فضل داخل في باب الهذر والخطل, وهما من أعظم أدواء الكلام وفيهما دلالة على بلادة صاحب الصنعة)[7].

أما الجاحظ فقد حدد مفهوم الإيجاز في القرن الثالث الهجري فقال (الإيجاز هو الجمع للمعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة) [8],ثم راح يتوسع في المفهوم,حيث أصبح يقرر أن الإيجاز هو:(أداء حاجة

1 ينظر: لسان العرب, مطبعة دار الصياد, بيروت,ط3, 1955, مادة وجز, من أن المقصود من الإيجاز هو:(أداء المقصود من الكلام بأقل من عبارات متعارف الاوساط , والإطناب هو أداؤه بأكثر من عباراته....)

2 النكت في إعجاز القرآن,ت محمد خلف الله, محمد زغلول سلام,دار المعارف مصر,ط3,1968ص212.

3 المصدر نفسه,ص213

4 المصدر نفسه,ص213

5 المصدر نفسه,ص214

6 المصدر نفسه,ص214

7 الصناعتين,نح محمد علي البجاوي, محمد أبو الفضل إبراهيم, مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه, ط2د.ت,ص68.

8 البيان والتبيين,مجلد1,ص15

المعنى, سواء أكان ذلك الأداء في ألفاظ قليلة ام كثيرة) [1]. وبهذا يكون المقياس عنده أداة حاجة المعنى وعدم تجاوز مقدار هذه الحاجة, وهو الرأي الذي تأثر به أبو هلال العسكري كما أسفلنا.

أما ابن رشيق فيقول نقلا عن الروماني: (الإيجاز هو العبارة عن الغرض بأقل ما يمكن من الحروف)[2] ثم يتعرض لتقسيم الإيجاز متأثرا بالرماني كذلك, فيقول: (الإيجاز على ضربين: مطابق لفظه لمعناه, لا يزيد عليه ولا ينقص عنه كقولك (سل أهل القرية)[3] وضرب آخر يسمونه الاكتفاء وفيه يحذفون بعض الكلام لدلالة الباقي علي الذاهب, كقولهم: (لو رأيت عليا بين صفين) أي لرأيت أمرا عظيما.وأما ضياء الدين ابن الأثير فقد أورد له الدكتور عبد العزيز عتيق تعريفين:

أولهما:أن الإيجاز حذف زيادات الألفاظ.

و الثاني: أن الإيجاز هو دلالة اللفظ على المعنى من غير أن يزيد عليه.

ثم يقسم الإيجاز إلى: إيجاز حذف,وإيجاز بدون حذف, وهو عنده على قسمين وهما: إيجاز القصر وإيجاز التقدير وهو ما ساوى لفظه معناه وهو ما أطلق عليه فيما بعد اسم المساواة.

في حين يرى حامد عوني أن الإيجاز هو:(أن يؤدي المعنى بعبارة أقل مما يستحق, بحسب متعارف الأوساط...بشرط أن تكن وافية بالمعنى

المراد. أو هو اندراج المعاني المتكاثرة, تحت اللفظ القليل الوافي, فإن لم يكن في العبارة أو اللفظ وفاء بالغرض كان إخلالا لا إيجاز[4].

ومهما يكن الأمر, فإن الإيجاز- وإن اختلفت صيغ التعبير عنه عند هؤلاء جميعا -ليس أكثر من :جمع المعاني الكثيرة تحث الألفاظ القليلة مع الإبانة والإفصاح وهو بذلك يمثل جوهر الاقتصاد اللغوي بجانب صور الاقتصاد الأخرى.

1 المصدر نفسه,مجلد 1,ص16

2 العمدة,للحسن بن رشيق القيرواني المسيلي,تح محمد محي الدين عبد الحميد,دار الجيل,بيروت, ط4, 1972,ص173.

3 المصدر نفسه,ص173.

4 المنهاج الواضح في البلاغة, دار الكتاب العربي, مصر,ط3, 1953ص98.

اللسانيات الحاسوبية:دلالة المصطلح وحدود المجال

د. رضا بابا أحمد – جامعة معسكر

الملخص:

إن اللغة العربية ابتكرت في فترة من الفترات كثيرا من المفاهيم والمصطلحات، وأدمجت نصيبا لا بأس به من المصطلحات المترجمة والأجنبية المنشأ، لكنها في الوقت الراهن تعاني مشكلة كبيرة في تبني المصطلحات العلمية والتقنية الحديثة ترجمة وتأصيلا، ولعل ذلك راجع إلى مشكل في الفكر العربي لا في اللغة العربية في حد ذاتها. ومصطلح «اللسانيات الحاسوبية» ليس استثناء، فلا يزال يعكس تخبطا واضطرابا في التحديد والتوظيف، وحدوده غير واضحة للباحث العربي. هذا المقال هو محاولة متواضعة لتحديد دلالة مصطلح «اللسانيات الحاسوبية» والمصطلحات المجاورة أو المقاربة له، وكذا لبيان حدود المجال الذي يحيل إليه.

الكلمات الجوهرية: اللسانيات الحاسوبية، المعالجة الآلية للغة

تمهيد

إن اللسانيات الحاسوبية تتعامل مع اللغة حسب تصورات ومناهج خاصة ليست بالضرورة مختلفة عن التصورات والمناهج اللسانية التقليدية، بل تعتمد وتنبني عليها، ولكن أهداف تلك الدراسة هي التي تعطيها طابعا مميزا؛ إنها تحاول إقامة أوصاف صورية صارمة لمختلف الظواهر اللغوية من أجل تزويد الآلة أو الحاسوب بشتى المعارف والعمليات الموجودة في اللغة. لكن هناك عدة مشاكل تعيق الباحثين في هذا المجال منها ما يتعلق بالمصطلح في حد ذاته ودلالته على مفهوم أو مجال معين، ومنها ما يتصل بحدود هذا المجال ومنهج دراسته.

في أول ظهور لها، كانت اللسانيات الحاسوبية تعتمد التحليل الإحصائي للمفردات اللغوية في كتاب معين أو لدى كاتب معين لإعداد فهارس أبجدية لتلك المفردات وتحديد تواترها في مؤلفاته، ثم خطت خطوة مهمة جداً في اختصار الزمن عندما أعدّت معاجم إلكترونية أحادية اللغة أو ثنائيتها أو متعددة اللغات.

وهكذا تم خلال الستينات من القرن العشرين وما تلاها حتى الآن إنتاج برامج وأنظمة للترجمة الآلية وغيرها من التطبيقات اللسانية الحاسوبية، كان بعضها تجارياً بحتاً، تُزوَّد به الحواسيب لتترجم جملا مكتوبة أو منطوقة وبمصطلحات كاملة في مجالات محددة أهمها السياحية والتجارية والمرتبطة بالخدمات كمصطلحات التحية والاستفسار عن الأسعار والأماكن والزمن وغيرها[1].

لكن كغيرها من التخصصات الحديثة والأجنبية المنشأ، يختلف الباحثون العرب في استخدام المصطلح «اللسانيات الحاسوبية»، ولعل لذلك عدة أسباب منها اختلاف المراجع الأصلية أيضا في توظيف ذلك المصطلح، وكذلك تعدد مشارب المترجمين العرب واللغات التي يترجمون منها، وعدم التنسيق فيما بينهم، فأنتج ذلك في اللغة العربية اضطرابا وتداخلا في استخدام المصطلح تارة أو عدم وجود مصطلحات بالمرة للتعبير عن مختلف المفاهيم التي تنبثق عن هذا المجال تارة أخرى، وما هي حدود تلك المفاهيم في إطار المجال العام للسانيات الحاسوبية؟

1. **المصطلح و دلالاته :**

في أول مؤتمر دولي يُعقَد بشأنها سنة 1965، عُرِّفت اللسانيات الحاسوبية بأنها: «علم جديد تتقاطع فيه اللسانيات مع جهاز صوري تفرزه العلوم المنطقية الرياضية ويخضع للقيود التي تفرضها الآلات المعدة للمعالجة الآلية للمعلومة، ويؤدي البحث في هذا المجال إلى إنشاء نموذج خوارزمي»[2]. لقد حُدِّدت في هذا التعريف ملامح اللسانيات الحاسوبية التي تتمثل في تلاقي جهازين مفهوميتين حديثين نوعا ما هما: اللسانيات في تطورها المتزايد والعلوم المنطقية الرياضية في رؤيتها الصورية من جهة، بمجال تقني حديث النشأة كذلك هو المعالجة الآلية للمعلومة. كما أعلن هذا التعريف عن الهدف من ظهورها وهو صياغة نموذج خوارزمي وهو خطاطة للغة الطبيعية[3] مصممة بوساطة لغات منطقية رياضية قابلة لأن تشغل في الحاسوب.

وفي الأدبيات العربية، يحيل هذا المصطلح (اللسانيات الحاسوبية[4]) عادة إلى المجال الذي ترتبط فيه اللسانيات أو علوم اللغة بعلوم الحاسوب، كما يظهر من كلام أحد الباحثين: «مما لا شك فيه أن معالجة اللغة العربية كلغة من اللغات الطبيعية تدخل في علم مخصوص وليد التطورات التكنولوجية المتقدمة ألا وهو اللسانيات الحاسوبية، مجالها البحثي دقيق وجديد يعرض لآخر النظريات والتطبيقات الحاسوبية المجربة على جميع اللغات الطبيعية»، ويشدد على ارتباط هذا التخصص بالتكنولوجيا والإعلام الآلي فيقول: « يلتقي فيه الجانب النظري اللساني بكل خلفياته المعرفية والمنهجية والجانب التقني المعلوماتي بكل تطوراته ليصوغ ما اصطلح عليه بـ»الهندسة اللسانية» أو «تكنولوجيا اللسان»»[5].

نلحظ إيراد هذا الباحث لمصطلحين آخرين وجعلهما مرادفين لمصطلح اللسانيات الحاسوبية وهما: الهندسة اللسانية وتكنولوجيا اللسان، مما يدل على إضفاء طابع تقني شديد الارتباط بالآلة على مجال اللسانيات الحاسوبية، وتؤكّد على ذلك طريقة صياغة هذا المصطلح (اللسانيات الحاسوبية)؛ فقد تم وصفه بـ»الحاسوبية» التي تشير إلى نسبته وتعلقه بالحاسوب وهي الآلة التي تتجلى فيها

معالجة المعلومات بطريقة آلية.

وينحو **عبد الرحمن الحاج صالح** المنحى نفسه في دلالة مصطلح «اللسانيات الحاسوبية» على الحقل الذي تمتزج فيه اللسانيات بالمعلومات حيث يقول: « إن الدراسات والبحوث العلمية في اللسانيات الرتابية (الحاسوبية) ازدهرت في الوطن العربي في هذه الآونة وتكاثر إلى حد ما الباحثون في هذا الميدان الذي تتلاقى فيه علوم الحاسوب وعلوم اللسان، وهو ميدان علمي وتطبيقي واسع جدا كما هو معروف إذ يشمل التطبيقات الكثيرة كالترجمة الآلية، والإصلاح الآلي للأخطاء المطبعية، وتعليم اللغات بالحاسوب... »[6]. غير أن هذه التطبيقات الحاسوبية الكثيرة التي تعالج اللغة العربية ليس من اليسير أن تجمع في أصول واحدة، وأسسها الأبستمولوجيا غير واضحة، ولم توضع لها المقدمات التعليمية التي تسهل على القارئ العربي المتعلم أو الباحث أن يستفيد منها.

رغم سعة هذا المجال ومساهمة كثير من التخصصات فيه، يُستنتج أن اللسانيات الحاسوبية هي مجال تتداخل فيه التصورات اللسانية والحاسوبية وتتلاحق لتشكل نظريات تعمل على معالجة الوقائع اللغوية وفق منهج حاسوبي لتتمخض عن ذلك تطبيقات متعددة تشمل تلك الوقائع اللغوية لكن في إطارها الآلي. وبالتالي، حتى لو كانت اللسانيات علما متجذرا في الفكر الإنساني، غير أن ارتباطها بالحاسوب هو من ابتداع القرن العشرين عصر ثورة المعلومات.

ويرجع السبب في ذلك الارتباط إلى كون الحواسيب تمثل أوج ما بلغه التقدم التكنولوجي، وأهم ما تحتاج إليه الحياة المعاصرة لأنها تساعد على حل كثير من معضلاتها وتعقيداتها. ويتم ذلك بالتواصل مع الحواسيب عبر لغة خاصة طورها الباحثون انطلاقا من دراستهم للغات الطبيعية، وعلم اللسانيات الحاسوبية بالتالي ناشئ من هذا التواصل مع الحواسيب، ويخدم الأهداف المتعلقة به والتي تنحصر في حل المشكلات المعقدة التي تثيرها حوسبة اللغة[7].

ويميل إلى ذلك **نهاد الموسى** مع تفصيل أكثر حيث يعدُّ اللسانيات الحاسوبية نظاما بينيا بين اللسانيات وعلم الحاسوب يعنى بحوسبة جوانب الملكة اللغوية[8]. وهي تتألف حسبه من مكونين أحدهما تطبيقي والآخر نظري، أما المكون التطبيقي من اللسانيات الحاسوبية فيهتم بالناتج العملي لنمذجة الاستعمال الإنساني للغة، وهو يهدف إلى إنتاج برامج مزودة بكثير من المعارف اللغوية، وتمثل الترجمة الآلية إحدى غاياته الأساسية. وأما المكون النظري من اللسانيات الحاسوبية فيتناول قضايا في اللسانيات النظرية أبرزها إقامة نظريات صورية للمعرفة اللغوية التي يحتاج إليها الإنسان لتوليد اللغة وفهمها، كما تُطوِّر اللسانيات الحاسوبية نماذج صورية تستجمع وجوه الملكة اللغوية الإنسانية وتترجمها إلى برامج حاسوبية[9].

يشير **راسيتيه Ratier** من جهته أن الارتباط بين علوم اللغة وعلوم الحاسوب له طرق ثلاثة: الطريقة الأولى يكون فيها التحليل اللساني أولوية بالنسبة للمعالجة الحاسوبية، ويسمح هذا النوع بتحليل أولي للمدونة تبعا للمهمة المنتظر تنفيذها من الحاسوب. أما الطريقة الثانية فيوجه فيها التحليل اللساني التحليل الحاسوبي في إطار استراتيجية استعمال البرامج الحاسوبية. وفي الطريقة الثالثة يقوم اللساني بتأويل نتائج المعالجة. في أفضل الأحوال، يتدخل اللساني قبل التشغيل الحاسوبي وأثناءه وبعده[10].

الطريقة الأولى (قبلية)	الطريقة الثانية (موازية)	الطريقة الثالثة (بعدية)
تحليل لساني بحسب المهمة	توجيه التحليل اللساني للتحليل الحاسوبي	تأويل نتائج المعالجة

الجدول: طرق الارتباط بين علوم اللغة وعلوم الحاسوب

2. **المصطلحات المجاورة**

مما سبق، يبدو أن الباحثين العرب قد ترجموا هذا المصطلح من المصطلح الإنجليزي **Computational Linguistics**، الذي يشير إلى ذلك المجال الذي يتفرع من التقاطع بين اللسانيات وبين علوم الحاسوب، ويشمل التفاعلات بين اللغة الإنسانية وبين الحاسوب، وهو يتضمن تحليل النص المكتوب والخطاب الشفوي، وترجمة نص أو منطوق من لغة لأخرى، واستعمال اللغات الإنسانية (لا الحاسوبية) للتواصل بين الحاسوب وبين المستخدمين، كما أنه يتضمن نمذجة[11] النظريات اللسانية واختبارها[12].

وتبعا لذلك، يجعل بعض الباحثين «اللسانيات الحاسوبية» مرادفة للمعالجة الآلية للغة الطبيعية؛ إذ أن أبرز مهمة للسانيات الحاسوبية هو إنشاء برامج حاسوبية من أجل معالجة الكلمات والنصوص في اللغة الطبيعية، وهذه المهمة تتلاقى مع الدور الذي تؤديه المعالجة الآلية للغة الطبيعية. غير أنه لا يخفى بأن عملية إنشاء البرامج الحاسوبية المعدة لمعالجة الكلمات والنصوص، خاصة في الأبحاث الأولى، لم تكن تعتمد في أغلب الأحيان على ما تقدمه اللسانيات من معلومات حول الوقائع اللغوية.

لكن الظاهر أن منهج اللسانيات الحاسوبية هو لساني أكثر منه حاسوبي بمعنى أن الباحثين فيها يهتمون بالوصف الصوري للغة بدلا من اهتمامهم بالمشاكل الخوارزمية التي يمكن أن تُصادف لدى القيام بعملية الصورنة، فهذه المشاكل موكلة إلى المعلومات حتى تحلها. بالإضافة إلى ذلك، فإن الخوارزميات والبرمجيات المتصلة بها والتكنولوجيات البرمجية يمكن أن تتعدد بحسب الأطر النظرية الحاسوبية وكذا بحسب الجوانب التقنية للآلة، في حين أن المبادئ اللسانية الأساسية ومناهجها

الوصفية هي أكثر ثباتا[13].

بالمقابل، فإن المصطلح الفرنسي المستعمل للدلالة على ذلك المجال الذي تتداخل فيه علوم اللغة وعلوم الحاسوب هو **linguistique informatique** والذي تمكن ترجمته -في رأيي- إلى اللسانيات المعلومية إلى جانب اللسانيات الحاسوبية، خاصة إذا اعتبرنا بأن المصطلح العربي المقابل لـ **Informatique** هو المعلومات[14]، وهو الذي يشير إلى مجموعة التخصصات العلمية والتقنية المطبقة على معالجة المعلومة باستخدام وسائل آلية[15].

بالرجوع إلى موضوعها، تتناول اللسانيات المعلومية[16] بالدراسة أوصافا نسقية صورية مرتبطة بالنظريات اللسانية المبنية على التفكير في اشتغال اللغة المنطوقة عند البشر (وهي اللغة الطبيعية)، وتتم هذه الدراسة بالاعتماد على وسائل حاسوبية. وعليه، تهتم اللسانيات المعلومية، من جهة، بالمقاربات النظرية التي تأخذ بعين الاعتبار أبنية الجمل على أنها مواضيع معقدة بالأساس، مثلا على مستوى تأويلاتها الدلالية، ومن جهة أخرى، تهتم بترجمة تلك النظريات إلى لغة اصطناعية أو أمثلات لسانية فيمكن بعد ذلك تشغيلها في الحاسوب[17].

وبالتالي، يتضمن موضوع اللسانيات المعلومية تلك الأوصاف اللسانية التي تتسم بالنسقية حيث تشكل عناصرها (من أصوات وكلمات وجمل وغيرها وما يقابلها من مدلولات) نظامية واطرادا في ظهورها كوقائع لغوية، وهي تتسم أيضا بالصورية حيث تُستخرج من تلك الوقائع اللغوية المدروسة أشكالها وأمثلتها وتعميماتها وتجريداتها بغض النظر عن الاختلافات التي يمكن أن تسِمها لدى تحققها نطقا عند المتكلمين أو كتابة عند المؤلفين.

ثم إن هذه الأوصاف النسقية والصورية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالنظرية اللسانية على ما تتمتع به من جهاز مفاهيم وأسس أبستمولوجيا وإيديولوجيا معينة تساهم كلها في توجيه منهجها وتبني وجهات نظر محددة في دراستها للغة وكيفية اكتسابها وتوليدها للنصوص والجمل، وكيفية فكِّها لمختلف الرموز الصوتية وغيرها من أجل استنباط المعاني والأفكار والمقاصد والأغراض المتوارية فيها.

غير أن اعتماد اللسانيات المعلومية على الوسائل الحاسوبية في معالجتها لتلك الأوصاف النسقية والصورية المتصلة بالنظرية اللسانية حول اشتغال اللغة قد يثير عدة مشاكل منها تطويع اللغة على حساب الآلة، مما يؤدي إلى اختزال الكثير من جوانبها أو الإجحاف في التعاطي معها، أو قد يؤدي إلى التسرع في الحكم على الظاهرة اللغوية المدروسة أو على النظرية اللسانية التي يرجع إليها وصف الوقائع اللغوية.

إن تلك المشاكل المثارة يمكن أن يقلل منها اهتمام اللسانيات المعلومية بالمقاربات النظرية التي

تأخذ بعين الاعتبار أبنية الجمل على أنها مواضيع معقدة بالأساس لها بروز خاص يخفي في ثناياه منطقا تهدف تلك المقاربات النظرية إلى الكشف عنه. وحتى تكون تلك العملية موضوعية وذات قيمة علمية، تقوم تلك المقاربات النظرية بترجمة خطاباتها الطبيعية إلى خطابات اصطناعية ومنطقية بعيدة عن الغموض واحتمال المعاني المتعددة وغيرها من الظواهر التي تسم اللغة الطبيعية حتى يمكن تشغيلها حاسوبيا.

3. **حدود المجال**

هناك فريق من الباحثين يعدُّ «اللسانيات المعلومية» فرعا من اللسانيات الصورية[18] يهتم بتشغيل النماذج أو المناويل الخاصة باللغة، بعبارة أخرى: تدرس اللسانيات المعلومية مختلف الإجراءات التي تفعِّل أو تنشِّط النماذج اللسانية وتحولها من حالة السكون إلى حالة الحركة والنشاط، ويتم ذلك وينفذ في أغلب الأحوال عبر برمجيات حاسوبية. وهو تخصص يختلف عن المعلومات اللسانية التي تعنى بكتابة برمجيات حاسوبية تحاول لدى تنفيذها تقييس بعض السلوكيات اللغوية أو نموذجيتها، كما يمكن أن تحيل إلى كل البحوث في المعلومات التي تعمل على تطوير قدرة الحاسوب على تخزين المعلومة اللغوية أو-بصفة عامة- على تشغيل المعلومة اللغوية[19].

وعليه، فإن الكثير من الباحثين يفرق بين اللسانيات المعلومية وبين المعلومات اللسانية، فليس لهما الارتباط نفسه باللسانيات؛ إذ أن المعلومات اللسانية تأسست حول لسانيات محدودة تتمثل في دراسة الجانبين الصرفي والتركيبي، فأنتجت محللات صرفية وتركيبية. بالمقابل، تكون المعلومات في خدمة اللسانيات المعلومية لتلبية حاجات لغوية، لذلك يجدر تسميتها باللسانيات الموجهة بالحاسوب[20]. من هنا تظهر أوجه الاتفاق والاختلاف بين التخصصين؛ كلاهما يستخدم تكنولوجيا الحاسوب لمعالجة المعلومة اللغوية ولكن بأشكال وأهداف متباينة.

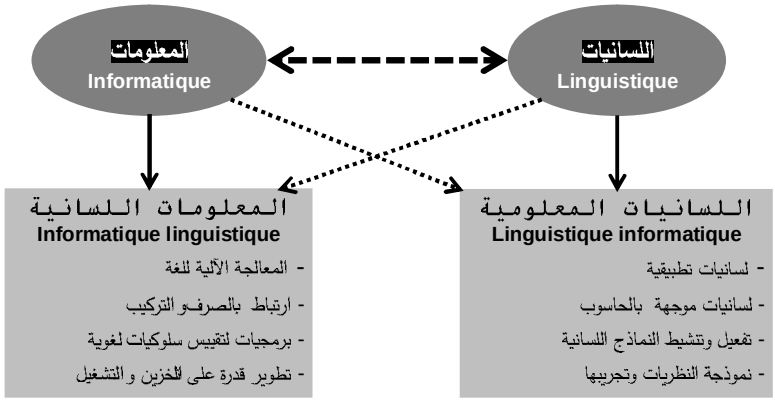
في اللسانيات المعلومية، ينطلق الباحث من أسس نظرية مبنية على النظر في طبيعة اللغة وكيفية اشتغالها، وعلى تصور أساليبها المنتجة للملفوظات أو المنشئة للمعاني والدلالات، ثم يصوغ ذلك النظر وهذا التصور في نموذج أو قالب يمثل تلك الخصائص والأساليب كلها، ولا ينتهي عمل الباحث حتى يتأكد من صلاحية ذلك النموذج بعرضه على التجريب والتمحيص مستخدما تكنولوجيا الحاسوب، وبالتالي فإن كتابة البرمجيات الحاسوبية هنا ليست هدفا في حد ذاته بقدر ما هي وسيلة لتجريب النماذج التي تبدو للباحث أنها تحاكي وتماثل سلوكياتنا اللغوية. أما في المعلومات اللسانية، فنجد كتابة البرمجيات الحاسوبية غاية في حد ذاتها، ولا يشترط أن يعتمد النموذج فيها على أساس لساني صريح.

استنادا على رأي **فوك Fuchs**، يظهر أن المعلومات اللسانية هي فرع المعلومات الذي يتناول

معطيات لسانية، ومناهجُ المعالجة وتقنياتها هي نفسها المستخدمة في سائر ميادين المعلومات، ولكن في هذه الحال هي مطبقة على معطيات لسانية. كما يحيل هذا المصطلح أيضا إلى استخدام البرامج من أجل إقامة حسابات حول الكلمات وسلاسل الكلمات الموجودة في النص. بعبارة أخرى: المعلومات اللسانية تعني مجموعة المعالجات الآلية للمعطيات اللسانية، مما يجعلها قريبة المعنى من المعالجة الآلية للغات.

أما اللسانيات المعلومية أو الحاسوبية، فهي فرع اللسانيات تستعمل أدوات طورتها المعلومات من أجل تحقيق فرضيات نظرية لسانية حول اشتغال اللغة. لكن الملاحظ عند فرق البحث استعمالهم اللسانيات المعلومية للتعبير عن كل الأعمال في المعالجة الآلية للغات التي تعتمد بشكل أو بآخر على تحليل العناصر اللغوية، مما يؤدي إلى تطابق في استعمال المصطلحين «اللسانيات المعلومية» و «المعلومات السانية»[21].

يمكن أن نعيد تأليف سمات «اللسانيات المعلومية» والمعلومات اللسانية» والعلاقات التي تربط بينهما في المخطط الآتي:



الشكل: اللسانيات المعلومية/المعلومات اللسانية

في بعض الأدبيات الإنجليزية يرد استخدام مصطلحين مختلفين للدلالة على المجال الذي يتضمن ابتكار البرامج الحاسوبية لمعالجة اللغة، هما **Computational Linguistics**، و**Natural Language Processing**. يوظَّف المصطلح الأول عادة عند الباحثين الذين يعتمدون على المقاربة الهندسية **Engineering Approcha**، أما المصطلح الثاني فيفضله أتباع **المقاربة المعرفية**

Cognitive-science Approcha.

كلا الفريقين متفقان على الرغبة في جعل الآلات تؤدي مهام لغوية من خلال مختلف البرامج الحاسوبية، لكن افترقت لديهما الدوافع؛ فأحدهما، وهو الاتجاه الهندسي، يعمل على ذلك لأنه يفضل المزيد من الآلات التي تحقق الفائدة للإنسانية نظرا لما تتمتع به من قدرة على تخزين المعلومات وسرعة معالجتها. وثانيهما، وهو الاتجاه المعرفي، لديه تلك الرغبة لأنه يرى هذه العملية وسيلة للكشف عن مختلف السير ورات الذهنية التي يؤدها الإنسان لدى قيامه بتلك المهام اللغوية حيث إنه يتعذر عليهم إظهارها بوسائل تجريبية.

رغم هذا الافتراق، تبقى التقنيات المستخدمة في تحقيق تلك الرغبات متقاربة، فمن أجل كثير من الخدمات التي يريد الذكاء الاصطناعي الهندسي أن يجد لها حلا تعدُّ الأنظمة الإنسانية هي الوحيدة القادرة على تنفيذ تلك الخدمات، لذلك لا يمكن القيام بتلك الخدمات إلا من خلال محاولة محاكاة أو تقييس ما يعرفه الباحثون عن تلك الأنشطة الإنسانية. وعلى الجهة المقابلة، من أجل كثير من الخدمات التي يريد الذكاء الاصطناعي المعرفي أن يجد لها حلا، يقوم الباحثون في هذا الإطار باقتراح نماذج حاسوبية ثم ملاحظة ما يتلاءم منها مع الكفاية اللغوية عند الإنسان[22].

خاتمة

في الأخير، بعد تحديد دلالة مصطلح «اللسانيات الحاسوبية» وبيان حدود المجال الذي يحيل إليه، نتساءل عن إمكانية الاستفادة من ذلك كله في تطوير فكرنا ولغتنا ومن أجل معالجة اللغة العربية آليا، وإنجاز مختلف البرامج الحاسوبية التي تتيح للمستخدم العربي تأدية مهام لغوية بطريقة آلية، خاصة أنه لم يعد بالوسع التخلي عن الاستعانة بالتقنيات الحديثة في ممارسة مختلف النشاطات الإنسانية ومنها اللغوية.

قائمة المراجع:

1. **الحاج صالح (عبد الرحمن)، بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، موفم للنشر، الجزائر.**
2. **استيتية (سمير شريف)، اللسانيات: المجال والوظيفة والمنهج، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط.1، 2005.**
3. **غازي (عز الدين)، "اللسانيات الحاسوبية واللغة العربية"، الحوار المتمدن، العدد: 1639، www.alhewar.org.**
4. **معجم الحاسبات، مطبوعات مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط.2، 1995.**
5. **الموسى (نهاد)، «حصاد القرن في اللسانيات» ضمن: حصاد القرن: المنجزات العلمية والإنسانية في القرن العشرين، مؤسسة عبد الحميد شومان، الأردن، ج.2.**
6. **الموسى (نهاد)، العربية: نحو توصيف جديد في ضوء اللسانيات الحاسوبية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط.1، 2000.**
7. **الواسطي (سلمان داود)، «التفاعل بين الإنسان والآلة في الترجمة الحاسوبية»، مجلة التعريب، المركز العربي للتعريب والترجمة، دمشق، ديسمبر 2000، العدد 20.**

8. Bolshakov (I.) And Gelbukh (A.), Computational linguistics: models, resources, applications, Institutor Polytechnic National, Mexico, 2004.
9. Dufaye (Lionel), Théorie des opérations énonciatives et modélisation, éd. Ophrys, 2009.
10. Fromkin (V.) and al., An introduction to language, Wadsworth, 7th ed., USA.
11. Fuchs (Catherine) et al., Linguistique et traitement automatique des langues, Hachette, Paris, 1993.
12. Glossaire, Service ATO (UQAM) et EBSI (Université de Montréal), www.ling.uqam.ca.
13. Léon (Jacqueline), «De la traduction automatique à la linguistique computationnelle. Contribution à une chronologie des années 19591965-», Traitement Automatique des Langues N° spécial trentenaire, 1992, vol.33, n° 144-25: 2-.
14. Malmkjær (Kirsten), The linguistics encyclopaedia, Rout ledge, London, 1st ed., 1991
15. Morvan (P.), Dictionnaire de l'informatique, Larousse, Paris.
16. Pol guère (A.), Structuration et mise en jeu procédurale d'un modèle linguistique déclaratif dans un cadre de génération de texte, thèse de doctorat, Université de Montréal, 1990.
17. Rastier (François) et al., Sémantique pour l'analyse: de la linguistique à l'informatique, Masson, Paris, 1994.

الهوامش

1 الواسطي (سلمان داود)، «التفاعل بين الإنسان والآلة في الترجمة الحاسوبية»، مجلة التعريب، المركز العربي للتعريب والترجمة، دمشق، ديسمبر 2000، العدد 20، ص. 7.

2 Léon (Jacqueline), «De la traduction automatique à la linguistique computationnelle. Contribution à une chronologie des années 19591965-», Traitement Automatique des Langues N° spécial trentenaire, 1992, vol.33, n° 144-25: 2-.

والخوارزمي مجموعة محددة من خطوات منطقية وحسابية تحدد المنهج لحل مشكلة معينة، وهذا الاسم مشتق من اسم محمد بن موسى الخوارزمي (ق. 8هـ) الذي أسس المنهج الرياضي لحل المسائل. ينظر: معجم الحاسبات، مطبوعات مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط.2، 1995، ص. 7.

3 اللغات الطبيعية متقدمة عن الإنسان في الوجود، وهي موضوعة للتواصل داخل المجتمع والتعبير عن المعاني، في مقابل اللغات الاصطناعية كاللغات الصورية والحاسوبية وغيرها التي قد يضعها الباحثون للتواصل مع الحاسوب أو لصورنه اللغات الطبيعية.

4 يستخدم الكثير من الباحثين العرب في الوقت نفسه «اللسانيات الحاسوبية» مقابلا للمصطلح الفرنسي: Linguistique Informatique، وكذا للمصطلح الإنجليزي: Computational Linguistics.

5 غازي (عز الدين)، «اللسانيات الحاسوبية واللغة العربية»، الحوار المتمدن، العدد: 1639، www.alhewar.org.

6 الحاج صالح (عبد الرحمن)، بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، موفم للنشر، الجزائر، ج. 1، ص. 230.

7 ينظر: استيتية (سمير شريف)، اللسانيات: المجال والوظيفة والمنهج، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط. 1، 2005، ص. 527.

8 ينظر: الموسى (نهاد)، «حصاد القرن في اللسانيات» ضمن: حصاد القرن: المنجزات العلمية والإنسانية في القرن

العشرين، مؤسسة عبد الحميد شومان، الأردن، ج. 2، ص. 47.

9 ينظر: الموسى (نهاد)، العربية: نحو توصيف جديد في ضوء اللسانيات الحاسوبية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط. 1، 2000، ص. 54.

10 Raster (François) et al., Sémantique pour l'analyse: de la linguistique à l'informatique, Masson, Paris, 1994, p. 2.

11 النموذجة هي عملية هدفها كشفي heuristique، تتضمن إنشاء النماذج، وذلك بنقل المعطيات وملاحظتها ومن ثم وصف مختلف السيرورات من خلال لغة مناسبة وصورية. ينظر: Dufay (Lionel), Théorie des opérations énonciatives et modélisation, éd. Ophrys, 2009, p. 38، وهنا نماذجه اللغة تتضمن نقل معطياتها العينية وملاحظتها ووصف سيرورات إنتاجها وتحليلها باستخدام لغات صورية.

12 Frocking (V.) and al., An introduction to language, Wadsworth, 7th ed., USA, p. 412.

13 Bolshakov (I.) And Gelbukh (A.), Computational linguistics: models, resources, applications, Institutor Polytechnic National, Mexico, 2004, p. 25.

14 المعلومات على غرار الرياضيات لا المعلوماتية كما يشيع على الألسنة لما فيها من مخالفة للقياس.

15 Morvan (P.), Dictionnaire de l'informatique, Larousse, Paris, p. 138.

16 أوردت هنا مصطلح «اللسانيات المعلومية» في مقابل Linguistique Informatique، متبعا النص المقتبس منه، مع العلم أن اللسانيات الحاسوبية المقابل لـLinguistique Computationnelle هو مقترض (دخيل) إنجليزي مستخدم كذلك في الأدبيات الفرنسية، وبمعنى مغاير أحيانا.

17 Glossaire, Service ATO (UQAM) et EBSI (Université de Montréal), www.ling.uqam.ca.

18 ليست اللسانيات الصورية فرعا لسانيا مستقلا بقدر ما هي اتجاه لساني يعمل على صورنه الظواهر اللغوية من أجل استخراج الخصائص الشكلية المشتركة بين جميع اللغات البشرية.

19 Pol guère (A.), Structuration et mise en jeu procédurale d'un modèle linguistique déclaratif dans un cadre de génération de texte, thèse de doctorat, Université de Montréal, 1990, p. 11.

20 Raster (François) et al., Sémantique pour l'analyse : de la linguistique à l'informatique, op.cit., p. 2.

21 Fuchs (Catherine) et al., Linguistique et traitement automatique des langues, Hachette, Paris, 1993, pp. 22.

22 Malmkjær (Kirsten), The linguistics encyclopedia, Routledge, London, 1st ed., 1991, pp. 2829-

التأويل مفهومه,تطوره

أ. سعدون الشيخ

مفهوم التأويل:

إنّ تحديد مدلول التأويل ,كممارسة خطابية عرفها التراث العربي وشاعت في ميادينه الفكرية المختلفة,يقتضي منّا تعقّب انتقالات هذه الظاهرة اللّغوية والتعرض لحياة لفظة التأويل منذ أن كانت بمعناها اللّغوي إلى أن صارت مصطلحا يفيء بظلاله على مختلف المجالات الفكرية.

فلفظه التأويل وردت في معاجم اللّغة تحمل معان عدة,نورد منها هنا الدلالات الغالبة في الاستعمال:

فالتأويل مصدر من باب التفعيل ومادته أوّل من يؤول وتدور على معان هي:

أ-الإصلاح: قال أبو العباس المبرد(**ت275ه**):أصله من الإصلاح يقال آله يؤوله أولا إذ أصلحه.[1]وقد وافقه في ذلك أبو إبراهيم إسحاق الفارابي اللّغوي(**ت350ه**)[2]والأزهري(**370ه**)[3]وابن فارس(**395ه**)[4].

ب-العودة والرجوع: ويتعدى بالى وبعن أو يكون لازما.

قال ابن دريد الأزدي(**ت321ه**)آل الرجل عن الشيء ارتد عنه[5]ونقل الأزهري عن ثعلب عن ابن الأعرابي قوله:الأول:الرجوع[6]وكذا نقله ابن منظور(**ت711ه**)[7].

وقال ابن فارس:"قال يعقوب:يقال أوّل الحكم إلى أهله أي أرجعه وردّه إليهم"[8].

وقال الأزهري:قال الليث: الأيل الذكر من الأوعال والجمع الأيائل قال وإنما يسمّى أيلا لأنه يعول إلى الجبال يتحصن فيها.[9]

ج- الخثور :قال ابن عباس: قال الخليل آل اللّبن يؤول أولا وأولا خثر"[10]

1 المبرد:محمد بن يزيد, الكامل في اللغة والأدب, تحق:محمد أحمد الدّالي,مؤسسة الرسالة, ج3, ص109.
2 الفارابي, ديوان الأدب, تحق:أحمد مختار, الهيئة العامة لشؤون الطبع الأميرية, ج4,ص199.
3 محمد بن أحمد الأزهري, تهذيب اللّغة, تحق:إبراهيم الأنبا ري, الدار المصرية, القاهرة, ج5،ص437
4 أحمد بن فارس, معجم مقاييس اللّغة,تحق:عبد السلام هارون,1969,ج1,ص160
5 ابن دريد جمهرة اللغة ، تحق : رمزي بعلبكي ، بيروت، دار العلم للملايين ،1987 ، ج 3 ص 482
6 الأزهري ، مصدر سابق ،ص 437 .
7 ابن منظور ، لسان العرب ، دار الصادر بيروت ، 1410ه ، ج11 ،ص 32 .
8 ابن فارس ، مصدر سابق ، ص 160.
9 الأزهري ، مصدر سابق ،ص 473
10 أحمد بن فارس ، مصدر سابق ،ص 160 .

قال الرّاغب: آل اللبن يؤول إذا خثر كأنه رجوع إلى نقصان بقولهم في الشيء الناقص راجع[1]

د- العاقبة: ذكره بهذا المعنى الفراء (**ت207هـ**)[2].

وكذلك ما أورده ابن فارس وهو من أئمة اللّغة في **ق 4هـ** عندما قال: " و أما التأويل فآخر الأمر و عاقبته قال : إلى أي شيء مآل هذا الأمر ؟ أي مصيره و آخره و عقباه "[3]

هـ- التفسير: قال ابن جرير (**ت310 هـ**) و أما معاني التأويل في كلام العرب فإنه التفسير و المرجع و المصير[4] .

أما المعاجم المتأخرة فقد ظهر فيها المعنى الاصطلاحي ، الذي اجتهد في وضع تعاريفه العلماء الشاغلون بالعلوم الدينية ، و إن وردت هذه التعاريف في المعاجم اللغوية ، و هذا بما يفسر أن ظاهرة التأويل قد صاحبت النص الديني في رحلته منذ أن نزلت كلماته الأولى على رسول الله صلى الله عليه و سلم و حاول المسلمون تفهم القرآن و استنباط أحكامه و في هذه الراغب الأصفهاني : "و التأويل يستعمل أكثر في الكتب الإلهية"[5]

فما المقصود إذن من المعنى الاصطلاحي للتأويل؟

تنامى المفهوم الاصطلاحي للتأويل بعد للتأويل بعد القرن الرابع الهجري ، أي الفترة التي عرفت فيها العلوم العربية تطورا و نضجا و كثرت فيها المؤلفات في عديد من العلوم فتداول على تحديد ماهية هذا الاصطلاح أي التأويل مفسرون و محدثون و فقهاء و أصوليون و متكلمون و فلاسفة .

فمحاولة الإجابة عن السؤال المعلن آنفا في تبين المقصود من اصطلاح التأويل و اكتشاف دلالته لابد أن تكون في سياقها التاريخي و الثقافي و الفكري .

و هذا بالضرورة يلزمنا باختيار المنهج التاريخي و المنهج التحليلي و المقارن في تتبعنا لهذا المصطلح و جملة إشكالاته و قضاياه.

يقول أبو منصور الماتريدي (**ت333هـ**) و هو من علماء التفسير و الكلام و له كتاب في تأويلات القرآن "التأويل هو ترجيح أحد المحتملات بدون القطع"[6]

---

1 الحسين بن محمد الأصفهاني ، المفردات ، تحق : محمد سيد الكيلاني ، دار المعرفة ، بيروت ،ص 30
2 يحي بن زكريا الفراء ، معاني القرآن ، تحق : النجار ، مصدر ، 1955 ،ج 1 ،ص 380
3 أحمد بن فارس . الصاحبي في فقه اللغة و سنن العرب في كلامها ، القاهرة ، ص 164
4 محمد بن جرير الطبري ، جامع البيان ، تحق : أحمد شاكر مطبعة الحلبي القاهرة 1377 هـ ج 1، ص 174 .
5 الراغب الأصفهاني ، مقدمة التفسير ملحقة بكتاب تنزيه القرآن عم المطاعن ، القاهرة ، 1329هـ ص 402 .
6 السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن دار المعرفة ،بيروت ط4 ، 1978 ،ج2 ص 221 .

ويقول ابن حزم الظاهري(**ت456ه**) وهو متأخر عن سابقة:"التأويل نقل اللفظ عمّا اقتضاه ظاهرة وعما وضع له في اللّغة إلى معنى آخر فإن كان ناقله صحّ ببرهان وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق وإن كان ناقلة بخلاف ذلك اطرّح ولم يلتفت إليه وحكم لذلك النقل بأنّه باطل"[1].

ونلمح في هذا التعريف تأطيرا لعملية التأويل وتقييدها بشروط مشددّة.

ويقول الجويني(ت**478ه**):"التأويل هو ردّ الظاهر إلى ما إليه ما آله في دعوى المؤول"[2].

أما الغزالي(**505ه**)يقول:"التأويل هو عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للّفظ عن الحقيقة إلى المجاز"[3].

وقد أورد السيوطي في الإتقان قول البغوي(**ت516ه**)وهو فقيه في اللّغة والحديث:"التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها تحتمله الآية غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط"[4].

وفي هذا التعريف علق البغوي التأويل بالنص القرآني وأوجب لها شروطا موافقة.

وقد جاء في تعريف للتأويل على لسان ابن رشد(**ت595ه**):"التأويل أخرج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسن العرب في التجوز"[5]

نلاحظ بين تعريفي الغزالي وابن رشد أنهما ألحقا التأويل بالمجاز,

وفي تعريف لابن الحوزي(**ت597ه**)وهو من فقهاء الحنابلة فيه:"والتأويل نقل الكلام من موضعه إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ"[6]وهو تعريف يمثل الاتجاه الظاهري في استنفاد الطاقات الظاهرة في النص[7]ويقول الفخر الرّازي (**ت606ه**)وهو من علماء التفسير والكلام:"التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهرة إلى معناه المرجوح مع قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال"[8].

وما يفهم من هذا التعريف"أن التأويل يستعمل إلا دعت الحاجة إليه"وأصبح معنى الظاهر

1 أبو محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري,الأحكام في أصول الأحكام,القاهرة,1345ه,ج1ص21.
2 إمام الحرمين(الجويني):أبو المعالي ضياء الدين,البرهان,تحق:عبد العظيم الذريف,دار الأنصار,ط2, 1400هج1,ص511.
3 الإمام أبو حامد الغزالي,المستصفى من علم الأصول,ط القاهرة,1391ه,ج1,ص387.
4 السيوطي(ت911ه),الإتقان في علوم القرآن,ط القاهرة,1951م,ج2,ص173.
5 مجمد بن أحمد بن رشد,فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال,ط القاهرة,1953م ص16.
6 الزبيدي,تاج العروس من جواهر القاموس,ط الخيرية القاهرة,ج7,ص314.
7 د.السيد أحمد عبد الغفار,التأويل الصحيح للنص الديني,دار المعرفة,2003ص21.
8 فخر الدين الرازي,أساس التقديس في علم الكلام,ط القاهرة,1328ه ص222.

لا يمكن قبوله وهو يمثل إلى حد ما موقف الرازي من علماء الكلام الدين أساءوا استخدام التأويل"[1]

ويرى ابن الأثير (**ت606ه**)أن "المراد من التأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه أصلي إلى ما يحتاج إليه دليل لولاه م اترك ظاهر اللفظ"[2].

ومن علماء أصول الأمدي (**ت631ه**) يقول:"التأويل هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له,وأما التأويل مقبول الصحيح هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده"[3].

و في البيئة الأصولية عهدنا و الحيطة في وضع التعاريف لأن ذلك يتعلق بتقرير الأحكام ، و يتضح هذا الاتجاه في تعريف الآمدي حيث استدرك و أشار إلى تعريف التأويل الصحيح المقبول بعد أن عرف التأويل تعريفا عاما يدخل فيه ما هو مقبول و ما هو غير مقبول[4].

و أورد صاحب تاج العروس تعريفا لتاج الدين السبكي فقيه و أصول اشتهر بالمذهب السني يقول :" التأويل هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح ، فإن حمل لدليل فصحيح أو لما يظن دليلا ففاسد أولا لشيء فلعب لا تأويل"[5]

و من استقراء تلك التعاريف بترتيبها تاريخي يمكننا أن نتعرف إلى ما يأتي :

أولا: مدى تطور التعريف و ما مر به من مراحل النضج و التحديد .

ثانيا: اختلاف البيئات المتعددة في تناول تأويل بما يتفق و دواعي الاستعمال .

ثالثا: التعاريف لم ترد إلا على ألسنة المشتغلين بالنصوص الدينية ، و هذا يوضح لانا أهمية التأويل في تلك البيئات فأصحاب التشريع يعولون عليه في تناولهم للنص .

و المفهوم المستخلص من هذه التعريفات و الذي يعتبر قاسما مشتركا بينها هو " أن التأويل عبارة عن صرف المعنى الظاهر من اللفظ إلى معنى آخر يحتمله اللفظ ، و يعضده دليل[6]."

و هذا يوافق ما أتى به ابن تيمية (ت 728ه) من تعريف يربطه بتلك البيئات المتعددة :

التأويل في عرف المتأخرين من المتفقهة و لمتكلمة المحدثة و المتصوفة و نحوهم هو صرف اللفظ

1 د.السيد أحمد عبد الغفار,التأويل الصحيح للنص الديني,ص21.
2 مجد الدين بن الأثير,النهاية في غريب الحديث والاثر,ط القاهرة,ج1,ص62.
3 الآمدي:الأحكام في أصول الإحكام ج2 القاهرة1968ص199.
4 د. السيد أحمد عبد الغفار ، النص القرآني بين التفسير و التأويل ،ط1 ،دار النهضة لبنان 2002 ، ص 71 .
5 الزبيدي ، تاج العروس ،ج7 ،ص314 .
6 د.أحمد عبد الغفار ، النص القرآني بين التفسير و التأويل ص 72.

من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به "[1]

الاستعمال القرآني لكلمة التأويل:

فبعد أن تعرفنا على التأويل لغة واصطلاحا بقي أن نوضح الاستعمال القرآني للكلمة فقد وردت كلمة تأويل في القرآن حسب ترتيب السور في المصحف كما يلي:

قال اللّه تعالى:(هو الّذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب وأخر متشابهات فأماّ الّذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابها منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والرّاسخون في العلم يقولون آمنا به كلّ من عند ربنّا وما يذكر إلا أولو الألباب)[2]

يقول الطبري(ت310ه):"القول في تأويله قوله تعالى:(وابتغاء تأويله) اختلف أهل التأويل في معنى التأويل الذي عنى اللّه جل ثناؤه....فقال بعضهم معنى ذلك:الأجل الذي أرادت اليهود أن تعرفه من انقضاء مدة أمر محمد وأمر محمد وأمر أمته من قبل الحروف المقطعة من حساب الجمل "أ لم","ألمص".....وما أشبه ذلك من الآجال....حدثني موسى قال:"حدثنا عمر قال حدثنا أسباط عن السد ى وابتغاء تأويله"أرادوا يعلموا تأويل القرآن وهو عواقبه....وقال آخرون معنى ذلك ابتغاء تأويل ما تشابه من آي القرآن يتأولونه إذا كان ذا وجوه و تصاريف في التأويلات.على ما في قلوبهم من الزيغ وما ركبوه من الضلالة"[3]فمعنى التأويل هنا عاقبة الأمور التي لا يعلمها إلا الله.

وفي قوله تعالى:(يا أيّها الّذين آمنوا أطيعوا اللّه وأطيعوا الرّسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرّسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر)[4]وردت بمعنى العاقبة كما فسرها"ابن قتيبة".

وفي قوله تعالى:(هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الّذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربّنا بالحقّ فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا أو نردّ فنعمل غير الّذي كنّا نعمل قد خسروا أنفسهم وضلّ عنهم ما كانوا يفترون)[5]وردت بمعنى ما يؤول إليه الأمر من وقوع ما أخبر به القرآن.

وقال تعالى:(بل كذّبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولّما يأتهم تأويله كذلك كذّب الّذين من قبلهم فانظر

---

1 ابن تيمية, الاكليل في التشابه والتأويل ط القاهرة,ص 22.

2 آل عمران7.

3 جعفر محمد بن جرجير الطبري,تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن,تحق:محمد أحمد شاكر,ط دار المعارف القاهرة,ج 6,ص 199-200.

4 النساء 59

5 الأعراف 53

كيف كان عاقبة الظالمين)[1]ووردت هنا بمعنى ما يؤول إليه الأمر من ظهور صدقة ووقوع ما أخبر به.

وقال تعالى:(وكذلك يجتبيك ربّك ويعلّمك من تأويل الأحاديث ويتمّ نعمته عليك وعلى آل يعقوب كما أتمّها على أبويك من قبل إبراهيم وإسحاق)[2]

(وقال الّذي اشتراه من مصر لامرأته أكرمي مثواه عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولدا وكذلك مكّنّا ليوسف في الأرض ولنعلّمه من تأويل الأحاديث واللّه غالب على أمره ولكنّ أكثر النّاس لا يعلمون)[3](قال أحدهما إنّي أراني أعصر خمرا وقال الآخر إنّي أراني أحمل فوق رأسي خبزا تأكل الطّير منه نبّئنا بتأويله إنّا نراك من المحسنين)[4]

(قال لا يأتيكما طعام ترزقانه إلا نبّأتكما بتأويله قبل أن يأتيكما ذلكما ممّا علّمني ربّي)[5].

(قلوا أضغاث أحلام وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين وقال الّذي نجا منهما و ادّكر بعد أمّة أنا أنبّئكم بتأويله فأرسلون)[6].

(ورفع أبويه على العرش وخرّوا سجّدا وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربّي حقّا)[7].

(ربّ قد آتيتني من الملك وعلّمتني من تأويل الأحاديث)[8]ذكرت كلمة "تأويل" في سورة يوسف في ثمانية مواضع وكلها تدل على الإخبار بالأمر الذي سيقع في المآل من تحقيق الرؤى.

وقال تعالى:(وأوفوا الكيل إذا كلتم الكيل إذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير و أحسن تأويلا)[9] أي مالا و عاقبة .

قال تعالى) هذا فراق بيني و بينك سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا) [10](ذلك تأويل ما لم تستطع عليه صبرا)[11]فكلمة الإنباء بالتأويل تعني الإنباء بأمور عملية ستقع في المآل فلفظ التأويل في

1 يونس 39
2 يوسف 6
3 يوسف21
4 يوسف 36
5 يوسف 37
6 يوسف 44-45
7 يوسف 100
8 يوسف 101
9 الإسراء 35
10 الكهف 78
11 الكهف 82

هذه المواضع كما جاءت في الاستعمال القرآني تعني المآل أو المرجع أو المصير .[1]

التأويل في السنة :

أما السنة مطهرة فقد ورد فيها كلمة « التأويل» في أكثر من حديث .

1 – عن أبي سعيد الخذري رضي الله عنه قال: « قال رسول الله صلى الله عليه و سلم» بينما أنا نائم رأيت الناس يعرضون علي و عليهم قمص منها ما يبلغ الثدي و منها ما دون ذلك، و عرض علي عمر بن الخطاب و عليه قميص يجره قالوا فما أولت ذلك يا رسول الله ؟ قال الدين «[2]

-2 و عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه و سلم :» بينما أن نائم رأيت في يدي سوارين من ذهب فأهمني شأنهما ، فأوحي إلي في المنام أن أنفخهما فنفختهما فطارا فأولتهما كذابين يخرجان من بعدي « [3]

و المراد بالتأويل في الحديثين هنا هو تعبير الرؤيا.

3 – و عن ابن عباس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه و سلم وضع يديه على كتفه و قال « اللهم فقهه في الدين و علمه التأويل «[4] و المقصود به التفسير و البيان .

-4 و عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم أن النبي صلى الله عليه و سلم قال:» يحمل هذا العلم من كل خلف عدو له ينفون عنته تحريف الغالين و تأويل جاهلين و انتحال المبطلين»[5]

و خلاصة القول في معنى التأويل في الاستعمال القرآني و معناه عند السلف الأول ، أن القرآن أعطى للكلمة دلالة يغلب عليها معنى العاقبة ،و المصير ، و المآل ,

و إن كان هذا المفهوم أخذ معنى أبعد يحيل بدلالة الكلمة إلى أنها تعني حقيقة الشيء أو هو نفس الشيء المخبر عنه كما أشار إلى ذلك ابن تيمية.

يقول ابن تيمية :الإحاطة بعلم القرآن ليست إتيان تأويله، فإن الإحاطة بعلمه معرفة معاني الكلام على التمام ،و إتيان تأويل نفس وقوع المخبر به ، و الفرق بين معرفة الخبر و بين المخبر به ، فمعرفة الخبر هي معرفة تفسير القرآن و معرفة المخبر هي معرفة تأويله ، التأويل هو الحقيقة الخارجة[6]أما عند السلف الأول فقد كان الاهتمام بالغا للتعرف على معاني القرآن وتفهم مقاصده فاقتضى ذلك أن كلمة التأويل حملت معنى التفسير و الفهم و التدبر .

1 السيد أحمد عبد الغفار ، النص القرآني بين التفسير و التأويل، ص 32.
2 متفق عليه ، البخاري ،ط المطبعة السلفية القاهرة ، ج1 ، ص 24 .
3 مسند الإمام أحمد ، ط4 ، المكتب الإسلامي، بيروت ،ج4، ص 155.
4 مسند الإمام أحمد ،ج1 ص 266-314 .
5 رواه ابن حبان في الثفات ،ط1 دائرة المعارف ، بيروت ج4 ، ص 10 .
6 ابن تيمية ، البيان لتفسير القرآن ،تحق : أبو سعيد عمر بن غرامة العمروي ،دار الطحاوي . الرياض ،ج2،ص179.

مفهوم التأويل عند القدامى :

يقوا ابن تيمية :» و أما التأويل في اللفظ السلف فله معنيان أحدهما تفسير الكلام و بيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه ، فيكون التأويل و التفسير عند هؤلاء متقاربا أو مرادفا. و المعنى الثاني في لفظ السلف هو نفس المراد بالكلام ، فإن الكلام إن كان طلبا كان تأويله نفس الفعل المطلوب و إن كان خبرا كان تأويله نفس الشيء المخبر به» [1]

أما التأويل في استعمال السلف فله معنيان : أحدهما تفسير الكلام و بيان معناه سواء وفاق أو ظاهره أو خالفه فيكون التأويل و التفسير عندهم متقاربا أو مترادفا وهذا هو الذي عناه مجاهد أن العلماء يعلمون تأويله و هذا ما يذهب إليه الطبري(ت 310ه) فهو يقول عند تناوله كل آية بالتفسير :» القول في تأويل قوله تعالى .....و مراده التفسير[2].

و المعنى الثاني» التأويل هو نفس المراد بالكلام فإن الكلام إن كان طلبا كان تأوله نفس الفعل المطلوب و إن كان خبرا كان تأويله نفس الشيء المخبر به»[3].

فالتأويل بهذا المعنى هو نفس الأمور الموجودة في الخارج سواء كانت ماضية أو مستقبلية .

و هكذا في هذه الفترة الباكرة من حياة الإسلام ، نرى ارتضاء بعض بالتأويل و العناية به و الحرص على فهم القرآن و معرفة ما أراد الله مع عدم الجنوح لتأويل القرآن بالهوى ، و من غير دليل و مثال ذلك

عبد الله بن عباس الذي دعا له الرسول صلى الله عليه و سلم :» اللهم فقهه في الدين و علمه التأويل.[3]فيما كان يتحدث به .

فلم تكن هناك مكابدة في معرفة أي القرآن فأسلوب القرآن جار على أساليبهم المستعملة و حسهم باللغة و هم عنصر عربي نقي ، هذا إلى جانب حياتهم مع النصوص مما سهل عليهم إدراك المضامين و معرفة إيحاءات النص .

اتساع دائرة التأويل :

عن التطور من سنن الحياة و اتصال المجتمع الاسلامي بثقافات عديدة ، كما من شأنها اتساع الفكر و تنوعه ، إذ تبدلت نمطية الحياة عند العرب فخرجوا من فكر بساطة البادية إلى تعقيدات الثقافات المختلفة المشارب و الطباع ، فاقتضى ذلك الفكر الفلسفي و التأمل العقلي ، و بهذا اتسع المنهج الفكري و اتخذ سبيله في البحث والاستقصاء .

1 ابن تيمية ، الإكليل في المتشابه و التأويل ،ط أنصار السنة المحمدية القاهرة ، ص24

2 د. عبد الجليل عبد الكريم سالم ، التأويل عند الغزالي ،ط 1، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة ،ص 18 المرجع السابق.

3 رواه أحمد في مسنده ،ج1 ، ص266 ،و ابم ماجة في سننه ، دار الفكر العربي ،تحق : محمد فؤاد القاهرة ج1 ، ص 58

فكان لهذا الاتصال بالآخر أثر على نمطية الفكر المنتهج ، بظهور ملامح جديدة اصطبغ بهذا التفكير « و من هذا نستخلص أن المجتمع الإسلامي قد مر بمنهجين : الأول و الأسبق هو المنهج النقلي الذي يمثل التوقيفية في فهم النص ، الثاني هو المنهج العقلي «[1] .

فكان لحرية الرأي أنها أتاحت للتأويل مجالا تتسع معه دلالة النص و تنوعه ، بعد أن كان التفسير يتناول ما حول النص دون تعمق أو اتساع ، وتبدأ المعارك الكلامية و تحتدم الخلافات اللفظية « إذا اختلف المسلمون إلى ملل و نحل و كان القرآن و الحديث مسند كل فريق فيما ذهب إليه فاتسع مجال الرأي و انتشر التخريج و الاستنباط فتنوعت بذلك مناهج التفسير و اختلفت فهناك تفاسير المعتزلة و الشيعة و الصوفية و تلك نتيجة حتمية لهذه الحرية العقلية «[2]

و نتيجة لذلك نجد أن الحرية العقلية و ما تلاها من اتساع فكري مهدا للتأويل ليلج النص الديني كظاهرة لها مقوماتها و خاصة عند الفرق الكلامية التي قامت على اتجاهات العقلية .

1 أحمد عبد الغفار ، التأويل الصحيح للنص الديني ، دار المعرفة الجامعية ، مص 2003 ص 38.
2 المرجع نفسه ص 39

أدلة الحذف في القرآن الكريم

أ. بيض القول ميلود

للحذف في القرآن الكريم أدلة توصل العلماء إلى تحديدها وبواسطتها يمكن إدراك المحذوفات, وأول من تولى تبين هدا الموضوع العز بن عبد السلام, حيث دكر كثيرا من الأصناف مستشهدا على كل منها بآيات كريمة وبأقوال للرسول صلى الله عليه وسلم, وبأقوال للرسول صلى الله عليه وسلم, وبأقوال العرب, ويبدو أن العلماء قد سلكوا سبيله, وساروا على نهجة وهده الأصناف نجملها في عدة أنواع هي:

-1الدليل الحال والمقالي
-2مايدل العقل على حذفه والمقصود الأظهر على تعيينه
-3مايدل عليه العقل بمجرده
-4مايدل عليه الوقوع
-5مايدل العقل على حذفه والعادة على تعيينه
-6ماتدل العادة على حذفه وتعيينه
-7مايدل عليه السياق
-8مايدل العقل على حذفه والشرع على تعيينه
-9مايدل الشرع على حذفه وتعيينه
-10أن لا يستقيم الكلام بدونه ولا يصح المعنى إلا به
-11الشروع في الفعل
-12الصناعة النحوية
-13التصريح بالمحذوف في موضع آخر

النوع الأول:

يرى الكثير من العلماء أن يصنف المحذوف في مصاف الملفوظ إذا دلت الحال على المحذوف فقال الزركشي : و هو يتحدّث عن الدلالة :» و الحالية قد تحصل من النظر إلى المعنى و النظر و العلم فإنه لا يتم إلا بمحذوف ، و هذا يكون أحسن حالا من الثاني .

و يبدو أن العلماء سلكوا سبيله ، و ساروا على نهجه و من هذه الأصناف ما يلي:

التظم- الدلالة المقالية : لزيادة عمومه ، كما في قولهم :» فلان يحل و يربط أي يحل الأمور و يربطها أي : ذو تصرف ، و قد تدل على ذلك الصياغة النحوية واستدل على ذلك بقوله تعالى :» لا أقسم بيوم القيامة «سورة القيامة الآية و التقدير لأنا أقسم لأن فعل الحال لا يقسم عليه ،و قوله تعالى :» تفتأ تذكر يوسف» سورة يوسف الآية(85) و التقدير : لا تفتأ ، لأنه لو كان الجواب حثيثا لدخلت اللام و النون ، كقوله تعالى : « بلى و ربّي لتبعثنّ»[21]

1 سورة : التغابن- الآية 7

2 ينظر البرهان في علوم القرآن – ج:3.ص :112

النوع الثاني

-ما يدل العقل على حذفه وما المقصود الأظهر على تعيينه:

أورد العلماء لهذا الدليل أمثلة: أحدهما قوله تعالى :»حرمت عليكم الميتة»[1]المراد تحريم أكلها, وثانيهما في قوله: «حرمت عليكم أمهاتكم» أي: تحريم نكاحهن[2] قوله صلى الله عليه وسلم-:»لا يحل دم أمرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث»[3] والمراد لا يحل سفك دمه. قال الفخر الرازي: المراد تحريم الفعل المطلوب منها في العرف[4].

قال العزيز بن عبد السلام: «فإن العقل يدل على الحذف إذ لا يصح تحريم الإجرام(أ) والمقصود الأظهر يرشد إلى أن التقدير: حرم عليكم أكل الميتة, وحرم عليكم نكاح أمهاتكم لأن الغرض الأظهر من هذه الأشياء كلها, والغرض من النساء نكاحهن بداية لها وكذلك إذا قال القائل حرمت هذه العمامة وهذا القميص فإنه يتبادر إلى الأذهان أن تقدير المحذوف: حرم عليكم لبس هذا القميص, واعتمام هذه العامة على ما هو معتاد فيهما.[5]

-النوع الثالث: ما يدل عليه العقل بمجرده: وله أمثله:

- **المثال الأول**: قوله تعالى :(وجاء ربك) [6]قال العز بن عبد السلال تقديره: «وجاء أمر ربك وعذاب ربك وبأس ربك «.

- **المثال الثاني :** وقوله تعالى:(فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا) [7]تقديره:» فأتاهم أمر الله أو عذاب الله من حيث لم يحتسبوا».

-ومما يدل العقل فيه على الحذف:

قوله تعالى:(اوفوا بالعهود)[8]وقوله:(وأوفوا بعهد الله)[9]اي:بمقتضي العقود وبمقتضي عهد الله, لان العقد والعهد قولان وقد دخلا في الوجود وانقضيا ,فلا يتصور فيهما نقض ولا وفاء وإنما النقض والوفاء وإنما النقض والوفاء لمقتضاهما وماترتب عليهما من أحكامهما [10]

1 سورة: المائدة- الآية: 3

2 سورة: النساء-الآية: 23 والتفسير الكبير مج5 102ص26و27

3 الحديث رواه أحمد والستة عن إبن مسعود العجلوني ت1162هـ صححه وعلق عليه أحمد القلاش: كشف الخفاء ومزيل الإلباس كما اشتهر ما الأحاديث على ألسنة الناس لبنان,بيروت, مؤسسة الرسالة.ط:4 سنة 1405 هـ الموافق ل:1985ج:2.ص:

4 التفسير الكبير. مج :-5ج: 10.ص:25و26

5 ينظر الإشارة إلى الإيجاز.ص:8 وينظر ايضا الإيضاح.ج:1. ص:299 والبرهان في علوم القرآن والإتقان.ج:2. ص: 580, وزاد الزركشي فيه قوله: حيث تستحيل صحة الكلام عقلا الا بتقدير محذوف, كقوله تعالى(واسأل القرية,سورة:يوسف. الآية:82) فغنه يستحيل عقلا تكلم الا مكنة الا معجزة.

6 سورة:الفجر-الآية:22

7 سورة:الحشر-الآية:2

8 سورة:المائدة-الآية:1

9 سورة:النحل-الآية:9

10 ينظرالإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز.ص:8,9 وينظر الإيضاح-ج1-ص:299 والبرهان في العلوم القران.ج:3.ص:10 9والاتقان.ج:2.ص:58, وحصر القزويني هدا الدليل بالمنطوق التالي:(ان يدل العقل على الحذف والتعيين)وربما اخد الزركشي

النوع الرابع:مايدل عليه الوقوع:

-المثال الأول: وقد أورد العلماء له شواهد وله أمثلة من القرآن الكريم منها قوله تعالى:(وما أفاء الله على رسوله منهم)[1]فقدر العز بن عبد السلام المحذوف فقال: «تقديره وأي شيء أفاء الله على رسوله من أموالهم, ويدل على هذا المحذوف أن رسول الله-صلى الله عليه وسلم. لم يملك رقاب بني النظير؟ ولم يكونوا من جملة الفيء, وان الذي أفاء الله عليهم إنما كان أموالهم .

-**المثال الثاني:** وثانيها قوله تعالى:(فما أوجفتم عليه)[2]تقديره فما أوجفتم على أخذه أو على حيازته أو على اغتنامه أوعلى تحصيله, فيقدر من هذه المحذوفات أخفها وأحسنها وأوضحها وأشدها موافقة للغرض, في هذه الآية, فتقدير (آخذه) ههنا أحسن من تقدير اغتنامه لأنه أخضر, من تقدير حيازته لثقل التأنيث الذي في «حيازته».

وأضاف العز بن عبد السلام قائلا: وكذلك جميع حذوف القرآن من المفاعيل والموصوفات وغيرهما لا يقدر الا افصحها واشدها موافقة للغرض, لان العرب لا يقدرون الامالو لقضوا به لكان أحسن وأنسب لذلك الكلام كما يفعلون ذلك في الملفوظ به[3].

ومن الشواهد المستسقاة من الحديث النبوي الشريف: قول النبي صلى الله عليه وسلم: «الماء من الماء[4] أي: وجوب استعمال الماء من خروج, واستعمال الماء واجب من خروج الماء.

وكذلك قوله. صلى الله عليه وسلم-»أمرت بقرية تأكل القرى[5]

-**النوع الخامس:-ما يدل العقل على حذفه والعادة على تعيينه:**وقد أورد العز بن عبد السلام هذه الأمثلة معلقا عليه بقوله :

ومن قوله تعالى حكاية عن امرأة العزيز(فذلكن الذي لمتنبي فيه)[6]فقال: «دل العقل فيه على الحذف, لأن اللوم على الأعيان لا يصح, وإنما يلام الانسان على كسبه وفعله, فيحتمل أن يكون المقدر: لمتنبي في حبه لقولهن :(قد شغفها حبا)[7] ويحتمل أن يكون : لمتنبي في مراودته, لقوله: (تراود فتاها عن نفسه) [8]ويحتمل أن يكون في شأنه أو أمره فيدخل فيه:المروادة والحب, والعادة دلت على تعيين المراودة, لان الحب المفرط لا يلام الانسان عليه

في العادة لقهره وغلبته وانما يلام على المراودة الداخلة تحث كسبه, التي يقدر الانسان أن يدفعها

هذا العنوان لهذا الدليل عن القزويني حيث يتشابه منطوقا الدليل عندهما.

1 .سورة: الحشر-الاية:4

2 .سورة: الحشر-الاية:4

3 المصدر نفسه ص:97 و98 من طبعة منشورات كلية الدعوة الاسلامية.... ليبيا.1992-1901 من وفاة الرسول (ص)

4 صحيح مسلم:(حيض)ج-1ص-185-والترميذي (طهارة)ج1ص183

5 صحيح البخاري باب الحج:ج:3 ص274 ومسلم.حج.ج:4. ص:120

6 سورة:يوسف-الاية :32

7 سورة:يوسف-الاية :30

8 سورة:يوسف-الاية :30

عن نفسه, بخلاف المحبة, ولذلك لا يقدر: الشأن والامر,لانه لو قدر لدخلت فيه المحبة»[1].

-النوع السادس :-ما تدل العادة على حذفه وتعيينه:

ذكر العز بن عبد السلام واورد امثلة علية منها قوله تعالى (لو نعلم قتالا لاتبعناكم)[2]مع أنهم كانوا اخبر الناس بالقتال, ويتعايرون بان يتفوهوا بانهم لا يعرفونه فلابد من حذف, قدره مجاهد[3]. رحمه الله-لو نعلم مكان قتال , يريدون :انكم تقاتلونهم في موضوع لا يصلح للقتال, ويخشى عليكم منه, ويدل ذلك أنهم أشاروا على رسول الله –صلى الله عليه وسلم. أن لا يخرج من المدينة وان الحزم البقاء في المدينة»[4]

-النوع السابع: -ما يدل عليه السياق:

ذكره العز بن عبد السلام واورد عليه أمثلة :

المثال الأول: قوله تعالى (فمن يملك لكم من الله شيئا)[5] «أي: فمن يملك لكم من دفع مراد الله شيئا, اومن دفع فتنه الله شيئا بدليل قوله تعالى : (إن أراد بكم ضرا وأراد بكم نفعا)[6]

المثال الثاني: وقوله تعالى :»ومن يرد الله فتنة فلن تملك له من الله شيئا»[7], تقدير المحذوف: فلن تملك من دفع مراد الله شيئا ومن دفع فتنة الله شيئا.[8]

المثال الثالث: قوله تعالى :»إن العهد كان مسؤولا»[9]فقد قدر بعضهم أن ناقض العهد كان مسؤولا عن نقضه ،وقدر بعضهم: عن وفاء العهد كان مسؤولا, أي مطلوب من المكلفين أن يقوموا به, وقدر بعضهم :عن وفاء العهد كان مسؤولا عنه, وقدر بعضهم ان العهد كان مسؤولا. لم نقضت.

-النوع الثامن: ما يدل العقل على حذفه, والشرع على تعيينه.وقد ذكر العز بن عبد السلام عدة امثلة على هدا النوع:

-المثال الاول: قوله تعالى :»لا ينهاكم الله عن الدين لم يقاتلوكم في الدين»[10]انما ينهاكم الله عن الدين قاتلوكم في الدين[11]

---

1 ينظرالاشارة الى الايجاز في بعض أنواع المجاز.ص:10،11 وينظر أيضا الايضاح.ج:3 ص:195 والبرهان في علوم القران

2 سورة آل عمران-الآية176-

3 ابو الحجاج مكي بن جبر, وصفة الذهبي ينسخ قراء القرآن ومفسريه, ينظر الزر كلي, ج:6 ص161:وتفسي مجاهد محقق من عبد الرحمان الطاهر ابن محمد السورتي, الدوحة,قطر.1976

4 ينظر الاشارة الى اليجاز:ص11 وينظر ايضا الإيضاح ج3 ص195 والبرهان في العلوم القرانج2 ص59 والاتقانج2ص176

5 سورة:الفتح-الاية11

6 سورة:الفتح-الاية11

7 سورة:المائدة-الاية45-

8 ينظر الاشارة الى الايجاز في بعض انواع المجاز.ص12/11 وينظر ايضا البرهان في العلوم القران ج:3.ص110,111 فقنقل الزركشي عن العزبن عبد السلام هدا الدليل وزاد فيه حيث قال (ومنهاتكم ما يدل على المحذوف وما فسياقة, كقوله تعالى لم يلبثوا الا ساعة من نهار بلاغ سورة احقاف الآية 35

9 سورة:المحنة-الاية8-

10 سورة-الممحنة-الاية9-

11 ينظر الاشارة الإيجاز في بعض انواع المجاز.ص12

قال العز بن عبد السلام: «دل العقل على الحذف فيه اد لا يصح النهي عن الاعيان,ودل الشرع على الصلة لقوله صلى الله عليه وسلم: لأسماء[1]لما سالته عن صلة امها وهي مشركة صلي امك>> [2]فكان التقدير في الاية:لاينهاكم الله عن صلة الدين قاتلوكم في الدين أو عن بر الذين لم يقاتلوكم في الدين, إنما ينهاكم عن صلة الذين قاتلوكم في الدين أو بر الذين قاتلوكم في الدين .

ومثله قوله: صلى الله عليه وسلم, فان دماءكم واموالكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا[3]والتقدير فيا اموالكم:وغضب أموالكم, وهو اولى من تقدير واخد اموالكم او سلب اموالكم لانقسام السلب والأخذ الى مباح وغير مباح[4].

النوع التاسع:-ما يدل الشرع على حذف وتعيينه:

ذكره العز بن عبد السلام واورد علية مثالا واحد وهو قوله تعالى:<<يأيها الذي آمنوالاتقربوا الصلاة وانتم سكارى>>[5]اي: لا تقربوا مواضع الصلاة وانتمسكارى,وهذا عند من راي ذلك»[6].

وهذا يؤيد ما دهب اليه ابن عباس وابن مسعود والحسن, من ان الصلاة المراد منها المسجد وقال عنه الفخر الرازي: وهذا من باب حذف المضاف, أي لا تقربوا موضع الصلاة وحذف المضاف مجاز شائع,[7]ومنه الحكم الفقهي المعروف الدال على عدم حواز مرور السكارى والخبث بالمساجد, ويؤيده كذلك قوله تعالى:<لهدمت صوامع وبيع وصلوا>[8] والمراد بالصلوات, قال اصحاب الشافعي القرب والبعد من الصلاة لا يصلحان على سبيل الحقيقة وإنما يصلحان على المسجد.

-النوع العاشر: أن لا يستقيم الكلام بدونه ولا يصح المعنى الا به:

ذكره العز بن عبد السلام واورد عليه امثلة, منها:

-المثال الاول: قوله تعالى:<فلما استيأسوا منه خلصوا نجيا>[9],قال:اي:فلما استيأسوا من رده وهو مبالغة في يأسهم من رده.

-المثال الثاني: قوله تعالى:<ومن قبل ما فرطتم في يوسف>[10]أي في حفظ يوسف, ولا يقدر فرد يوسف على ابيه لغلبة «استعمال التفريط والتضييع فيما يجب حفظه.

---

1 أسماء بنت أبي بكر ذات النطاقين (ت:73هـ692م)
2 البخاري (هبة).ج:4.ص:371.سلم الزكاة.ج:2.ص127
3 ينظر المصدر السابق.ص12 وينظر البرهان في علوم القران.ج:3.ص:108-109
4 سبق ذكره قريبا.
5 سررة:النساء.الاية:43
6 مجازالقرآن او الاشارة الى الايجاز.ط:ليبيا.ص:104
7 ينظر التفسير الكبير للرازي مج5ح-10-ص111
8 سورة:الحج-الآية:40
9 سورة:يوسف-الآية:80
10 سورة:يوسف-الآية 80

-المثال الثالث: قوله تعالى:» عليكم انفسكم»[1] اي عليكم إصلاح أنفسكم» [2].

النوع الحادي عشر: الشروع في الفعل:

هذا الدليل ذكره القزويني ضمن الأدلة التي نقلها فقال: «كقول المؤمن: بسم الله الرحمن الرحيم, كما إذ قلت عند الشروع في القراءة: بسم الله, فإنه يفيد أن المراد: بسم الله أقرأ, وكذا عند الشروع في القيام والقعود, أو أي فعل كان, فإن المحذوف يقدر على حسب ما جعلت التسمية مبدأ له»[3]

النوع الثاني عشر: الصناعة النحوية:

هذا الدليل اعتبره العلماء أحد الأدلة على الحذف في القرآن الكريم, بمعنى أن الدال على المحذوف هو من طريق الإعراب, فقد ذكران الأثير أن قولك <أهلا وسهلا > منصوب لابد له من ناصب يكون محذوفا.[4]وقد أخد ابن قيم الجوزية هذا الدليل عنه وأكد كثرة وروده في القرآن الكريم كقوله تعالى:< الحمد لله رب العالمين>[5]على قراءة من قرأ بالنصب وقوله تعالى:<واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام> [6]

وقال العكري: والتقدير الذي تعظمونه والأرحام[7].

قال:(و التقدير أحمد الحمد, أو: أقرأ الحمد, واحفظوا الأرحام..... و في القرآن منه لكثير, وفي الكلام الفصيح منه كثير, وكثرته تغني عن ذره.»[8]وقال ابن هشام عن الدليل الصناعي: هذا الدليل يختص بمعرفته النحويون, لأنه إنما عرف من جهة الصناعة, وذلك كقولهم في قوله تعالى :»لا أقسم بيوم القيامة» [9]التقدير لانا أقسم وذلك» لان فعل الحال لا يقسم عليه في قول البصريين».[10]

النوع الثالث عشر: التصريح بالمحذوف في موضع آخر:

ذكره السيوطي وأشار إلى أن هذا الدليل من أقوى الادلة على الحذف في القرآن الكريم ومثل له بقوله تعالى: <هل ينظرون الى أن يأتيهم الله> [11]قال: أي أمره بدليل قوله تعالى:» أو يأتي أمر ربك» [12], وقول تعالى: «رسول من الله» [13]أي: من عند الله, بدليل «ولما جاءهم رسول من عند الله «[14] [15]

1 سورة:المائدة-الآية105-

2 ينظر الإشارة إلى الايجاز في بعض أنواع المجاز.ص:13

3 ينظر الايضاح.ج:3.ص:195 وينظر ايضا البرهان في العلوم القرآن.ج:3.ص110 والتقان-ج:2ص:52.

4 ينظر المثل السائر-ج:-2ص:80 والطراز-ج:-2ص:92,93

5 سورة:الفاتحة-الآية1-

6 سورة:النساء-الآية1-

7 ينظر التبيان في الاعراب القرآن الكريم للعكبري-ج:-1ص327

8 ينظر الفوائد المشوق إلى علوم القرآن-ص:71-72

9 -سورة:القيامة-الآية

10 ينظر معنى السبب ص:605

11 سورة:البقرة-الآية210-

12 سورة النحل –الآية33-

13 سورة:البينة-الآي2

14 سورة:البقرة-الآية101-

15 -ينظر مغني اللبيب-ج:-2ص:606 والتقان.ج:2.

التداخل بين المقصد اللغوي و النحوي في حروف المعاني

أ. بلعدل الطيب

إن للحروف في العربية حدودا اولها الحروف الهجائية التي تدخل في بناء الكلمة ، و هناك حروف تأتي للمعاني و التي يلتمسها النحويون لتحقيق أغراض إعرابية و الإعراب فرع من المعنى ، كما تلتمس لبناء الجمل و العبارات ، و كان يقال : الحروف ما دلّ على غيره نحو من و إلى و ثمّ و ما أشبه .

و يقصد بحروف المعاني حروف العطف و الجر و النصب و الجزم و غيرها ، و سنحاول تبيين كيفية تأثير هذه الحروف في الأسلوب اللغوي فيكون لوجودها أو انعدامها أثر في إثبات المعنى أو انعدامه وفق مقصد و حاجة المنشئ إلى المعنى و خاصة في مجلات الفقه و أصوله و في المعاني اللغوية في مختلف النصوص و خاصة تفسير القرآن و نشير إلى هذا بذكر امثلة تطبيقية من القرآن الكريم ، حيث اختلف المفسرون و النحاة و علماء الأصول في وظائف حروف المعاني و دلالتها على الأحكام .

و انقسم الدارسون و خاصة المفسرون إلى فرق ، منهم من أخذ معاني الألفاظ عن طريق الحقيقة و منهم من فسرها عن طريق المجاز، و كثرت التأويلات ، و في هذا يقول السرخي : « فمنها ما يكون في المجاز و غيره» [1] ، و هذا سبب الاختلاف في الأحكام المستنبطة من بعض النصوص القرآنية التي وردت فيها حروف معاني احتملت الدلالة على أكثر من معنى.

و قد جاء في المنخول ما نصه : « ... و أما حروف المعاني فقد تغير الإعراب و المعنى ، كقولهم : لعل زيدان منطلق، و هو للترجي ، و قد لا تغيره نحو قوله تعالى : { فبما رحمة من الله لنت لهم) .[1][2]. «معنى الرحمة[3] ، فقوله تعالى يشعر بالتنبيه و الحدث كقول القائل : صه، مه ،و جاء في الإتقان لعلوم القرآن « الأدوات التي يحتاج إليها المفسر ، و في ذلك يقول :» و أعني بالأدوات الحروف و مشاكلها من الأسماء و الأفعال و الحروف ، أعلم أن معرفة ذلك من المهمات المطلوبة لاختلاف مواقعها و لهذا يختلف الكلام و الاستنباط بحسبها»[4].

و قد ناقش علماء الأصول و علماء الكلام هذه المواضيع اللغوية من خلال دراسة وظائفها الدلالية كقواعد نحوية و استنباطات بلاغية و دلالات لغوية على أحكام فقهية ، عاملوها معاملة اللفظ في الجملة ، فهي كاللفظ من خلال دلالتها على الحقيقة حينا و على المجاز أحيانا أخرى و هذا حسب مقتضيات السياق .

و هنا يجب العودة أيضا إلى كلام العرب و سننهم في أساليب هذا الكلام أو هاته اللغة التي نزل بها القرآن ، و عليه فإن استبدال بعض الحروف ببعض أيضا من كلامهم و التخريج على أساسه

صحيح . و هذا الجواب لمن كان سؤاله : لماذا الاستعمال في القرآن للحرف بدل الآخر؟ لأن العرب هكذا تكلمت و هكذا أراد منزل هذا الكتاب بلغة هؤلاء القوم ، فكان لزاما أن تحمل لغة القرآن كل مميزات لغة العرب و السير على فحواها .

و قد اطلق النحاة القدامى على هذه الظاهرة « مصطلح(الاتساع) و هو من سنن كلامهم ، و بالتالي لا يخرج عن معيارية اللغة ، و الاتساع ينتج عن تبادل الوظائف النحوية ، و يعد ذلك عندهم من الرخص الكلامية ، مقابلة للرخصة عند الفقهاء ، و الاتساع ضد الضيق و قد عرفه ابن رشيق [1]. من حرف العطف الواو يقول عنها الإمام أبو حامد الغزالي :

« الواو» من حروف العطف ،» و هي من أم العواطف و تقتضي الاشتراك في الإعراب و المعنى [2].

و قد اختلف العلماء نظرا للاستعمالات المتباينة لهذه الحروف من تركيب للآخر ، وبين إفادتها للترتيب أو لمجرد مطلق الجمع،» و لهذا نقل عن الشافعي ، و عن قطرب ، و عن الربيعي و الفراء و ثعلب و أبي الزهراء و ابن هشام أنها للترتيب»[3].

قال ابن مالك :» كونها للمعية راجح ، و للترتيب كثير ن و لعكسه قليل «[4]. و استدل القائلون بانها للترتيب و بأن العرب من عادتها أن تبدأ بالأهم و لهذا قال النبي صلى الله عليه و سلم :» ابدوا بما بدأ الله به»[1]. حيث سل عن البداية عن قوله تعالى» إنّ الصفا و المروة من شعائر الله «[2]و قد نتج عن هذا الاختلاف في دلالة « الواو» على الترتيب أو عدمه من اختلاف الفهم ، من هذه النصوص و من ذلك ما روي أن عبدي بني الحسحاس أنشد عمر رضي الله عن قوله :كعميرة ودع إن تجهزت غاديا ....كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا[3].

العطف بحرف الواو: تباينت آراء العلماء حول أنواع الدلال لهذه الحروف نظرا للاستعمالات المختلفة من تركيب لآخرين بين إفادتها للترتيب أو لمطلق الجمع ، فالواو حرف من حروف العطف الأساسية ، و قد عرفها بعض اللغويين بقوله :» و هي أم العواطف و تقتضي الاشتراك في الاعراب و المعنى «[4] إلا أن بعض اللغويين قد رأى أنها للترتيب»[5]. و قال ابن مالك بعد إيراد المثال التالي : « قال زيد و عمرو»: كونها للمعية راجح ،و للترتيب كثير ، و لعكسه قليل»[6]

إن مقاصد البلاغيين قد انصبت على المعاني المستسقاة من هذه الحروف وما هذه الخلافات إلا أنواع التوجيهات الدلالية .

ومن يلاحظ الزمخشري في العطف بالواو معاني أدبية لم يستخرجها النحاة غالبا و لم يلتفوا إليها لأنها تتصل بالناحية الجمالية أكثر من اتصالها بالصواب و الخطأ من الناحية الإعرابية .

فمن ذلك أن المعطوف عليه بالواو لا يكون مقصودا بالحكم و إنما يذكر للدلالة على قوة صلته بالمعطوف و أنه منه بمكان ، و ذلك كما في قوله تعالى:» يا أيّها الّذين آمنوا لما تقدّموا بين يديّ الله و رسوله» [1]. يقول الزمخشري و يجوز أن يجري مجرى قولك سرني زيد و حسن حال هو أعجبت بعمرو و ضرفه ، و فائدة هذا الأسلوب الدلالة على قوة الاختصاص و لما كان رسول الله عليه السلام من الله بالمكان الذي لا يخفي سلك به ذلك المسلك»[2]

و يقول في قوله تعالى : « لما يحطمنّكم سليمان و جنوده و هم لا يشعرون «[3]. أراد « لا يحطمنّكم جنود سليمان « فجاء بما هو أبلغ ،و نحوه عجبت من نفسي و من اشفاقها [4].

و قد أخذ البلاغيون من كلامه في تحليل هذه الطريقة أنه إذا ذكر اسمان متعاطفان و الحكم إنما هو واحد أفاد قوة اختصاص المعطوف بالمعطوف عليه و أنهما بمنزلة شيء واحد بحيث يصح أوصاف.

أحدهما و أحواله إلى آخرون هذه الطريقة غير طريقة البدل لأن الثاني هو المقصود بالنسبة فيها ففرق بين قولك أعجبني زيد و كرمه و أعجبني زيد كرمه[1].

و من ذلك لأي و من واقع الواو البلاغية – أن المعطوف قد لا يراد تشريكه في الحكم مع المعطوف عليه و إنما يراد اللفت إلى معنى يحدده سياق الكلام .يقول الزمخشري في قوله تعالى :» و امسحوا برءوسكم و أرجلكم إلى الكعبين «[2] قرأ جماعة و أرجلكم بالنصب فدل على أن الأرجل مغسولة ن فإن قلت فما تصنع بقراءة الجر و دخولها في حكم المسح ؟ قلت الأرجل من بين الأعضاء الثلاثة المغسولة بصب الماء عليها فكانت مضنة الإسراف المذموم المنهي عنه الثالث الممسوح لا لتسمح و لكن لينبه على وجوب الاقتصار في صب الماء عليها [3] .

و قد تدخل الواو على الجملة الواقعة صفة للنكرة و حينئذ تأكيد وصف الموصوف بالصفة يقول في قوله تعالى :» سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم و يقولون خمسة سادسهم كلبهم رجما بالغيب و يقولون سبعة و ثامنهم كلبهم قل ربي أعلم بعدّتهم ...»[4] فإن قلت فما هذه الواو الداخلة على الحالة الثالثة ، و لم دخلت عليها دون الأولين ؟ قلت هي الواو التي تدخل على الجملة الواقعة صفة للنكرة كما تدخل على الواقعة حالا عن المعرفة في نحو قولك جاءني رجل و معه آخر و مررت بزيد و في يده سيف ، ومنه قوله تعالى :» و ما أهلكنا من قرية إلا و لها كتاب معلوم» ،و فائدتها

تأكيد لصوق الصفة بالموصوفة و الدلالة على أن اتصافه بها أمر ثابت مستقر ، وهذه الواو و هي التي أذنت بأن الذين قالوا سبعة و ثامنهم كلبهم قالوا عن ثبات و علم و طمأنينة نفس ولم يرجموا بالظن كما قال غيرهم ،و الدليل عليه أن الله سبحانه وتعالى اتبع القوانين الأولين قوله رجما بالغيب واتبع القول الثالث قوله و ما يعلمهم إلا قليل و قال ابن عباس رضي الله عنه حين وقعت الواو

انقطعت العدة لم يبق بعدها عدة عادة يلتفت إليها [1] .

جاء في تفسير الفخر الرازي لهذه الآية ردا على من قال : إن الواو للجمع المطلق ، بل أكثر من هذا أن المثنى تعني أثنين و لهذا رأوا أن الآية تتضمن إباحة الزواج من ثمانية عشر امرأة فقال (فإن قبل : فإذا كان الأمر على ما قلتم ، فكان الأولى على هذا التقدير أن يقال : مثنى أو ثلاثة أو أرباع ، فلم جاء بواو العطف دون «أو» ؟

قلنا لو جاء بكلمة « أو» لكان ذلك يقتضي أنه لا يجوز إلا على أحد هذه الأقسام ، و أنه لا يجوز لهم أن يجمعوا بين هذه الأقسام ، بمعنى أن بعضهم لا يأتي بالتثنية ن و البعض الآخر بالتثليث ، و الفريق الثالث بالتربيع ، فلما ذكره بحرف الواو أفاد ذلك أنه يجوز لكل طائفة أن يختاروا قسما من هذه الأقسام[2].

و أردف قوله بمثال توضيحي ليبين ما يريد أن يصل إليه من كلام فقال : (و نظيره أن يقول الرجل للجماعة : اقتسموا هذا المال و هو ألف ، درهمين درهمين ، و لبعض آخر أن يأخذوا ثلاثة ثلاثة ن و أربعة

أربعة و الراد أنه يجوز لبعضهم أن يأخذوا درهمين درهمين ، و لبعض آخرين أن يأخذوا ثلاثة ثلاثة ، و لطائفة ثالثة أن يأخذوا أربعة أربعة ، فكان هنا الفائدة في ترك «أو» و ذكر الواو ما ذكرناه [1]

و أما الزمخشري فقد طرح التساؤلات المعهودة لديه بصيغة الف نقلات (فإن قلت: قلت) ليين المعاني البلاغية المستفادة من السياق و الفرق بين العطف ب:» الواو» و «أو» عند تفسيره لهذه الآية الكريمة :» و إن خفتم ألما تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث و رباع فإن خفتم ألما تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم «[2] . فقال :(تقديره: فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد اثنتين اثنتين و ثلاثا ثلاثا و أربعا أربعا).

و كون الزمخشري لا يتقيد بالتخريجات اللغوية المجردة بل يسعى إلى استخراج المعاني البلاغية فهو يقول :(و الخطاب للجميع فوجب التكرير ليصيب كل ناكح يريد الجمع ما أراد من العدد الذي أطلق له ، كما تقول للجماعة : اقتسموا هذا المال ، درهمين درهمين أو ثلاثة ثلاثة أو أربعة أربعة ، و لو أفردت لم يكن له معنى)[3].

ثم انتقل إلى تعليل الفرق بين حروف معاني العطف و استعمال الأحد منها بدل الآخر فقال:» فإن قلت فلم جاء العطف بالواو دون أو؟ قلت جاء بالواو في المثال الذي خوذته لك «،و لو ذهبت تقول : اقتسموا هذا المال درهمين درهمين أو ثلاثة ثلاثة أو أربعة أربعة علمت أنه لا يسوغ لهم أن

يقتسموه ألا على أحد أنواع هذه القسمة ،و ليس لهم أن يجمعوا بينها فيجمعوا بعض القسم على تثنيه

و بعضه على تثليث و بعضه على تربيع ،و ذهب معنى تجويز الجمع بين أنواع القسمة الذي دلت عليه الواو»[1].

و المقاصد المستفادة من هذا القول أن الواو دلت على اطلاق الأحكام للناكحين أن ينكحوا من أرادوا نكاحها من النساء عن طريق الجمع سواء اتفقوا في الأعداد أو اختلفوا فيها مع بعضهم مع عدم تجاوز ذلك إلى الجمع بين الجموع (اثنين و ثلاثة و أربعة) .

و قد كانت المعاني هي سيدة المواقف المسيطرة على العقول عبر العصور المختلفة لحياة اللغة العربية ،و الاختلاف في الفهم هو الذي يجعل المتكلم يسوق العبارة بهذا الشكل و الآخر يفهمها بغير ما يقصد المتكلم أو الرسل ، فقد روي أن عبد بني الحسحاس قد أنشد امير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه البيت التالي :

عميرة ودع إن تجهزت غاديا كفى الشيب و الاسلام للمرء ناهيا[2]

فقال له عمر : لو قدمت الاسلام على الشيب لأجزتك» ، فدل على ان الواو اقتضت الترتيب . و هناك نصوص لا تقتضي أن يكون « الواو» فيها للترتيب منها ما روى عن النبي عليه الصلاة و السلام عندما سمع رجلا يقول :» ما شاء الله و شئت» فقال :» أمثلان أنتما؟» ، قل ما شاء الله ثم شئت»[3]،» لو كانت الواو تقتضي الترتيب لما نقله عن الواو ان اقتضت الترتيب فإنها لا تقتضي

المهلة و ثم تقتضي المهلة ،و نقله عما لا يقتضي المهلة إلى ما يقتضينها في الاسمين المتفقين «[1]، و لكن السياق الذي أراده النبي صلّى الله عليه و سلم حين دعا إلى النقل – هاهنا- كان من الواو المفيدة للجمع إلى ثم المفيدة للترتيب .

و نجد نصوصا من القرآن الكريم تدل دلالة واضحة على أنها لا تفيد غير الترتيب و لو كانت تفيد أن الواو للترتيب ، لتعارضت مع مقاصد الشريعة ،و الأمثلة كثيرة في القرآن الكريم و منها ما جاء في قوله تعالى :(... فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى و ثلثا و رباع ...) [2] ، فإذا كان حرف الواو ها هنا للجمع حل جميع هذا العدد المكون من الاثنين و الثلاث و الأربع ، لكن المراد إباحة اثنين إن شاء ،و الثلاث إن شاء ، و الأربع إن شاء ،و أنه مخير في أن يجمع من هذه الأعداد ما شاء ، فتقدير الكلام : تخيروا في هذه الأعداد [3].

جاء في تفسير الفخر الرازي : و في نصوص أخرى استعملت « الواو» فيما لا يمكن أن يفهم منه

ترتيب كقوله تعالى (وادخلوا الباب سجّدا و قولوا حطّة ...)[4]،و قوله تعالى:(... و قولوا حطة وادخلوا الباب سجّدا..)[5]. فلو كانت الواو للترتيب لما صح جعل المتقدم متأخر أو المتأخر متقدما[6].

و من النصوص القرآنية التي أثارت دلالة « الواو» فيها اشكالية دلالية ، قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق و امسحوا برءوسكم وارجلكم إلى الكعبين ..»[1]، فقد اختلف الفقهاء في وظيفة حرف الواو التي هي – هنا – للعطف ، لكن قد تفيد الترتيب بين الأشياء المعطوفة ، و قد لا تفيد ذلك .

فقد قال بعض النحاة :» و منهم قطرب و ثعلب ، أنها تفيد الترتيب ،و استدل الدينوري على ذلك بأن الترتيب يستدعي سببا ، و الترتيب في الوجود صالح له فوجب الحمل عليه «[2] .

في حين قال نحاة البصرة :» ليس تقتضي نسقا و لا ترتيبا و إنما تقتضي الجمع فقط»[3]، ما أكده السيرافي بقوله :» بل هي لمطلق الجمع «[4]، و يؤيدهم الزركشي في هذا الرأي كذلك قبله ، وقد يكون معه ، بدليل قوله تعالى : « سخّرها عليهم سبع ليل و ثمانية أيام...» [5] ،و الأيام هنا قبل الليالي إذ لو كانت الليالي قبل الأيام كانت الأيام مساوية الليالي واقل»[6].

و استدل القرافي (ت:684ه) على أن الواو لا تفيد الترتيب بقوله تعالى :» و قالوا ماهي إلّما حياتنا الدنيا نموت و نحيا و ما يهلكنا إلا الدهر و ما لهم بذلك من علم إن هم إلّما يضنون «[1]

قال :» لو كانت للترتيب لكانوا معترفين بعد الموت و البعث و ليس كذلك»[2]

كما اثار احتمال « الواو» لدلالة الترتيل أو الجمع المطلق خلافات في فهم الكثير من النصوص ، مما أدى إلى التأويلات و الاختلافات في الأحكام المستنبطة من هذه النصوص ، كقوله تعالى:» إنما الصدقات للفقراء و المساكين و العاملين عليها و المؤلفة قلوبهم و في الرقاب و الغارمين و في سبيل الله و ابن السبيل فريضة من الله و الله عليم حكيم «[3]

فهل لوجود الوا في هذا السياق أثر في صرف الزكاة باعتباره دالا على مطلق الجمع لجميع الأصناف الثمانية بالتساوي ، أم يكتفي و يلتزم بالترتيب الوارد في الآية الكريمة بتوزيعها على الأول فالأول؟ أم تصرف بالاكتفاء بصنف من الثمانية ، أو ما دون الثمانية ؟

و قد كان الاختلاف بين الفقهاء حادا و الآراء متباينة ، حيث يرى أصحاب المذهب المالكي : « أن تفريقها في هؤلاء الأصناف يؤول تحديده إلى اجتهاد الإمام ، فله أن يجعلها في بعض دون بعض «[4]، أما أصحاب المذهب الشافعي فيرون أن تقسم على جميع هذه الأصناف بالتساوي» و حجة

الشافعي وجوه (الأول) : أنه تعالى إنما أثبت الصدقات لهؤلاء دفعا لحاجاتهم ، وهذا ما يدل على

أن الذين وقع الابتداء بذكره يكون أشد حاجة ، لأن الظاهر وجوب تقديم الأهم على المهم ... فلما وقع الابتداء بذكر الفقراء ، وجب أن تكون حاجاتهم أشد من حاجة المساكن»[1]

و قال الزمخشري :» فيحمل أن تنصرف إلى الأصناف كلها و أن تنصرف إلى بعضها..»[2] و هذا لتعدد معاني « الواو» التي أفادتها في هذا النص .

و يقول الغزالي أبو حامد (ت:505ه) ك» هل آية مصارف الزكاة نص في التشريك بينهم ؟ يقرب ما ذكرنا تأويل الآية في مسألة أصناف الزكاة فقال قوم : قوله تعالى :» إنما الصدقات للفقراء و المساكين» « إنما الصدقات للفقراء و المساكين « نص في التشريك وجوب الاستيعاب ، لأنه أضافه إليهم بلام التمليك ، و عطف بواو التشريك فالصرف إلى واحد إبطال له»[3].

إن أبا حامد الغزالي قد استند إلى وجود قرينتين لغويتين في الآية الكريمة هما : لام التمليك ، في قوله تعالى : للفقراء ،و دلالة الواو على التشريك ، حيث تدخل كل الأصناف المذكورة بعد الفقراء ، في حكمها ، فتدل بذلك « الواو» على الجمع ، لكن « القول بدلالة الواو على الجمع لا يعني بالضرورة اجتماع المتعاطفين في زمان أو في مكان في حالة واحدة بل يعين اجتماعها في الحكم ، أو في حصول مضمونيهما»[4]

الهوامش

1. **المنخول من تعليقات الأصول ، حجة الإسلام الغزالي أبو حامد (ت505) ، حققه و خرج نصه و علق عليه :محمد حسن هنيتو ،دار الفكر ، ط2 ، (1400ه، 1980م). ص88.**
2. **سورة آل عمران .الآية :159 .**
3. **الإتقان في علوم القرآن السيوطي ، ج145/1 .**
4. **الزجاجي : أبو القاسم (ت 337ه)- الايضاح في علل النحو – لبنان بيروت – دار الانقاش ،ط سنة 1402-1482ه ص 54 تحقيق د/ مازن المبارك**
5. **فتح القدير: تفسير للشوكاني ، ج1، ص 593 .**
6. **المنخول ، الغزالي ص 83.**
7. **مغني اللبيب ابن هشام ،ص646 .**
8. **المصدر نفسه :ص 464 .**
9. **استدل به الشيرازي في هامش التبصرة في أصول الفقه ،ص232 .**
10. **رواه النسائي عن تخريج : الفروع عن الفصول ، ص 53**
11. **سورة البقرة ، الآية .158**
12. **المعجم المفصل لعلوم البلاغة ، ص 23.**
13. **المنخول ، لأبي حامد الغزالي ص:82**
14. **مغني اللبيب ج2 ص354 .**
15. **المصدر نفسه :ص354.**
16. **سورة الحجرات الآية :1**

17. الكشاف ،ج4،ص 278 .
18. سورة النمل – الآية :17 .
19. الكشاف ج3،ص 142.
20. تنظر حاشية 1 ،ج1،ص 394 و الكشاف ج3ن ص 195-196
21. سورة المائدة .الآية6
22. الكشاف،ج1ص597 .
23. سورة الكهف ، الآية 22 .
24. الكشاف ج2،ص479 و روح المعاني ج15 ص 243 . و تفسير الفخر الرازي مج :11 ج21 ص:107.
25. تفسير الفخر الرازي مج:5 ج:9 ص182 .
26. المصدر نفسه :ص 182
27. سورة النساء :الآية3 .
28. المصدر السابق ص :182.
29. المصدر نفسه ص 497.
30. التبصرة في أصول الفقه ، الشرازي ص 230.
31. الحديث رواة ابن ماجة ،و استدل الشيرازي في التبصرة في أصول الفقه ص 234.
32. سورة النساء ، الآية03.
33. التبصرة في أصول الفقه ، الشيرازي ص 234.
34. ينظر : أحكام القرآن ، الهراسي ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان_ط2، ج317/2.
35. سورة البقرة ،الآية :58
36. سورة الأعراف الآية 161
37. الأحكام في أصول الأحكام ، الآمدي ،ج52/1.
38. سورة المائدة الآية 06
39. ظاهرة الأعراب في النحو العربي و تطبيقها في القرآن الكريم ، أحمد سليمان ياقوت ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجازئر – 1401ه،1981م،ص 181.
40. بداية المجتهد و نهاية المقتصد ، ابن رشد القرطبي ،ج1/ص16
41. مغني اللبيب ، ان هشام ،ج354/2
42. سورة الحاقة الآية 07
43. البرهان في علوم القرآن ، الزركشي ،ج436/4.
44. سورة الجاثية الآية 24.
45. ينظر : شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول ، القرافي شهاب الدين ، دار الفكر ،ط1(1418 ه/ 1997م)ص84.
46. سورة التوبة الآية 60.
47. كتاب التسهيل لعلوم التنزيل ، الكلبي،ج78/1.
48. التفسير الكبير ، الرازي ج460/4
49. الكشاف ، الزمخشري،ج55/2
50. المستصفى في علم الأصول ، الغزالي ج55/2
51. أساليب العطف في القرآن الكريم ، مصطفى حميدة ،ص 70.

مصطلح المشكل من منظور المفسرين القدامى

أ.بلقاسم عيسى

تناول علماء التفسير معالجة مصطلح المشكل في مفهومه العام بأنه يحتوي كل اشكال يقع منعه من فهم الآية القرآنية على ظاهرها سواء تعلق ذلك باللفظ أم في المعنى أم بالإعراب أم بالقراءات ففي هذا السياق يقول ابن تميمة (ت728ه)[1]: « و لا قال قط من سلف الأمة و لا من الأئمة المتبوعين ، إن في القرآن آيات لا يعلم معناها ، و لا يفهمها رسول الله – صلى الله عليه و سلم – و لا أهل العلم ، والايمان جميعهم ، و إنما قد ينفون علم بعض ذلك عن بعض الناس ، و هذا لا ريب فيه»[2] .

فابن تيمية- رحمه الله- أدرك أن أهل العلم يفهمون آيات الله تعالى و يعلمون كنهها ، فما بالك بالرسول الكريم- صلى الله عليه وسلم- الذي كان مصحفا قرآنيا يترجم آيات الله واقعا ملموسا ، مع ذلك أن البعض قد لا يفهم معنى آية من آيات الله و هذا من المسلمات ، ومما ينبغي معرفته :» أن الاشكال لا يكون في أصل الآيات ، و إنما هو متعلق بفهم القارئ لهذه الآيات ،فهو أمر نسبي ، فعلى هذا لا مانع من وجود المشكل في القرآن الكريم»[3]

الاستدلال على وجود المشكل في القرآن الكريم :

ورد وصف القرآن الكريم بأنه محكم ، و متسق ، فهو الحق ،و أخباره صدق ، لا يأتيه الباطل من بين يديه ، هو الحي العظيم ، أوامره بشرى و خير و هداية و صلاح في الدارين ، نور في الدنيا و نعمة في الآخرة ، و نواهيه تعود على الانسان بالضرر إن هو خالف ، فهذا إحكامه ، قال تعالى : «... كتاب أحكمت آياته..»[4]، وورد أيضا في وصف القرآن العظيم بأنه متشابه لقوله تعالى :»... كتابا متشابها...»[5] ،» بمعنى أنه متشابه في الحسن و الصدق و الهدى و الحق ، و هذا التشابه المثبت هو ضد الاختلاف المنهي عنه»[6] ،في قوله تعالى :» و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا»[7] فوصف القرآن العظيم من علماء التراث بأنه محكم ، ووصف بأنه متشابه و نفوا عن كلام الله – جل و علا- أن يكون فيه اختلافا ، لأنه المنهج الرباني القويم.

و» ورد أيضا أن من القرآن ما هو محكم ، ومنه ما هو متشابه»[8] ، في قوله تعالى :» هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب و أخر متشابهات فأمّا الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله و ما يعلم تأويله إلا الله و الراسخون في العلم يقولون آمنّا به كل من عند ربّنا و ما يذكّر إلا أولو الألباب»[9] .

و لهذا فالكثير من العلماء من ربط بين المتشابه في القرآن الكريم و بين المشكل ، يقول ابن قتيبة

(ت276هـ) : « ثم يقال لكل ما غمض و دقّ متشابه ، و إن لم تقع الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره ، ألا ترى أنه قد قيل للحروف المقطعة في أوائل السور : متشابه ، و ليس الشك فيها و الوقوف عندها لمشاكلتها غيرها و التباسها بها»[10].

فعلماء التراث يرون أن المتشابه مشكل و سمي بالمشكل لآنه أشكل ، أي دخل في شكل غيره فأشبه و شاكله[11].

فأبو يعلى[12](ت458هـ) يرى أن المتشابه هو : المشتبه المحتمل الذي يحتاج في معرفة معناه إلى التأمل و التدبر و إعمال الفكر ، و القرائن هي التي تزيل إشكاله و تبينه[13]. فهو – أبو يعلى- يرى مع غيره من العلماء أن المتشابه يحتاج لمعرفته من استخدام القرائن لإزالة الاشكال ، لأنه حيثما وجد المتشابه وجد الاشكال معه[14]، أما أسماء الله وصفاته سبحانه فلا يصح إدخالها في المشكل أو المتشابه ، إلا إذا اعتبرت الكيفية ، إذ ليست من المتشابه أو المشكل باعتبار النظر إلى المعنى [15].

و في السياق نفسه فإن ابن تيمية يقول :» فصار لفظ الاستواء متشابها يلزمه في حق المخلوقين معاني ينزه الله عنها ، فنحن نعلم معناه ، و أنه العلو و الاعتدال ، لكن لا نعلم الكيفية التي اختص بها الرب التي يكون بها مستويا من غير افتقار منه إلى العرش ، بل مع حاجة العرش، و كل شيء محتاج إليه من كل وجه ، و أنا لم نعهد في الموجودات ما يستوي على غيره ، مع غناه عنه و حاجة ذلك المستوى عليه إلى المستوى ، فصار متشابها من هذا الوجه» [16] ، و من الاشكالات اللفظية التي نناقشها في رسالتنا:

الحقيقة:

لغة: فقد تحتمل دلالة اللفظ على الحقيقة أو المجاز ، بحيث يعتبر ترجيح أحد الأمرين ، فيقترب أمرها إلى مصطلح المشكل أو الاشكالات اللفظية ، فقد عرف ابن جني(ت392هـ) الحقيقة بقوله:» إن الحقيقة ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة ، و المجاز ما كان بضد ذلك»[17]،و عرفها ابن فارس (ت395هـ) بقوله» فالحقيقة : الكلام الموضوع موضعه الذي ليس باستعارة و لا تمثيل ، و لا تقديم فيه و لا تأخير»[18].

و معنى هذا عند العلماء أن الحقيقة هي الأصل ،و المجاز هو الفرع ، و سنتحدث عن المجاز في هذا البحث ، فالحقيقة إذن هي :» الشيء الثابت قطعا و يقينا ، يقال حق الشيء إذا ثبت، و هو اسم الشيء المستقر في محله ، فإذا أطلق يراد به ذات الشيء الذي وضعه واضع اللغة في الأصل كاسم الأسد للبهيمة ، و هو ما كان قادرا في محله...»[19].

أما الآمدي (ت631هـ) فإنه ينطلق في تعرفها من المفهوم اللغوي ن فيقول :» أما الحقيقة فهي في

اللغة مأخوذة من الحق ، و الحق هو الثابت اللازم ، وهو نقيض الباطل ، ومنه يقال حق الشيء حقه ، و يقال حقيقة الشيء ، أي : ذاته الثابتة اللازمة ، ومنه قوله تعالى :»... و لكن حقت كلمة العذاب على الكافرين «[20] أي :وجبت...»[21].

و عند ابن منظور (ت711ه) لا يخرج في تعرفه للحقيقة عن المفهوم اللغوي ، فيقول : «... و حق الأمر يحق و يحق حقا ، و حقوقا : صار حقا و ثبت ...، و قيل الحقيقة : الراية ، و قيل الحرمة ، و الحقيقة الفناء»[22].

قال عامر بن طفيل[23]:

لقد علمت عليا هوازن أنني أنا الفارس الحامي حقيقة جعفر

و الذي خلص إليه علماء التراث أن الحقيقة في اللغة» وصف على زنة «فعيل» إما بمعنى «فاعل» من حق الشيء إذا ثبت فهو حق ثابت» [24]، قال تعالى:» لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون «[25]

ب- اصطلاحا:

عرفها ابن الجن (ت392ه) بقوله :» إن الحقيقة ما أقر في الاستعمال بأنها على أصل وضعه في اللغة»[26] و منه فإن الحقيقة هي استعمال اللفظ فيما وضع له أولا ، و استقر دلالته عليه، و أصبحت مرتبطة به ارتباطا و ثيقا ، و هذا المفهوم هو الذي يطلق عليه الدلالة المعجمية في الدراسات الحديثة و القرآن الكريم لما وظف بعض هذه الكلمات جريا على عادة العرب في خطابهم من هذا القبيل لم يتفقوا فيها في كل الأحوال من ذلك اختلافهم في تفسير القرء، الطهر و الحيض [27].

و ذهب السكاسي (ت626ه) إلى أن الحقيقة « هي الكلمة المستعملة فيما تدل عليه بنفسها دلالة ظاهرة كاستعمال «القرء» في أن لا يتجاوز الطهر و الحيض غير مجموع بينهما ، فهذا يدل عليه بنفسه مادام منتسبا إلى الوضعين...»[28] .

و عرفها الآمدي (ت631ه) بقوله: « اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا في اللغة ، كالأسد المستعمل في الحيوان الشجاع العريض الأعاليم ، و الانسان في الحيوان الناطق»[29].

ما ذهب إليه الآمدي في هذه الفقرة يدل على أن الحقيقة هي استعمال اللفظ فيما وضع له في الأول، ثم تستقر دلالة اللفظ عليه ، لترتبط به ثم يضيف كمثال توضيحي ، و هو استعمال الأسد في الحيوان الشجاع و استعمال الانسان في الحيوان الناطق .

فلفظة «القرء» هنا- على الرغم- من أنها دلالة ظاهرة كما ذهب إليه السكاكي ، فإنها استشكلت على أهل التأويل ، فالإشكال المتعلق باللفظة «القرء» نظرا لغرابة اللفظ و خفاء معناه، بين ما يرى

السكاسي أن لفظة « القرء» وجب أن لا تتجاوز الطهر و الحيض .

ج- أنواع الحقيقة:

لقد قسم العلماء القدامى الحقيقة إلى أربعة أقسام:

« لغوية- شرعية- و عرفية خاصة- و عرفية عامة.

-**أ الحقيقة اللغوية:** و هي ما استعمل في معناه اللغوي كالصلاة في الدعاء .

-**ب الحقيقة الشرعية:** و هي ما استعمل في معناه الشرعي ، أي وضعها الشارع الحكيم ، كالصلاة و الزكاة ،و الحج ،و الزواج و الطلاق....

-**ج الحقيقة العرفية:** و هي التي وضعها أهل العرف ، و تنقسم العرفية إلى :

-1 خاصة أو عامة : فالخاصة، و هي ما استعمل في معناه العرفي الخاص ، كالرفع و النصب و الحال

-2 و العرفية العامة : و هي ما استعمل في معناه العرفي العام كالدابة للذوات الأربع... «[30]

4 ما يتعلق بالحقيقة في القرآن الكريم

يسخر القرآن الكريم في الفاظه في الحقيقة بالحقيقة والمجاز التي وردت كثيرا ومن أمثلة الحقيقة في القرآن الكريم ,قوله تعالى» يأيها النبي اتقي الله ولا تطع الكافرين والمنافقين»....[31] .

ففي تفسير هده الآية الكريمة يقول الرازي (ت606ه):

«في تفسير الآية مسائل:

الأولى: في الفرق بين النداء والمنادى بقوله: يا رجل, و يا ايها الرجل...فنحن نقول قول القائل: يا رجل يدل على النداء وقوله: يا أيها الرجل يدل على دالك أيضا وينبئ عن خطب المنادى له أو غفلة المنادى...»[2])

فالرازي يفرق بين: «يا» النداء,» أيها» ايضا لنداء ولكن اضافة الهاء لتنبيه هي التي اضفت على الآية الخطب والخطر او غفلة المنادى.

«أما الثاني : إدا خص واحدا كان في دلك انباء الكل لتطلعهم إليه , ف «يا أيها» لا يجوز حمله على غفلة النبي, لان قوله(النبي) ينافي حمله على خطر الخطب» [32]

ويواصل الرازي في تفسير الآية بقوله:» والمسألة الثانية: الأمر بالشيء لا يكون إلا عند عدم اشتغال

مأمور بالمأمور به, إذ لا يصح ان يقال للجالس اجلس ولساكت اسكت, والنبي عليه السلام كان متقيا فما الوجه فيه؟ نقول فيه وجها ن:

أحدهما : منقول وهو انه امر بالمداومة , فانه يصح ان يقول القائل للجالس: اجلس ها هنا إلى أن اجيئك»[33])

فالوجه الأول عند الرازي ,وهو طلب مداومة الشيء.

« و الثاني : و هو معقول لطيف ، و هو أن الملك يتقي منه عباده على ثلاثة أوجه: بعضهم يخاف من عقباه و بعضهم يخاف من قطع توابة ، و الثالث يخاف من احتجاجه .

فالنبي : لم يؤمر بالتقوى بالمعنى الأول ، و لا بالمعنى الثاني ن و أما الثالث فالمخلص لا يأمنه مادام في الدنيا «[34])

و كان الرسول الكريم يلمح لصحابته بأن يرفع الحجاب عنه وقت الوحي ، ثم يعود إليهم كأنه مثلهم ، و الاشكال في الآية الكريمة في فعل الأمر « اتق» .

يقول الرازي في تفسير « تقوى « النبي الكريم صلى الله عليه و سلم في الآية الكريمة « فالأمر بالتقوى يوجد استدامة الحضور ، و الوجه الثاني : هو أن النبي عليه الصلاة والسلام كل لحظة كان يزداد علمه ، و مرتبته حتى كان حاله فيما مضى بالنسبة إلى ما هو فيه تركا للأفضل ، فكان له في ساعة تقوى متجددة ، في قوله : « اتق الله» على هذا : أمر بما ليس فيه ...»[35]، و لهذا فكيف يقال لسيد الخلق اتق الله و هو سيد المتقين ، يجب الرزي : « فأمره الله بالتقوى أخرى فوق ما يتقيه ، بحيث تنسيه الخلق و لا يريد إلا الحق ، و زاد الله به درجاته فكان ذلك بشارة له ، في « يا أيها النبي» أنت ما بقيت في الدرجة التي يقنع بالتقوى ، مثل تقوى الأحاد أو تقوى الأوتاد بل لا يقنع منك إلا بالتقوى تنسيك نفسك ، ألا ترى أن الانسان إذ كان يخاف قوت مال إن هجم عليه غاشم يقصد قتله يدهل عن المال و يهرب و يتركه ، فكذلك النبي عليه الصلاة و السلام أمر بمثل هذه التقوى ، و مع هذه التقوى لا يبقى الخوف من أحد غير الله «[36].

-5 المجاز:

-أ- **لغة:** لقد أطال علماء التراث من المفسرين و البلاغيين و الأصوليين في البحث عن دلالة اللفظ على الحقيقة و المجاز ، و سار على نهجهم علماء المعاجم في هذه التعاريف ، فلا يخلو أي مصدر من المصادر التراث من الحديث عن هذه المسألة ابتداء من تحديد المفهوم اللغوي و الاصطلاحي من ذلك ما جاء في (لسان العرب) لابن منظور(ت711ه) : قوله « جزت الطريق ، و جاز الموضوع جوازا أو

مجازا، و جاز به و جاوزه جوازه ، و أجاز غيره و جازه : و سار فيه و سلكه و أجازه أنقذه ، و جوز له ما صنعه ن و أجاز أين صوغ له ذلك «[37]

فقد عرفه جلال الدين القزويني (ت739ه) بقوله :» قيل مفعل من جاز المكان يجوزه إذا تعداه ، أي تعدت موضعها الأصلي و فيه نظر، والظاهر أنه من قوله :جعلت كذا مجازا إلى حاجة ، أي طريقا له «[38]

و من هذه المفاهيم لغوية – و أقوال العلماء يتضح أن المجاز عندهم هو تعدي الموضوع الأصلي إلى آخر ، و نقل إلى الكلمة المستعملة في غير ما وصعت له ، باعتبار أنها جائزة مكانها الأصلي [39].

ب- المجاز اصطلاحا: المعنى الاصطلاحي للمجاز يرتبط بمعناه اللغوي فقد عرفه الجاحظ (ت255ه) بأنه « استعمال اللفظ في غير ما وضع له على التوسع من أهل اللغة»[40]، أما ابن قتيبة فإنه يتوسع في تعريفه للمجاز اصطلاحا فيقول : « و للعرب المجازات في الكلام ، و معناها : طرق القول و مأخذه ، ففيها الاستعارة ، و التمثيل و القلب ، و التقديم و التأخير، و الحذف و التكرار، والاخفاء و التعريض ، و الافصاح و الكناية، و الايضاح ، ومخاطبة الواحد المخاطبة للجميع ، و الجميع خطاب الواحد

و الواحد و الجميع خطاب الاثنين ، و القصد باللفظ الخصوص معنى العموم ، و بلفظ العموم معنى الخصوص مع أشياء كثيرة «[41]).

و يضيف الجرجاني (ت471ه) على تعاريف العلماء في المجاز بقوله :» كل كلمة جزت بها ما وقعت له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له ، من غير أن تستأنف فيها وضعا لملاحظة بين ما تجوز بها إليه ، و بين أصلها الذي وضعت له في وضع وضعها «[42]، و يقدم لنا الجرجاني مثالا على ذلك فيقول :» كلمة الأسد : تريد بها رجلا شبيها بالأسد ، فأنت تجوز هذه الكلمة ما وضعت له الكلمة و هو الحيوان المفترس إلى مالم توضع له ، و هو الرجل الشجاع لملاحظة صفة تجمع بين المراد بها الآن ، و هو الرجل الشجاع ، و ما وضعت له الكلمة و هو الحيوان المفترس ، و تلك الملاحظة هي الشجاعة التي تجمع بينهما «[43])

-6 ما يتعلق بالمجاز في القرآن الكريم :

لقد أجمع علماء التراث على اختلاف مشاربهم « أنه لا يجوز صرف الكلام إلى المجاز إلا بعد تعدد حمله على الحقيقة»[44]، و أن اللفظ « لا يوصف بأنه حقيقة المجاز إلا بعد الاستعمال»[45]

و قد استخدم القرآن الكريم المجاز و أورده بكثرة « و لما كان المجاز بأقسامه فيه نوع من

الغموض ، فهو يعتبر من أساليب التعبير الغير مباشر و فيه كذلك نوع ايجاز و اختصار مما يلزم معه البيان لتدبر المضمون و فهمه عد المجاز في باب ما تستشكل الآيات لأجله»[46] .

و من أمثلة المجاز في القرآن الكريم قوله تعالى :» والسارق و السارقة فاقطعوا أيديهما..»[47]، و في هذا يقول أبو بكر بن عربي (ت543ه) : « فنقول: إن قيل: كيف قال : «فاقطعوا أيديهما» ن و إنما هما يمينان ؟ قلت : ذكر أهل اللغة و تابعهم الفقهاء بأن هذا السؤال له ثلاثة اوجه :

1 . إن أكثر ما في الاسان من الأعضاء اثنان ، فحمل الأقل على الأكثر ، ألا ترى أنك تقول بطونهما و عيونهما ، وهما اثنان فجعل ذلك مثله .

2. إن العرب فعلت ذلك للفصل بين ما في الشيء منه واحد و بين ما فيه منه اثنان ، فجعل ما في الشيء منه واحد جمعا إذا ثني ، ومعنى ذلك أنه و إن جعل جمعا ، فالإضافة تثنية لاسيما و التثنية جمع «[48].

و في السياق نفسه يواصل «أبو بكر بن العربي» تفسير الآية مستشهدا هذ المرة بالسيبوي ، فيقول على لسانه : « قال سيبوي : « إذ كان مفردا قد جمع ، إذ أردت به التثنية ، كقول العرب ك وضعا رجالهما ، و تريد رحلي راحلتهما ..، و يشترك الفقهاء معهم فيه ، أنه في كل جسد يدان ، فهي أيديهما معا حقيقة ، و لكن لما أراد اليمنى من كل جسد ن و هي واحدة ، جرى هذا الجمه على هذه الصفة و تؤول كذلك»(49) ، كما أن الفقهاء يرون : « أن ذكر الواحد بلفظ الجمع عند التثنية أفصح من ذكره بلفظ التثنية مع التثنية..، فالفقهاء بنوا الأمر على أن اليمين وحدها هي التي تقطع ، و ليس كذلك بل تقطع الأيدي و الأرجل فيعود قوله : أيديهما إلى أربعة ، و هي جمع في الآيتين و هي تثنية...»(50) و عليه فإن أبي بكر ابن العربي يتساءل قائلا : « و لو قال : فاقطعوا أيديهم لكان وجها لأن السارق و السارقة لم يرد بهما شخصين خاصة ، و إنما هما اسم جنس يعمان مالا يحصى إلى الفعل المنسوب إليه ، و لكنه جمع لحقيقة جمع فيه ...(51) .

إذا كان « أبو بكر ابن العربي» يجمع الرؤيين في تفسير الآية ، الرأي النحوي سيبوي و رأي الفقهاء مستهلا تفسيره أقوال النحويين على أن المفرد قد يجمع حينما نريد التثنية ، فإن ابن الأنباري ت577 ه يفسر الآية تفسيرا نحويا محضا ، فيقول: « فاقطعوا أيديهما ، دخلت الفاء في الخبر ، لأنه لم يرد سارقا بعينه و إنما أراد : كل من سرق ، فينزل السارق منزلة الذي سرق ، و هو يتضمن معنى الشرط و الجزاء ، و المبتدأ إذا تضمن معنى الشرط و الجزاء ، دخلت في خبره الفاء ، و إنما قال: أيديهما

بالجمع لأنه يريد ايمانهما، و هي قراءة شاذة فإن ما كان في البدن منه عضو واحد ، فإن تثنيه باللفظ الجمع ، و ما كان في البدن منه عظوا ، فإن تثنيه على اللفظ التثنية «(1).

و المعنى هنا بأيديهما بمعنى الإيمان جمعا أي : إيمانهم ، ففي السياق نفسه يقول ابن الأنباري :

« فلما معنى أيديهما إيمانهم ، و الانسان ليس له إلا يمين واحدة فنزل منزل ما ليس في البدن منه إلا عضو واحد ، فأتى في تثنيته بلفظ الجمع «[52].

و علماء التراث على اختلاف مشاربهم :» الرازي و غيره لم يخرجوا عن هذا التخريج الذي ذكروه.

الهوامش

1. **هو : تقي الدين ، أبو العباس ، شيخ الاسلام ، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني الحنبلي، الامام المجتهد ، كان رحمه الله آية في جمع العلوم و الفنون ، توفي سنة (728ه) ترجمته في « الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة»، ابن حجر العسقلاني ، الجزء الثامن ص :142.**
2. **ابن تيمية مجموع الفتاوى ، جمع : عبد الرحمن بن قاسم ، طبع : مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ،1416ه ج:13ص 285.**
3. **المنصور ، مشكل القرآن الكريم ص :81**
4. **هود:01**
5. **الزمر : 23**
6. **المنصور مشكل القرآن ص 8-827) -7 النساء : 82**
7. **سورة آل عمران :07**
8. **ابن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن ص 102.**
9. **ينظر المنصور ، مشكل القرآنص83.**
10. **أبو يعلى القاضي ، شيخ الحنابلة في عصره القاضي محمد بن الحسين بن محمد خلف بن أحمد بن الفراء أبو يعلى البغدادي توفي سنة(458ه) ترجمته في « طبقات الحنابلة» ج2ص193.**
11. **ينظر : أبويعلى الحنبلي ، العدة في أصول الفقه ط1410،1هج01ص 152.**
12. **ينظر: المنصور ، مشكل القرآن ض83**
13. **ينظر : ابن تيمية مجموع الفتاوى ج17 ص380.**
14. **ابن تيمية مجموع الفتاوى ج17،ص 379.**
15. **ابن جنى ، الخصائص ، تحقيق : محمد على الغبار المكتبة العلمية (د.ت)(دط) ج2،ص442.**
16. **ابن فارس الصاحبي في فقه اللغة العربية و مسائلها و سنن العرب في كلامها ، تحقيق : السيد أحمد سقر دار الهجرة 1977م ص 149.**
17. **الشريف الجرجاني التعريفات ص90**
18. **الزمر 71.**
19. **الآمدي الاحكام في أصول الأحكام تحقيق عبدالرزاق عفيفي الناشر ط1 السنة 1981ج01ص26.**
20. **ابن منظور ، لسان العرب دار الصادر ، بيروت / لبنان/ ، ط:01 ،مج01،ص532،531.**
21. **عامر ابن طفيل ابن جعفر العامري أبو عليي من بني عامر بني صعصعة ، فارس قومه، و أحد الشعراء العرب ، و سادتهم في الجاهلية ،ولد و نشأ بنجد ، خاض المعارك كثيرة ، أدرك الاسلام شيخا ، وفد علي رسول الله صلى الله عليه و سلم و هو في المدينة بعد فتح مكة، قد عام الرسول الكريم إلى الاسلام فاشترط أن يجعل له نصف ثمار المدينة ، فرده فعاد خانقا ، توفي سنة632ه(اعداد كرم البستاني، دار صادر ، بيروت 1383 ه /1963م ، دط)**
22. **محمود سعد ، مباحث البيان عند الأصوليين و البلاغيين ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، دط ،دت،ص 35.**
23. **يس:07**

24. ابن جني ، الخصائص ، تحقيق: محمد علي النجار الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ،سنة2006 .(نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية) .1410 ه ج 01 ص442)
25. عبد الجليل مرتاض اللسانيات الجغرافية في التراث اللغوي العربي ، دار الغرب للنشر والتوزيع ،دط ،دت،ص72.
26. محمود سعد ، مباحث البيان عند الأصوليين و البلاغيين ، ضبطه و شرحه: نعيم ،الزوزور، دار الكتب العلمية ، بيروت-لبنان-ط1403،01ه/1983مص37.
27. الآمدي ، الاحكام في الأحكام ،ج01ص27.
28. محمد سعد ن مباحث البيان عند الأصوليين و البلاغيين ، ص39 – 40 .
29. الأحزاب:1
30. الرازي، التفسير الكبير ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت – لبنان-ج25ط03ص189.
31. المصدر نفسه ص189.
32. الرازي ، التفسير الكبير ، ص189 .
33. الرازي ، التفسير الكبير ، دار احياء التراث العربي ، ص189 .
34. المصدر نفسه ص189.
35. المصدر نفسه ص 189.
36. ابن منظور ، لسان العرب ج6 ص327 .
37. القزويني، الايضاح في علوم البلاغة ، دار الاحياء العلوم ، بيروت ط4 ن سنة 1958 م ص253.
38. ينظر : محمود سعد ، مباحث البيان عند الأصوليين و البلاغيين ، ص47.
39. الجاحظ ، البيان و التبيين ، تحقيق : عبد السلام هارون ، منشورات الخانجي ، القاهرة ط4 سنة1975 م ج1 ص60.
40. ابن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن ،ص15-16.
41. الجرجاني أسرار البلاغة ، تعليق : عرفان مطرجي ، مؤسسة الكتاب الثقافية ، ط1 السنة 1427ه2006-م ص269,
42. الجرجاني ، أسرار البلاغة ص 269.
43. الرازي ، مفاتيح الغيب ، دار الكتب العلمية ، بيروت ،ط : 1 ، 1411 ه ج30-83.
44. علي حسب الله ، أصول تشرع الاسلامي ، دار المعارف مص 1383ه 1964-م ط03 ص 221 ,
45. حمد المنصور ، مشكل القرآن الكريم ص292 ,
46. سورة المائدة 37 .
47. أبوبكر ابن العربي، أحكام القرآن ، تحقيق عبد الرزاق المهدي دار الكتاب العربي بيروت- لبنان- 1426ه/2005م ج2 (دط) ص70 83.
48. المصدر نفسه،ص70
49. المصدر نفسه ص71
50. المصدر نفسه،ص 83.
51. ابن الأنباري البيان في غريب إعراب القرآن ، تحقيق : طه عبد الحميد طه ، ، مراجعة مصطفى السقا ، دار الكتاب العربي الطباعة و النشر ، القاهرة 1389ه/1969م ج01 (دط) ، ص 290.
52. المصدر نفسه ص 290.

منهج عبد القاهر الجرجاني في النحو

أ.فتيحة عبّاس - جامعة تلمسان

لقد اتّبع عبد القاهر الجرجاني طريقة السّابقين في أوّل تكوينه وتحصيله العلمي في جميع مجالات الثّقافة العربيّة الإسلامية وصار عنده زاد علميّ وإحاطة شـاملة بدواعي الفكر الحضاري الإسلامي ثم مال بعد اطّـلاعه الواسع على حصيلة موروث تجاوز أربعة قرون مضت قبله، فأجال فكره في هذا الإرث العظيم وأعـاد قراءته وفهمه له، على نهج يوصف بالإضافة والإبداع.

إذ عمدنا إلى ضرب طائفة من الأمثلة متعلّقة بالنّحو والصّرف وحاولنا من خلالها تبيان المنهج الـذّي سلكه عبد القاهر الجرجاني سواء أكـان تقليديّا أم تجديديّا والأمثلة توضّح ذلك.

1 * المنهج التّقليدي والمصطلح النّحوي عنده :

أ * الاسم و الفعل و الحرف و دلالة الكلمة :

قال الجرجاني :»اعلم أنّهم قسّموا الكلم إلى ثلاثة أقسام كما لا يخفى وهي الاسم والفعل والحرف وأجمع العلماء على أنّ هذه قسمة لا مزيد عليها، وأنّ جميع اللّغات موافقة للغة العرب في هذه القسمة، وأنّ كلّ قـاسم قسم الألفاظ التّي لهـا دلالة لم يزد عليها قسما رابعا وإذا كان هذا الأصل ثابتا فلابّد أن يكـون القصد في هذه القسمة أن هاهنا أجناسا ثلاثة من الدّلالة».[1]

يتبيّن من منطوق النّص لدى الجرجاني أنّه يقوم بتلخيص جهود العلماء السّابقين في تقسيم الكــلام إلى ثلاثة أقسام و هو الشّائع في تداول العلماء من أنّ الكلم هي الاسم والفعل والحرف وهي الأقسام التّي تمثّل الأركان الثّلاثة في جميع اللّغات التّي وافقت اللّغة العربيّة، وأمّا من حيث الدّلالة فيكون بذلك أنّ الاسم يدلّ بنفسه على شيءٍ معيّن كالـدّلالة المعجميّة مثال :رجل ـ أسد ـ حائط، فدلالته هنا في تسميّة الشّيء وأمّـا الفعل فيدلّ على حدث يرتبط بزمن معيّن ومثاله :فعل - يفعل ـ افعل، في الماضي والحاضر، والمستقبل ولم يخرج عن هذا النّطاق. والجرجاني نفسه يشرح هذا العمل النّحوي بقولـه في:

ب * أقسام الفعل و دلالته على الأزمنة : « اعلم أنّ أمثلة الفعل إنّما جاءت للدّلالة على الأزمنة الثـلاثة فإذا :قلت (ضرب) دلّ على زمــان ماض وضرب فيه، وإذا قلت:(يضرب)دلّ على ضرب في الحال وإذا قلت:(سيضرب)دلّ على زمان مستقبل وضرب فيه، ولولا قصدهم إفادة الأزمنة لما احتيج إلى هذه الأمثلة»[2] وهو في هذا النصّ يركّز على عمل الفعل في دلالة الأزمنة المختلفة التّي يأتي فيهـا الحدث، ثمّ يسير تعليــل الجرجاني لمفهوم دلالة الأزمنة في الفعل بتفسير آخر،

وهو قوله: «والفصل بين الحال والاستقبال أنّك تريد بالحال أجزاء من الفعل متّصلة، بيـان ذلك: إنّـا إذا قلنا:(زيد يصلّي) فالمراد أنّه قد حصل منه جزء و هو آخذ في جزء آخر متّصل به ويترقّب جزءا تاليا يليه، وإذا قلت:(سيفعل)لم يكن له التباس بالفعل على وجه، ولو قصد الجزء الواحد من الفعل لم يكن الزّمان مجاوزا قسمين، لأنّه إمّا أن يكون حاصلا أو غير حاصل»[3] يعلّل عبد القاهر في هذا النّص التّمييز بين «الحال «والاستقبال وهو الأمر الذّي يتعلّق بوقـوع الفعل في الحاضر وهو الحال كمـا سمّـاه ومثّل له بقوله «زيد يصلي»، إذ أنّ حدوث الفعل قائم في الحال سواء انتهى حدث الصّلاة أو لم ينته ولذلك عبّر عنه بقوله :»فالمراد أنّه حصل منه جزء وهو آخر متّصل به «ويترقّب جزءا تاليا يليه». وأمّ الاستقبال فقد مثّل له بلفظة «سيفعل أي أنّ الحدث لا يجب في الحال وإنّمـا هو منتظر الوقــوع فيما يستقبل مت الزّمن وهذا مــا يبيّنه بقوله :لم يكن له التبــاس بالفعل على وجه، أي لم يحدث الفعل وإنّما هو قابل الحدوث.

*** المنهج التّجديدي والمصطلح النّحوي عنده :**

أ * المعنى النّحوي : يقوم عبد القاهر الجرجاني بدراسة النّحو على الطّريقة التّعليمية التّقليديّة، كما جاء هذا النّحو في آثـار السّابقين بحيث أنّه لم يتجاوز حكمهم على الكـلام في ثلاثيّة تاريخيّة في لسـان العرب، يقول الجرجاني «ومعلوم أن ليس النّظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض وجعل بعضها بسبب من بعض والكلم ثلاث :اسم وفعل وحرف، وللتّعليق فيما بينها طرق معلومة، وهو لا يعدو ثلاثة أقسام: تعلّق اسم باسم، وتعلّق اسم بفعل، وتعلّق حرف بهما.»[4] ويضرب أمثلة لكلّ قسم من هذه الأقسام الثّلاثة

ويعطي حكما عامّا يحدّد فيه رأيه في القاعدة العامّة للنّحو العربي.

«فهذه الطّرق والوجوه في تعلّق الكلم بعضها ببعض وهي كما تراها معاني النّحو وأحكامه.»[5]

وخلاصة ما ذهب إليه الجرجاني في هذا النّص أنّه لم يخرج عمّا جاء به السّابقون من هذا التّحديد في التّقسيم لمفهوم الكلم، إذ أنّ الكلام عندهم اسم، وفعل، وحرف ثمّ يتوسّعون في كلّ قسم من هذه الأقسام الثّلاثة وفي اتّصال كلّ قسم بالقسم الآخر، كما فعل عبد القاهر الجرجاني في ضرب الأمثلة على ذلك.[6]

و بعد محاولة عبد القاهر في احتوائه للثّقافة النّحوية وإحاطة علمه بها، ذهب إلى محاولة التّجديد والإبداع إلاّ أنّ عنصر التّجديد عنده سما به إلى محاولة نقل النّحو العربي إلى مجال أوسع وهو ارتباطه بالبـلاغة خـاصّة وتحقيق علاقة بينه وبينهـا في عمليّة البحث عن العلائق في لسان العرب، فخرج بفكرة تعليق الكلام بعضه ببعض، وانطلق من أسـاس بعيد و هو ربط اللّغة بالفكر لأن

اللّغة تعبّر عن معـان والمعــاني هي في الأصل وليدة الفكر، ولكن تنظيـم هذه المعاني يمرّ بعلم النّحو في عمليّة التّركيب و البناء، فسمّى بذلك كلّ هذه العمليّة «معاني النّحو» أو توخي معاني النّحو، و ها هو ذا يقول» واعلم أنيّ لست أقول إنّ الفكر لا يتعلّق بمعاني الكلم المفردة أصلا، ولكنّي أقول إنّه لا يتعلّق بها مجردة من معــاني النّحو ومنطوقا بها على وجه لا يتأتّى معه تقدير معاني النّحو وتوخّيها فيها كالذّي أريتك، و إلاّ فإنّك إذا فكرت في الفعلين أو الاسمين تريد أن تخبر بأحدهما عن الشّيء أيّهما أولى أن تخبر به عنه وأشبه بغرضك مثل أن تنظر أيّهما أمدح وأذمّ وفكرت في الشّيئين تريد أن تشبه الشّيء بأحدهما أيّهما أشبه به كنت قد فكّرت في معاني أنفـس الكلم.

إلاّ أنّ فكرك ذلك لم يكن إلاّ من بعد أن توخّيت فيهـا معنى من معـاني النّحو، وهو إن أردت جــعل الاسم الذّي فكّرت فيه خبرا عن شيء أردت فيه مدحا أو ذمّا أو تشبيها أو غير ذلك من الأغـراض ولم تجيء إلى فعل أو اسم ففكّرت فيه فردا ومن غير أن كان لك قصد أن تجعله خبــرا أو غير خبر فاعرف ذلك و إن أردت مثالا فخذ بيت بشّار[7]

كأن مثار النقع فوق رؤوسنا وأسيافنا ليل تهاوي كوالبه .

و القصد من المصطلح لـ»معاني النّحو» في استعمالات الجرجاني يأخذ دلالة واضحة تستنتج من الدّلالات التّي عرف بها علم النّحو، ويقسّمها بعض العلماء المحدثين إلى ثلاثة أقسام ومنهم الدّكتور تمّام حسّان:

1_ المعنى الوظيفي : وهو المعنى الذّي تكشف عنه المباني التّحليلية للّغة، فالفاعليّة وظيفة الاسم المرفوع و الوقف وظيفة السّكون وهكذا .

2_**المعنى المعجمي :** وهو ما تدلّ عليه الكلمة المفردة كما في المعاجم.

_**المعنى المقامي (الدلالي) :**وهو المعنى الذّي لا يكتفي بتحليل تركيب المقال ولا بمعنى كلماته المفردة و إنما يراه فوق ذلك في ضوء المقام .

وفي إطار هذا التّقسيم للمعنى يرى هؤلاء أن المعنى النّحوي إنّما هو المعنى الوظيفي وبدا لهم أن النّحاة القدامى و بينهم الجرجاني،[8] قد قصدوا بالمعنى النّحوي المعنى الدلالي أو المعجمي لا المعنى الوظيفي وقد قصدوا بقولهم (الإعراب فرع المعنى)، ذلك أيضا وصوابه عند المحدثين(الإعراب فرع المعنى الوظيفي).[9]

وإذا جئنا إلى نصّ عبد القاهر الجرجاني الآتي أدركنا حقيقة المصطلح الخاصّ بمعاني النّحو في وظيفته يقول :»واعلم أنّك تجد هؤلاء الذّين يشكّون فيمـا قلنـاه تجري على ألسنتهم ألفاظ وعبارات

لا يصحّ لها معنى سوى توخّي معاني النّحو وأحكامه فيما بين معاني الكلم ثمّ تراهم لا يعلمون ذلك، فمن ذلك ما يقوله النّاس قاطبة من أنّ العاقل يرتّب في نفسه ما يريد أن يتكلّم به وإذا رجعنا إلى أنفسنا لم نجد لذلك معنى سوى أنّه يقصد إلى قولك ضرب فيجعله خبرا عن زيد و يجعل الضرب الذي أخبر بوقوعه منه واقعا على عمرو و يجعل يوم الجمعة زمانه الذي وقع فيه و يجعل التأديب غرضه الذي فعل الضرب من أجله فيقول:

ضرب زيد عمرا يوم الجمعة تأديبا له: وهذا كما ترى هو توخّي معاني النّحو فيما بين معاني هذه الكلم. ولو أنّك فرضت أن لا تتوخّى في ضرب أن تجعله خبرا عن زيد، وفي عمرو أن تجعله مفعولا به لضرب، وفي يوم الجمعة أن تجعله زمان لهذا الضرب، ما تصور في عقل ولا وقع في وهم أن نكون مرتّبا لهذه الكلم. وإذ قد عرفت ذلك فهو العبرة في الكلام كلّه، فمن ظنّ ظنّا يؤدّي إلى خلافه ظن ما يخرج به عن المعقول.»[10]

ب * التّناسق بين النّحو والنّظم :مّما لاشك فيه أنّ فكرة التّجديد عند عبد القاهر الجرجاني تكمن في سعيه الدّؤوب إلى فكرة الرّبط دوما بين النّحو والبلاغة، ويتمّ عنده هذا المسعى بين علم النّحو وعلم البلاغة عن طريق جمعهما في فكرة واحدة هي النّظم، وقد جعل من لفظة النّظم مصطلحا خاصّا به يمليه على القرّاء وينافح لأجله في فخر واعتزاز فهو يصرّح في موقف تطفو فيه الجرأة، ويعلوه التّحدّي بشجاعة أدبيّة عاليّة يكتنفها شعور بالخروج على المألوف ومعاكسة الموروث في الأحكام وبانتهاج طريق غير طريق سابقيه ومعاصريه:

إِنِّي أَقُولُ مَقَالًا لَسْتُ أُخْفِيهِ وَلَسْتُ أَرْهَبُ خَصْمًا إِنْ بَدَأَ فِيهِ
مَا مِنْ سَبِيلٍ إِلَى إِثْبَاتِ مُعْجِزِهِ فِي النَّظْمِ إِلاَّ بِمَا أَصْبَحْتُ أُبْدِيهِ[11]

يتبيّن من منطوق النّصّ الشّعري، أنّه لا يعيق الباحث شيء أن أقرّ مع عبد القاهر، بعد هذا التّصريح ،أنّه الواضع الأوّل لنظريّة النّظم، وهو لا يخفي مخالفته لمن سبقه في إثارتها وان ظنّ فيه الخصومة والمعارضة فالنّظم عنده سبب المعجزة.

ومن الدّلالة الواضحة أنّ هذه الأبيات المقتطفة من قصيدته حول الموضوع ،ليست ذات مسحة شعريّة عاليّة بقدر ما هي منظومة تعليميّة غايتها ترسيخ متن المنهج الأدبي في تحديد معالم النّظريّة وأسسها، كما يوضّحه هذا النّسق التّعبيري:

هذي قوانين يلغي من تتبّعها ما يشبه البحر فيضا من نواحيه
وقد علمنا بأن النّظم ليس سوى حكم من النّحو نمضي في توخّيه[12]

ثم يتبنّى عبد القاهر هذه القواعد ويعود إليها في مواطن كثرة كتابيه[13]

«ومعلوم أنّ ليس النّظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض ،وجعل بعضها بسبب من بعض ،جعل بعضها بسبب من بعض، والكـلم ثلاث: اسم وفعل وحرف ،وللتّعليق فيما بينهما طرق معلومة.»[14]فإنّنا نجد عبد القاهر يحصر النّظم في معني النّحو وبذلك «تنطلق الدّراســة اللّغويّة عند عبد القاهر من المفهوم النّظري للنّظم الذّي حصره في معاني النّحو وعلم النّحو ذاته.»[15]

وبهذا المفهوم يتأكّد لنا أنّ عبد القاهر جعل النّظم والنّحو كلمتين مترادفتين لشيء واحد. لكن هذا القول يحمل من الصّواب والصّحة الشّيء الكثير، لكن عبد القاهر يجعل النّظم أشمل وأعمّ، إذا رأينا أنّ المقصد من النّحو هو الجوانب الإعرابيّة التّي تخضع إلى معيارية القاعدة كما هو الحال في وظيفة العوامل في تعيين المرفوع والمنصوب والمجرور وغيره، وهذا الفهم هو الذّي نصّ عليه عبد القاهر بقوله:» واعلم أنّ ليس النّظم إلاّ أن تضع كلامك الوضع الذّي يقتضينه علم النّحو، وتعمل على قوانينه وأصوله وتعرف مناهجه التّي نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرّسوم التّي رسمت لك فلا تخلّ بشيء منها وذلك أنا لا أعلم شيئا يبتغيه النّاظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه».[16]و كما يتضح جليّا، أنّ اهتمام عبد القاهر بظاهرة التّركيب اللّغوي التّي يجري بها النّسق الأدبي أمر دائم وضروري الارتبــاط بحلقة النّظم التّي من أجلها أقام بحثه في معاني الإعجاز فالنّظم عنده مبنيّ على تركيب العلاقات النّحويّة بين أبوابه ومنها علاقة الإسناد، والعامل والمعمول وعمليّة التّعدية، وعنده أنّ النّظم يتعلّق بذهن المتكلّم ومـا يخمر في نفسه من نظام الكلام وتنظيمـه في الصّورة التّي يريدها هذا المتكلّم وما يخمر في نفسه من نظام الكلام وتنظيمه في الصّورة التّي يريدها هذا المتكلّم فالنّظم: «كما فهمه عبد القاهر هو نظم المعاني النّحويّة في نفس المتكلّم لا بناء الكلمـات في صورة جملة.»[17]ولـمّا يتمعّن القارئ في منهج عبد القاهر في النّظم يجد أنّ التّركيب النّحوي عنده لا يكتفي بما يُحدّثه العامل من تغيّرات في اللّفظ وإنّما يجري على نوعيين من المعاني:

النّوع الأوّل: يدلّ على ظاهر اللّفظ اللّغوي.

النّوع الثّاني: يدلّ دلالة إضافيّة لمعنى النّوع الأوّل، ومقصد البلاغة موقوف على هذين النّوعيين والدّلالـة الإضافيّة. في رحاب هذا المفهوم الشّامل للنّحو كما أوضحه عبد القاهر الجرجاني خليق بنا أن نتصوّر كم كان خطأ الوصف اللّغوي كبيرا حينما راح يعالج القواعد النّحويّة منعزلة عن المعجم، باعتبارهما وحدتين مستقلتين عن بعضهما البعض، دون روابط داخليّة تربطهمـا، وكانت النّتيجة وخيمة لأولئك الـذّين راحـوا يتعلّمون اللّغة من خلال القواعد النّحويّة كقوانين صارمة، أو من خلال تعلّمها عن طريق لمفردات وحدها. علما أنّه لا يمكن أن نتصوّر نظامــا نحويّا منعزلا عن المعجميّة، ولا نظما منعزلا عن النّحو. فالتّصور السّليم هو أنّ النّحو وصف شامل للّغة، وهو الصّوت، والنّظم، والدّلالة .

ولقد رأينا لـمّـا انحرف النّحويّون عن منهج الخليل و سيبويه، كيف انكمش مفهوم النّحو واختزل في الإعراب وتحوّل إلى صناعة لفظيّة تبتغي التّباهي بالبراعة في تصريف الأفعال، واختراع القوالب ومزج النّحوبالمنطق، وتطبيق أصوله عليه. ويظهر من هذا الإقرار في هذا النّص، أنّ البحث القائم حول مفهوم النظّم هو الفلسفة اللّغويّة التّي يبنى عليها الكلام وليس غير النّظم الذّي يحدث تمييز الكلام وليس غير النّظم الذي يحدث تمييز الكلام ومنه الإعجاز الذي يتعلّق بالإبداع وأمّا قوله: «في الخلق الأدبي» فالمقصود به أنّ المنهج المتّبع في طريقة صناعة النّص الأدبي يبدأ بالتّعبير اللّغوي، وهو منهج طبيعي يعتمد على فهم اللّغة وفقهها لهذا يقول الدّكتــور محمّد مندور واصفا منهج الجرجــاني في توضيح أكثـر :منهج عبد القاهر: المنهج الفقهي يستمّد حقيقته من مادّة درسه وهي الأدب والأدب عنده فنّ لغوي»[18].وممّا لاشّك فيه أنّ المقصود بالفنّ اللّغوي هو ذاك التّركيب والبناء والنّظم من الكلام مع مراعاة الاستعمال الجيّد لقواعد النّحو في التّرتيب اللّغوي من البداية بالفعل في الجملة ويتبعه الفاعل إذا كان الجملة اسمية، أو البداية بالاسم ثمّ ما يتبعها من اسم آخر أو فعل إذا كانت الجملة اسميّة ومن إتباع حالات الصّفات لمعاني الكلام من النّعت أو التّمييز أو الحال وغيرها.

وأمّا المصطلح: فإنّ المصطلحات تجري عن لسان عبد القاهر وهي تتولّد عن نظريّة النّظم التّي يؤمن بها ويبني عليها جهده في النّحو والبلاغة والأدب عامّة ومن بين هذه المصطلحات: لنّظم والبناء والتّرتيب والتّعليق ولعلّ النّص الجامع لهذه المصطلحات في سباق واحد هو قوله:»أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب حتّى يعلّق بعضها ببعض ويبنى بعضها على بعض وتجعل هذه بسبب من تلك»[19]

1_ النّظم

فقد حدّد النّظم في تفسيره لقضايا النّحو أثناء تناوله لأبوابه بأنّه ليس النّحو بمفرده كقاعدة من قواعد النّحو وإنّما القصد منه المعاني النّحويّة التّي تَحْدُثُ في نفس المتكلّم والمعاني تكون بواسطة الألفاظ التّي تترابط فيما بينها وتتعلّق ببعضها لتقوم بوظيفة التّعبير في سياق واحد وتركيب تامّ، من ذلك قيام «علاقة الإسناد بين المسند إليه والمسند وتصوّر علاقة التعدية بين الفعل والمفعول به، وتصوّر علاقة السببية بين الفعل والمفعول لأجله هلُمَّ جرا».[20]

2_ البناء:

ومصطلح عنده يَعُدُّهُ فرعا تابعا للنّظم وعنصرا ضروريّا من عناصره والبناء عنده هو الذّي يُنظّم الألفاظ فتصبح مبنىً واحداً يتشكّل فيه السّياق الذّي يتضمّن المعنى والمبنى، ويرى عبد القاهر أنّ البناء للكلمات هو الذّي يوضّح دلالات الجمل ومثال ذلك: وجوه «الخبر» في النّحو العربي في الاستعمالات النّحويّة فيقول: «وذلك أنا لا نعلم شيئا يبتغيه النّاظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كلّ

باب وفروقه، فينظر في الخبر إلى الوجوه التّي تراها في قولك: زيد منطلق وزيد ينطلق، وينطلق زيد ومنطلق زيد وزيد المنطلق والمنطلق زيد وزيد هو المنطلق وزيد هو منطلق.»[21] ثمّ يضرب أمثلة عن «وجوه الشّرط» بقوله: «وفي الشّرط والجزاء إلى الوجوه التّي تراها في قولك :إن تخرج أخرج وإن خرجتَ خرجتُ وإن تخرج فأنا خارج وأنا خارج إن خرجت وأنا إن خرجت خارج»[22]وكذلك أمثلة في موطن الحال ووجوهه :بقوله «وفي الحال إلى الوجوه التّي تراها في قولك. جاءني زيد مسرعا وجاءني يسرع وجاءني وهو مسرع أو هو يسرع وجاءني قد أسرع وجاءني وقد أسرع فيعرف لكلّ من ذلك موضعه، ويجيء به حيث ينبغي له.»[23]

3_التّرتيب:

يقصد به عبد القاهر موقع الكلمات ووضعها في المكان الذّي يقتضه علم النّحو إذ لكلّ لفظة في الجملة أو في الكلام عامّة لها رتبة خاصّة بها في العبارة، واللّافت للنّظر أنّ عبد القاهر لا يفصل في نظرية النّظم بين التّرتيب والتّركيب والتّـأليف ولذلك فهو ينظر لهذا الأمر بقوله:

«والألفاظ لا تفيد حتّى تؤلّف ضربا خاصّا من التّأليف و يعمد بها إلى وجه دون وجه من التّركيب والتّرتيب، فلو أنّك عمدت إلى بيت شعر، أو فصل نثر، فعددت كلماته عدّا كيف جاء واتّفق، وأبطلت نضده ونظامه الذّي عليه بني، وفيه أفرغ المعنى وأجرى، وغيّرت ترتيبه الذي بخصوصيته أفاد كما أفاد، وبنسقه أبان المراد[24].

ولا يقف عبد القاهر عند الجانب التّنظيري حول مصطلح التّرتيب بل يذهب إلى الجانب التّطبيقي لأجل البرهنة والتّفسير ويقدّم نموذجا حيّا من الشّعر العربي فيقول في افتراض مثالي :»نحو أن تقول في ،قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل:

منزل قفا ذكرى من نبك حبيب «أخرجته من كمال البيان إلى مجال الهذيان ،نعم وأسقطت نسبته من صاحبه، وقطعت الرحم بينه وبين منشئه، بل أحلت أن يكون له إضافة إلى قائل، ونسب يختصّ بمتكلّم، وفي ثبوت هذا الأصل ما تعلّم به أنّ المعنى الذّي له كانت هذه الكلم بيت شعر، أو فصل خطاب وهو ترتيبها على طريقة معلومة، وحصولها على صورة من التّأليف مخصوصة، وهذا الحكم أعني الاختصاص في التّرتيب يقع في الألفاظ مرتّبا على المعاني المرتّبة في النّفس، المنتظمة فيها على قضية العقل، ولن يتصّور في الألفاظ وجوب تقديم وتأخير، وتخصيص في ترتيب وتنزيل، وعلى ذلك وضعت المراتب والمنازل في الجمل المركّبة».[25] وفساد الكلام عنده يأتي سبب الخروج عن نظام ويظهر الأمر واضحا في هذا التّرتيب الفاسد «منزل قفا ذكرى»أنّه لا يمكن تحديد الفاعليّة ولا حسن الابتداء ولا الإضافة القائمة بين المضاف والمضاف إليه في أصل السّياق ذكرى حبيب ولا حسن تعلّق حرف

الجرّ(من) بما يجاوره أو تعلّقه بالفعل إلى غير من المسائل النّظميّة.

4_**التّعليق:** يهتم عبد القاهر بمصطلح التّعليق كثيرا ويكثر من استعمالاته له، ويجعله أساس نظريته وقد سبق التّركيز على فكرة التّعليق. من ذلك قوله: «ومعلوم أن ليس النّظم سوى تعليق الكلم بغضها ببعض وجعل بعضها بسبب من بعض.....»[26] و التّعليق عنده يأخذ مفهوم التضام كما هو الحال عند العلماء المعاصرين الذّين يرونه ضرورة لغويّة تعبيريّة يستدعيها نظام الكلام بكلّ أدواتها إذ أنّ هذه الأدوات تفتقر إلى التطام مع بنائها أو تركيبها، لأنّها لا تستقلّ بنفسها وتقتضي دائما شيئا ينضم إليها فأدوات الجمل تفتقر إلى الجملة بعدها، وأدوات العطف لا تفيد إلاّ مع المعطـوف ولا الجرّ إلا مع المجرور ولا الاستثناء إلاّ مع المستثنى ولا القسم إلاّ مع المقسم به، ولا واو المعيه إلاّ مع المفعول معه. فإنّ كلّ لفظة تتعلّق بلفظة أخرى سواء أكانت فعلا أم اسما أم حرفا لتكون لها قرينة فلنستدعيها بالضّرورة لتكمل دعائم النّظم وأسسه، فالفاعل متعلّق بالفعل والجار بالمجرور متعلّقان بالفعل كذلك والخبر متعلّق بالمبتدأ....إلخ.[27]

إنّ هذه المصطلحات التّي عرضناها تسير وفق منهج محكم التزمه عبد القاهر الجرجاني في اكتشافه لنظريّة النّظم لأنّه مبني على العناية بالوظائف النّحويّة والوظائف اللّغويّة التي يهتمّ بها في دراسته لنظام اللّغة وأساليب التّعبير:»وهو يلتقي في هذا الجانب مع معظم الألسنيين المعاصرين الذين يعتبرون النّصّ الأدبي مدوّنة أو نظاما، ويعنون به أن كلّ شيء في هذا النّظام مترابط، ولا وجود للعنصر بمفرده إلاّ داخل العلاقات التي يقيمها مع غيره من العناصر؛ ولذلك فإنّ استخراج القوانين المتحكّمة في العلاقات التي تحدثها هذه العناصر في بعضها يعني استخراج البنية أو البنيات التّي يتكون منها النظام «.[28] وأساس هذا التّعبير للّغة لدى عبد القاهر الجرجاني أنّه يرى أنّ طبيعة تأليف الكلام وتنظيمه وبنائه وترتيبه وتعليقه ببعضه هو خضوعه لهذه المسائل كلّها في علاقة اللّغة بالفكر، وهو نفسه يعطي هذه الخلاصة في رؤيته فيقول: «وجملة الحديث أنّا نعلم ضرورة أنّه لا يتأتّى لنا أن ننظم كلاما من غير رويّة وفكر»،[29]ثانيًا: أمثلة نموذجيّة في التّفسير النّحوي:

1 * **تقديم المفعول وتأخيره:** لعبد القاهر الجرجاني وقفات في تحليل قضايا نحويّة سبقه إليها النّحاة والبلاغيّون غير أنّ منهجه في التّحليل يختلف عن سابقيه في مقاصد التّفسير والتّعليل، وهو في كلّ ذلك ينبّه إلى استقامة الكلام علـى النّحو الذّي يقضيه العقل والمقام دون أن يذكر مصطلح النّظم فهو ذا ينتهج منهج النّحاة في عرض فكرة التّقديم والتّأخير ولكنّه يفضّلهم في الشّرح والتّبيين يقول: «وممّا ينبغي أن تعلمه أنّه يصحّ لك أن تقول: ما ضربت زيدا ولكنّي أكرمته؛ فتعقب الفعل المنفي بإثبات فعل هو ضدّه ولا يصحّ أن تقول: ما زيدا ضربت ولكنّي أكرمته: وذاك أنّك لم ترد أن تقول :لم

يكن الفعل هذا ولكن ذاك. ولكنّك أردت أنّه لم يكن المفعول هذا ولكن ذاك، فالواجب إذن أن تقول: ما زَيْدًا ضربت ولكن عمرا: وحكم الجار مع المجرور في جميع ما ذكرنا حكم المنصوب فإذا قلت: ما أمرتك بهذا: كان المعنى على نفي أن تكون قد أمرته بذلك ولم يجب أن تكون قد أمرته بشيء آخر، وإذا قلت: ما بهذا أمرتك: كنت قد أمرته بشيء غيره.[30]

-1 **التّعبير السّليم:** ففي الجملة الأولى في الكلام الذّي يراه صحيحا هي «ما ضربت زَيْدًا ولكنّي أَكْرَمْتُهُ «فالمنفي هنا هو الفعل وهو بلغة تفسيريّة نفي الحدث والتّعقيب الذّي جاء بعد نفي الحدث هو الإثبات بضدّه هو جملة «أَكْرَمْتُهُ» التّي احتوت على فعل وفاعل ومفعول به

2._ **التّعبير غير السّليم:** وأمّا قوله في الجملة الثّانية و هي» ما زيدا ضربت ولكنّي أكرمته «فالنّفي في ظاهره واقع على الاسم في محاولة نفي الضّرب وهو(زيدا) لكنّ التّوهم في الفعل ثابت وهو الحدث، فإن لم يكن الضّروب زيدا فهو آخر وهذا تفسير عبد القاهر بقوله «ولكنّك أردت أنّه لم يكن المفعول هذا ولكن ذاك». فالاستقامة في الكلام الصّحيح هو الإبقاء على حقيقة النّفي بإثباتها في تقديم المفعول المنفي وإثبات الضّرب في صيغة التّدارك.» ... ولكن عمرًا». أمّا قوله في تحديد دلالة العبارة «مَا أَمَرْتُكَ بهذا» فالعبارة هنا تتوقّف على معنى النّفي لهذا الأمر ولا يفهم منه :الأمر بشيء غيره أي آخر، وأمّا إذا جاءت الصّيغة على وجه التّعبير وهي»ما بهذا أمرتك» فهو نفي للموجود «هذا» وأمر بشيء غيره. وتحديد هذا التّوجيه النّحوي لدى الجرجاني يستند في أصله إلى دلالة معاني النّحو في صيغتها المختلفة ومنها باب التّقديم والتّأخير والنّفي، وهو موضوع شائك يكاد يكون فلسفة اللّغة العربيّة عامّة والنّحو العربي خاصة، هو كيفيّة التّعبير النّحوي في تحقيق المعاني؛ ويظهر من هذا التّصحيح للتّراكيب النّحويّة التّي تمثّل بها عبد القاهر الجرجاني أنّه يعتمد على فكرة ترتيب المعاني التّي تخضع في الأساس إلى ترتيبها في الذّهن أو في النّفس، قبل أن تخرج ألفاظا، وهو يرمي إلى أبعاد عميقة كما يقول: «وأمّا نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك لأنّك تقتفي في نظمها آثار المعني وترتبها على حسب ترتيب المعاني في النّفس، فهو إذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو النّظم الذّي معناه ضمّ الشّيء كيف جاء واتّفق».[31] إلى أن يقول: ودليل آخر هو أنّه لو كان القصد بالنّظم إلى اللّفظ نفسه دون أن يكون الغرض ترتيب المعاني في النّفس ثمّ النّطق بالألفاظ على حذوها لكان ينبغي أن لا يختلف حال اثنين في العلم بحسن النّظم أو غير الحسن فيه لأنّهما يحسان بتوالي الألفاظ في النّطق إحساسا واحدا ولا يعرف أحدهما في ذلك شيئا يجهله الآخر.[32]

الهوامش

1 _عبد القاهر الجرجاني:المقتصد في شرح الإيضاح،تحقيق:كاظم بحر المرجان،دار الرشيد للنشر،العراق،د.ط،1982م. ج1،ص92،93.

2 _ المصدر نفسه:ص 19.

3 _ المصدر نفسه:ج1،ص21،481،482.

4 _ عبد القاهر الجرجاني :دلائل الإعجاز: تحقيق محمد رضوان الداية و فايز الداية ، دار قتبة ، ط1، 1403هـ 1983م ص:ف.

5 _ المصدر نفسه : ص : ش.

6 _ المصدر نفسه : من ص : ف ، ق ، ر ، ش .

7 _ المصدر نفسه:ص314، 315.

8 _ ينظر تمّام حسّان:مناهج البحث في اللّغة:مكتبة الأنجلو المصريّة،د،ط،1955م ص 204.

9 _ المرجع نفسه:ص194.

10 _ عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز : ص 310.

11 _ المصدر نفسه: ص : ث .

12 _ المصدر نفسه : ص ث .

13 _ يقصد بهما : دلائل الإعجاز : و أسرار البلاغة .

14 _ عبد القاهر الجرجاني : المدخل في دلائل الإعجاز : ص : ف .

15 _ محمد عبّاس: الأبعاد الإبداعيّة في منهج عبد القاهر الجرجاني دراسة مقارنة دار الفكر، دمشق، ط1، 1999م ص 66.

16 _ عبد القاهر الجرجاني:دلائل الإعجاز :تح محمد التّنجي،لبنان،بيروت،دار الكتاب العربيّ،ط1، 2005م،ص 70.

17 _ تمّام حسّان : اللّغة معناها ومبناها ، القاهرة ، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب ، ط2، 1979م ، ص 188.

18 _ عبد القاهر الجرجاني:دلائل الإعجاز:ص44.

19 _ محمّد مندور:في الميزاد،دار نهضة مص رللطّبع والنّشر،القاهرة،د،ط،:1973م،ص193.

20 د،تمّام حسّان: اللّغة العربيّة معناها ومبناها:ص186.

21 _ المصدر السّابق:ص64.

22 _ المصدر نفسه:ص64.

23 _ عبد القاهر الجرجاني:أسرار البلاغة:ص2.

24 _ المصدر السّابق:ص2.

25 _ عبد القاهر الجرجاني : ص،ف

26 _ ينظر د،تامر سلّوم:نظرية اللّغة والجمال في النّقد العربي: دار الحوار للنشر و التوزيع ، سوريا ، ط1 ، 1983م. ص90.

27 _ محمّد عبّاس:الأبعاد الإبداعيّة في منهج عبد القاهر الجرجاني:ص67

28 _ عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز: ص 98

29 _ المصدر السابق:ص276.

30 _ المصدر السّابق:ص 40. -31-المصدر نفسه ص42

31 _ المصدر نفسه:ص42.

32 _ سورة القصص:الآية:23،24.

الالتفات في اللغة و الاصطلاح

د. محمد بلحسين

الالتفات من الأساليب العريقة في اللغة العربية، وهو أحد الألوان البلاغية والمسالك التعبيرية التي يشيع استخدامها في لغة القرآن الكريم، بل لعله أكثر هذه الألوان انتشاراً، وأوسعها تردداً « وقد توارد في مورثنا البلاغي مع طائفة من المصطلحات في الدلالة على التحول الأسلوبي، ومن بين هذه المصطلحات (الصرف) و (العدول) و (الانصراف) و(التلون) و(مخالفة مقتضى الظاهر) و (شجاعة العربية) وما إلى ذلك»[1]

وقبل أن نبسط مكانة الالتفات وشرفه وسْط أبواب البلاغة العديدة، نقدم شيئاً مما ورد في المعاجم العربية فيما يخص مادة الالتفات، ففي تلك المادة تقول المعاجم: « لفت لفت وجهه عن القوم صرفه والتفت التفاتاً والتلفت أكثر منه، وتلفت إلى الشيء والتفت إليه: صرف وجهه، وفي قوله تعالى: ولا يلتفت منكم أحد إلا امرأتك، أمر بترك الالتفات لئلا يرى عظيم ما ينزل بهم من العذاب، وفي الحديث في صفته...، واللفت: اللي، ولفته يلفته لفتاً: لواه على غير جهته، وقيل اللي، هو أن ترمي به إلى جانبك، ولفته عن الشيء يلفته لفتاً: صرفه، وقال الفراء في قوله عز وجل: أجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا: اللفت الصرف، يقال ما لفتك عن فلان أي ما صرفك عنه و اللفت: لـي الشيء»[2]

فدلالة مادة لفت كما رأينا تنصرف دائماً إلى معنى التحول والانحراف عن المألوف من القيم أو الأوضاع، أو الأنماط من السلوك، وهذا مما يبرر تفضيله ورواجه بدلاً من المصطلحات البلاغية الأخرى التي وضعت دلالة على هذا الباب من أبواب البلاغة.

ويقول بعض أهلُ البلاغةِ إنَّ الالتفاتَ هو خلاصةُ علم البيان ويروا فيه بديعَ البديعِ لما فيه من انصراف الخطاب من حالة إلى أخرى ومن وضعية إلى غيرها ؛ مِمَّا يتلاءم مع نفسية المتكلم أوحال السامع أو جماعهما. فالمتكلم يتنقل عبر أنساق الكلام المختلفة بما يُحرِّره مما في النسق الواحد من الرتابة، وبما يبرّر قدرته على تصريف القول، وهذه الدراسة تتّجه إلى توضيح ذلك وبيان ما يكون عليه التصريف من وجوه، وما ينحو إليه من تلوين لمعنى الخطاب؛ إذْ الخطاب هو قاعدة المساجلة المفيدة بين باث و متلقٍ تربطهما علاقة مفاعلة.

وقد جاء في كتاب « المفتاح « للسكاكي (ت 626 هـ) فـي سياق حديثه عن مصطنعي القول

1 ينظر: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، أحمد مطلوب، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1983م، ص296.

2 ينظر: لسان العرب، ابن منظور محمد بن مكرم الإفريقي، دار صادر، بيروت، ط1، ج 4، ص84.. كما ينظر مادة لفت في القاموس المحيط، ومعجم الصحاح.

المبين، قوله : « أَفَتَرَاهُمْ يحسنون قِـرَى الأشباح[1](1) فيخالفون فيه بين لون ولون، وطعم و طعم ولا يحسنون قِـرَى الأرواح فلا يخالفون فيه بين أسلوب وأسلوب وإيراد و إيراد.»[2](2) لذلك كان اعتناؤهم بـهذه القِـرى أكثر واهتمامهم فيه أوفر .

ومرجع التلوين المذكور إلى تغيير الأسلوب من صيغة التكلم أو الخطاب أو الغيبة إلى صيغة أخرى من هذه الصيغ، شرط أن يكون الضمير في المنتقل إليه عائداً في نفس الأمر إلى المنتقل عنه، فمثلاً قول الله تعالـى: ﴿...فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ [طه 72]، نجد أنَّ الضمير (أنت) في الجملة الأولى للمخاطب، وأنَّ الضمير في (إنَّا) في الجملة الأخيرة للمتكلم، وفي هذا انتقال من الخطاب إلى التكلّم، ومع ذلك لا يُسمّى اِلتفاتا لأنّ المراد ليس واحدا.

ولقيمة الالتفات في البلاغة العربية أطلق العلماء عليه «شجاعة العربية»[3](3) لأنّ الشجاعة هي الإقـدام، و أنَّ الرجل الشجاع يركب ما لا يستطيع غيره، ويتورّد ما لا يتورّد سواه[4](4).

فتحمله شجاعته في الحرب على التقديم والتأخير والقرب والبعد، والإقبال والإدبار، وقَلَّ ما يكونُ آخِذًا في موقفِ الحرب إلى جِهَةِ اليَمِينِ حتّى يأخُذَ جانِبَ الشِمَال وبالعكسِ، أو مواجهة بالقتال حتىّ يلتفت وراءه، مُنَاوِشاً من يقاتله.

ومن أسباب تسمية الالتفات بـ (شجاعة العربية)، هو أنه أحد المسالك التعبيرية التي تتفرد بها اللغة العربية بارتيادها دون سائر اللغات، هذا ما يقرره ابن الأثير حيث يقول: «وإنما سمي كذلك لأن الشجاعة هي الإقدام، وذلك أن الرجل الشجاع يركب ما لا يستطيع غيره، ويتورد ما لا يتورد سواه، وكذلك هذا الالتفات في الكلام، فإن اللغة العربية تختص به دون غيرها من اللغات.»[5]

والحقيقة التي لا يجب أن نغفلها هنا، أن القول بتميز اللغة العربية بهذا الضرب من التعبير، إنما هو مجرد دعوى مزعومة لا أساس لها من الصحة ولا سند لها من الواقع، وهذه الدعوى ترتبت من الخطأ الذي مفاده نسبة الشجاعة إلى اللغة العربية لا إلى الالتفات، والحقيقة أن مصطلح (شجاعة العربية)، إنما هو وصف لظاهرة الالتفات باعتباره لوناً من ألوان الاجتزاء على نظام اللغة العربية بالانحراف عن أنماطها، والانتهاك لتقاليدها وأعرافها، وعلى ذلك فإن الشجاعة في هذا المصطلح، كما يتضح، لا تعني شجاعة اللغة العربية بالالتفات، إنما تعني شجاعة الالتفات في اللغة العربية.

1 القرى: ما يُقدَّمُ للضيف، انظر المنجد في اللغة والأعلام، ص، 626، ط 27، 1984 م، دار المشرق، بيروت، لبنان .
2 مفتاح العلوم، السكاكي، ص، 199، الطبعة الثانية، 1407هـ/ 1987م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان .
3 ينظر: جوهر الكنز، نجم الدِّين بن الأثير، منشأة المعارف بالإسكندرية، جلال حزي وشركاه، ص 118.
4 ينظر : المثل السائر، ضياء الدين بن الأثير، 1420هـ/ 1999م، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ج2 ص3 . .
5 نظر: الخصائص، ابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1956، ج2، ص36.

فالإلْتِفَات مَظْهَرٌ من مظاهر الشجاعـة العربية وقدرتها على تفتيق الكلام وتشقيقه والذهاب به إلى حيث يريد مُرسِلُ الخطاب منه لإيصال فكره ووجدانه، والتأثير به على القارئين أو السامعين. كما يفتح مختلف الدروب برفقة لغته الشجاعة التي تكون معه فلا تتخلى عنه ولا تخذله، بل تسبقه إلـى وجهته الجديدة لتمنح الحكمة وفصل الخطاب[1(2)].

وهذا الباب جليل في أبواب البلاغة والبيان، عظيم الفائدة، جميل الوقع في النفس المكتسبة ذوقاً سليماً وحساً جمالياً مرهفاً، يقول صاحب المثل السائر: « اعلم أيها المتوشح لمعرفة البيان، أن العدول من صيغة من الألفاظ إلى صيغة أخرى، لا يكون إلا لنوع خصوصية اقتضت ذلك، وهو لا يتوخاه في كلامه إلا العارف برموز الفصاحة والبلاغة، الذي اطلع على أسرارهما، وفتش عن دفائنهما، ولا تجد ذلك في كل كلام، فإنه من أشكل ضروب البيان، وأدقها فهماً، وأغمضها طريقاً.»[2]

ونذكر أنه قبل أن يستقر مصطلح الالتفات على مفهومه السائد، الذي هو ظاهرة التحول الأسلوبي عامة، كان قد مر بعدة أطوار من التذبذب والاختلاف الخلط فيه بين علماء البلاغة، ويمكن تقسيم اتجاهاتهم في تحديد هذا المفهوم إلى اتجاهات ثلاث:

الاتجاه الأول: الالتفات « أن يكون الشاعر آخذاً في معنىً، فيعدل عنه إلى غيره، قبل أن يتم المعنى الأول، ثم يعود إليه فيتممه، فيكون فيما عدل إليه مبالغة في الأول وزيادة في حسنه.»[3]، وهذا تعريف الحاتمي (ت 388 هـ)، وممن يقول بهذا الرأي كذلك، أبو حازم القرطاجني (ت684هـ)، حيث الالتفات عنده « أن يجمع بين حاشيتي كلاميين متباعدي المآخذ والأغراض، وأن ينعطف من إحداهما إلى الأخرى، انعطافاً لطيفاً من غير واسطة، تكون توطئة للصيرورة من أحدهما إلى الآخر على جهة التحول.»[4]

الاتجاه الثاني: وهو ما اتسعت فيه الدائرة الدلالية للمصطلح فشملت إلى جانب التحول الأسلوبي، ظواهر بلاغية أخرى، وممن ساروا في هذا الاتجاه ابن رشيق القيرواني (ت456هـ) في كتابه العمدة، حيث الالتفات عنده يشمل التنويع بين الضمائر والانتقال من معنى إلى معنى، كما يشمل معاني الاعتراض والرجوع والتتميم، وغير ذلك[5]

الاتجاه الثالث: وهو خَلُصَـتْ مُعظَمُ الدراسات البلاغية إلى أنّ الالتفات إلى أنه هو ظاهرة التحول

1 ينظر: البلاغة الاصطلاحية، عبده عبد العزيز قلقيلة، ط 4، 2001، دار الفكر العربي، القاهرة، ص 316 .
2 المثل السائر، ابن الأثير، ص168-169.
3 حلية المحاضرة في صناعة الشعر، الحاتمي، تحقيق: جعفر الكياني، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1979، ص 157.
4 منهاج البلغاء، حازم القرطاجني، تقديم و تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، تونس، 1966م، ص 314-315.
5 ينظر: العمدة في محاسن الشعر، ابن رشيق القيرواني، ج 2، ص 45-47.

الأسلوبي. وقد لخص هذا الطاهر بن عاشور في قوله بأن « الالتفات هو انتقال المتكلم من طريق التكلم أو طريق الخطاب أو طريق الغيبة إلى طريق آخر منها انتقالاً غير ملتزم في الاستعمال».[1]

ويدخل الالتفات تحت أضربٍ ثلاثة ؛ وتتفرّع عن كلُّ ضربٍ أقسام عدّة :

- الضرب الأوّل: الرجوع من الغيبة إلى الخطاب ومن الخطاب إلى الغيبة.- الضرب الثانـي : الرجوع من فعل المضارع إلى فعل الأمر[2](2).

- الضرب الثالث : الرجوع من خطاب التثنية إلى خطاب الجمع، ومن خطاب الجمع إلى خطاب الواحد أو من خطاب الواحد إلى خطاب الجمع .

أما الضرب الأوّل فقد قسّمه علماء البلاغة إلى ستّة أقسام حسب مـدارات الضمائر:

الأوّل : التفات من التكلم إلى الخطاب، كقولـه تعالى:))) وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [يس : 22] أي : (وإليه أَرجِعُ)، فالتفت) من التكلّم إلى الخطاب .

الثانـي : التفات من التكلُّم إلـى الغيبة، كقولـه تعالـى : ﴿ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ (1) فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾[الكوثر 1، 2] أي : (فصلِّ لنا)، فالتفت من التكلُّم إلى الغيبة.

الثالث : التفات من الخطاب إلى التكلُّم كقوله تعالـى :﴿ ... قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ﴾ [يونس:21] علـى أنَّه سبحانه و تعالـى نزَّل نفسه منـزلة المخاطب، فالضمير فـي (قل) للمخاطب، وفي (رسلنا) للمتكلّم، «وقد زعم أحـد الباحثين أنَّهُ لم يعثر له على شاهد «[3](3)

وهذا ونذكر أن ابن المعتز كان قد قصر حد الالتفات على هذا الوجه فقط، حيث عرفه بأنه « انصراف المتكلم عن الإخبار إلى المخاطبة ومثاله في الكتاب قوله تعالى بعد الإخبار بأن الحمد لله رب العالمين إياك نعبد وإياك نستعين وكقوله تعالى: ﴿ ...وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ...﴾[الأحزاب50]، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ...﴾[الأنعام06]،

وكذلك من الشعر قول جرير:

---

1 – موجز البلاغة، الطاهر بن عاشور، أضواء السلف، ص43.

2 من العلماء مَنْ يُدخِل هذا الضرب في باب « الخروج عن مقتضى الظاهر « ولا يعدُّهُ من أنواع الالتفات . انظر: عروس الأفراح، ج1 ص386، تحقيق: الدكتور خليل إبراهيم خليل، ط1، 1422هـ/ 2001م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

3- الصور البديعة، حفني شرف، نهضة مصر، ج2، ص126، نقلاً عن فن البلاغة لعبد القادر حسين، مطبعة الأمانة، مصر، ص 281

متى كان الخيام بذي طلوح ... سقيت الغيث أيتها الخيام

وبأنه - أي الالتفات - انصراف المتكلم إلى المخاطب وهو عكس الأول»[1]

الرابع : التفات من الخطاب إلى الغيبة ؛ مثل قوله تعالى:﴿ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ (70) يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصِحَافٍ مِنْ ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [الزخرف :70، 71]

فانتقل من الخطاب إلى الغيبة ولم يقل (يُطافُ عليكم).

الخامس : التفات من الغيبة إلى التكلم ؛ كقوله تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [فصلت:12]، فانتقل من الغيبة (أوحى) إلى التكلم (زيّنّا) ولم يقل (وزيَّنَ) .

السَادِسَ : التِفَات مِنَ الغيبَةِ إِلَى الخطاب، كَقَولِهِ تَعَالَى : ﴿عَالِيَهُمْ ثِيَابُ سُنْدُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا (21) إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيُكُمْ مَشْكُورًا﴾ [الإنسان :21، 22] فانتقل من الضمير (هم) إلى الضمير (كم) .

أما الضرب الثاني فينقسم إلى أربعة أقسام :

1 - الرجوع من الفعل المضارع إلى فعل الأمر ؛ كقوله تعالى:﴿ قَالُوا يَا هُودُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ وَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ (53) إِنْ نَقُولُ إِلَّا اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوءٍ قَالَ إِنِّي أُشْهِدُ اللَّهَ وَاشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾[هود: 53، 54] .

« فإنَّه إنّما قال (أُشْهِدُ الله واْشْهَدُوا) «ولم يقُلْ (وأُشْهِدُكُم) ليكون موازناً له وبمعناه لأنّ إشهادَهُ اللهَ على البراءة من الشرك صحيح ثابت، وأما إشهادهم فما هو إلاّ تهاون بهم، ودلالة على قلّة المبالاة بأمرهم، ولذلك عَدَلَ به عن لفظ الأوّل لاختلاف ما بينهما، وجِيءَ به على لفظ الأمر «[2](1)

وكقوله تعالى :﴿ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ (92) وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ﴾[الأنبياء: 93، 94].

2 - الرجوع عن الفعل الماضي إلى فعل الأمر، لِمَكَانِ العناية بتحقيقه ؛ كقوله تعالى:﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف :29]

1 - ينظر: خزانة الأدب وغاية الأرب، الأزراري تقي الدين بن عبد الله الحموي، تحقيق: عصام شعيتو، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1987، ط1، ج1، 134-135.

2 (1) المثل السائر : 2 / 12

وتقدير الكلام (بإقامة وجوهكم عند كلِّ مسجدٍ) فعَدَلَ عن ذلك إلى فعل الأمر

3 - التعبير عن الفعل الماضي بلفظ المستقبل[1][(2)] ؛ كقوله تعالـى :

﴿ وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ﴾[فاطر : 09]، قال (فتُثِيـرُ) بلفظ المضارع الذي يدلُّ على الحال ولم يقُلْ (فأثارت)، وهو ما يقتضه ظاهر الكلام لأنّ قبله وبعده فعلاً ماضيًا، فحَقُّ التعبير أن يكون بلفظ الماضي أيضاً، ولكنّه عبَّر بالمضارع مبالغة في استحضار صورة إثارة الرِّياح للسحاب لتتصوّرها النفوس وتستقرّ في القلوب . « ومجاز فسقناه، مجاز فنسوقه، والعرب تضع فعلنا في موضع نفعل، قال الشاعر: إن يسمعوا ريبة طاروا بها فرحاً....منى وما يسمعوا من صالح دفنوا. في موضع يطيروا ويدفنوا.»[2]

وقد قال الشيخ في هذا المقام: « وإذا كان القصد من الاستدلال هو وقوع الإحياء وتقرر وقوعه جيء بفعل المعني في قوله (أرسل)، فأما تغييره إلى المضارع في قوله: ﴿ فتثير سحاباً﴾ فلحكاية الحال العجيبة التي تقع في إثارة الرياح السحاب، ... وفي قوله ﴿ الله الذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ ﴾ التفاتٌ من الغيبة إلى المتكلم.»[3]

وكقوله تعالى أيضاً على لسان إبراهيم عليه السلام : ﴿ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾[الصافات : 102] .

فقال (أرى في المنام) بلفظ المضارع ولم يقل (رأيت) وهو ما يقضيه ظاهر الكلام لأنّ رؤيا إبراهيم عليه السلام للحلم كانت قبل زمن التكلُّم إلا أنَّـه عدَلَ عن التعبير بالماضي لأنّـه يستحضر صورة الرؤيا التي لا تفارق خياله ؛فهو يراها ماثلة أمام بصره، وتتجدَّدُ المرّة تِلْوَ المرة، والأليق لهذه الصورة هو التعبير بالفعل المضارع .

4 - التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي : كقوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ﴾ [النمل 87]، قال (فَفَزِعَ) بلفظ الماضي بدلاً من (يَفْزِعُ) بلفظ المضارع، وذلك لأنَّ الفزع عند النّفخ في الصور أمرٌ مُـحقّقٌ لا شكَّ فيه ؛ ولمّـا كان أمراً مُحقّقاً لا يَـصِحُّ أنْ يُنازِعَ فيه أحدٌ عَبَّر بلفـظ الماضي الذي يدُلُّ على تحقُّقِ حدوث الفعل .والأمثلة من القرآن الكريم فـي هذا الضرب كثيرة سنقف عند بعضها فـي الفصل الثالث من هذا البحث .

1 انظر: المزهر في علوم اللّغة وأنواعها، جلال الدّين السيوطي، دار الجيل، بيروت، لبنان، ج 1 ص334.
2 - مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1981، ج 1، ص9.
3 - التحرير والتنوير، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، لدار التونسية للنشر، تونس، د.ط، 1984م، ج22، ص268.

الضرب الثالث[1](1): الرجوع من خطاب التثنية إلى خطاب الجمع ومن خطاب الجمع إلى خطاب الواحد، ومن خطاب الواحد إلى خطاب الجمع؛وهذا الضرب مثل الأوّل ينقسم إلى ستّة أقسام :

الأوّل: الانتقال من خطاب الواحد إلى خطاب الاثنين؛ كقوله تعالى:﴿قَالُوا أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمَا بِمُؤْمِنِينَ﴾[يونس : 78]، التفت من خطاب الواحد (أنت) إلى خطاب الاثنين (أنتما).

الثاني : الانتقال من خطاب الواحد إلى خطاب الجمع ؛ كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق : 01].

الثالث : الانتقال من خطاب الاثنين إلى خطاب الواحد : كقوله تعالى: ﴿ قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى﴾ [طه : 49] .

الرابع : من الاثنين إلى الجمع ؛ كقوله تعالى:﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّآَ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس:87] .

الخامس: من الجمع إلى الواحد ؛كقوله تعالى في الآية السابقة﴿... وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس:87]

السادس : من الجمع إلى التثنية ؛ نحو قوله تعالى :﴿ يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ (33) فَبِأَيِّ آَلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن :33، 34] .

فانتقل من التعبير بضمير الجمع (إنْ استطعتم أنْ تنفذوا) إلى ضمير التثنية ((فبأيِّ آلاء ربِّكما تكذِّبان).

هذا وإنَّ هناك ضرباً آخر من ضروب الخروج عن مقتضى الظاهر، وهذا الضرب هو أشبه بالضرب الثالث المذكور آنفاً ؛ وهو التعبير بواحد من المفرد والمثنى والجمع، والمراد الآخَر، والفرق بين الضربين هو أنَّ الأوّل لم يعبِّر فيه بمفرد عن جمع أو تثنية ولا عكسه، بل اسْتُعْمِلَ كلٌّ في معناه، ثمّ انتقل عنه

1(1) هذا الضرب عدّهُ صاحب عروس الأفراح قريباً من الالتفات لما فيه من انتقال من أحد الأساليب الثلاثة إلى آخر، وليس التفاتاً – على حدِّ قوله – لأنّ الالتفات هو انتقال من أحد الأساليب الثلاثة السابقة و هي :التكلّم والخطاب والغيبة إلى غيره – انظر عروس الأفراح :1 / 393

لغيره[1][1] وهو أقسام أيضاً[2][2].

فوائد الالتفات و أسبابه :يرى علماء البلاغة فـي الالتفات تجديدا لنشاط السامع وتطرية لـه من أنْ يسير علـى ضرب واحد من الكلام ووتيرة واحدة من الأسلوب فيمَـلُّ سماعَـهُ، وهذا ما قال به الزمخشري (ت 538 هـ)، والسكّاكي (ت626 هـ)، ولابن الأثير (ت 637 هـ) رأيٌ آخر يُخالف فيه الزمخشريوغيره، وقد سبقه بهذا الرأي ابن جنِّي (ت 392 هـ).[3]

1 انظر عروس الأفراح: 393 .
2 انظر المصدر نفسه، ج1 ص 393 و ما بعدها
3 ينظر: ج1، ص10، وينظر: مفتاح العلوم، 86، وينظر: الإيضاح، ص77، وينظر: البرهان في علوم القرآن، ج3، ص325.

تطوير بنك آلي للمصطلحات

د. عبد الرحيم محمد الأمين

ملخص

تهدف هذه المداخلة إلى التعريف بالمشاريع المتعلقة بتطوير البنوك الآلية للمصطلحات عبر العالم,ثم اقتراح تطوير بنك آلي للمصطلحات بالاعتماد على البنك العالمي للمصطلحات وردنات"

المقدمة

إن التفكير في إنشاء و تطوير بنك آلي للمصطلح العربي ليس بالأمر الجديد فمن خلال بحثنا عن الأعمال المنجزة في هذا الميدان تبين لنا أن هناك عدة محاولات جادة لتطوير بنوك آلية للمصطلحات من طرف هيئات ومراكز بحوث عدة.أما الغاية المنشودة من وراء ذلك فهي بطبيعة الحال نشر المصطلح وتوحيده.

إن كل مايميز هذه المحاولات هوانها مازالت إلى يومنا هذا حكرا على بعض المتخصصين فهي بالتالي غير متداولة بالطريقة التي يرجى لها أن تكون.والسبب في اعتقادنا راجع إلى عدم نشرها بين عامة الناس.

إن استغلال وتسخير شبكة الانترنت لنشر المصطلح هو من الضرورة بمكان لتحقيق المبتغى المنشود.فسهولة استعمال شبكة الانترنت لعامة الناس يرشح دورها الأساس لنشر المصطلح إبتداءا من جمعة ثم توحيده.

1- أهداف البنك الآلي للمصطلحات

إن من أهم الأهداف العديدة المرجوة من تطوير بنك آلي للمصطلحات:

المساهمة في تعريب العلوم

إشاعة المصطلحات

سهولة الوصول إلى المصطلح بأقل الجهد

إستعاب أكبر عدد ممكن من المصطلحات(شامل)

سهولة استرجاع المصطلحات لإجراء التعديلات اللازمة لتحديثها

2 - مشاريع البنوك الآلية للمصطلحات

طورت بعض المؤسسات العربية عدة بنوك للمصطلحات نذكر منها:

بنك معربي:

تأسس هذا البنك عام 1978م في الرباط كنتيجة لتعاون المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم مع برنامج الأمم المتحدة للتنمية ومعهد الدراسات والبحوث للتعريب.

البنك الآلي السعودي للمصطلحات:

تأسس في الرياض عام 1983م من قبل مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية حين كان مسماها المركز الوطني السعودي للعلوم والتكنولوجيا.

في عام1986,بدا البنك بالإدخال الفعلي للمصطلحات التي أقرتها مجامع اللغة العربية ومكتب تنسيق التعريب ومن ثم وضع إستراتجية خاصة بيه قام بتنفيذها بشكل هندسي مدروس.

يضم البنك حاليا مجموعة ضخمة من المصطلحات موزعة على مختلف التخصصات.

بنك المصطلحات الأردني:

تأسس عام 1985 من قبل مجمع اللغة العربية الأردني لتخزين المصطلحات العلمية والفنية لأعراض الترجمة والتعريب, وإتاحة المصطلحات العلمية للباحثين عن طريق الاتصال المباشر.

إن من أهم هذه المشاريع مشروع البنك الآلي السعودي للمصطلحات(باسم) الذي سنوجز ما جاء فيه بما يلي:

انطلق مشروع باسم في عام1983م بهدف المساهمة في تعريب العلوم والتقنية وذلك بتجمع الموسوعات والمعاجم العلمية المتخصصة بالغة العربية أو اللغات الأخرى الحديثة(الإنجليزية,الفرنسية,الألمانية)ثم نشر المصطلحات عبر شبكات الانترنت.

إن البنك الآلي السعودي للمصطلحات يشتمل على عدة بيانات تدخل على شكل حقول في الحاسب,وتنقسم البيانات إلى عامة وخاصة,فالبيانات العامة تشمل مايلي:

- الرقم التسلسلي:هو الرقم الآلي الخاص بكل مصطلح,وبيه يمكن استرجاع مايتعلق بكل مصطلح.
- حقل الاختصاص:يبين حقل المصطلح,وقد قسمت الحقول في بداية العمل إلى ستين حقلا,تصنف على ضوئها جميع المصطلحات مثل(الفيزياءوالكيمياءوالهندسةوالطب ونحوه).
- تاريخ الإدخال:يذكر فيه تاريخ إدخال البيانات أو تاريخ تحديثها.
- درجة نوعية المصطلح :يبين وزن المصطلح من حيث الثقة بيه والاعتماد على مصدره.
- خبير المصطلحات :وهو المسؤول عن البيانات المدخلة.
- المدقق أو المراجع للبيانات.

أما البيانات الخاصة فبدورها تنقسم إلى:

- لغة المصطلح :لقد تم اعتماد أربعة لغات(العربية,الإنجليزية,الفرنسية,الألمانية)

- المصطلح:قد يكون اختصار مثل:**(rom** Read Onlay Memory)

- المصطلح الكامل:إذا كان المصطلح يمثل مختصرات فيعطي هنا تفسير لتلك المختصرات.

- مصدر المصطلح:يذكر فيه المصدر مثل:مجمع اللغة العربية في القاهرة,أو المعهد المقياس الألماني DIN ,أو الاتحاد الفرنسي للمقياس ,أوالمعهد الدولي للمصطلحات INFOTERM أو اسم معجم معين.

- تاريخ المصدر:يذكر هنا تاريخ المنشور الذي استقي منه المصطلح سواء أكان ذلك كتاب أم دورية أم غير ذلك.

-رموز التطابق:المقصود برمز التطابق هو درجة تعطى لمدى التطابق بين مصطلح وآخر مقابل له من لغات(باسم).

-معلومات نحوية:تذكر هنا ثلاثة أنواع من المعلومات النحوية لكل مصطلح:

- * أهو اسم أم صفة أم فعل ظرف.
- * أهو مذكر أم مؤنث أم محايد(كما في الألماني أو الفرنسي).
- * إذا كان المصطلح اسما فيذكران كان مفردا أم مثنى أم جمعا.

-معلومات عن الاستعمال:بتحديد مجالات استعمال المصطلح, مثل:هل هو إنجليزي أم أمريكي,أو ألماني نمساوي أو فرنسي كندي....الخ.

- التعريف أو المثال :يذكر فيه تعريف مختصر للمصطلح أو المثال يوضح استعماله .
- مصدر التعريف بيه أو التمثيل عليه ,وقد يؤخذ المصطلح من مصدر دون أن يكون له تعريف فيه ,ثم يؤخذ تعريفه أو مثاله من مصدر آخر,ولذا يذكر هذا المصدر سواء كان كتابا عربيا ومترجما أوغيره.

-المرادفات :يذكر مرادف المصطلح,ويشار إلى مصدر المرادف إن اختلف عن مصدر المصطلح.

- الأضداد:يذكر مضاد المصطلح إن وجد.

- الكلمة الرئيسية:إذا تعدّدت ألفاظ المصطلح الواحد ذكرت الكلمة الرئيسية في ذلك المصطلح.

- الجذر أو الأساس:يذكر هنا جذر الكلمة العربية للمصطلح,والصور الأساسية لبعض المصطلحات الأجنبية,خاصة الفرنسية,حيث تختلف أحيانا الكلمة إن كانت مذكرة أم مؤنثة(مثل beau جميل, belle جميلة),ويعين مثل هذه المعلومات خبير المصطلحات ذات الأصول الواحدة.

لإنجاز مشروع باسم تم تجميع أكثر من1125 معجما ومسردا أحادي اللغة أوثنائي اللغة أو

متعدد اللغات مع الموسوعات العلمية المتخصصة.وبتضافر الجهود تم تطوير البرامج اللازمة لإدخال البيانات في الحاسب وبدأ فعلا بإدخال البيانات فوصل رصيد باسم من البيانات المصطلحية إلى أكثر من 360000 سجل مصطلحي,يشمل السجل الواحد عدة مصطلحات باللغات المختلفة.

أما عن إمكانية نشر محتويات باسم على شبكة المعلومات العالمية انترنت فمازالت قيد التطوير.

إن مشروع باسم إن اكتمل سوف يقدم خدمة جليلة لمستعملي اللغة العربية,فالمترجم والباحث وخبير المصطلحات والمعجمي كلهم سينهلون من هذا الكنز دونما أي عناء يذكر,فشبكة الانترنت سوف تختزل الأزمان والمسافات وتصبح المصطلحات في متناول عامة الناس.

3 - تطوير بنك آلي للمصطلحات

هنالك عدة خيارات أمام بحيث تطوير بنك آلي للمصطلحات:

أما الخيار الأول فيتمثل في إعادة نفس الخطوات التي تبناها مهندسو باسم والمتمثلة في:

- تجميع المادة المصطلحية
- تطوير البرامج اللازمة لإدخال المصطلحات إلى الحاسب
- تطوير البرامج اللازمة لنشر محتيات البنك على شبكة الانترنت

أما الخيار الثاني فيتمثل في تدعيم ووردنات (**Word net**) باللغة العربية وهدا الخيار سوف يوفر الكثير من الجهد والمال وهو الملائم في نظرنا.

إن وردنات مشروع عالمي يمكن لأي شخص أن يطوره(يزيد أو ينقص أو يضبطه) لغرض لغة ما وهو متوفر عبر شبكة الانترنت بدون مقابل.

إن فكرة تبني ووردنات وتطويره ليخدم المصطلح العربي هو الحل الأمثل والمناسب لكل مشروع تطوير بنك آلي للمصطلحات.

تطوير بنك آلي للمصطلحات:الملتقى الوطني الثاني4-5 أكتوبر2004 اللغة العربية وقضايا المصطلح

المصادر:

مجلة العلوم والتقنية الصادرة عن مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية العدد-24شوال1423 الموافق ديسمبر2002

مشروع (باسم)-مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية نشرت بتاريخ:2003-06-08 موقع صوت العربيّة

قضايا في المصطلح العربي رسيس بتاريخ:10 سبتمبر 2003

موقع وردنات على شبكة الانترنت

English-Arabi Dictionary fr Translation Sabri Elkateb and Bill Black Manchester-2000

الأصول المعرفية لنظرية التلقي

د. كراش بن خولة

ترجع أصول جمالية التلقي إلى فلسفتين عرفتا في ألمانيا خاصة وهي :الظاهر آتية والهيمونيطيقا .

-1**الظاهراتية:** تربط جمالية التلقي بالظاهراتية ارتباطا وثيقا ,لأن أغلب المفاهيم التي جاءت بها هده الفلسفة الذاتية عن طريق أعلامها وأبرزهم «هورسل»و»انغاردن»,قد تحولت إلى أسس نظرية ومفاهيم ومحاور إجرائية [1].وأبرز المفاهيم الظاهراتية المؤثرة في اتجاه جمالية التلقي .

فالأفكار التي صاغها «هوسرل» حول تلقي الأشياء من خلال الفهم الذاتي أو التلقي الذاتي بدأت تتحول إلى حقائق ملموسة تحاول أن تستند على المكونات الأساسية (الماهوية) للشيء[2].

ويعد انغاردن أول من عدل في مفهوم المتعالي عند أستاذه «هوسرل»,والذي يرى (انغاردن) «أن المعنى الموضوعي أي الخالي من المعطيات المسبقة ,ينشأ بعد أن تكوّن الظاهرة معنى مخصصا في الشعور , أي بعد الارتداد من عالم المحسوسات الخارجية المادية إلى عالم الشعور الداخلي «[3].

وهذا يشير إلى أن المعنى -معنى أي ظاهرة خارجية في الوجود –هو خلاصة الفهم الفردي الخالص ,حيث يرى «أن الظاهرة – وهو يطبق ذلك على العمل الأدبي –تنطوي باستمرار على بنيتين ,بنية ثابتة (يسميها نمطية) ,وهي أساس الفهم ,وأخرى متغيّرة (يسميها مادية) وهي تشكل الأساس الأسلوبي للعمل الأدبي , حيث إن معنى أية ظاهرة لا يقتصر على البنية النمطية (الثابتة) للظاهر ,بل إن المعنى هو حصيلة نهائية للتفاعل بين بنية العمل الأدبي وفعل الفهم»[4] .

وتعد هذه الفكرة التي طرحها (انغاردن) مرتكزا هاما لعدد من الاتجاهات النقدية كتجاه جمالية التلقي ,ذلك أن فنيومينولوجية «انغاردن» جعلت الملتقى ركنا أساسيا في إدراك العمل الأدبي ,وأعطت لهذا الإدراك أساسا موضعيا وماديا ,فالمتلقي يملأ فراغات النص الأدبي الموجودة فيه ,لأندراك الظاهرة الأدبية لا تتحقق عيانيا إلا بوجوده ,وبالتالي ساهمت جهود الفينومينولوجيين من أمثال «هورسل» و»انغاردن» وغيرهم في تأصيل ونشوء نظرية التلقي كما ظهرت عند نقاد مدرسة «كونستانس» الألمانية.

2.الهيرموطيقا (التأويلية)

عند رواد أصحاب جمالية التلقي –»ياوس» بخاصة-افتراضاتهم في شرعية اسهام الذات المتلقية في بناء المعنى من خلال آراء الفيلسوف «هانس جورج غدامير» في مفهوم التأويل.

وقد ارتبط أصل التأويل –عنده-مع الاهتمام باكتشاف المعنى الصحيح للنصوص (خاصة النصوص المقدسة),حيث كان يرى بأنّ «التأويلية تطالب بالكشف, بتقنيات خاصة ,عن المعنى الأصلي في كلا

التقليدين :الأدب الإنساني والتوراة»[5].

استفاد أصحاب نظرية التلقي من الفيلسوف «غدامير» في نظرته إلى التأويل وعمل الفهم وإعادة الاعتبار إلى التاريخ –وهو إعادة إنتاج المعنى وبنائه –ويعني الفهم لديه النظر في عمل العقل البشري أو اعادة اكتشاف «الانا» في «الأنت» فالعملية الأساسية التي من خلالها يتوقّف إدراكنا كلّه للذوات هي اسقاط حياتنا الباطنية الخاصة بنا على موضوعات من حولنا كي نشعر بانعكاس التجربة فينا[6].

مما يعني أنّ «غادامير» يركّز على الذات (القارئ)كقوة فعالة في عملية الفهم والتأويل ,ويحاول أن يجعل من هذه العملية عملية موضوعية بحتة, وهذا ما يتّضح أيضا في مهمة للتأريخ(الماضي), فهو يخضع لتأثيرات الماضي لفهم الذات .

***جمالية التلقي الألمانية (مدرسة كونستانس)**

أحدثت جمالية التلقي ثورة في الدراسات الأدبية ,تمثل ذلك في اعلانها عن تغيير النموذج في علوم الأدب , وكان محرك ذلك التغيير هو التحوّل في الاهتمام الجذري من دراسة ثنائية الكاتب –النص إلى تحليل العلاقة النص –القارئ. فقد كان التلقي قبل هذه النظرية ضيّق المفهوم ,منغمسا في التيار السيكولوجي(الأنجلو-أمريكي) ,فجاء أصحاب هذه النظرية فوسّعوا المفهوم ,وأقاموه على دعائم موضوعية ومعرفية وفلسفية ,واعتمدوا على مفهوم التجربة الجمالية بأبعادها :البعد الاستقبالي والبعد التطهيري والبعد التواصلي [7]

والحديث عن» جمالية التلقي» يستدعي الحديث عن البدايات الأولى ,التي يمكن تلخيصها في تلك المجموعة من المقترحات لتي صاغها الناقد الألماني «ياوس» في الستينات ,والتي عدّت من الاساس لنظرية جديدة في فهم الأدب وتفسيره , والوقوف على أهم إشكالية التي خلفتها النظريات التي تعاقبت على فهمه وتحليله . وصيغت هذه المقترحات في محاضرة عام 1967في جامعة «كونستانس» تحت عنوان «لم تتم دراسة تاريخ الأدب», وقد تضمنت مقالة شهيرة عام1970 بعنوان «تاريخ الأدب بوصفه تحدّيا لنظرية الأدب» وإلى جانب مقترحات «ياوس» قدم»آيزر» مجموعة من الاقتراحات التي تصب في الاتجاه نفسه[8] .

ومن ثمة فإنّ دراسة جمالية التلقي ستنصب على جهود كل من «ياوس» و»آيزر», في تناولها لفهم التطوّر الأدبي بناء على أفق الانتظار, وإجراءات التلقي في بناء المعنى الأدبي, متخذين من ركائز نظرية التلقي حقلا لتجريب افتراضاتها, وهذه الركائز هي: القارئ- أفق الوقّع , وأهمها القارئ.

القارئ:

يعد القارئ محور نظرية التلقي التي شكلت ثورة في تاريخ الأدب , حين أعادت الاعتبار لهذا

العنصر, وبوّأته المكانة اللائقة على عرش الاهتمام الذي تناوبه المؤلّف والنّص من قبل ,ذلك أن :»القارئ ضمّن الثالوث المتكوّن من المؤلف والعمل, والجمهور, ليس مجرّد عنصر سلبي , يقتصر دوره على الانفعال بالأدب ,بل يتعدّاه إلى تنمية طاقة تساهم في صنع التاريخ»[9]، وهذا الأمر يستهدف نظرة جديدة للعلاقة بين التاريخ والأدب ,مما يعني «إلغاء الأحكام المسبقة التي تتميز بها النزعة الموضوعية التاريخية , وتأسيس جمالية الإنتاج والتصوير التقليدية على جمالية الأكثر المنتج والتلقي»[10] .

وهذه العلاقة الحوارية تفرض على مؤرّخ الأدب «أن يتحوّل أولا وباستمرار إلى قارئ قبل أن يتمكّن من فهم عمل وتحديده تاريخيا»[11]

لم يكن الوجه الآخر لاختفاء المؤلف وميلاد القارئ هو تبادل للأدوار فحسب ، بل كانت هذه العملية تلوح بميلاد قارئ ليس كمستهلك بل كمنتج أيضا ، لذلك ترى مدارس جماليات التلقي أن معاني النص لا تظهر في نقاط انطلاقه التأليفية ، و لكن في اتجاهاته . أي خصوصية التجربة التي يتعرض لها القارئ من خلال النص، « القراءة ليست اكتشاف معنى النص ، و لكنها الانخراط في تجربة ما يفعله القارئ بالنص . لذلك فقد جاءت من النقاد افتراضات عديدة حول هوية هذا القارئ الذي تسند إليه إحياء النص الأدبي و بعضه من جديد «[12]

لقد اتفق معظم النقاد على أن لكل مؤلف قرين من القراء يكون بمثابة مؤلف مشارك يؤثر في خطاب الكاتب .

تضيف الكاتبة لمياء باعشن أن المؤلف يضع أيضا في اعتباره قارئا آخر سماه أمبيرتو ايكو القارئ المحتمل الذي يمثل معاصريه و مواطنيه و بني جنسه وطبقته بينما فاضل بارت بين نوعين من القراء : الحقيقي الذي يستلم صورا ذهنية تتشكل تبعا لمخزون تجاربه الخاصة ،و الضمني الذي يتعامل مع بنية النص عدد وظائفه بشكل نموذجي ، ثم جاء جيرار برنس و فرق بين القارئ المخاطب داخل النص و بين القارئ الحقيقي الذي يمسك بالكتاب ،و بين القارئ المفترض في ذهن الكاتب ، ثم القارئ المثالي الذي يطمح كل مؤلف أن يحظى بنظرية النقدية الثاقبة سمي ريفاتير هذا النوع المثالي بالقارئ الخارق ، و سماه نقاد آخرون القارئ المطلع ، الذي يسبر أغوار النص بعيدا عن السطح أو (القارئ الكفء) .

الذوق و القيم الجمالية:

يقودنا الحديث عن القارئ إلى التطرق إلى مسألة الذوق ، فهو يمثل عند دارس الأثر الأدبي التفاعل و المشاركة الوجدانية مع العمل الأدبي الذي يقترب منه ، و الذوق مقياس قديم ارتبط بالدراسات النقدية و الأدبية عند جميع الأدباء و النقاد من العرب و غير العرب في مختلف العصور ، و قد جعلوه فنا يلجؤون إليه في دراستهم للنتاج الأدبي و يعقدون حوله انطباعهم النقدي ، ومن ساروا على هذا

الضرب من الدراسة و سبقوا عبد القاهر في اهتمامهم بهذا الجانب ، ابن سلام الجمحي(231ه) و الآمدي (371ه) ، فابن سلام يرى الحكم الأدبي يرجع في الأساس إلى ذوق الناقد الخبير البصير بأساليب الكلام و أفانينه ، و تبرز لنا مقوله « خلف الأحمر في حواره مع متلق جاهل من أوائل المقولات التي نظرت إلى ذوق المتلقي بكونه معيارا نقديا قائما على النظرة الفاحصة المتأملة ، و التي يكون بحكمها الرأي الفصل الذي لا يناقش ، لأنه ذوق قائم على علم و معرفة ودراية ، يقول ابن سلام الجمحي :» قال قائل لخلف الأحمر ، إذا سمعت أنا بالشعر و استحسنته ، فقال لك الصراف : إنه رديء ، فهل ينفعك استحسانك له «[13]، و قد أجمل النقاد هذه المحاورة بعبارة واحدة (ليس للجودة في الشعر صفة ، إنما هو شيء يقع في النفس عند المميز كالفرند في السيف و الملاحة في الوجه)[14] .

و ليس من اليسير أن يتأتى عنصر الذوق إلى كل دارس بسهولة و اقياد ، إلا إذا خبره بالدرية و الممارسة و المران .

و مذهب النقاد العرب واضح جدا من هذا المنظور كما يراه ابن سلام الجمحي بقوله :» إن كثرة المدارسة لتعدى على العلم ، و يضيف للشعر صناعة و ثقافة يعرفها أهل العلم كسائر أصناف العلم و الصناعات ن منها ما تثقفه العين ، ومنها مما تثقفه الأذن ، و منها ما تثقفه اليد ، ومنها ما يثقفه اللسان ، من ذلك اللؤلؤ و الياقوت لا يعرف وبصفة و لا وزن ، دون المعاينة ممن يبصره و من ذلك الجهبذ بالدينار و الدرهم لا تعرف جودتهما بلون و لا مس و لا طراوة و لا دنس و لا صفة ، و يعرفه الناقد عند المعاينة فيعرف بهرجها و زائفها...[15] و هو تشبيه تجسيدي محسوس يؤمن به ذوو التجربة النقدية في حقل الدراسات الأدبية العربية ،و الذي يقرره ابن سلام في تصوره هذا ، هو ما انتهى إليه الغربيون في حقيقة النقد الأدبي عند الغرب ، يقول لانسون:» إذا كان النص الأدبي يختلف عن الوثيقة التاريخية ، بما يثير لدينا من استجابات فنية و عاطفية ، فإنه يكون من الغرابة و التناقض أن ندل على هذا الفارق في تعريف الأدب ، ثم لا نحسب له حسابا في المنهج ... لن نعرف قط النبيذ تحليلا كيميائيا أو بتقرير الخبراء ، دون تذوقه بأنفسنا و كذلك الأمر في الأدب ،فلا يمكن أن يحل شيء محل التذوق»[16]

و الذوق باعتباره موهبه ربانية تصقلها الثقافة و الاطلاع الواسع ، يعد عند المعاصرين من النقاد مطلبا نقديا لابد أن يتحقق كغاية في العملية النقدية و في تكوين ثقافة الناقد و عدته في آفاق العطاء و الابداع ، إن مهمة النقد الكبرى هي خلق ذوق عام بقدر ما يمكن أن تخلق الأذواق وصقل وعي فني بقدر ما يمكن أن يصقل الوعي الفني حتى يتهيأ الجو الملائم الذي يستطيع الفن فيه ان يتنفس ملء رئتيه فيؤدي رسالته ، رسالة التأليف و التذوق معا [17]

و لعل هذا التلاقي ين عصر عبد القاهر و هذا العصر في الرؤية و المنظور هو نتيجة توراد الأفكار

و طبيعة الحقائق الضرورية التي تطلبها ثقافة الناقد ، و هي عملية تتفاوت قيمة و تصورا و مكانة من شخص إلى آخر ، ومن دارس أدبي متذوق للنص إلى دارس لغوي قد يفوته الكثير من الأشياء التي لا تدركها قدراته الذوقية ، لذلك كانت المستويات النقدية تختلف باختلاف المستوى الذوقي ،و في المورث النقدي نماذج كثيرة تحفل بها الوقفات النقدية و أقدر الناس على النقد هم الأدباء و الشعراء لا العلماء ، ففي فن الشعر مثلا :» سأل عبد الله بن عبد الله بن طاهر (ت300ه) الشاعر البحتري : (ت284ه) : مسلم أشعر أم أبونواس ؟ فقال : بل أبو نواس ،فقال له عبيد الله: إن أبا العباس (أي ثعلبا المتوفى عام 291ه) لا يوافقك على هذا ، فقال البحتري : ليس هذا من علم ثعلب و أضرابه ، ممن يحيط بالشعر و لا يقوله و إنما يعرف الشعر من دفع إلى مضايقه»[18]

الهوامش

1. **بشرى موسى صالح ,نظرية التلقي (أصول التطبيقات) ,ص:34.**
2. **نظام عودة خضر, الأصول المعرفية لنظرية التلقي , دار الشروق ,عمان , الأردن , ط01, ص:75.**
3. **ناظم عود خضر , الأصول المعرفية لنظرية التلقي ,ص:75.**
4. **المصدر نفسه ,ص:75**
5. **نقلا عن :بشرى موسى صالح ,نظرية التلقي (أصول وتطبيقات),ص:76.**
6. **بشرى موسى صالح ,نظرية التلقي ,ص:39.**
7. **محمد خير البقاعي ,تلقي (رولان بارت) في الخطاب العربي النقدي واللساني والترجمي ,كتابه(لذة النص نموذجا),مجلة الفكر, المجلد27,العدد01,سبتمبر1990,المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب,الكويت,ص:26.**
8. **ناظم عود خضر, الأصول المعرفية لنظرية التلقي,ص:133.**
9. **هانز روبرت ياوس, جمالية التلقي من أجل تأويل جديد للنص الأدبي, ترجمة: رشيد بن حدو, المجلس الأعلى للثقافة, المغرب, 2004م,ص:40.**
10. **المصدر نفسه, ص:42.**
11. **المصدر نفسه, ص:42.**
12. **نقلا عن : لمياء باعشن ، نظريات قراءة النص ص 118.**
13. **محمد بن سلام الجمحي ، طبقات فحول الشعراء اعداد اللجنة الجامعية لنشر التراث العربي ، بيروت دار النهضة العربية للطباعة د, ت ،ط ص 30.**
14. **ابن رشيق العمدة في محاسن الشعر و آدابه و نقده تحقيق :د.عبد الحميد هنداوي المكتبة العصرية بيروت ط 2004م ص107.**
15. **محمد ابن سلام الجمحي ، طبقات فحول الشعراء ،إعداد اللجنة الجامعية لنشر التراث العربي ، بيروت ،دار النهضة العربية للطباعة و النشر دزت.ص30.**
16. **نقلا عن : محمد عباس الذوق الأدبي في المورث النقدي بين الموقع و التأثير ، مجلة الوصل العدد04 مارس 1999 جامعة تلمسان**
17. **أنظر : سهير القلماوي ، فن الأدب دار الثقافة للطباعة و النشر القاهرة ، ط1973م ص18**
18. **الأمدي ، الموازنة بين شعر أبي تمام و البحتري تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، دار النهضة مصر للطبع و النشر ، ط1944م ص374.**

مصطلحات أندلسية

د.محمد محي الدين – ملحقة مغنية تلمسان

إذا كان الأندلسيون قد استخدموا كثيرا من المصطلحات المشرقية ، فإنهم قد وضعوا مصطلحات أخرى كثيرة .و هذا فضلا عن استخدامهم بعض المصطلحات المشرقية استخداما خاصا . و إن المتتبع للكتب الأندلسية ليجد عددا من المصطلحات الأندلسية في كل مجال . و يكفي أن نقرأ كتاب أبي بن حيان ،" المقتبس، في أخبار بلد الأندلس" ، لنقف على كثير من المصطلحات التي كان الأندلسيون يستخدمونها في نظمهم السياسية و الإدارية و الاجتماعية و غيرها .

و من تلك المصطلحات مجموعة لا نجدلها في المصادر المتيسرة ما يعرفها ة يبين أوجه استخدامها .

فمن المصطلحات التي نجدها في الكتب التاريخية : " الطالعة"، "الصائفة" ،و " الفتنة" ،و " البلديون" ،" الصقالبة" ،و " المولدون" ،و "الفتيان" ،و " الحاجب" ،و " صاحب المدينة" ،و"صاحب الصلاة"، و،"قاضي الجماعة" ،و" العريف" ،و" صاحب الشرطة(العليا،أو الوسطى، أو الصغرى)"، و "صاحب الطراز" ،و" المخلف على المدينة" ،و" أهل الشورى" ،و "أمناء الأهراء" أو " الأهرائيون"، و " أمناء العطب و النزيل"،" و أصحاب الحشم" ،و "صاحب الرد"،و "صاحب الركاب" ،و" صاحب المواريث" ،و" صاحب السوق" ،و غيرها[1]

و من المصطلحات المتعلقة بالأماكن و المنشآت العمرانية و التقسيمات الإدارية و ما إليها :" المنية" ،و " الفحص" ،و" الربض" ،و" الكورة" ،و" الجند"،و" الثغر"(الأعلى ،و الأوسط،و الأدنى) ،و العدوة، وغيرها .

و من المصطلحات الأدبية :" المعشرات" ،و " الممحصات"، و " المكفرات" ،و "العذريات" ،و" الصبو حيات" ،و " الزرزور يأت"، و " الميلاديات" ،والملاعبات" ،و "المطيرات" . و من هذه المصطلحات ما وضع لفني الموشح و الزجل ،" كالموشح" ،و" الزجل" ،و 'القفل" ،و " الغصن" ،و " السمط" ،و "الدور" ،و"الخرجة"، و "التام" ،و"الأقرع" ،و "المزمن" ،و غيرها .

و نكتفي بالوقوف عند بعض هذه المصطلحات مبينين مدلول كل واحد منها .

1- مصطلحات تاريخية :

- الصائفة : معناها في اللغة: أوان الصيف . و تطلق في الأندلس على الغزوة التي كان الحكام الأندلسيون يقومون بها للمناطق الشمالية ن وذلك في فصل الصيف ، و كان الخليفة ة عبد الرحمن الناصر يغزو بها للمناطق الشمالية بدون انقطاع . و له مجموعة من "الصوائف" سجل وقائعها الشاعر ابن عبد ربه في أرجوزة طويلة .

- الفتنة :وقعت في بلاد الأندلس فتن كثيرة ، من أشهرها الفتنة الكبرى التي استمرت من سنة399 ه إلى سنة 422ه . قد وصفت هذه الفتنة "بالبربرية" ، لأن البربر كانوا- كما يذكر مؤرخو الأندلس – سببا في اندلاعها ، كما وصفت " بالمبيرة" ، لأنها أتت على الأخضر و اليابس ،و أهلكت الحرث و النسل . و لذلك أصبحت كلمة " الفتنة" ، كلما أطلقها الأندلسيون في كتبهم ، تنصرف إلى الفتنة الكبرى دون سواها .

- الطالعة: يطلق هذا المصطلح على الجماعة التي كانت تفد على الأندلس من المشرق . و يذكر مؤرخو الأندلس عدة طوالع ، من أشهرها طالعة موسى بن نصير ، و طالعة بلج بن بشر[2].

- البلديون : يطلق هذا الاسم على الذين وفدوا في جيش طارق بن زياد أو جيش موسى بن نصير واستقروا بالبلاد ، وذلك قبل طالعة بلج بن بشر[3]

- الشاميون : يطلق هذا الاسم على الجنود الذين وفدوا مع بلج بن بشر . و كان معظمهم من قبيلة قيس عيلان[4] . و هم ، بالنسبة إلى "البلديين"، طارئون جدد.

- الفتيان : كانت هذه الكلمة تطلق في الأندلس على مجموعة المماليك الذين استخدمهم الخلفاء الأمويون و من بعدهم الحجاب العامريون . و أصل هؤلاء المماليك من أوروبا . و قد ترقوا في مراتب خدمة الدولة . و يذكر ابن حيان " الفتيان" ،و " الفتيان الأكابر" ، و " الفتيان الكتاب"[5] و قد أصبح لهم نفوذ في الدولة الأندلسية ، و بلغ بعضهم في العهد العامري منزلة عالية . و لما سقطت الخلافة الأموية و ظهرت دول الطوائف ، كان منهم بعض ملوكها . و ربما احتفظ بعضهم بلقب " الفتى" ،و هو واحد من أولئك الملوك .

- الصقالبة : أطلق هذا المصطلح ، كذلك ، على أولئك الفتيان . و هذه الكلمة معرب كلمة " السلافيون" . و السلافيون هم سكان أوروبا الوسطى و الشرقية التي كان أولئك الفتيان يجلبون منها و يباعون في أسواق النخاسة[6] . و قد اشترى الحكام الأمويون منهم عددا كبيرا حتى أصبحوا طبقة من طبقات المجتمع الأندلسي ،و حتى وجدنا من يكتب منهم منتصرا لهم ، مفاخرا غيرهم [7] ،و لاسيما حين أصبح بعضهم – كما أشرنا- من ملوك دول الطوائف .

- المولدون : أخذ الأندلسيون هذا المصطلح من المشارقة و لكنهم استخدموه استخداما خاصا ، فهو في الأندلس يطلق على أبناء السكان الأصليين للأندلس ، الذين ولدوا في الإسلام [8]

و قد كانوا يمثلون الأغلبية وقع بينهم و بين الأندلسيين ، الذين وفد آباؤهم من المشرق أو المغرب ، صراع كان داميا أحيانا . و قد عكسته الأشعار التي قالها شعراء الفريقين .

2- مصطلحات أدبية :

- الميلاديات: يطلق الأندلسيون هذا المصلح على تلك القصائد التي كان شعراء الأندلس ينظمونها لينشدوها في الحفل الذي كان يقام في ذكرى مولد النبي- صلى الله عليه سلم-

و كان ملوك الأندلس في الهد الغرناطي ،و غيرهم من ملوك المغرب ، يحرصون على الاحتفال لهذه الذكرى . و كان شعراء دولهم يجتهدون في نظم تلك القصائد .

الميلادية ، قصائد في مدح الرسول – صلى الله عليه و سلم- يشيد الشعراء فيها بنسبه الكريم ،و ونهون بصفاته ، يذكرون معجزاته و ما إلى ذلك مما نجده في المدائح النبوية . و قد يختم الشاعر قصيدته . بمدح الملك الذي أقام ذلك الحفل .

و من الأمثلة على ميلا ديات الأندلسيين : ما نظمه شاعر غرناطة في القرن الثامن هجري ، أبو عبد الله محمد بن زمرك[9]

- الاعذاريات :

الاعذار: هو ختان الصبيان و كان الأندلسيون يحتفلون لهذه المناسبة احتفالا عظيما .و كان حكامهم يقومون، في ذلك، بما يضرب به المثل ، فقد أقام الحاجب ، المنصور محمد بن أبي عامر ، حفلا كبيرا حين ختن أولاده ، و ختن معهم من أولاد كبار دولته خمسمائة صبي ، ومن أولاد الضعفاء عددا كبيرا . و قد بلغ ما أنفقه على ذلك خمسمائة ألف دينار[10].

على أن أشهر حفل إعذار هو ذلك الذي قام به المأمون بن ذي النون، صاحب طلي طلة في عهد ملوك الطوائف ، وذلك حين ختن حفيده ،و ختن معه كثيرا من أطفال شعبه .و في كتاب ابن حيان ،" المقتبس" ،و صف مسهب لذلك الحفل العظيم[11]

و الإعذاريات مصطلح أطلق على القصائد التي كانت تنظم في هذه المناسبة . و من الأمثلة على تلك القصائد : قصيدة ابن دراج القسطلي التي قالها في إعذار ولد للحاجب عبد الملك المظفر[12] . و من تلك الأمثلة ما قاله شعراء الأندلس في الإعذار الذناني المشهور[13] . و لابن زمرك إعذاريه نظمها بمناسبة ختان ولد لحاكم غرناطة[14]

- الممحصات

محص المعدن (كالذهب) : خلصه مما يشبه (و ذلك بالنار) ، و محص الشيء : خلصه من عيوبه .

و الممحصات مصطلح أطلق على القصائد الزهدية التي ينظمها الشاعر معارضا بها قصائد أخرى له ، كان قد نظمها في أغراض لاهية ن كالغزل و ما إليه .و قد عرف بهذا اللون الشاعر ابن عبد ربه ، صاحب كتاب " العقد"

و الممحصات شبيهة بالموشحات " المكفرة" ، و هي التي تنظم في الزهد كذلك ، معارضة لموشحات

أخرى نظمت في أغراض لاهية [15]

و من الأمثلة على الممحصات قول ابن عبد ربه :

; يا عاجزا ليس يعفوا حين يقتدر و لا يقضى له من عيشه وطـــر
عاين بقلبك ، إن العين غافلـــة عن الحقيقة ،و اعلم أنها ســـقـــر
سوداء تزفر من غيظ إذا سعرت للظالمين فـــلا تبقـــى و لا تـــذر
إن الذين اشتروا دنيا بـــــآخرة و شقوة بنعـــيم ساء ما تجـــروا
يا من تلهى ، شيب الرأس يندبـه ماذا الذي بعد شيب الرأس تنتظر؟
لك غير المـــــــــوت موعظة لكان فيه عن اللذات مزدجـــــر

أنت المقول له ما فات مبتدئا :» هلا ابتكرت لبين أنت مبتكر» [16]

و قد عارض بهذه الزهدية غزليته التي ذكر مطلعها في النهاية .

- المعشرات:

يطلق على هذا المصطلح على مجموعة من القصائد ، تحتوي كل واحدة منها على عشرت أبيات .

و يبدو أن الأندلسيين لم يكونوا ينظمون هذه المعشرات إلا في غرضين ، هما : الزهد ، و الغزل ، فلم أجد ن فيها تصفحته من كتب ، ذكر لمعشرات نظمت في غيرهما .

و من الأمثلة على المعشرات : معشرات أبي بكر العبدري التي نظمها في الغزل ، ثم معشراته التي نظمها في الزهد مكفرا بها معشراته الأولى و قد شرح هذه الأخيرة في كتاب ضخم[17]

و من الأمثلة كذلك : معشرات الزاهد الأندلسي أبي العباس أحمد الأقل يجي التي نظمها في غرض الزهد . و قد اشتهرت و كتبها الناس[18]

و من الأمثلة على المعشرات الغزلية : معشرات أبي الحسن علي بن حريق [19]

و قد سار المغاربة في نظم المعشرات على نهج الأندلسيين . ومن معشراهم المشهورة ، معشرات الحصري[20] ،و هي في الغزل ، معشرات مالك بن المرحل[21] ، هي في الزهد .

- الصبو حيات

الصّبوح في اللغة:شراب الصباح , أو ما يشرب أو يؤكل في الصباح , وهو خلاف الغبوق ، أي :ما يشرب بالعشي[22] و الصبو حيات مصطلح أطلق على الموشحات الخمرية التي يتناول الشاعر فيها الصبوح و ما إليها بالصف .و قد عرف أبو عبد الله محمد بن زمرك بهذا اللون من الموشحات .و قد أورد المقري في كتابه « أزهار الرياض» ،بعض مما قاله ابن زمرك في هذا الفن[23]

- الزرزور يأت:

أطلق هذا المصطلح على رسائل أنشأها بعض كتاب الأندلس ، مظهرين براعتهم في التفكه و السخرية [24]

و مبدع هذا النوع من الرسائل هو الكتاب الوزير أبو الحسين بن سراج ، إذ كتب إلى بعض معاصريه رسالة يشفع فيها لرجل يلقب « الزر يزير « و قد أدار ابن سراج رسالته كلها على أن بعض ذلك الشخص زرزور مستعيرا عددا من لوازم ذلك الطائر ،كالريش و العش و غسيرهم[25] .

وقد أثارت هذه الرسالة إعجاب أدباء الأندلس فعارضها بعضهم برسائل مثلها في الطريقة.

وممّن كتب في هذا الفنّ: أبو القاسم بن الجدّ, وأبو بكر بن سعيد البطليوسي, وأبو عبد اللّه بن أبي الخصال [26]. وفي كتاب ابن بسام ،»الذخيرة», بعض النماذج من «الزّرزوريّات»[27]».

- المطيّرات

أطلق هذا المصطلح على مطارحات شعريّة كانت تقوم على الأحاجي والألغاز, وتدور على أسماء الطيور. وقد دارت تلك المطارحات بين ابن زيدون وبين المعتمد بن عبّاد, وبين ابن زيدون وبين أبي طالب بن مكّي [28]. وفي ديوان ابن زيدون عدة نماذج منها [29].

- المعلبات

هذا المصطلح أطلق على نصوص شعريّة تتكوّن من مقاطع, كلّ واحد منها يتألّف من خمسة أشطر. وتتّفق الأربعة الأولى في القافية ويستقلّ الأخير بقافيته, ويتّفق مع يماثله في المقاطع الأخرى. وقد اشتهر بهذا النوع ابن أبي الخصال. يقول في مطلع إحدى «ملعبتاه»:

سمت لهم بالغور,والشمل جامع, بروق بأعلام العذيب لوامع
فباحت بأسرار القلوب المدامع وربّ غرام لم تنله المسامع
أذاع به مرفضّها المتصبّب [30]

-المجالس

«المجلس»اسم مكان من «جلس» ويطلق هذا المصطلح في بعض الكتب الأندلسيّة على نصوص,وعظيّة في الغالب, أنشئت لتلقى في المجالس.

ومن الأمثلة على هذه النصوص: تلك المجالس الوعظيّة التي أنشأها أبو المطرف أحمد بن عميرة المخزوميّ [31].

الهوامش

1- ينظر: ابن حيّان:»المقتبس في أخبار بلد الأندلس», تحقيق عبد الرحمن الحجّي, بيروت: دار الثقافة, د.ط, 1965. ص267-275.

2- ينظر: حسين مؤنس: «فجر الأندلس», جدّة: الدار السعوديّة للنشر والتوزيع, ط.2, 1405ه 1985م, ص355-356

3- ينظر: المرجع نفسه,ص356.
4- ينظر: المرجع نفسه.
5- المصدر السابق, ص119-120.
6- ينظر : محمد عبد الوهاب خلاّف:"قرطبة الإسلاميّة في القرن الحادي عشر الميلادي-الخامس الهجريّ",تونس: الدار التونسيّة للنشر,د.ط,1984, ص250-251.
7- ينظر: المرجع نفسه, ص256-257.
8- ينظر: ألبير حبيب مطلق: "الحركة اللغويّة في الاندلس ", صيدا-بيروت : المكتبة العصريّة,د.ط,1967, ص27.
9- ينظر: المقّريّ:"أزهار الرياض, في أخبار عياض ",تحقيق مصطفى السقّا وإبراهيم البياري وعبد الحفيظ شلبيّ, القاهرة:لجنة التأليف والترجمة والنشر,د.ط,1358هـ1939-م,ج2,ص42-46-46-51.
10- ينظر:محمد عبد الوهاب خلاّف: المرجع السابق,ص306
11- ينظر:ابن بسّام:"الذخيرة, في محاسن أهل الجزيرة", تحقيق إحسان عبّاس, ليبيا-تونس: الدار العربيّة للكتاب.ط.1,1399هـ1979-م, ق4,ص127-136.
12- ينظر: محمّد عبد الوهّاب خلاّف: المرجع السابق,ص307.
13- ينظر:ابن بسّام: المصدر السابق,ق4,ص126-127.
14- ينظر:"شعر وموشّحات الوزير ابن زمرك الأندلسيّ",جمع حمدان حجّاجي,الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعيّة والمؤسّسة الوطنية للكتاب,د.ط.د.ت,ص70-114,75-123.
15- ينظر: ابن سناء الملك :"دار الطّراز في عمل الموشحات", تحقيق جودت الركابّي, دمشق: دار الفكر, ط.3,1400هـ-1980م,ص51.
16- الحميدي :"جذوة المقتبس, في ذكر ولاة الأندلس"-القاهرة: الدار المصريّة للتأليف والترجمة,د.ط.,1966,ص102-103.
17- ينظر: إحسان عبّاس:"تاريخ الأدب الأندلسي-عصر الطوائف والمرابطين", بيروت :دار الثقافة,ط.7,ص133.
18- ينظر: ابن عبد الملك المرّاكشّي :"الذيل والتكملة,لكتابي الموصول والصلة",السفر الأول, تحقيق محمد بن شريفة, بيروت: دار الثقافة,د.ط,د.ت, ص 545.
19- ينظر: المصدر نفسه, السفر الخامس, تحقيق إحسان عبّاس, ص275-276.
20- ينظر: حنّا الفاخوريّ :"تاريخ الأدب في المغرب العربي", بيروت:دار الجيل, ط1,1417هـ 1996م,ص132.
21- ينظر: عبد الله كنّون:"النبوغ المغربيّ, في الأدب العربي", بيروت: مكتبة الحياة ودار الكتاب اللبناني ,ط2, 1961,ص219.
22- "المعجم الوسيط",تأليف إبراهيم أنيس وآخرين بتكليف من مجمع اللغة العربيّة, القاهرة: دار المعارف بمصر,ط.2,1392-1393هـ/1972-1973م, مادّة "صبح".
23- ينظر: ج2, ص186
24- ينظر: إحسان عبّاس: المرجع السلبق, ص295.
25- ينظر: المرجع نفسه, ص296.
26- ينظر: المرجع نفسه,ص296-297.
27- ينظر:ق2,ص758.
28- ينظر:"ديوان ابن زيدون ورسائله", تحقيق عليّ العظيم, القاهرة: مكتبة نهضة مصرود,ط, 1975,ص594.
29- ينظر:المصدر نفسه,ص295-626.
30- "ترسل الفقيه الكاتب",ص115, نقلا عن إحسان عبّاس: المرجع السابق, ص247.
31- ينظر : ابن عبد الملك المرّاكشي: السابق, السفر الأول, ص170-173.

تلقي المصطلح النقدي في كتاب القراءة للغة العربية و آدابها

أ. سعاد بن معمر

لقد فرض عصر العولمة على الدارس الاهتمام بالمصطلح النقدي بعدّه ظاهرة ثقافية عالمية يقوم عليها تأسيس المنهج النقدي الذي قوامه مصطلحاته النقدية الخاصة به، فما أحوجنا لمفاتيح العلوم حتى نتمكن من فك شفرات ما استغلق علينا وأبهم لاسيما في النصوص الأدبية التي يتلقاها القارئ على اختلاف درجته من المعرفة والاستيعاب.

والقارئ المتعلم بمراحل التعليم الثانوي واحد من هؤلاء القراء الذين يتعاملون مع المصطلح النقدي خاصة في كتاب القراءة للغة العربية السنة الثالثة، ؛بحيث يتم فيه مساءلة تلك النصوص المقتضبة من التراث العربي الحديث والمعاصر شعرا ونثرا، بهدف تمكينه من تمثل الأشكال الأدبية التابعة لكل جنس متأملا ومفكرا ومحللا وناقدا ومنتجا.

ومن هنا يسعى هذا البحث إلى إظهار كيفية تلقي المتعلم للمصطلح النقدي بهذا الكتاب لهذه المرحلة من التعليم بعرض معاني مجموعة من المصطلحات النقدية ومقارنتها بما ورد بالكتاب المدرسي، محاولا الإجابة على الإشكاليات الآتية:- ما حقيقة المصطلحات النقدية بين التنظير والتطبيق في كتاب القراءة للغة العربية للسنة الثالثة ثانوي؟ وما مدى استيعاب المتعلم لها؟ وكيف يستثمرها في ممارسته النقدية؟

إشكاليات حاولت الإجابة عنها وفق خطة تناولت في مبحثها الأول مفهوم التلقي والمصطلح النقدي، وكيفية معالجة الكتاب المنهجي لنصوص القراءة للسنة الثالثة آداب وفلسفة ولغات أجنبية للمصطلح النقدي في المبحث الثاني، أما الثالث فكان تطبيقا لما سبق من تنظير وهو حول كيفية استثمار المتعلم للمصطلح النقدي في هذه المرحلة ،دون أن ننسى مقدمة البحث والخاتمة له المثبتة لأهم النتائج المتحصل عليها.

وعززت هذا البحث بأمثلة وشواهد من الكتاب المدرسي إلى جانب نماذج من امتحانات وفروض تظهر طريقة السؤال عن المصطلح النقدي.

وما هذا البحث إلا جهد متواضع لإلقاء الضوء على كيفية تلقي المتعلم للمصطلح النقدي بهذا المستوى من التعليم، وإعادة استثماره بما يتماشى والمنهاج.

1-مفهوم التلقي والمصطلح النقدي :

أ-التلقي:

اختلفت النظريات وتعددت المناهج في تفسير الظاهرة الأدبية، فمن قراءة النشأة إلى قراءة

التقبل، ومن قراءة الابداع إلى قراء التلقي هي تصورات وآفاق نقدية اهتمت ولا تزال بالعملية الإبداعية في مسيرة طويلة خاضتها في سبيل فك أسرار النص، و ميكانيزماته الخاصة التي تسمه.

انتقل النقد من أسطورة الكاتب إلى سلطة النص ليقع في أسطورة القارئ التي عنيت بها أحدث المدارس النقدية «مدرسة كون تستأنس الألمانية «، لكن ذلك لا ينفي تجلي ملامحها في ثنايا النقد الأدبي القديم حيث يشمل المتلقي أو القارئ عند النقاد العرب السامع المستمتع بتلقيه للعمل الإبداعي والذي يتعامل معه حسن الذوق الفطري الذي تعززه سعة الثقافة وعمق التجربة.

وقد تعددت تسمية هذه النظرية من نظرية «التلقي»، إلى نظرية الاستقبال «،ظهرت في أواخر القرن الستين ،فالنقد قبل هذا كان منصبّا على الجوانب الإنتاجية للعمل الأدبي كالجانب النفسي ،والبيئي والفني معتمدا الذوق المعلل فكان بذلك نقدا ذواقيا تأثيريا ،وهذا النوع من النقد لم يكن أصحابه يجهلون التلقي لأنهم يدركون أن العمل الأدبي يُقرأ كما أن انتشاره يتوقف على ذوق القراء ومن ثمّة بدأ الحرص على الارتقاء بذلك فأرشدوهم إلى الآثار الأدبية الجيدة غير أنه في هذه الفترة لم يلتفت مطلقا إلى أبعاد القراءة والتلقي[1].

يعرّف «أو لريش» التلقي في معجم علم الأدب قائلا: «يفهم التلقي الأدبي-بمعناه الضيق-الاستقبال (إعادة انتاج التكيف، الاستيعاب، التقييم النقدي لمنتوج أدبي أو لعناصره بإدماجه في علاقات أوسع»[2].

ويقصد من هذا أن المتلقي له قدرات إدراكية تهيؤه لاستقبال الموضوع الجمالي من خلال تغيرات مهمة تتمثل في إعادة انتاج العمل الأدبي مما يجعل تكيف الأثر يتماشى وأفق انتظار الذات القارئة المبدعة التي تستطيع تفسير التعدد والاختلاف والتنوع في النصوص الأدبية وعلى هذا الأساس تولّدت لنا تفسيرات عديدة للنص الواحد.

ب-المصطلح النقدي:

-المصطلح أو الاصطلاح هو: العرف الخاص، وهو اتفاق طائفة مخصوصة على وضع شيء»، والاصطلاحيّ هو: ما يتعلّق بالاصطلاح ويقابله اللغويّ»[3].

ولا يخرج اللغويون والباحثون عن هذا المعنى، قال «الشريف الجرجاني: «الاصطلاح عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينقل عن موضعه الأوّل»[4].

وقال «أبو البقاء الكوفي «:»الاصطلاح هو اتفاق القوم على وضع الشيء، وقيل اخراج الشيء عن المعنى إلى معنى آخر لبيان المراد»[5].

وما يلاحظ على هذه التعريفات أنها جميعها تتفق في معنى اتفاق مجموعة من أخصائيين في

مجال على وضع لفظة تحتوي ذلك المعنى المراد حصره.

ويقول «علي القاسمي :»المصطلح كل وحدة لغوية دالة مؤلفة من كلمة (مصطلح بسيط) أو كلمات متعددة(مصطلح مركب) وتسمى مفهوما محددا بشكل وحيد الوجهة داخل ميدان ما»[6].

واستنادا لما سبق ذكره من تعريفات اللغويين والباحثين للمصطلح هو أن جميع ما عُرض يتفق في كونه اتفاق أُناس على تخصيص لفظ ما لحقل معرفي معيّن يليق بالدلالة التي يودّون الوصول إليها من أجل مصلحة يجنونها من خلال ذلك الاستعمال.

والمصطلح عبارة عن كلمة أو مجموعة من كلمات تتجاوز دلالتها اللفظية والمعجمية الى تأطير تصورات فكرية، وتسميتها في إطار معين تقوى على تشخيص وضبط المفاهيم التي تنتجها ممارسة ما في لحظات معيّنة، «والمصطلح بهذا المعنى هو الذي يستطيع الإمساك بالعناصر الموحدة للمفهوم والتمكن من انتظامها في قالب لفظي»[7].

ويتفق مفهوم المصطلح في اللغة العربية مع مفهومه في اللغات الأوروبية بعدّه علامة لغوية خاصة تقوم على ركنين أساسين، لا سبيل إلى فصل دلالها التعبيري عن مدلولها المضمون، أو حدّها عن مفهومها، أحدهما الشكل(forme) والآخر المعنى(sense) أو التصور ،يوحدهما التحديد أو التعريف أي الوصف اللفظي للتصوّر الذهني.

ج-واقع المصطلح النقدي:

لقد تشكلت المصطلحات النقدية العربية من خليط من التصورات، استمد بعضها من عالم الأعراب وحياتهم (البيت-العمود)، ومن عالم سباق الخيل (المجلى والمصلى)، ومن عالم الثياب (حسن الديباجة ورقيق الحواشي)، ومن عالم الطبيعة (هذا شعر فيه ماء ورونق)، ومن الحياة الاجتماعية (الطبع والصفة)، بل استمد كذلك من عالم الجن (المعاضلة والسحر)، ومن تجارب العرب في الترجمة على غرار اللفظ والمعنى[8].

وبتقدم الزمن وتعمق التجربة الثقافية يتزود النقد بمصطلحات فلسفية، وأخرى أخلاقية إلى بلاغية ....

بدأ العرب في أواخر القرن الماضي يبنون حاضرا ويقيمون حضارة جديدة بعد الانتكاسة، حيث كان للمجامع العربية واللغوية العلمية في الوطن العربي أثر بارز في الحركة العلمية التي أخذت تمدّ العرب بما يحيي المجد التليد، وقد عنيت تلك المجامع بالمصطلحات لأنها مفتاح العلوم، والفنون على اختلافها، من بلاغة، ونقد، ولسانيات، وبقية العلوم.

ولم تكن العناية بالمصطلحات اللسانية والنقد والبلاغة كبيرة في المجامع العربية لأنها اتجهت منذ عنايتها إلى متابعة التقدم العلمي في الغرب ووضع المصطلحات، وقد وفقت وحاولت أن تلحق بالعلم وتعدد مصطلحاته، ولعل عناية المجامع بألفاظ الحضارة كان أوسع مدى، لأنها تتصل بحياة الناس، وقد يرجع إهمالها للمصطلحات النقدية إلى[9]:

-أن الأدباء والمؤلفين شرعوا في وضع المصطلحات النقدية منذ عهد مبكر واتفقوا على كثير منها وشاع استعمالها بين الناس.

-أن النقد ليس مما تتصل بالتقدم العلمي الذي يشهده العالم، وأن الحياة الإنسانية تفرض الاهتمام بالعلوم.

فالمصطلح النقدي ضروري ولابد من الوقوف على أحرفه للحد من هذه الفوضى المصطلحية التي تتخلل الدراسات الأدبية النقدية وكذا القراءات وللمجامع العربية يد في هذا الوقوف وطول النظر.

2-المصطلح النقدي وكيفية معالجته في كتاب القراءة للغة العربية-الثالثة آداب وفلسفة/لغات أجنبية-:

أ-تقديم الكتاب المدرسي للغة العربية -سنة ثالثة آداب وفلسفة/لغات أجنبية:

يعد كتاب اللغة العربية وآدابه للسنة الثالثة من التعليم الثانوي شعبتي آداب وفلسفة ولغات أجنبية سندا تربويا ومعرفيا مفيدا، حيث يقول مؤلفوه:»...نضعه بين أيدي التلاميذ آملين أن يكون لهم سندا تربويا معرفيا مفيدا وأن يكون لإخواننا الأساتذة والمفتشين عونا على أداء مهامهم التربوية النبيلة»[10].

هذا السند هو امتداد للسنتين الأولى والثانية من التعليم الثانوي، ولذا لم يختلف عنهما كثيرا من حيث البنية، ومن حيث المنهجية المتبعة في تقديم المحتويات لمختلف النشاطات، ووضع بهدف تجنب التشويش على ذهن المتعلّم من جهة، والتزام المنهاج والوثيقة المرافقة من جهة أخرى.

يضم بين دفتيه اثني عشر محورا حيث يتم انجاز كل محور خلال أسبوعين، يقدم فيهما نصين أدبين وآخر تواصلي، ويرفق بنص للمطالعة الموجهة، وفي النصين الأدبيين تتم المعالجة الأدبية والنقدية، خاصة النص التواصلي الذي يحمل الحظ الأوفر من النقد ،فوظيفته تنظيرية تفسيرية إلى جانب نصوص المطالعة التي تأخذ الجانب التربوي ،وتنمية الروح الوطنية لدى المتعلم ،ويذيّل كل محور بتقييم تحصيلي غايته إحكام موارد المتعلم وتفعيلها ،انطلاقا من نص متبوع بأسئلة اختبارية ،ووضعية أو وضعيتين لإدماج المعارف ،دون أن ننسى الجانب النحوي والبلاغي والعروض الذي يعد من روافد النصوص الأدبية[11].

يستقبل المتعلم نصوص القراءة في هذه المرحلة من التعليم على نمطية مألوفة أثناء عملية التحليل السابق في السنة الأولى والثانية، إلا أنه تُقدّم بعض المستجدات في الدراسات النقدية المعاصرة، ولكن بشيء من التبسيط حتى يواكب وتيرة الحركة الفكرية والأدبية معتمدا في ذلك على معارفه ومكتسباته القبلية، ومن بين هذه المستجدات ما يعرف بـــ :»المصطلح النقدي».

فالكتاب المدرسي لا يفرد جانبا للمصطلح النقدي بشكل مباشر ولكنه يلقّن للمتعلم في ثنايا تحليل النص، مراعاة لطبيعة المحور المعالج.

فلو تتبعنا هذا الكتاب لوجدناه حافلا بالمصطلحات النقدية، وعليه سنفرد حيزا للأكثر استعمالا منها وتداولا لدى المتعلم في هذه المرحلة تمهيدا لما سيتلقاه في الدراسات المستقبلية، وأهملنا بقية المصطلحات لأن المقام لا يسمح بذكرها.

ب-بعض المصطلحات النقدية الواردة في كتاب القراءة:

***-<u>الاقتباس والتضمين</u>:** جاء في معجم المصطلحات النقدية أنه الأخذ والاستفادة، وقد عرف هذا عهد مبكر، وكانوا يسمون الخطبة التي لا توشّح بالقرآن بتراء»[12].

وعرّفه «الرازي «بقوله :»هو أن تدرج كلمة من القرآن أو آية منه في الكلام تزيينا لنظامه وتفخيما لشأنه»[13].

بمعنى أنه خاص بالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف.

والملاحظ على هذه التعريفات أنها تشترك في كون الاقتباس خاص بآي القرآن الكريم وكذا الحديث النبوي الشريف ويطلق عليه كذلك «التضمين «، حيث يقول «ابن القيّم الجوزية: «ويسمى التضمين ،وهو أن يأخذ المتكلم كلاما من كلام غيره ويدرجه في لفظه لتأكيد المعنى الذي أتى به أو ترتيب فإن كان كلاما كثيرا أو بيتا من الشعر فهو تضمين وإن كان كلاما قليلا أو نصف بيت فهو إبداع»[14].

التضمين قد يكون كلاما نثريا أو شعريا، فإن كثر فهو تضمين وإن قلّ فهو إبداع من صاحبه.

وللاقتباس والتضمين دور يتمثل في التحلية والاستدلال بشرط أن يشير صاحبه إلى المصدر المأخوذ منه خاصة إن كان غير مشهور.

يتلقى المتعلم هذين المصطلحين عند تحليله للنصوص الأدبية والتواصلية من خلال تلك الأسئلة المقدمة في مراحل تحليل هذه النصوص. فقد ورد ذكر «الاقتباس» في أول نص أدبي «في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم للبوصيري «بالمحور الأول حيث جاءت صيغة السؤال على نحو: ظاهرة الاقتباس

من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف جليّة في النص، استخرج بعض الأمثلة وبين الأثر البلاغي الذي أحدثته[15].

ففي ثنايا السؤال نجد تصريحا لحقيقة «الاقتباس» المتمثلة في أخذ الشاعر آيات من القرآن الكريم أو أحاديث نبوية وإدراجها بقصيدته، وهذا ما ينطبق مع التعريفات المقدمة آنفا.

أما «التضمين» فيفرد له بناء وضعية تعلمية من دروس البلاغة تماشيا مع التوزيع السنوي الخاص بهذا المستوى من التعليم لمادة اللغة العربية؛ حيث خُصص له جانبا من صفحات الكتاب المدرسي[16]،و ما بجدر الإشارة إليه هاهنا أنه جاء تابعا لنص أدبي موسوم: «في الزهد «لابن نباتة، فورد ذكر هذه الظاهرة البلاغية في أحد أسئلة تحليل النص وهو كالآتي[17]:

-قال أحد الشعراء: لم أرتض العيش والأيام مقبلة**فكيف أرضى وقد ولّت على عجل

أين يظهر هذا المعنى في النص؟ وما الأقوى تعبيرا في نظرك؟ لماذا؟

نلاحظ أن طريقة السؤال تستوجب استحضار مكتسبات قبلية لدى المتعلم حتى يتمكن من الإجابة عليه، ويتفق هذا مع ما قدم في التعريفات الخاصة بمصطلح التضمين المتمثل في الشعر ،كما يستوجب على المتعلم تحديد قوة وجمالية المعنى عند المقارنة بين النص المَضَمَّن والمتضمِّن.

***-المحاكاة:** هي المشابهة، تقول فلان يحاكي الشمس حسنا وتحاكيها بمعنى اللسان حكي، يقول «ابن سينا»: المحاكاة هي إيراد مثل الشيء وليس هو هو فذلك كما يحاكي الحيوان الطبيعي بصورة هي في الظاهر كالطبيعي ولذلك يتشبه به بعض الناس في أحوال ببعض ويحاكي بعضهم بعضا ويحاكون غيرهم.»[18]

فهي تقليد نمط سابق إما في الزمان أو المكان. تغير مفهوم المحاكاة بتغير العصر من التقليد المباشر إلى محاكاة قواعد أدبية تستخلص بطريقة ذهنية من روائع الأدب، فالتقليد يكون في القوالب والصيغ للقدامى، أما الموضوعات والمعاني التي يضمنها العمل الأدبي فلابد أن تكون من وحي عصر الأدب[19].

وإذا نظرنا إلى هذا المفهوم سنجد بعضا من نفحاته في مضامين أسئلة تحليل النصوص الأدبية بكتاب القراءة لهذه السنة من التعليم؛ ففي النص الأدبي «في الزهد» لابن نباتة ورد السؤال في هذا الجانب بهذه الصيغة: «عنصر المحاكاة والتضمين «سيطر على القصيدة. هل تراه إعجابا بنظم القدامى أم ضعفا فنيا في الشاعر؟ وضح[20].

و انطلاقا من هذا السؤال يتضح لنا أن مضامين هذا المطلوب لم تخرج عن مفهوم المحاكاة في كونها تقليدا للقدامى في الصيغ والقوالب وكذلك الموضوع تماشيا مع طبيعة العصر؛ أي عصر الضعف

والانحطاط في كل المجالات لاسيما الأدب.

*-**النمط**: هو الطريقة، يقال: اِلزم هذا النمط؛ أي هذا الطريق أو هذا المذهب والفن، وهو الضرب والنوع والفن»[21].

-وهي المثال أو النموذج الشكلي الذي يمثُل في ذهن الفنان أو الأديب وتحتذ به في التأليف[22].

فالنمط يكون إما في الشكل أو المضمون، و هو منحى ومنوال يسير عليه صاحبه للوصول إلى الهدف المنشود، وقد ورد ذكر النمط بكثرة أثناء عملية تحليل النصوص الأدبية فلا يخلو نص إلا وطلب من المتعلم تحديد النمط الذي كتب عليه صاحب النص نصه أو ابداعه، وتنوعت طريقة عرض السؤال في هذا المجال من ذلك ما يلي:

-ما النمط الغالب على النص؟ مع التعليل[23].

-فإلى أي نمط تحيل هذا النص؟/في النص بعض السرد والأمر .حددهما، وبين كيف خدما النمط الغالب على النص[24].

-اعتمد الكاتب السرد والتفسير والاخبار والحجاج. مثّل لكل نمط من النص[25].

وغيرها من الأسئلة التي تصب في نفس الوعاء، وما تجدر الإشارة إليه هاهنا هو أن المتعلم له معارف سابقة فيما يخص هذا المصطلح «النمط» من مثل أنواعه ومؤشرات أو خصائص كل نوع.

فالمتعلم يمارس هذا التحليل النقدي من خلال هذا المصطلح النقدي بطرق مختلفة غير أنه لا يشار إليه كممارسة نقدية فهو يكتسبها أثناء التحليل وما على المعلم إلا تزويده بما يتعلق بهذا المصطلح.

*-**التكرار**: مصدر «كرّر» إذا ردد وأعاد، وهو من أساليب البلاغة والفصاحة، وقد ورد في القرآن الكريم والحديث الشريف وكلام العرب، ومن عادة العرب إذا أبهمت بشيء إرادة لتحقيقه وقرب وقوعه فقصدت الدعاء كررته توكيدا»[26].

يسمى بالفرنسية(Répétions) وهو الاتيان بعناصر متماثلة في موضع مختلفة من العمل الفني»[27].

وجاء في مقام آخر بنفس المعنى أنه إعادة انتاج على قاعدة محور ما للوحدات المتشابهة أو المفارقة الواقعة على نفس المستوى من التحليل[28].

والتكرار هو الإعادة مرة أخرى أو بالأحرى ما أعيد ذكره أكثر من مرة واحدة، وقد يكون على

مستوى الألفاظ أو المعاني، فقد تتكرر اللفظة الواحدة في النص إما للدلالة على نفسية صاحب النص أو للدلالة على طبيعة الموضوع المعالج أو للدلالة على الرسالة التي يريد صاحب النص ايصالها، ولا تخرج الأسئلة المقدمة عن هذه الأفكار؛ ومن ذلك ما يلي:

-ماذا أفاد تكرار «مصر» من حيث بناء النص الفكري؟

-ما دلالة تكرار كلمة «مصر «على نفسية الشاعر؟[29]

ونجد التكرار في جانب آخر مثلا في الصيغة الزمانية للفعل على نحو: -ماذا أفاد تكرار الأمر في النص؟،أو على نحو:*بم تفسر تكرر بعض الأفعال بتتابع (الماضي أو المضارع)؟[30]

وقد يشار إلى نوع التكرار كما ورد بنص «الصراع بين التقليد والتجديد في الأدب «لطه حسين نحو:

-من مميزات أسلوب هذا النص التكرار في اللفظ والمعنى. أين يظهر ذلك وما غاية الكاتب منه؟[31]

والأسئلة بهذه النصوص الأدبية حول هذا المصطلح النقدي تكشف عن مفهومه بطريقة غير مباشرة سواء على مستوى المعنى أم اللفظ.

***-التقليد**: من التعاريف التي تخدم موضوعنا هو أنّ التقليد متابعة الآخرين قبل أن تكتمل أدوات الأديب الفنية، يقول «القلقشندي» :»طريقة الإتباع وهي نظر الكاتب في كلام من تقدّمه من الكتّاب وسلك منهجهم واقتفاء سبيلهم، وسماها ابن الأثير التقليد»[32].

والتقليد يكون في الألفاظ والمعاني كذلك.

ويقال عنه إنه» يشمل محاكاة كل ما تواضع عليه الأدباء قديما من صور بلاغية وتركيبات أسلوبية توارثها عنهم الأدباء المعاصرون»[33].

واضح من خلال التعريفين؛ أن التقليد يكون في كل شيء عكس المحاكاة، فهو ذوق يسود فترة محددة يتخذها المبدع كنقطة انطلاق لعمله، وإذا بحثنا عنه في ثنايا الكتاب المدرسي سنجده قد ورد بطرق مختلفة من حيث السؤال في عملية التحليل على نحو:

-مظهر التقليد للشعراء القدامى بارز في النص. فيم يتمثل، وهل تراه ضروريا لبناء النص؟[34]

-هل ترى الصورة الشعرية عند الشاعر تقليدا أو إبداعا ؟ علل[35].

لا ينطلق المبدع في عمله من عدم، فلابد له أن يمر بمرحلة تعد اللبنة الأساس في ذلك؛ ألا وهي التقليد للقدامى سواء على مستوى اللفظ أم المعنى وبدرجات مختلفة بما يتماشى وطبيعة العصر

والموضوع كذلك، والتقليد أحد وجهي العملة الواحدة التي إن لم تتحقق فحتما سيكون هناك ما يسمى بـ: «الإبداع «أو «التجديد».

***-التجديد:** هو ضد البِلى، والجديد ما لا عهد لك به «، وهو حركة من سمات المحدثين الذين وقفوا موقف التجديد في العصر العباسي، وقد تجلى تجديدهم في الصياغة والموضوعات والأعاريض، وهو صراع بين القدامى والمحدثين[36].

فالتجديد حركة تسود كل عصر وكل فترة وتمس كل المجالات.

إذا كان التجديد حركة تصاحب كل عصر وكل فترة فإن الأمر نفسه تطرّق إليه الكتاب المدرسي من خلال نصوصه الأدبية؛ فبعد عصر الانحطاط والتقليد الذي كثر فيه أطلّ الأدب العربي على عهد جديد رفع لواءه محمود سامي البارودي وتلاه في ذلك «أحمد شوقي «الذين جددا في الصورة الشعرية وكذا الموضوع «الحنين «، وهذا المصطلح النقدي ظهرت سماته مع المدرسة الرومنسية التي ثارت على الكلاسيكية من حيث الشكل والمضمون،

و اتضح ذلك جليا بدءًا من نص «أنا» لإيليا أبي ماضي هذا الشاعر الذي ينتمي أدبه إلى أدب المهجر ،حيث أنتجت لنا هذه المجموعة أدبا عربيا متميزا تطبعه نزعة تجديدية تحمل في طياتها ثورة على التقليد وبعدا إنسانيا وحنينا إلى الأوطان وقيما أخرى.

نلمس ممارسة المتعلم لهذا المصطلح النقدي من خلال الأسئلة الآتية والتي أتت بطريقة غير مباشرة على نحو:

-ما الموضوع الذي شغل بال الشاعر في هذه الأبيات؟

-حدد الصفات التي أشاد بها والصفات التي أنكرها في هذا الصدد[37].

والإجابة عن هذه الأسئلة هي «النزعة الإنسانية «التي تدعو إلى الخير والجمال، فهذه قيمة جديدة في الشعر العربي الحديث التي طبعت بطابع الرومنسية.

وفي مقام آخر جاء السؤال على هذه الشاكلة: -جسّد الشاعر بعض مبادئ الرابطة القلمية، وضح على ضوء مثالين من النص»، هذا لا ينفي أن النزعة الإنسانية لم تكن بارزة في الشعر القديم ولكن كان ظهورها جليا في هذا العصر تماشيا مع الاتجاه الرومنسي؛ الذي يعد طغيانه وثورته تجديدا في حدّ ذاته.

ويمكن إضافة شيء آخر يصب في نفس الوعاء ألا وهو التجديد في شكل القصيدة الذي مهد له نص

«الشعر مفهومه وغايته» لميخائيل نعيمة «؛ كيف لا وهو مقال نقدي مأخوذ من كتاب نقدي لناقد عربي كبير؛ حيث ترْجمت سطوره مصطلح التجديد على مستوى شكل القصيدة المتمثل في «القافية «،يقول صاحب النص: «الوزن ضروري ،أما القافية العربية فليست من ضروريات الشعر لا سيما إن كانت كالقافية العربية بروي واحج يلزمها في كل القصيدة»[38].

والمطلوب من المتعلم هو: تقديم استنتاج من هذا القول أو هذا الحكم ،فهو يكتشف أن هذه الدعوة هي من عناصر التجديد لهذه المدرسة أو هذا الاتجاه.

وعولج «التجديد» في وحدات أخرى بأوجه أخرى وأمثلة أخرى من النصوص والسندات الشعرية والنثرية فنجد ذلك في نص تمهيدي موسوم» بداية الشعر الحر وظروفه «لنازك الملائكة الذي كان فيه الحديث مفصلا بالشرح والأمثلة عن طبيعة هذا اللون من الشعر من حيث الشكل خاصة، فهنا يفهم المتعلم هذا التجديد ويصحب ذلك شواهد في شكل نصوص شعرية لأشهر الشعراء.

كما يستخرج المتعلم التجديد من خلال مضامين النصوص وطريقة عرضها، ففي الشعر المعاصر شاع استعمال الرمز بمختلف أنواعه: **الطبيعي** مع الأدب المهاجري، و**التاريخي** مع محمود درويش ونزار قباني، و**الأسطوري** مع «محمد أمل دنقلة» وصلاح عبد الصبور والبياتي «، وغيرهم كثير، ومن بين الأسئلة التي يتلقاها ما يلي:

-لماذا وظف الشاعر شخص آدم في النص؟ علل.

-استخدم الشاعر بعض الرموز اللغوية، ثورة بكر، قلب بركان، أساطيل عتيقة ...فماذا تمثل هذه الرموز بالنسبة إليك؟

المتعلم مطالب باستخراجها وتحديد معانيها حسب ما ورد في النص.

ويأتي الحديث عن التجديد في موضع آخر على نحو هذا السؤال:

-في أي فئة تصنفه: فئة المجددين أو فئة المثقفين؟[39]

نلاحظ أن صور التجديد تعددت في هذا الكتاب، والمتعلم يمارس النقد بمصطلحاته بطرق مختلفة من خلال طبيعة النصوص المقدمة، وكذا طريقة العرض للمادة.

***-العنوان :**هو مقطع لغوي أقل من الجملة، نصا أو عملا فنيا، ويمكن النظر إليه من زاويتين :في السياق، وخارج السياق[40].

-وهو الاسم الذي يدل عادة على موضوع الكتاب كما قد يعني مكان الإقامة[41].

ويمكن القول كذلك بأنه العتبة التي يدخل بها القارئ إلى النص.

ويعد «العنوان» من الجوانب التي تطرح عليها الأسئلة في كتاب القراءة على نحو:

-بم يوحي عنوان القصيدة؟

-بم يوحي عنوان القصيدة؟ وهل تجد له صدى داخل النص؟

-إذا كان «العنوان» بنية دالة من بنيات النص فماذا فهمت من الإنسان الكبير؟

-بين عنوان النص وبين مضمونه علاقة قوية، وضح ذلك بأمثلة من النص.

وغيرها من أشكال الأسئلة التي تطرح بشأن العنوان فهو بنية دالة كما أشير إلى ذلك، أو هو عتبة النص ومفتاحه التي تمكن القارئ من وضع أرضية أولية للنص، والمتعلم عليه تحديد المدلول خارج السياق وداخله.

هذه بعض المصطلحات النقدية الأكثر رواجا وذكرا بين طيات هذا الكتاب المدرسي لهذه المرحلة، فبعضها دُرس من قبل والآخر جديد بالنسبة له، وما على المتعلم إلا توظيف المكتسبات القبلية واستثمارها في ممارسة العملية النقدية بطريقة غير مباشرة وبعض المصطلحات لم نذكرها رغبة منا في إدراجها في العنصر الموالي كنماذج تطبيقية وعدها حقلا خصبا في مستثمرات المتعلم النقدية من قبيل: الالتزام، و السنعة، والرمز».

خاتمة

لقد كان ما تم تقديمه رحلة قصيرة في رحاب النقد ومصطلحاته إلى جانب نظرية التلقي مع القارئ المتعلم في المرحلة الثانوية على أرض كتاب القراءة للغة العربية، وكان من أهم النتائج التي استوقفتنا في محطة هذه الرحلة ما يلي:

-1يضم الكتاب المدرسي للغة العربية وآدابها السنة الثالثة آداب وفلسفة ثروة هائلة من المصطلحات النقدية من خلال تلك المساءلة التي تستنطق النصوص الأدبية إلى جانب تركيبة النص التواصلي ذي الطبيعة النقدية المعالج للظاهرة الأدبية النقدية.

-2طبيعة تحليل النصوص ومساءلتها تُمكّن المتعلم من اكتساب الممارسة النقدية والتعرف على المصطلحات النقدية وكيفية استخراجها.

-3يتلقى المتعلم المصطلح النقدي بطرق مختلفة في هذه المرحلة من التعليم، ويعدّ كتاب القراءة اللبنة الأولى في حصر مجموعة من المصطلحات النقدية التي يستوجب عليه معرفتها وحسن استعمالها.

-4محافظة المصطلح النقدي على معناه في الكتاب المدرسي موازاة مع ما وضعه النقاد بالمعاجم الخاصة به، ولكن بشيء من التبسيط.

-5يحظى المصطلح النقدي في هذه المرحلة من التعليم استنادا على كتاب القراءة بقسط كبير من التطبيق مقارنة مع التنظير، وذلك من خلال مواضيع الفروض والامتحانات التي يجريها المتعلم في مساره الدراسي.

-6اغفال كتاب القراءة تحديد مفهوم المصطلحات النقدية نظريا إلا نادرا كالتضمين» مما يقلل من استيعاب المتعلم لها، إلى جانب عدم التوسع في مفهومها، فمصطلح الالتزام والسنعة اللفظية والتكرار وغيرها لا يخصص لها وضعيات تعلمية فقد يدعم هذا النقص بتكليف المتعلمين بمشاريع تعرض وتناقش داخل حجرة الدرس.

-7اضطراب بعض المصطلحات النقدية بكتاب القراءة للغة العربية أثناء عملية التحليل للنصوص كالتقليد والمحاكاة والتضمين مما يشكل ضبابية في إدراك كنهها لدى المتعلم.

ونزعم أن هذه الدراسة تفتح بابا جديدا في البحث العلمي تستوجب الإجابة عن إشكالية مفادها «اضطراب المصطلح النقدي في كتاب القراءة للغة العربية للسنة الثالثة آداب وفلسفة «؛يتم من خلالها معالجة هذه الضبابية التي يتصادم معها المتعلم في الممارسة النقدية بهذه المرحلة من خلال عرض مجموعة من التوصيات والحلول لتفاديها.

-الهوامش:

1.الأصول المعرفية لنظرية التلقي،ناظم عودت خضر،دط ،دت ،ص 57-76/ نظرية التلقي»أصول وتطبيقات»،بشرى موسى صالح،المركز الثقافي،المغرب، ص34-35.

2..Holliday,B.Hassan,chohesion in English,p 324.

3.التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن،عبد الواحد بن عبد الكريم الزملكاني،تح: أحمد مطلوب،بغداد، دط، 1964، ص 613.

4.التعريفات،الشريف الجرجاني،مكتبة لبنان،بيروت،دط ،1985 ،ص 28.

5.الكليات،أبو البقاء الكفوي، تح:عدنان درويش،بيروت، ط2، 1981،ص 201.

6.مقدمة في علم المصطلح،علي القاسمي،مكتبة النهضة المصرية،القاهرة، ط2 ، 1987 ، ص 215.

7.مدخل إلى علم المصطلح-المصطلح ونقد النقد العربي الحديث،مجلة الفكر العربي المعاصر،عدد 61/60، سنة 1989، ص 84.

8.المصطلح في التراث النقدي،رجاء عيد،المعرف الإسكندرية، دط ،دت ، ص6.

9.معجم مصطلحات النقد العربي القديم، مكتبة لبنان ناشرون،لبنان ،ط1 ،2001، ص مقدمة الكتاب(ج).

10.اللغة العربية وآدابها للسنة الثالثة من التعليم الثانوي-شعبتي آداب وفلسفة ولغات أجنبية-وزارة التربية الوطنية،الجزائر،2008،صفحة التقديم.

11.المصدر نفسه والصفحة.

12.البيان والتبيين،الجاحظ،تح عبد السلام هارون،القاهرة، دط ،1984، ج2،ص 118.
13الايجاز،فخر الدين الرازي، تح:نصر الله حاجي،دار صادر بيروت،ط 1، 2004، ص 112.
14الفوائد-المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان،ابن القيم الجوزية،القاهرة، دط،1327هـ ،ص 117.
15.اللغة العربية وآدابها(الكتاب المدرسي)،ص 11.
16.المصدر نفسه،ص 18-19.
17.المصدر نفسه، ص15.
18.الشعر(الشفاء-المنطق) ،ابن سينا، دط، دت ،ص 32/فن الشعر،أرسطو طاليس،تح:عبد الرحمن بدوي،القاهرة، دط ،1953، ص168.
19.معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب،مجدي وهبة وكامل المهندس،مكتبة لبنان،بيروت، ط2، 1984، ص 339.
20.اللغة العربية وآدابها،ص 16.
21.الامتاع والمؤانسة،أبو حيان التوحيدي،تح:أحمد أمين وأحمد الزين،القاهرة، دط، دت، ج1، ص 122.
22.معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ص 420.
23.اللغة العربية وآدابها 11-74.
24.المصدر نفسه، ص 61.
25.المصدر نفسه ،ص 87.
26.معجم مصطلحات النقد العربي القديم،ص 173.
27.معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ص 118.
28.معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، سعيد علوش،دط ،دت، ص 188.
29.اللغة العربية وآدابها،ص 61.
30.المصدر نفسه،ص 79.
31.المصدر نفسه،ص 170.
32.المصدر نفسه،ص 191.
33.صبح الأعشى في صناعة الإنشاء،أبو عباس القلقشندي،دار الكتب المصرية،القاهرة،دط، دت، ج2، ص 292.
34معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب،ص 117.
35.اللغة العربية وآدابها،ص 24.
36.المصدر نفسه ،ص 61.
37.معجم مصطلحات النقد العربي القديم، ص 137. -38-اللغة العربية وآدابها, ص73--39 المصدر نفسه,ص78,-40-المصدر نفسه ص84

واقع ترجمة المصطلح اللساني في الوطن العربي

د.الحبيب دحماني جامعة ابن خلدون-تيارت-الجزائر

توطئة:

تؤكد الدراسات أن عملية النقل و ترجمة العلوم واللغات بين اللأمم عملية قديمة , و هو أمر ضروري ، إذ يساهم في التفاهم و التواصل ، و تبادل العلوم و المعارف و الثقافات بين شعوب المعمورة .

و كان علماء العرب رواد هذا العلم ، كما يشهد لهم التاريخ بذلك ، فقد نقلوا علوم غيرهم كعلوم اليونان و الهنود و الفرس ، وغيرها ، ثم طوروها في ظروف قياسي حتى بلغت الحضارة العربية الإسلامية أوجها آنذاك .

و أفاد العالم من هذه الحضارة ، و لاسيما أوروبا التي نقلت عن العرب حضارتها .

كما هو معروف في نهضتها العلمية ، ثم تطور علم الترجمة حتى أصبح الآن علما قائما بذاته له أصوله و قواعده و قوانينه .

و ها نحن الآن نمد أيدينا إلى الغرب لننقل علومهم و مصطلحاتهم .أما طريقة نقل هذه المصطلحات فيتم عن الترجمة و التعريب .

الترجمة : هي مصطلح يعني نقل المصطلح الأجنبي إلى اللغة العربية بمعناه لا بلفظه . حيث يبحث المترجم عن اللفظ المقابل للمصطلح الأجنبي ومن أمثلة ذلك مصطلح (Linguistique) أو (Linguistiques) و نعني في المقابل العربي (اللسانيات أو علم اللغة) .

أما مصطلح التعريب فيعني نقل اللفظ الأجنبي دون تغيير مع إخضاعه للنظامين الصوتي و الصرفي و الصرفي العربيين . و من أمثلته لفظة (تلفزيون أو تلفزة) . و يرى بعض الاصطلاحيين أن مصطلح الترجمة مرادف لمصطلح التعريب[1] و بعضهم يرى أنه من العسير إيجاد مفهوما دقيقا جامعا للترجمة و لحسم الخلاف هي « نقل صورة أمينة كل الأمانة للأصل مع سلامة اللغة العربية»[2] .

و الترجمة أو التعريب عملية لغوية يستخدمها المترجم في إثراء اللغة العربية بمفردات عملية و لغوية ، و قد يلجأ المترجم إلى إحداهما أو هما معا .

و يظلان يعيشان إلى أن يشتهر أحدهما على الآخر و من أمثلة ذلك مصطلح « Phonème» فقد ترجم إلى مصطلحين (صوت أو صوتم) و عرب ب (فونام أو فونيم) و الأشهر في الاستعمال هو اللفظ المعرب .

المبحث الأول : مشكلات نقل المصطلح في الوطن العربي :

شهد الوطن العربي خلال القرن العشرين حركة ترجمة و تعريب واسعة مست المجالات العلمية و التقنية و اللغوية ، و ذلك نتيجة احتكاك العرب بالغرب ، و جندت لها إمكانيات كبيرة مادية و بشرية تتمثل في إ نشاء مجامع لغوية كمجمع اللغة العربية بالقاهرة و دمشق و عمان و المجمع العلمي العراقي [3] و مراكز التعريب منها مكتب تنسيق التعريب بالرباط بالإضافة للندوات و المؤتمرات منها ندوة الرباط التي عقدت ما بين 18-20 سبتمبر1980 و كانت تهدف إلى (توحيد منهجية وضع المصطلح العلمي) كما برز أعلام الترجمة و التعريب في علم المصطلحية نذكر منهم :

_ معجم اللغة – لعبد الرسول شاني 1977 .

- د. محمد رشاد الحمزاوي – المصطلحات اللغوية الحديثة في اللغة العربية 1987 .

1 – تأسست هذه المجامع : تالمجمع العلمي العربي بدمشق 1919 و سمي (حاليا مجمع اللغة العربية) و مجمع القاهرة 1932 و مجمع العراق 1947 و المجمع الأردني 1977 و مكتب بالرباط 1960 .

د.رمزي بعلبكي . معجم المصطلحات اللغوية 1990

معجم مصطلحات علم اللغة الحديث إعداد نخبة من اللغويين 1983 .

و هذه الجهود المبذولة في ترجمة المصطلحات أو تعريبها لا تخلو من مشاكل . فقد اعترضتها صعوبة و مشاكل نذكر منها :

أولا : عدم الإلمام بالتراث العلمي العربي و إغفاله .

كانت اللغة العربية لغة العلم العالمية خلال قرون عديدة ، واستطاعت أن تستوعب علوم الأمم الأخرى بسهولة و يسر ، و نقلت مئات الكتب من المصطلحات العامة و المتخصصة . و كانت أوروبا أنذاك تحت الفقر و الجهل . و هذه المصطلحات ظلت عدة الباحث العربي و الأجنبي ، غير أن كثيرا من علمائنا و لاسيما الشباب يغفلونها أو يتغافلون . و الذين انبهروا من حضارة الغرب . و من شروط الباحث المترجم أن يكون من أبناء اللغة المنقول إليها « و هو مبدأ أقرته هيئة اليونيسكو» [4] و نذكر طريفة علي القاسمي حدثت في أحد مجامع اللغة العربية عندما أرادوا ترجمة لفظة فرنسية (Pyjamas) و التي أثارت جدلا كبيرا و اقترحت لها عدة مقابلات ، و لم تحضى واحدة منها بالقبول و الرضا ، و أخيرا حسم الأمر فيها فبقيت على اللفظ الأجنبي و عربت تحت اسم (بجامة) ، و بعد فترة وجيزة عثر أحد أفراد ذلك المجمع بطريقة عفوية على كلمة فصيحة في كتب التراث العربي و هي (منامة) أي اللباس الذي يلبس أثناء النوم و هذه الكلمة هي الأنسب معنى و لفظا ، لأنها يتوفر فيها نظام اللغة العربية الصوتي و الصرفي و الدلالي [5] . كما تسجل ظاهرة سلبية أخرى في إغفال التراث

العربي في ترجمة لفظة عربية قد استعارتها اللغة الإنجليزية و هي (sofa)[1] دون أن يلتفت المترجمون إلى أصلها وهي (الصفة) [6] .

و هذه ما نجده أيضا في ترجمة بعض المصطلحات اللسانيات أو اللغوية ومن أمثلة ذلك ترجمة مصطلح «» Polysémie فقد ترجمها اللغويون المحدثون إلى العربية بالمقابل,

الأتية :التعدد الوظيفي أو التعدد الدلالي (7) أما سيبوية فقد قال عنه –اتساع المعنى-,ويعني أن الكلمة تستخدم مرة واحدة ثم تتسع دلالاتها المجازية في سياقات مختلفة وهذا ما يصطلح عليه

باللفظ الأجنبي –lexème-,ويعني المقابل العربي –الوحدة المعجمية -,و sémème-ويعني بها الوحدة الدلالية ومثل ذلك تركيب كلمة –ضرب-:
قال تعالى :{وضربنا على آذانهم في الكهف سنين عددا-.

- ضرب الخيمة بمعنى نصبها وبناها .
- ضرب على يديه بمعنى منعه .
- ضرب في الأرض بمعنى سافر .
- ضربة العين بمغنى الحسد .
- ضرب النقود بمعنى صكها .
- ضرب الإسلام الجاهلية بمعنى أبطلها .

ومن أمثلة ذلك كثيرة نجد بعض المترجمين يغفلون أو لا يحبذون المصطلح التراثي وهنا نطلب من الشباب العربي أن يتصالحوا مع تراثهم ,ويعدلوا عن القطيعة إن أرا دو للغتهم خيرا و إصلاحا.

ثانيا:تدفق المصطلحات.

إن التطور السريع في العلوم التقنية و اللغوية والإنسانية الذي نتج عن عدد هائل من المفاهيم المصطلحية التي لاتسع لها الألفاظ في كثير من اللغات ومنها اللغة العربية.

إذ تدفق المصطلحات العلمية والتقنية واللغوية الجديدة من الدول المتقدمة يجعل من العسير على اللغة العربية استيعابها و ترجمة مصطلحاتها بالسعة اللازمة .إذيقدر العلماء هذه المصطلحات بخمسين مصطلحا يوميا (9).وهذا الرقم ينوء به العلماء المشتغلين في علم المصطلحات في الوطن العربي ,وذلك لانعدام التنسيق والتعاون في ترجمة المصطلحات في اطار هيئة علمية متخصصة في علم المصطلحية.

ثالثا:تعدد مصدر المصطلح.

من المشاكل التي توقع الباحث في حيرة وارتباك تعدد مصدر المصطلح المنقول وتفسيراته ,ومن أمثلة ذلك مصطلح (Phonologie)فتعني عند دي سوسير «العلمية المكانية للنطق».

وعند علماء براق «الظواهر الصوتية من الناحية الوظيفية «وعند الأمريكيين (تاريخ الأصوات) وهذا المصطلح الأخير يصبح مرادفا لمصطلح (diachronic phonitics) أي (علم الأصوات التاريخي).

رابعا:صعوبة إيجاد المقابل الدقيق للمصطلح المترجم :

ومن المشاكل التي تعترض الباحث الباحث أيضا صعوبة إيجاد المقابل الدقيق للمصطلح الأجنبي ومن أمثلة ذلك مصطلح (فونولوجيا (PHONOLOGY) فترجمت إلى عدة مفاهيم منها:(علم الأصوات) أو (علم الفونيمات) أو (علم الأصوات التاريخي) أو (علم الأصوات التنظيمي) أو (علم وظائف الأصوات) أو (علم الأصوات التشكيلي) أو (الصوتيمة)[10]

ومنهم من أبقاه على لفظه وعربه ب(فونولوجيا) والشيءنفسه حدث لمصطلح (phonem) فبعضهم ترجمه با لمقابلات الآتية (صوتم أو صوت) أو (الصوتية) وبعضهم أبقاه على لفظه وعربه (فونام أو فونيم أو فونيمة)[11] و المشهور في الاستعما ل هو اللفظ المعرب (فونام أو فونيم) فاللبنانيون يستعملون مصطلح (فونام) وبقيت دول المشرق ودل المغرب يستعملون (فونيم) . وهكذا يجد المترجم نفسه في خضم هذه المفاهيم المتعددة للمصطلح الواحد في ارتباك وحيرة أي مصطلح يستعمل ؟.وعدم توحيد المصطلح في الوطن العربي يؤدي إلى اختلاف في التدريس في الجامعات العربية.

المبحث الثاني :مشاكل توحيد المصطلح.

- أولا:تعدد لغات المستعمر :عاشت دول الوطن العربي تحت الاستعمار فترة من الزمن غرس فيها ثقافته ولغته حتى أصبحت عند بعض الأسر هي اللغة الأم,وبعد الاستقلال استعملت كلغة ثانية في التدريس والإدارة في الوطن العربي .ففي أقطار المغرب (الجزائر و المغرب وتونس وموريتانيا) تستخدم اللغة الفرنسية ,وفي المشرق العربي كمصر والعراق وفلسطين تستخدم اللغة الإنجليزية.وكانت هذه اللغات مصدر المصطلحات وهكذا يجد المترجم العربي نفسه أمام لغتين أجنبيتين مختلفتين تستعملان مصطلحين لمفهوم واحد ومن أمثلة ذلك مصطلح (nitrogen) بالغة الإنجليزية ومصطلح (azot)باللغة الفرنسية,وقد عرب المصطلحين (نيتروجين) و (آزوت),فنتج عن هذا ازدواجية في المصطلح وكل يتعصب إلى استعمال لغة المستعمر ,فأقطار

المغرب العربي تستعمل المصطلح الفرنسي ,في حين أقطار المشرق العربي تستخدم المصطلح الإنجليزي [12] وهذا أمر خطير يحول دون توحيد المصطلح في الوطن العربي في كثير من المصطلحات

.... يتبع

مصطلح الإيقاع في مفهومه الواسع

د: رحماني ليلى- جامعة تلمسان

يعتبر الإيقاع من أكثر المصطلحات استعصاءً على التفسير، فدلالة هذه اللّفظة لم تحدّد تحديدًا واضحا لا في القديم ولا في الحديث إلى حدّ لا نجد اليوم تحديدا واضحا لها، فظلّ المفهوم ضبابيا في أغلب الدراسات التي تناولته تنظيرا وتطبيقا حتى أنّ جاكبسون يصفها « بأنّها ملتبسة.»[1]

فتباينت الآراء في تحديد مفهوم الإيقاع واختلفت وجهات النّظر باختلاف اتجاهات الباحثين، فمنهم من وظّفه كمفهوم فلسفي يشمل كلّ مناحي الحياة « فالإيقاع في حقيقة أمره إيقاعات مختلفة حيث نلفيه يتسلّط من الوجهة الفلسفية الخالصة على كلّ مظاهر الحياة بما فيها سيرة الكون القائمة على هذه الرتابة المتجدّدة حركتها كاللّيل والنّهار والصّبح والمساء، وتعاقب الفصول وتعاود النّور والظّلام».[2]

و منهم من رأى فيه ظاهرة مألوفة عند الإنسان» إنّ الإيقاع على فترات متساوية، ظاهرة مألوفة في طبيعة الإنسان نفسه، فبين ضربات القلب انتظام و بين وحدات التنّفس انتظام، و بين النّوم واليقظة انتظام وهكذا.....»[3]

وإذا أردنا توسيع مجال النّظر رآه أحد الدارسين» إنّ الإيقاع سابق لخلق الحيوان والطّبيعة والكون بأسره، لأنّه المبدأ الذي أقرّه الخالق سبحانه وتعالى أساسا لبقاء الكون ودوامه، ويتجـلّى ذلك بوضـوح في الحــركة الإيقاعية التي تؤدّيهــا

الكواكب في مدارها كحركة الأرض حول نفسها وحول الشّمس وهي الحركة لو اختلفت، لاختّل النّظام الذي يضمن الحياة على وجه البسيطة، فالخالق الذي أرسى قواعد الحياة على مبدأ الإيقاع هو خالق الإيقاع اختاره قانونا يضمن استمرار حركة الكون وبقائه».[4]

و عليه أضحى المفهوم مرتبطا بالطّبيعة و نواميس الحياة، فالكون يسير ضمن إيقاع منتظم قدّره الخالق.

وقبل أن نسترسل في إيراد مفاهيم الإيقاع لابدّ لنا أوّلا أن نقف على المفهوم اللّغوي لهذه اللّفظة وما تعنيه، فإذا عدنا إلى المعاجم العربيّة وجدناها:

في لسان العرب:» ولغلاف القارورة الوقعة والسّحاب الرقيق، وأهل الكوفة يسمّون الفعل المتعدّي واقعا، والإيقاع من إيقاع اللّحن والغناء، وهو أن يوّقع الألحان ويبيّنها، وقد سمّي الخليل رحمه الله كتابا من كتبه في ذلك المعنى كتاب الإيقاع». [5]

وفي القاموس المحيط:» إيقاع ألحان الغناء وهو أن يوّقع الألحان ويبيّنها».[6]

وفي المعجم الوسيط:» الإيقاع اتفاق الأصوات وتوقيعها في الغناء».[7]

فالمتصفّح للمعاجم العربيّة يستشف تعاملها مع هذه اللفظة، حيث نجدها تستخدم الإيقاع مصدرا للفعل أوقع بمعنى بيّن وأوضح، فكلّ المفاهيم والتحديدات اتخذت الإيقاع بأنّ له علاقة وثيقة بالطّرب والغناء واللحن.

ومن المفهوم اللّغوي الذي يوحي بالغناء والطرب واللّحن نعرّج إلى التّعريف في الاصطلاح الموسيقي الصرف، ولنبدأ بتعريف الخوارزمي الذي قال عنه :» هو النّقلة على النّغم في أزمنة محدودة المقادير».[8]

وقال عنه الفارابي:» نقلة منتظمة على النّغم ذوات الفواصل والفاصلة هي توّقف يوّجه امتداد الصوت».[9]

فالإيقاع وضع أصلا (كما تتبّعنا) لكي يستخدم أوّلا في مجال الغناء والموسيقى، غير أنّها ظاهرة شائعة في مختلف الفنون وليس في الموسيقى فقط كما سنوضّح ذلك.

أمّا من الناحية الاصطلاحية ومن وجهة نظر حديثة «فهو مشتقّ من اليونانية (RHUTHMOS) بمعنى الجريان والتّدفق، وتطور فيما بعد ليصبح مرادفا للكلمة الفرنسية المعبّرة عن المسافة الجمالية».[10]

وفي معجم اللسانيات هو» الرّجوع المنتظم في السلسلة الكلامية للإحساسات السمعية المتشابهة التي توّلدها العناصر النّغمية المتنوّعة».[11]

ويعتبره بعض الدارسين « تتابع منتظم لمجموعة من العناصر وفي الفنون يتكوّن الإيقاع من حركات الرقص وأصوات الموسيقى أو ألفاظ الشعر».[12]

فمن هذا التّعريف نجد أنّ الإيقاع نوعان هما: إيقاع تجريدي هو تتابع منتظم للنّسق مثل الزّخرفة الهندسية والعمارة ، وهو إيقاع خال من المشاعر، والثّاني إيقاع عقلي أو عاطفي كما هو الحال في الشّعر، وهذا ما يؤكّده كلّ من رونيه و أوسطن في كلامهما» هناك إيقاع للطّبيعة وآخر للعمل و إيقاع للإشارات الضوئية، وإيقاع للموسيقى وهناك بالمعنى المجازي إيقاعات للفنون التشكيليّة».[13]

وجدناه عند عزّ الدّين إسماعيل يشمل جميع الفنون فهو:» خاصية أساسية مشتركة في كلّ الفنون «.[14]

فالمقصود به عامّة « هو التّواتر المتتابع بين حالتي الصّوت والصّمت، أو النّور والظّلام، أو الحركة

والسّكون، أو القوّة والضّعف، أو الضّغط واللين، أو القصر والطول، أو الإسراع والإبطاء، أو التّوتر والاسترخاء.... فهو يمثل العلاقة بين الجزء والجزء الآخر وبين الجزء والأجزاء الأخرى للأثر الفنيّ أو الأدبي، ويكون ذلك في قالب متحرّك ومنتظم في الأسلوب الأدبي أو الشكل الفني»[15]،فهو بمثابة القاعدة التي يقوم عليها أي عمل من أعمال الفنّ بل هو ظاهرة عرفها الإنسان في حركة الكون المنتظمة أو المتعاقبة أو المتآلفة المنسجمة كما عرفها في تكوينه العضويّ.

فمن خلال هذه التّعريفات كلّها نجد أنّ الإيقاع يقوم على أساس الحركة والزّمن وفقا لنسّق مطرد يخضع في تركيبه إلى مبادئ ثلاثة هي: التّناسب والانتظام فالتكرار، ربّما هذا ما ورد من تعريف للإيقاع في الموسوعة العالمية باللغة الفرنسيّة بأنّه» كل ظاهرة نشعر أو نقوم بها ولابدّ أن تستجيب لعنصرين من العناصر

الثلاثة التالية : البنية (structure)والزّمنيّة (périodicité) والحركة ([16].» (mouvement

وبهذا المعنى العام يأخذ الإيقاع في سياقاته أشكالا شتىّ فهو» التّكرار المتّسق لوضع أو مركز قوة لمعنى أو حركة، وهو أحد أنواع الوحدة لأنّه تركيز على حركة أو نغم أو لفظ معين يظهر في تناوب الحركة والسّكون، الأنوار والظّلام، عودة البداية في النّهاية، رجوع القرار في الأغنية، ردّ العجز على الصّدر في الشعر، تكرار قافية واحدة أو قواف متناوبة، رجوع نوبة واحدة أو عبارة موسيقيّة في المعزوفة، فهو تناظر زمنيّ يقابله في الطّبيعة توقف الحركة أمام حاجز تم استئنافها ويقوم جمالها على لذة انتظار ما نستبق حدوثه».[17]

لذلك جاء الإيقاع بتتابعه المنتظم في الموسيقى والشّعر، ولا شك أنّ الشّعر في حقيقته ضرب من الموسيقى « والإيقاع في الشّعر خاصيّة جوهرية فيه وليس مفروضا عليه من الخارج «،[18]

فإذا كان الشّعر هو أحد الفنون القولية مادته الأصوات اللّغوية وأقدم تعريف له يقول:» الشّعر عبارة عن كلام موزون مقفى «[19]

فإنّ أوّل ما يتشكّل في عمليّة الإبداع الشّعري هو الإيقاع الذي يتمخّض عنه الوزن»فالشّعر يعمل من خلال عناصره المكوّنة جميعا على تحقيق أعلى نسبة ممكنة من الانسجام و التّوافق في القصيدة و يأتي الإيقاع لدعم هذا الإحساس العامّ بالانسجام»[20]فالعلاقة وثيقة بينهما إلى حدّ لا يمكن الفصل بينهما وربّما هذا يقودنا إلى التّفريق بينهما فيقصد بالإيقاع» وحدة النّغمة الّتي تتكرر على نحو ما في الكلام أو في البيت الشعري أي توالي الحركات والسكنات على نحو منتظم في فقرتين أو أكثر من فقر الكلام، أو في أبيات القصيدة».[21]

« والإيقاع الشّعري هو حركة متنامية منتظمة»[22]

كما هو:» تنظيم لأصوات اللّغة بحيث تتكرر في نمط زمنيّ محدّد»،[23]

بينما يتحدّد معنى الوزن « بأنه مجموع التّفعيلات الّتي يتألّف منها البيت بكيفية معيّنة وترتيب معيّن»[24]، وقد جعل العروضيّون» المتحركات والسواكن عناصر للوزن، ثم افترضوا وحدات أكبر هي الأسباب الخفيفة والثّقيلة والأوتاد المجموعة والأوتاد المفروقة والفواصل الصغرى والكبرى تليها التّفاعيل ثم الأسطر والأبيات»[25].وهذه «الأبعاد الوزنيّة في العروض مقاييس تستنبط بها القيّم الإيقاعيّة في الشعر العربي».[26]

فالوزن بهذا المفهوم وعاء يستوعب التّجارب الشّعرية» والتجربة الشّعرية هي الّتي تختار وزنها بما يتلاءم مع طبيعتها وخواصها».[27]

فإذا كان الشّعر تعبيرا عن تجربة إنسانيّة بمعانيه وموسيقاه، فإنه يتجلّى لنا في الوزن الذي تدركه الأذن مباشرة، فتحدّد نوعه وفي الإيقاع الّذي هو مرتبط بالذّات الإنسانيّة، وإذا كانت هذه الذّات غير مستقرّة على حال فهو لا يتحدّد نهائيًّا، فمصدر الإيقاع في حقيقته هو نفس الشّاعر المنفعلة «ولمّا كان الإيقاع الشّعري معبّرا عن حركة النّفس الشّعورية وشحنتها الوجدانيّة وانفعالاتها النّفسية وجب أن يكون لكل تجربة شعريّة إيقاع خاص يتماشى معها ويكون أكثر انسجاما معها من غيرها»[28]فالعلاقة بينهما تتّضح جيدا عندما ننظر في أعماق التّجربة الإنسانيّة، فهي لدى الإنسان العادي إيقاع فقط، لكنّها لدى الشّاعر إيقاع أوّلاً ثم وزن لماذا ؟ لأنّنا إذا عدنا إلى لفظة (الشّاعر) وبحثنا عن ماضيها الثّلاثي (شعر) نجده كفعل هو مشترك بين جميع النّاس ولكن لفظة (الشّاعر) تتميّز في أنّ الشّعور لديه يختلف في الدّرجة بصيرة وحدّة وتخييلاً ممّا يؤهّله لأن يقدّم لنا الألفاظ المتداولة والمعروفة في بناء جميل وبلغة ترتفّع عن اللّغة العاديّة» إنّما سميّ الشّاعر شاعرا لأنّه يشعر بما لا يشعر غيره»[29]. فنقول إنّ هدف الشّاعر في إبداعه هو تنظيم تجربته وهنا يقوم الإيقاع بدور مركزي في العمليّة الّتي تكون بين الباث والمتلّقي « وقد أرجعه كولردج في القرن التّاسع عشر إلى عاملين : أولّهما التّوتر النّاشئ عن تكرار وحدة موسيقيّة معيّنة فيعمل على تشويق المتلقّي ، و ثانيهما المفاجأة أو خيبة الظّن الّتي تنشأ عن النّغمة غير المتوّقعة والّتي تولّد الدّهشة لدى القارئ»[30]

وشبيه بهذا ما يراه ريتشاردز فيما يخصّ التّوقع « إنّ الإيقاع ينشأ عن عاملي التكرار والتّوقع وتتجسّد آثاره في نتائج التّوقع سواء كان ما نتوقع حدوثه بالفعل أو لا يحدث و عادة ما يكون هذا التوقع لا شعوريًّا فتتابع المقاطع على نحو خاص يهيّئ الذّهن ليتقبّل تتابع جديد من النّمط دون غيره»[31]

فإذا حافظ ذلك الخطاب الشّعري على الإيقاع والوزن، وخلا من عمل إبداعي ذي قيمة فنيّة كان

غير مقبول لدى المتلقّي ، كما لا يقبلون بوجود أيّ خلل في الوزن، فإنّ ذلك الوزن لوحده لم يجعل من الكلام العادي أو السّاقط أن يكون شعرا في نظرهم، لذلك لم يغفروا للشّاعر بشار بن برد حين قال مداعبا جاريته:[32]

رَبـَابَةُ رَبَّةُ البَيْـتِ تَصُبُّ الخَلَّ فِي الزَّيْتِ
لَهَا عَشْرُ دَجَاجَـاتٍ وَدِيك حَسُنُ الصَّوْتِ

اعتبروا هذا من الشعر السّافل والهابط عن مستوى أشعاره الأخرى، من ذلك يتّضح أنّ لا الوزن بمفرده هو الشّعر ولا التّعبير الشّعري دون تلك الإيقاعات هو الشّعر، فهذا يعني أنّ الشّعرية هي الإيقاع لكونها الأصل أمّا الوزن فأمر لاحق.

وقد أدرك الجرجاني مفهوم الإيقاع وربطه بمفهوم الشّعرية فيما أسماه بالنّظم « الوزن ليس هو من الفصاحة والبلاغة في شيء ، إذ لو كان له مدخل فيها لكان يجب

في كل قصيدتين اتفقتا في الوزن أن تتّفقا في الفصاحة والبلاغة،فليس بالوزن ما كان الكلام كلاما ولا به كان كل كلام خيرا من الكلام». [33]

فمصدر الإيقاع في حقيقته هو نفس الشاعر المنفعلة وهو مرتبط بالتّجربة الشّعرية عند فعل الكتابة ينبثق منه الوزن، ويعتبر الأساس الّذي ينبني عليه التّعبير عن أفكار الشّاعر بحرّية تامّة ، فبذلك يكون الإيقاع هو العنصر المتغيّر تبعا لتغير نفسيّة الشّاعر، أمّا الوزن هو العنصر الثابت في لغة الشّعر.

لذلك فهو يقضي على تلك الرتابة التي تبعد النّص عن الملل «فإذا كان الوزن هو الأساس الآلي للبيت ، فإنّ الإيقاع هو الأساس الذي ينبني عليه التعبير عن أفكار الشاعر بحرية تامّة، وعلى هذا الأساس يعدّ أسمى من الوزن دائما و الشاعر العظيم هو الذي يتخذ من الوزن خادما طيّعا ،إذ يقوم بتوزيع الأنظمة الإيقاعية التّي تظهر تفرّد شخصيته ، في حين يحافظ على التشكلّات الوزنية «[34]

قائمة الهوامش

1. **رومان جاكبسون: قضايا الشعرية - ترجمة :محمد الولي و مبارك حنون- دار توبقال - الدار البيضاء- المغرب- ط1988، ص43.**
2. **مرتاض عبد المالك: الأدب الجزائري القديم- دار هومة- الجزائر- ط-2005 ص 200.**
3. **زكي نجيب محمود: في فلسفة النقد- دار الشروق – القاهرة- ط-1 -1979 ص22.**
4. **محمد العياشي: نظرية إيقاع الشعر العربي -المطبعة العصرية- تونس- -1986 ص41.**
5. **ابن منظور : لسان العرب- دار صادر- بيروت- ط-1 -1997 ج-8 مادة وقع.**
6. **الفيروز أبادي: القاموس المحيط- دار الجبل- بيروت- ج-3 مادة وقع.**
7. **معجم اللغة العربية: المعجم الوسيط- المكتبة العلمية- ط-3 دت- ج-2 مادة وقع.**

8. .الخوارزمي: منهاج العلوم- تحقيق: عثمان خليل- ط-1 -1930 ص263.
9. الفارابي: الموسيقى الكبير-تحقيق: غطاس عبد المالك-دار الكتاب العربي-1967-ص1085.
10. Paul Robert : dictionnaire de langue française (tome 7) société du nouveau littré - Paris -1975 - p 213.
11. Jean Dubois : dictionnaire de linguistique, Paris,1989, p 424.
12. علي يونس: نظرة جديدة في موسيقى الشعر العربي- الهيئة المصرية- -1994 ص18.
13. رونيه ويلك و أوسطن واين: نظرية الأدب -ترجمة :محي الدين صبحي- المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت- -1987 ص170.
14. عز الدين إسماعيل: الأسس الجمالية في النقد العربي- دار الفكر العربي- مصر- -1974 ص117.
15. مجدي وهبة: معجم مصطلحات الأدب- مكتبة لبنان- بيروت- -1974 ص 481.
16. Encyclo Pedia universalise- France-,ed- 1983.
17. روز غريب :تمهيد في النقد الأدبي-دار المكشوف- بيروت-1971-ص107.
18. سيد البحراوي: الإيقاع في شعر السياب- مكتبة شرقيات – القاهرة- دت- ص 8
19. السكاكي : مفتاح العلوم- تحقيق :عثمان يوسف- مطبعة دار الرسالة - بغداد- ط-1 -1982 ص175.
20. جان كوهن: بنية اللغة الشعرية – ترجمة :محمد الولي و محمد العمري – دار توبقال – المغرب – ط1 – 1986 – ص86.
21. عبد الفتاح صالح: عضوية الموسيقى في النص الشعري الحديث - مكتبة المنار- الأردن- -1985 ص 47.
22. شكري عياد: موسيقى الشعر العربي- مشروع دراسة علمية- دار الكنب المصرية- ط-3 -1998 ص 53.
23. ت.س. إليوت: الشعر والشعراء -ترجمة :محمد جديد- دار كنعان- دمشق- ط-1 -1991 ص 42.
24. سيد البحراوي: العروض وإيقاع الشعر العربي- الهيئة المصرية العامة للكتاب- -1993 ص 35.
25. علي يونس: نظرة جديدة في موسيقى الشعر العربي- ص 24.
26. عبد الرحمن آلوجي: الإيقاع في الشعر العربي- دار الحصاد – دمشق- ط-1 -1989 ص 66.
27. لطفي اليوسفي: الشعر والشعرية- الدار العربية للكتاب- تونس- -1992 ص58.
28. مصطفى سويف : الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة - دار المعارف – القاهرة- -1959 ص 58.
29. ابن رشيق القيرواني : العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده- تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد- دار الرشاد الحديثة - الدار البيضاء –ج-3 دت- ص 116.
30. ابتسام أحمد حمدان: الأسس الجمالية للإيقاع البلاغي في العصر العباسي - دار القلم العربي- حلب- سوريا- ط-1 ص 21.
31. ريتشاردز : مبادئ النقد الأدبي، ترجمة: مصطفى بدوي- المؤسسة المصرية العامة- -1961 ص 188.
32. الحصري إبراهيم: جمع الجواهر في الملح والنوادر- تحقيق: علي محمد البجاوي- دار الكتب المصرية- -1954 ص8.
33. عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز- تعليق: محمود شاكر- مطبعة المدني- القاهرة- ط1--1991 ص 364.
34. عبد الفتاح صالح: عضوية الموسيقى في النص الشعري الحديث-مرجع سابق-ص50

مصطلح الترسل عند الدارسين

أ. صواغير فاطمة- جامعة تلمسان

الملخص :

الترسل نوع أدبي معروف عند العرب و عند سائر الأمم فهو من الأنواع الأدبية المشتركة بين آداب الأمم جميعا مع اختلاف الأساليب و المناهج و الأشكال التي تستعملها كلّ أمة في أدبها .

إذ شغل هذا الفن جانبا كبيرا من جوانب التراث الإنساني منذ قديم الزمان إلى يومنا هذا ، واستوقف أمامه الدارسين ليبحثوا عن كنهه في المعاجم وفي مختلف الدراسات .

المقال :مصطلح الترسل عند الدارسين:

يعتبر فن الترسل من الفنون الأدبية القديمة و هو لون من ألوان النثر الفنّي الذي تظهر فيه مقدرة الكاتب وموهبته الكتابية و روعة أساليبه البيانية المنمقة القوية ، فهو سجل حقيقي للحياة العربية والعقل العربي في ثقافته و خبراته المتنوعة إذ أن « ميدانه بعث العواطف، و التأثير الوجداني.» فهو يهدف إلى مخاطبة الوجدان، بهدف إلى مخاطبة العاطفة بهدف التأثير في المتلقي، وهو في الحقيقة والإنسان في حد ذاته كتلة من المشاعر و الأحاسيس، و مخاطبة الوجدان من أبلغ المخاطبات ، وإذا كان الإنسان يحكم عقله في أمور كثيرة ، ففي أحيان كثيرة تتجاذبه العواطف و ينحو نحو الوجدان، و من عناصر هذا النوع النثري: الفكرة و العاطفة واللفظ و الخيال ، و هو أنواع : «منه المرسل والمسجع الذي تنتهي جمله بألفاظ تكون متقاربة في الروي و هي شبيهة بالقافية في آخر البيت الشعري، ومنه النثر الشعري الذي يقترب من الشعر وهذا لكثرة الصور والتشابيه وشيوع الإيقاع في تركيبه.»

فهذا النوع يختلف عن النوع الأول كون ألفاظه تحمل إيقاعات قريبة من إيقاع الشعر وذلك لطغيان السجع والازدواج والمحسنات البديعية على النثر الفني، فهو « في مفهومه التقليدي عندنا هو المسجوع أو الذي يحوي المحسنات البديعية المختلفة.»

فهذا النوع هو كلام يُنظم في أوزان ويرتفع فيه أصحابه إلى لغة فيها فن ومهارة وبلاغة تصقله موهبة أخاذة و فطرة سليمة «و هو لذلك يقتضي من القارئ أن يعيد النظر و يتعمق ويغوص حتى ينتبه أخيرا إلى ما اختص به من موسيقى داخلية وتركيب سينفوني قائم على تنوع الإيقاعات وتلاؤمها وانسجامها مع مختلف المعاني والأغراض.»

ويضم النثر الفني بين دفتيه مجموعة من الفنون الأدبية التي عرفها تاريخنا الأدبي، إذ أن كل عصر من عصور هذا التاريخ قد حوى مجموعة من هذه الفنون، فهناك فنون سايرت الإنسان منذ فجر

الإنسانية كالخطابة و الرسالة و المقامة، وهناك أنواع أخرى ظهرت بظهور المدنية كالقصة و الرواية و المسرحية والمقالة هذه الأنواع الأدبية على اختلافها منها ما يكون امتدادا للأنواع القديمة في عصر سابق ومنها ما يكون قديما أو جديدا محضا.»

ثم إن هذه الأنواع النثرية منها ما هو قديم ومنها الجديد كلها ذات صيغ فنية و ذات مميزات خاصة بها، وتخضع لقوانين وضعها الدارسون و النقاد عبر العصور. وتتجلى في هذه الأنواع معطيات الفكر الإنساني فتنقل هواجس الناس وشجونهم، و مشكلاتهم و أهواءهم وقلقهم، وطموحاتهم، وآلامهم وآمالهم. ولكل واحد من هذه الأنواع النثرية بناؤه الخاص، يمتاز به عمن سواه، ويعطيه سماته وخصائصه الخاصة و مميزاته العامة. «مُعبّر عنه بأسلوب فني جميل ينضح بالعذوبة والأحاسيس وكل ماله صلة بذات الإنسان المنفعلة وبالميول والنزاعات والغايات، شرط أن يترجمه كلام مصور و موح تطرب له النفس وترتاح له وبمقدار ما يكون صادقا ويلامس الحميم من الأحاسيس تُكتب له الحياة ويستمر»

إن الفن النثري الذي يحمل هذه الخصائص و هذه المميزات هو وليد موهبة فنية خالصة، لا رياء فيها و لا تكلف صقلت التجارب صاحبها فأضحى أدبه مرآة لنفسه و لبيئته و عصره، يحمل بين طياته القديم و الجديد يزاوج بينهما إلى حد بعيد و قد لا يعبر عن صاحبه بقدر ما يعبر عن ذات الآخر لأنه يحمل في ذاته مقومات الحياة الإنسانية بكل ما فيها من ألم و أمل و من بين هذه الأنواع النثرية: فن الترسل، لأنه « من حيث هو نوع يتمتع بمقومات خاصة...وفي إطار غايات فنية وجمالية تميزه عما سواه من الأنواع الأدبية ضربا من التمييز.» فهو مظهر من مظاهر البلاغة وسبيل من سبل التأثير والإقناع ومجال خصب لاستعراض المقومات الفنية والجمالية.

تعريف الترسل:

لغة : « رَسَلَ: الرَّسل : القطيع من كل شيء و الجمع أَرسال. والرّسلُ : الإبل. و أرْسَلُوا إبلهم إلى الماء أَرسَالاً أي قطعا و اسْتَرْسَل إذ قال : أرْسَل إلي الإبل إرْسَالا. و جاؤوا رسله ، رسله أي جماعة جماعة. ورَاسَلَهُ مُرَاسَلَةً فهو مُرَاسل ورَ سِيلٌ.

قال : والتَرَسُّلُ من الرّسل في الأمور والمنطق كالتمهل و التوقر والتثبت وجمع الرسالة الرسائل.

و الإرسال : التوجيه، وقد أرسل إليه و الاسم الِرسالة و الرَّسالة و الرَّسول والرَّسِيل الأخيرة عن ثعلب و انشد.

لَقَدْ كَذَبَ الوَاشُونَ مَا بُحْتُ عِنْدَهُمْ بِلَيْلَى وَ بِلَيْلَي لاَ أَرْسَلْتُهُمْ بِرَسِيلِ»

و جاء في أساس البلاغة للزمخشري :

«رَسَـلَ – رَاسَلَهُ في كذا و بينهما مُكاتبات و مراسلات، و تراسلوا وأرْسَلته بِرِسالَة و بِرَسُولٍ وأرْسَلْتُ إليه أن أفعل كذا، و أرسل الله في الأمم رُسلا، وأرسل الفحل في الإبل، و أرسل كلبه وصقره على الصيد، وأرسل يده على يده بعد المصافحة، ووجهت إليه رسلي إرسالا متتابعة: رُسلا بعد رُسل جماعة بعد جماعة،» و جاء في القاموس المحيط للفيروز أبادي: «التَرَسُلُ: محركة القطيع من كل شيء جمع: إرْسَالٌ، والإبل أو القطيع منها و من الغنم وبالكسر: الرفق والتودد، كالرسل و التَرَسُلُ، و الإرْسَالُ : التسليط والإطلاق والإعمال والتوجيه، والاسم: الرِسَالَةُ بالكسر و الفتح، و تَرَاسَلُوا: أرْسَلَ بعضهم إلى بعض،» ويتضح لنا من هذه التعاريف اللغوية أن لفظة الترسل قد اتخذت معان متعددة وقد اتفقت في مفهومها العام أنه وسيلة اتصال بين شخصين أو أكثر. و قد عرف ا لعرب الرسالة أو الرسول عددا من الأسماء و الصفات كانوا يستعملونها في الشعر على وجه الخصوص و هي: مأكله أو مآلك أو ألوكة أو ألوك، آية، ومغللة ومخصوصة، وملظة وقد عرفت عند القدماء أيضا بالصحيفة، والكتاب. فمثلا عن الصحيفة « يقول لقيط بن يعمر :

سَلاَمٌ فِي الصَحِيفَةِ مِنْ لَقِيطٍ إلَى مَنْ بِالجَزِيرَةِ مِنْ إيَادٍ

أما عن معنى كتاب فقد ورد في القرآن الكريم :

اذْهَب بِّكِتَابِي هَٰذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ (28) قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ (29) سورة النمل، الآية 27-28-29.و أسماها المتأخرون خطابا لمخاطبة المرسل إليه ومكتوبا لكونها مكتوبا على الورق››.

وعلى كل فإن الترسل حسب هذه التعاريف يعد وسيلة مخاطبة أو كلاما من بعيد ينقل بواسطته مضمون الخطاب أو الكلام بين الناس أما قدامة بن جعفر فيعرفه بقوله : ‹› التَرَسُّلُ من تَرَاسَلَتْ أَتَرَسَّلُ تَرَسُّلا وأنا مُتَرَسِّلٌ ، ولا يقال ذلك إلا لمن يكون فعله في الرَّسَائِلِ قد تكرر ، ورَاسَلَ يُرَاسِلُ مُرَاسَلَةً، فهو مُرَاسِلٌ . وذلك إذا كان هو ومن يراسله قد اشتركا في المراسلة، وأصل الاشتقاق في ذلك أنه كلام يراسل به من بعد أو غاب، فاشتق له اسم التَرَسُّلُ و الرِّسَالَةُ كذلك ‹› و بذلك فإن الترسل أو المراسلة أو المكاتبة بألفاظ مترادفة ، إذ أنها جميعا تدل على معنى واحد و هو التخاطب بالكتابة أو بلسان القلم و حسب هذا ‹› فإن لهذا المعنى (التراسل) قديم في آداب الأمم وقد عنى به عناية خاصة فنوعوا أغراضه، وحددوا منهاجه، و ميزوا أنواعه ، و استخلصوا قواعده وأصوله›› أما مفهوم كلمة التَرَسُلُ الاصطلاحي فقد ‹› ورد استعمال كلمة (التَرَسُلُ) هذه في كتابات الأدباء والنقاد و البلاغيين في القرنين الرابع و الخامس الهجريين على وجه الخصوص بمعنى (كتابة الرَسَائِل) أو نثر الرَسَائِل»

تعريف الترسل اصطلاحا:

هو نص ثري سهل ، يوجه إلى إنسان مخصوص و يمكن أن يكون الخطاب فيه عاما، فهو صياغة وجدانية حانية مؤنسة ، وفيه عتاب رقيق يظهر النجوى و الشكوى. ويبوح بها الوجدان من أحاسيس وأشجان وتتوارد الخواطر فيها بلا ترتيب ولا انتظام ، فالترسل مصطلح ادبي يقوم على ترجمة ما يدور في العقول من كلام حول مواضيع معينة علي شكل رسائل قد تكون رسمية او اخوانية او أدبية تصدر من كاتب يحاول ان يبسط من خلالها ما يريد على شكل افكار متشابهة يترجمها إلى كلمات يؤلف بينها لتكون جملا وفقرات بأسلوب فيه سهولة ورفق من المرسل الى المرسل اليه .

جـ - عند بعض الدارسين :

يعرفها صاحب صبح الأعشى بقوله» المراد فيها أمور يرتبها الكاتب من حكاية حال من عدو أو صيد أو مدح أو قريض أو مفاخرة بين شيئين أو غير ذلك مما يجري هذا المجرى، و سميت رسائل من حيث أن الأديب المنشئ لها ربما كتب بها إلى غيره مخبرا فيها بصورة الحال مفتتحة بما تفتح به المكاتبات ثم توسع فيها فافتتحت بالخطب و غيرها››

أما جبور عبد النور فيعرفها بقوله : ‹‹الرسالة ما يكتبه امرؤ إلى آخر معبرا فيه عن شؤون خاصة أو عامة وينطلق فيها الكاتب عادة على سجيته بلا تصنع أو تأنق وقد يتوخى البلاغة و الغموض على المعاني الدقيقة فيرتفع بها إلى مستوى أدبي رفيع››

ويلاحظ من تعريف جبور عبد النور أنه يقترب من تعاريف القدامى وحتى من التعريف الاصطلاحي للرسالة، في حين يعرفها محمد التونجي : ‹‹هي ما يكتبه المرء إلى صديقه أو أهله و تكون موجزة محدودة الموضوع سهلة الأسلوب خالية من التأنق اللفظي غالبا»[15].

أما عزيزة مريرن فإنها تبسط من التعريف حين تقول : ‹‹ الرسالة نوع من الكتابة يرسل من شخص إلى شخص آخر، لغرض من الأغراض، أو مناسبة من المناسبات بواسطة شخص أو بواسطة البريد.›› و يعرفها محمود المقداد بقوله ‹‹هي نوع أدبي نثري و هو نوع متجدد الرسوم و الأساليب والموضوعات في كل عصر من عصور تاريخنا الأدبي و يصدر عادة من فرد إلى آخر، أو عن فرد إلى جماعة و قليلا ما يصدر عن جماعة إلى أخرى.››

فالرسالة إذن بهذه المفاهيم لون من ألوان التعبير حيث تستخدم في نقل المشاعر للآخرين أو الطلبات، و قد ذهب عبد الملك مرتاض أكثر من ذلك في تعريفه للرسالة إذ يقول: ‹‹ولعل الرسالة التي جاء منها الترسل أن تكون مأخوذة من إرسال الشيء بمعنى نشره أو بثه أو تبليغه أو إظهاره ضمن حيز معلوم ، فكأن الرسالة من هذه الوجهة اللغوية

الخالصة إرسال لمخبآت النفس وهواجسها خارج مدى الصوت المرسل أو اللفظ المدبج›› انطلاقا من هذه التعاريف يتضح أن الرسالة هي نثرية تكتب لتؤدي غرضا من الأغراض و تكون عادة بين شخصين أو أكثر هدفها التواصل ونقل الأفكار وتوارد الخواطر بين الناس.

د- أنـــواع الرسالـــة :

تنقسم الرسالة إلى نوعين: الرسالة الإخوانية و الرسالة الرسمية(الديوانية)

أولا : الرسالة الإخوانية : - هي رسالة ‹‹اتخذها الأدباء لتصوير عواطفهم ومشاعرهم في الخوف الرجاء و الرهبة و الرغبة و المديح و الهجاء والتهاني والعتاب و الاعتذار و الاستعطاف و الاستمتاع.›› فهي إذن مساحة يتخذها الأدباء للتعبير عن أحاسيسهم و مشاعرهم، و أراءهم وتتميز بالعواطف الجياشة والأساليب الجميلة والخيال الواسع والمعاني الرقيقة و الألفاظ الواضحة.

فالرسائل الإخوانية هي التي يتم تبادلها في محيط العلاقات الخاصة وهي ليست رسمية ، حيث أنها تدور حول الصلات الاجتماعية و المشاعر الخاصة مثل المحبة والبغضاء و الرضا و السخط و غير ذلك من العواطف و الانفعالات الذاتية، وهي مساحة لعرض الأفكار و العواطف في جو مشحون بالمشاعر والأحاسيس «وهي رسائل يعبر فيها الكاتب عن قضايا خاصة و أمور شخصية، أو تتعلق بشأن من شؤونه في علاقاته مع الأهل و الأصدقاء ممن قرب مكانه وبعد مزاره.» فهي وسيلة اتصال تقرب البعيد و تطفئ نار المشتاق أما موضوعاتها فهذه الرسائل تمتاز «بتنوع موضوعاتها كإظهار المودة و التشوق والتهنئة والعتاب وغير ذلك.» وهي «ضرب من الرسائل الذاتية المتبادلة بين الإخوان ومن هنا سميت بالرسائل الإخوانية أو الإخوانيات «

ثانيا : الرسائل الرسمية الديوانية

« و هي الرسائل المتبادلة التي تتعلق بأعمال الدولة و رسائل التهديد والبشائر و التوقيعات التي يكتبها الخلفاء و الوزراء والقواد.››

و قد ظهر هذا النوع من الرسائل في عهد الرسول صلى الله عليه و سلم ونضج في عهد بني أمية واكتمل نموه في العصر العباسي. و تتطلب هذه الرسائل من صاحبها « ثقافة كبيرة في الأدب واللغة والتاريخ و حفظ عدد من الشواهد الشعرية و النثرية و الأقوال و الحكم و لا سيما القرآن الكريم والحديث.»

وتتميز الرسالة الديوانية بأسلوبها الرصين الأنيق. « وينبغي فيها مراعاة ألفاظ اللياقة الأدبية ووضوح الطلب»

وعلى كلّ فإنّ فن الترسل يبقى من الفنون الأدبية الكتابية الأصيلة عبر الأجيال و العصور تناولته

الأقلام من سائر الأمم و الشعوب ولايزال حتى اليوم الوسيلة الوثيقة التي تربط بين الأفراد .

الإحالات

1 ـ محمد طاهر توات، أدب الرسائل في المغرب العربي في القرنين السابع و الثامن، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1993 ، ص 31.

2 ـ المرجع نفسه، ص 32.

3 ـ محمد مندور، الأدب و فنونه ، دار النهضة، القاهرة.197ن ،د،ط، ص 5.

4ـ البشير المجدوب، حول مفهوم النثر الفني عند العرب القدامى، الدار العربية للكتاب، ليبيا.198، د، ط، ص 15.

5 ـ محمود المقداد، تاريخ الترسل النثري عند العرب في الجاهلية، دار الفكر، دمشق 1993، ط1 ،ص 75.

6- أنطونيوس بطرس، لأدب، تعريفه، أنواعه، مذاهبه، المؤسسة الوطنية للكتاب ، لبنان دط ، 2006 ، ص 14.

7 ـ أحمد فتوح، النثر الكتابي في العصر الأموي، مكتبة الشباب، القاهرة، 1984،د،ط،ص 5.

8 ـ ابن منظور، لسان العرب، دار صادر ، بيروت ، ط1 ، 1992 ، ص 281 /283.

9 ـ الإمام الكبير جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، تح عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت، د،ط، د،ت ، ص 162.

10 ـ محي الدين محمد بن يعقوب ،الفيروز أبادي، القاموس المحيط،ج2تقديم محمد عبد الرحمان المرعشليي،بيروت. ط1.1997.ص 1330.

11 ـ محمد مقداد، تاريخ الترسل النثري عند العرب في الجاهلية، ص 119

12 ـ قدامة بن جعفر ، نقد النثر، دار الكتب العلمية ، بيروت ، دط ، 1985 ، ص95

13 ـ محمد طاهر توات، أدب الرسائل في المغرب العربي في القرنين السابع و الثامن ، ص 70

14 ـ أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا.ج2 الهيئة المصرية العامة القاهرة، 1985،د.ط، ص 138.

15 ـ محمد طاهر توات، أدب الرسائل في المغرب العربي في القرنين السابع و الثامن ،ص72.

16 ـ عزيزة مريرن، القصة و الرواية ،ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،ص07،08.

17 ـ محمود المقداد، تاريخ الترسل النثري عند العرب في الجاهلية، ص93.

18 ـ عبد الملك مرتاض، الأدب الجزائري القديم، دار هومة، الجزائر، د، ط،2001،ص91.

19 ـ شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي، دار المعارف، مصر ، ط،06،د،ت،ص 562.

20 ـ محمد رضوان الداية، في الأدب الأندلسي، دار دمشق، ط،1، 2000،ص 227.

21 ـ فوزي سعد عيسى، رسائل و مقامات أندلسية، منشأة المعارف الإسكندرية، د،ت، د،ط، ص 20.

22 ـ محمد ريب النجار ،النثر العربي القديم من الشفاهية إلى الكتابية ،مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع ،الكويت ط2، 2002،ص 156 158.

23 ـ محمود عبد الرحيم صالح، فنون النثر في الأدب العباسي، دار جرير الأردن ، ط2، 2006،ص 81.

24 ـ محمد التونجي، المعجم المفصل في الأدب، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 1993 ، ص 479.

25 ـ عبد العاطي شبلي ، فن الإبداع الأدبي، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية ،د،ت، د،ط، ص 05.

مفهوم الحرية لدى بعض المفكرين المعاصرين العرب

أ.بن قادة اخلف

قبل أن نستعرض مضمون الحرية في مفهومها لدى المفكرين العرب في زمن العصر الحاضر تستوقفنا عبارات عميقة لدلالة الحرية لدى عالم جليل هو :علي بن محمد الجرجاني في تعريف مصطلح الحرية فيقول : الحرية في اصلاح أهل الحقيقة: «الخروج عن رّق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار, وهي على مراتب حرية العامة عن رق الشهوات وحرية الخاصة عن رق المرادفات لفناء إراداتهم من إرادة الحق و حرية خاصة عن رق الرسوم و الآثار لانمحاقهم في تجلي نور الأنوار»[1] . أي أن الحرية ترك كل ما يستعبده من شهوات و غير ذلك حتى لا تفقد حرية اختيار الخير ، و أما قطع الروابط و العلاقات مع الخلق هي :» تحرر من الخلق و عبوديته للحق»[2].

ثم بالتدرج في ذلك تحقق لنفسك إرادة الله ، وذلك بفناء إرادة النفس فقذ ، ثم بالمجاهدة أكثر تصبح في درجة الاتحاد مع الله

أبو القاسم القشيري[1]: الحرية أي لا يكون العبد تحت رق المخلوقات و لا يجري عليه سلطان المكونات و علامة صحته سقوط التمييز عن قلبه بين الأشياء ، فيتساوى عنده الأخطار و الأعراض ...واعلم أن حقيقة الحرية في كمال العبودية ، فإذا صدقت الله تعالى عبوديته خلصت عن رق الأغيار حريته ...، أما أقاويل المشايخ في الحرية : فقال الحسين ابن منصور : من أراد الحرية فليصل العبودية ...سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي يقول : سمعت أبا بكر الرازي يقول : سمعت أبا عمر الأنماطي يقول :سمعت الجنيد[2] يقول :» إنك لا تصل إلى صريح الحرية و عليك من حقيقة عبوديته بقية»[3] فبالمجاهدة المتصوف يعمل على تحرير نفسه من ميولته النفسية من شهوات و غرائز حتى يصل بروحه و أخلاقه إلى الارتقاء و السمو ، و من ثم يصبح الايمان و العقل المسيطران على حركاته و أفعاله ن يقول توفيق السيف تأكيدا لهذا المعنى أن الحرية هي» تحرر الإنسان من غرائزه و شهواته «[4] و أيضا روجيه غارودي [5] يقول :» و بالمقابل فإن مسيرة الصوفي المسلم مرحلة سامية لا تبدوا له الشريعة فيها أمرا خارجيا عنه ، بل مكانا و صل فيه إلى قدر من انطفاء رغباته تمكن إرادة الله من ملء كل كيانه : أي أن هذه الأرواح تصبح مركز ذاته ، تلك هي الحرية العليا للصوفي الذي لا يعمل بعد بلوغها إلا من أجل الكل ووحدة الكل»[6] ، و وافقهما محمد العدلوني حينما تكلم عن حرية الصوفي فقال :» هي انقطاع الخاطر من تعلق ما سوى الله ، فالعبد في مقام الحرية يأتي عليه وقت لا يتعلق فيه بأي غرض من الأغراض الدنيوية، فلا يهتم بالدنيا و لا بالآخرة «[7] ، و رأى نفس المنظور محمد البهي لما قال :» هي ليست أكثر من التخلص من تبعية الفرد و استجابته المطلقة لما

تدفع إليه ميول النفس و غرائزها، فهو إن تخلص من هذه التبعية قد تحرر بالفعل و يكون بذلك صاحب حرية«[8]

عند علماء المسلمين المحدثين :

حالة المسلمين المزرية التي كانوا يعيشونها في الفترة الحديثة من ظروف صعبة من بعد عن الدين و استعمار و تخلف و تبعية و تدهور كان لها أثر في تعريف العلماء للحرية ، ومن هؤلاء :

عباس محمود العقا[9] : « فكيف يتصور العقل إرادة الانسان على كل احتمال ؟ إنه لا يتصورها إرادة مطلقة من جميع القيود ، لأن إرادة الانسان واحدة تنطلق بغير قيد ، هي قيد لكل انسان سواه ، و كيف يأتي هذا الانسان الواحد بإرادته المطلقة منفردا بين أمثاله المقيدين؟

إما أن يوجد الناس جميعا بإرادة مطلقة لكل منهم على سواء ، فهذه الاحالة العقلية في القرض و التقدير قبل الوصول بها إلى الايجاد و التحقيق ...

فإذا وجب تكليف الانسان ، فالعقل الانساني لا يوجبه إلا كما ينبغي أن يوجب على حالة واحدة لا سواها. و هي حالة الارادة المخلوقة يودعها فيه الخالق كما أن ينبغي أن تودع ، وهي لا ينبغي أن تودع إلا على هذا الفرض الذي يدعوا إليه القرآن .

إن الحرية المخلوقة حرية صحيحة كما ينبغي أن تكون في احتمال العقل المدرك المميز الذي يهتدي بإذن الله لما اختلفوا فيه[10]» أي أن حرية الانسان نسبية ، فلو فرضنا أن فردا واحد له حرية مطلقة لأصبحت حريته قيدا لسواه من الناس ، ثم إذا فرضنا أن جميع الناس لهم حرية مطلقة فهذا مستحيل عقلا ، لأنه لا يمكن قيام مجتمع في ظل هذه الحرية ، و هذا يتوقف مع نظرة الاسلام لحرية الأفراد ، يقول علي محمد الصلابي :» الحرية هي القدرة على عمل كل شيء دون اضرار بالغير «[11] سواء بمقدساتهم أو أعراضهم أو أموالهم ،و عليه فحريتك تنتهي عند حرية الآخرين و إلا أصبحت فوضى و هنا يبقى احتمال واحد هو أن الله خلق فيه حرية مقيدة و نسبية ، و بموجبها يكلفك الله و يجازيك على الخير و الشر ،و في الأخير نقول إن العقاد ربط الحرية بالتكليف ، واعتبر صاحب الحرية المطلقة .

مصطفى حسيبة قال:» بالطبع فإن العقائد الدينية التي تنسب الله قدرة على التحكم بكل شيء ، تؤمن أن الله قادر على منع الانسان من تنفيد ارادته و إنشاء ظروف خارجية تعيق حدوث أمور معينة ، لكن مع ذلك فإن حرية الانسان غير مقيدة ، و هذا خيار الله تعالى ، فالله اختار أن يجعل الانسان خليفة على الأرض (حسب المصطلح الاسلامي) ، و هو مكلف مسؤول عن أفعاله بالحرية التي منحها الله له»[12] ، فمصطفى حسيبة نظر إلى حرية الانسان من المنظور الديني ، إذ اعتبر أن الله في بعض الأحيان يمكن مع الانسان من حريته و ذلك بإحداث له موانع ، لكن في الغالب الله منح له

الحرية التي بها يكون مسؤولا على أفعاله ، و إلا لم يكون مكلفا و هو غير حر في تصرفاته و خياراته .و لهذا « تعجب علال الفاسي كيف أن علماء الاسلام لم يتفطنوا في آية البينة لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب و المشركين منفكين حتى تأتيهم البينة»[13] إلى هذا المعنى اللطيف : أنه لا سبيل للانفكاك و التحرر إلا بمنهج العبودية لله منهج التكاليف الأمر الذي يجعل الحرية خلقا ذاتيا تتجلى آثاره في أعمال الانسان الصادرة عن شعوره بالتكليف أي الانسان الجدير بصفة الحر هو المؤمن بالله و أن التكليف هو أساس الحرية و علامتها»[14].

محمد عزيز الحبابي :» انعدام أي اكراه خارجي ، فعندما نقول انسان حر نقصد أنه ليس مستعبدا أو سجينا ، ذلك أن العبد و المسجون لا يقدران على النهوض بنشاطات مستقلة عن إرادة الغير و لا يتمتعان بحق المبادرات»[15] ووافق على هذا محمد بوزواوي حيث قال :» الحرية هي خاصة الكائن البشري الذي لا يخضع للجبر ، و يتصرف بدون قيود وفقا لما تمليه عليه إرادته و طبيعته ، و في المعنى السياسي و الاجتماعي يطلق لفظ الحرية للإشارة إلى غياب كل إلزام قسر اجتماعي يفرض على الفرد فرضا»[16]

- **عزت قرني :**هي « إمكان عام ثم هي شعور عند الفرد ثم هي تتعين عند النظر في القيام بفعل معين ثم عند إقامة الفعل نفسه و هي تحمل نتائجه في مواجهة الآخرين أم لا يهم تحقق الفعل مادام جانب النظر الداخلي قد تم بحرية؟»[17]، أي هي القدرة على الاختيار على مستوى الذهن ، أما تحققه في الواقع لا يهم.
- **التهانوي[18]:**» كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل «[19]، فالحرية هي عدم المانع لكل فعل تريده ، فلك الخيار في الإقبال على الفعل أو الاحجام عنه.
- **محمد إقبال**[20]:» يرى محمد إقبال بأن الانسان حر و ليس مجبرا مثل النبات و الجماد الذي يخضع لقوانين لا مناص له منها و عليه بأن لا يحتج بالقضاء و القدر ،و هذه النظرة لمحمد إقبال نجدها في ديوانه ضرب الكليم، فهو ينفر كل النفور من الاعتقاد بالجبر المطلق و الاستسلام للأحداث[21] و يقول في بيت شعري منثور : المسلم الضعيف يعتذر دوما بالقضاء و القدر ، أما المؤمن القوي فهو بنفسه قضاء الله الغالب و قدره الذي لا يرد»[22] ،و لربما هذا المعنى أخذه محمد إقبال من موقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي لم يطق أن يتعلل سارق بقضاء الله و قدره ، و قصة ذلك أنه «: قد جيء إليه بسارق ، فقال له ما حملك على السرقة ؟ قال قضاء الله و قدره ، فضربه ثلاثين سوطا ، ثم قطع يده ، و قال له قطعت يدك لسرقتك و ضربتك لكذبك على الله «[23].

و كذلك « ابن عمر رضي الله عنه لما سئل عمن يرتكبون الموبقات و يقولون كان ذلك في علم الله ، فغضب و قال : كان ذلك في علمه و لم يكن علمه يحملهم عليه»[24]

- **يوسف القرضاوي قال:** « إن العبودية الخالصة لله – هي في واقع الأمر – عين الحرية و سبيل السيادة الحقيقية ، فهي وحدها التي تعتق العبد من رق المخلوقين ،و تحرره من الذل و الخضوع لكل ما سوى الله من انواع الآلهة و الطواغيت التي تستعبد الناس و تسترقهم

أشد ما يكون الاسترقاق و الاستعباد ، و إن ظهروا – صورة و شكلا – بمظهر السادة و الأحرار «[25]، فتعريف القرضاوي للحرية يتشابه إلى حد بعيد مع رؤية الصوفية لها ، لأنه من كان عبدا لله فنراه تحرر من كل عبودية سواه(المال ، المسؤولية...) ، ومن كان حاله غير ذلك فتراه ذليلا و مهانا.

- الامام عبد الحميد بن باديس قال:» إنه- الحر- لا يستبد بالناس و يمتهنهم و يدوس كرامتهم إلا من لم يستكمل معنى الانسان و لم يكن هو في نفسه حرا ، أما من كملت انسانيته و خلصت حريته فإنه لا يستطيع أن يمتهن الانسانية و لا يذل كرامتها[26]؟» ، فابن باديس عنده الحر من كملت انسانيته و صان كرامتها و عزتها ، و كأنه يشير إلى ما فعل الاستعمار الفرنسي بالجزائريين .
- علال الفاسي[27] قال: « إن الحرية كدح و نضال في طريق عبودية الله و ليست انطلاقا حيوانيا»[28].
- حسن الترابي قال:» هي قدر الانسان الذي تميز عن كل مخلوق سواه ، فسجد الله طوعا إذ لم يجعل الله في تركيبه ما يجبره على الايمان و لا يسمح له أن يجبر غيره على الايمان ، إن الحرية ليست غاية بل وسيلة لعبادة الله ... و هذه الحرية في التصور الإسلامي مطلقة لأنها سعي لا ينقطع نحو المطلق و كلما زاد إخلاصا في العبودية الله زاد تحررا من كل مخلوق في الطبيعة و حقق أقدارا أكبر من درجات الكمال الانساني «[29] .
- وهبة الزحيلي[30] قال: هي الثمرة و الترجمة المثالية العملية للدين الذي ينشد تحرير الإنسان من كل ألوان القيود و العبودية لغير الله تعالى الخالق و الذي أقام الوجود الانساني على أساس الكرامة الانسانية[31] ، و هذا المعنى أشار إليه ابن تيمية رحمه الله قبله حينما وصف الحرية : بأنها العبودية الخالصة لله تعالى ، تجمع بين كمال الحب مع كمال الذلة الله»[32]

الهوامش

1. **شريف على بن محمد الجرجاني ، التعريفات ، دار الايمان ، الاسكندرية 2004م، ص 96.**
2. **الدكتور محمد عمارة ، المرجع السابق ،ص18.**
3. **متصوف كبير ،صاحب الرسالة القشيرية**
4. **أبو القاسم بلقاسم بن محمد الخزاز من كبار المتصوفين توفي في بغداد سنة909م هو سيد الطريقة الجنيدية**
5. **الامام أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري المتوفي سنة 465ه دار الكتب الرسالة القشيرية العلمية ،**

بيروت لبنان (س ط 3/2005م)

6. د.توفيق السيف الشركة العربية للأبحاث و النشر ن بيروت لبنان –ط2-2013 ص193
7. فيلسوف فرنسي ولد 1913 مرسيليا ، اعتنق الاسلام فصار اسمه رجاء غارودي ، أحمد محمد منصور مرجع سابق ص 205.
8. روجيه غارودي وعود الاسلام ، الدار العالمية للطباعة و النشر بيروت لبنان ط1 1404ه/1948م ص 67 .
9. معجم مصطلحات التصوف الاسلامي ، محمد العدلوني الادريسي دار الثقافة الدار البيضاء المغرب ط1 /2002م ص81 نقلا عن التهانوي ج2ص30 .
10. د.محمد البهي الدين و الحضارة الانسانية مكتبة الشركة الجزائرية الجزائر ،ص 209
11. ولد سنة 1889 في مدينة أسوان بصعيد مصر من مؤلفاته ديوان العقاد و توفي سنة 1964م قلم سعيدة جودة السحار وريشة الفنان جمال قطب مكتبة مصر ط2/2001م. ج1ص130
12. الأستاذ عباس محمود العقاد ، الاسلاميات ،3،دار الكتاب اللبناني بيروت ط1/1974م المجلد 7 ص401
13. د. علي محمد الصلابي ، المرجع السابق ص20.
14. د. مصطفى حسيبة ، المعجم الفلسفي ،دار أسامة للنشر و التوزيع ، عمان الأردن ط1/2009مص51.
15. الآية 1 من سورة البينة
16. الشيخ راشد الغنوشي ، الحريات العامة في الدولة الاسلامية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ط1/1993م ص38 نقلا عن مقاصد الشريعة الاسلامية ص247.
17. د.محمد عزيز الحبابي ، من الحريات إلى التحرر ، إعداد الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، لبنان ط1/2014م،ص 220.
18. المرجع السابق ، الأستاذ محمد بوزواوي،ص94.
19. د.عزت قرني ، طبيعة الحرية ، دار فباء للطباعة و النشر و التوزيع القاهرة ، مصر 2002م ص 16
20. هو المفكر الهندي الذي عاش في القرن18 فرائز روزنتال مفهوم الحرية في الاسلام ص54.
21. د. محمد عمارة المرجع السابق ص15 نقلا عن التهانوي كشاف اصطلاحات الفنون .
22. كاتب مسلم من الهند ولد1878م باقليم البنجاب و توفي 1938م كان شاعرا كبيرا كتب بالأردية و الفارسية محمد احمد منصور المرجع السابق ص66.
23. محمد العربي بوعزيزي محمد إقبال فكره الديني و الفلسفي ط1/1999م ،1420، دار الفكر دمشق ص401
24. محمد العربي بوعزيزي المرجع السابق ص405.
25. علماء الأزهر خطبة الجمعة و العيدين ، دار المعارف بمصر ط4/ص30-31
26. علماء الأزهر ، المرجع نفسه ص31.
27. د. يوسف القرضاوي ، العبادة في الاسلام ، الناشر مكتبة وهبة ، مصر ،ط1416/24ه1996-م،ص102.
28. آثار عبد الحميد بن باديس ، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية ، دار البعث ، الجزائر ط1/1984م-1405ه،ج3،ص193 .
29. عالم مغربي.
30. الشيخ راشد الغنوشي ، المرجع السابق ، ص 38 نقلا عن مقاصد الشريعة الاسلامية و مكارمها ص247.
31. الشيخ راشد الغنوشي المرجع السابق ص38، نقلا عن الترابي ، الحرية و الوحدة .
32. عالم سوري فقيه أصولي حقوقي مفسر ، له عدة موسوعات ،مات عام 2015م.
33. د.وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، دار الفكر المعاصر بيروت لبنان دمشق سورية ط4/1428ه2007-م،ص15.
34. د. وهبة الز حيلي ، المرجع السابق ،ص 15 ، نقلا عن ابن تيمية ، تعارض العقل و النقل ،ص 62.
35. الشيخ راشد الغنوشي ، المرجع السابق،ص38

مصطلح الذوق في المعاجم العربية

د. ميلود عزوز

الذوق في المعاجم العربية:

تشترك جل المعاجم العربية قديمها و حديثها في أن مفهوم الذوق مرتبط بالأمور الحسية التي تفرق بين الحسن و القبح ،و لعل ما يدعم هذا الرأي ورود مادة « ذوق في كل المعاجم العربية بما لا يعزز ملكة الاحساس بالجمال، و هو ما يلخصه ابن منظور بقوله :» الذوق مصدر ذاق الشيء يذقه ذوقا ذواقا و مذاقا ،...و المذاق طعم الشيء، و الذواق هو المأكول و المشروب..» [1]، و أضاف غير بعيد:» ذقت فلان و ذقت ما عنده أي خبرته، و كذلك ما نزل بالإنسان من مكروه فقد ذاقه... و أمر مستذاق أي مجرب معلوم ، و الذوق يكون فيما يكره و يحمد ، ... الذوق يكون بالفم و بغير الفم، و ذقت القوس إذا جذبت وترها لتنظر ما شدته «[2] ما يهمنا في هذا التحديد هو أمران :

الأول: كون الذوق يكون بالفم و بغير الفم و لم يحدد ابن منظور الوسائل الأخرى للذوق ، و هل يقصد بها الحواس الخمسة التي يشترك في معرفتها كل الناس، أم ثمة و سيلة أخرى للذوق؟

الثاني: كون الذوق يفاضل بين القبيح و الجميل أو على حد تعبير ابن منظور و الذوق يكون فيما يكره و يحمد.

و في تاج العروس :» ذوق ذاقه ذوقا ، و ذواقا و مذاقا ،و مذاقة : اختبر طعمه و أصله فيما يقل تناوله ، ... و الذوق عند العارفين: منزلة من منازل السالكين أثبت و أرسخ من كل منزلة... و من المجاز ذاق القوس ذوقا : اذا جذب وترها اختبارا لينظر ما شدته [3].

أشار الزبيدي إلى أمر مهم و هو اعتبار الذوق منزلة من منازل السالكين « الصوفية»

و في أساس البلاغة :

« ذقت الطعام، و تذوقته شيئا بعد شيء، و هو مر المذاق، ومن المجاز: ذقت فلان، و ذقت ما عنده... و هو حسن الذوق للشعر إذا كان مطبوعا عليه ، و ما ذقت اليوم في عين نوما وذاق القوس : تعرفها ينظر ما مقدار اعطائها»[4]

ربط الزمخشري بين الذوق الحسي المخصوص بتذوق الأطعمة و بين الذوق المجازي « تذوق الشعر» و اعتبر ذلك أمرا مطبوعا .

و في المعجم الوسيط:

« ذاق الطعام ذوقا و ذوقانا و مذاقا اختبر طعمه، و يقال ما ذقت نوما و الشيء جربه و اختبره

فهو ذائق و ذواق و احسه ، يقال ذاقته يدي أحسته ...، فذوق الطعام ذاقه مرة بعد مرة ، و يقال تذوق طعم فراقه ، الذوق الحاسة التي تميز بها خواص الأجسام الطعمية بوساطة الجهاز الحسي في الفم و مركزه اللسان ،و في الدب و الفن حاسة معنوية يصدر عنها انبساط النفس أو انقباضها لدى النظر في أثر من آثار العاطفة أو الفكر ...»[5]

لا يكاد يخرج معنى الذوق من دائرة ما يحسه اللسان عند و قوع شيء من الأطعمة عليه هذا حقيقة ، أما مجازا فهو ما يميز بين الحسن و القبح في ميادين الفن و الأدب .

لفظ الذوق في القرآن الكريم:

وردت هذه اللفظة في القرآن الكريم(63) مرة على اختلاف مشتقاتها منها:

قوله تعالى : « و من آياته أن يرسل الرياح مبشرات و ليذيقكم من رحمته و لتجري الفلك بأمره و لتبتغوا من فضله و لعلكم تشكرون46»[6]

و قوله تعالى :» و إذا أذقنا الناس رحمة من بعد دراء مستهم إذا لهم مكر في آياتنا قل الله أسرع مكرا إن رسلنا يكتبون ما يمكرون 21»[7]

و قوله تعالى : و لئن أذقنا الانسان منا رحمة ثم نزعناها منه ليؤوس كفور 9»[8]

و قوله تعالى « فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا إن نسيناكم و ذوقوا عذاب الخلد بما كنتم تعملون14»[9]

و قوله تعالى: « ذق إنك أنت العزيز الكريم49»[10]

لفظ الذوق في الأحاديث النبوية الشريفة:

عن أنس بن مالك أن رسول الله قال : « ثلاثة منكن فيه فقد ذاق طعم الايمان : من كان لا شيء أحب إليه من الله ورسوله ، ومن كان أن يحرق في النار أحب إليه من أن يرتد عن دينه ومن كان يحب لله و يبغض لله .[11]

و قال صلى الله عليه وسلم:» لعن الله الذواقين و الذواقات «[12]

الذوق في التراث البلاغي و النقدي :

إن النقاد و البلاغيين قد أولو مسألة الذوق و التذوق – على ما بينهما من فروق- عناية معتبرة في مدوناتهم النقدية ، فجعلوا التذوق معيارا و فاصلا في التفضيل بين أساليب العرب في شعرها و نثرها ،» فقد استرسل النقاد في تحديد معنى التذوق و حاولوا أن يؤطروا لأصوله و ضوابطه ، لأنه في

معناه المطلق يحمل العمومية في الطرح أضف إلى ذلك أنه متفاوت في أحكامه بين ناقد و آخر «[13]

و إذا بحثنا في التراث البلاغي العربي عن الذين انشغلوا بهذا المبحث فسنجد الكثير من النقاد الذين استوقفتهم الذائقة النقدية و حكموا بموجبها على الجودة و الرداءة في الأعمال الأدبية ...

و في مرحلة التأصيل لمفهوم الذوق في التراث النقدي يلقي الناقد عبد القاهر الجرجاني ذي الحس الذوقي الذي اعتمد في منهجه التطبيقي على أساس مهم هو ادراكه الذوقي لكل المفارقات التي تكون الاستخدام اللغوي للكلمات ، وقد منحته ثروته اللغوية ،و إلمامه الواسع باللغة ، القدرة على تحسس ما تحمله الكلمة من ظلال مختلفة من المعنى ، بالقياس إلى السياق التي وردت فيه ، فمضمون الكلمة عنده يقل أو يكثر ،ينبسط أو ينكمش بحسب علاقاتها بالموكب المتحرك الذي تسير فيه الكلمة مع ما تقدمها ، وما تلاها فالكلمات هنا كالناس إذا أقمت علاقة وثيقة فإنك لا تملك أن تحجب تأثر الواحدة في الأخرى .

و هذا المنهج الذي يفسر القيمة في الأدب ، بما يكون بين أجزاء اللغة من العلاقات هو المنهج الذي تلتقي فيه فلسفة اللغة لفلسفة الفن ، حيث يتشكل التباين في الصياغة اللغوية نتيجة التباين في الاحساس

ودعوة عبد القاهر إلى التزام المنهج اللغوي في دراسة الأدب ونقده تلتقي مع وجهة النظر النقدية الحديثة ,حيث إن المهم للشاعر أن يعرف أكثر ما يمكن عن اللغة ,والسبب أن يؤمن أن كل تطور حيوي في اللغة, إنما هو تطور في الشعور, وأن الألفاظ والفكر لا ينفصلان, والشاعر لا ينفصلان, والشاعر لا يستطيع أن يوحي إلى غيره بأنه قد غرق في حومة أشد الأشياء البدائية, وأن فكره وعواطفه عادت إلى الأصل, ورجعت وهي تحمل معنى أعمق للحياة, إلا بإطلاق الإمكانات السحرية الكامنة في لكلمات.

ومهما يستعمل الكاتب من الكلمات, فإنه يفيد أكثر ما يمكنه من تاريخ تلك الكلمات, ومن الاستعمالات التي جربت فيها, «فهذه المعرفة تسهل عليه إعطاء الكلمة حياة جديدة, وإعطاء اللغة مصطلحا جديدا, والموروث الجوهري في هذا هو استخراج كلما يمكن استخراجه, من كل ما يقف خلف الكلمة, من تاريخ لغوي «[14].

لقد أودع الجرجاني كتابه(أسرار البلاغة) تفسيرات جمالية, تنمّ عن ذوق قوي أصيل, ولمحات نفسية, تكشف عمق تفكيره وتمعنه في النصوص, فكانت تحليلاته رائدة, قريبة من روح العمل الأدبي, وذلك ما قرره من أن التمثيل(*), إذا جاء في أعقاب المعاني كساها أبهة, ورفع من أقدارها, وشب من نارها, وزادها قوة في التأثير النفسي, قال. «فإن كان مدحا كان أبهى وأفخم...وإن كان ذمّا كان

مسّه أوجع وميسمه ألدغ...وإن كان حجاجا كان برهانه أنور وسلطانه أقهر[15] . ثم يتساءل عن السر في ذلك, فيجد العلة فيهو أن النفوس تأنس إذا هي خرجت من خفيّ إلى جليّ, ومكني إلى صريح, لأنها حينئذ تنتهي إلى حال, تكون أكثر وثوقا .

كأنما تنتقل من العقل إلى الإحساس, ومما يعلم بالفكر إلى ما هو معلوم بالطبع, وهذا التمثيل قد يكون إزالة للريبة بعد مقدمة غريبة, كما في قول المتنبي:

فإن تفق الأنام وأنت منهم فإنّ المسك بعض دم الغزال

أو قد يكون مبينا للمقدار, وإيراد قياس من غيره, يكشف عن حده, كما قول الشاعر:

فأصبحت من ليلى الغداة كقابض على النار خانته فروج الاصابع

ومن المعلوم أن قوة التمثيل في الشاهد الأول تزيل الغرابة, وأن قوته في الثاني تكشف عن مقدار الحال.

ورفع عبد القاهر من قيمة(فكرة) ورأى الاهتداء إليها من أهم ضروب اللذة النفسية في تتبع صور الجمال, فالتمثيل الذي يحوج القارئ إلى طلب معناه بالفكرة ويحرّك الهمة والخاطر, لا يقل امتناعا عن التمثيل الذي ينتقل بالقارئ من منطقة العقل إلى منطقة الإحساس, فيقال:» ومن المركوز في الطبع أن الشيء, إذا نيل بعد الطالب له, أو الاشتياق إليه, ومعناه الحنين نحوه, كان نيله احلى, وبالمزية أولى, فكان موقعه من النفس أجل وألطف»[16] .

كما نجد ابن خلدون يتوقف عند النقد الذوقي للنصوص الأدبية مبيّنا أن شأن الإعلاء من النصوص الأدبية راجع في اساسه إلى اختلاف الأذواق, وأشار إلى أن التذوق «

حصول ملكة البلاغة للسان...فإذا اتّصلت مقاماته بمخالطة كلام العرب, حصلت له الملكة في نظم الكلام على ذلك الوجه, وسهل عليه أمر التركيب حتى لا يكاد ينحو في غير منحى البلاغة التي للعرب, وإن سمع تركيبا غير جار على ذلك المنحى مجّه, ونبا عنه سمعه, بأدنى فكر, بل وبغير فكر, إلا بما استفاد من حصول هذه الملك [17]».

فابن خلدون يجعل الذوق في البلاغة العربية يحصل بمحاكاة أساليب العرب في كلامهم وبذلك فهو يجعل الذوق معيارا خاضعا لقوانين أساليب البلاغة العربية , ولا يخرج عن نمطيتها التي رسمها المتكلمون في شأن البلاغة , فالتذوق عنده(ابن خلدون) هنا هو مدى الإتقان التطبيقي للعربية, وقد علّق الأمر كله على الملكة المكتسبة من طول مشاكلة العربية , وأضح أنه إنما يتحدث عن ملكة الذوق التي تمكّن المتلقي من إدراك الخطأ والصواب في اساليب العربية ...ثم يرقى هذا الذوق إلى الحاسة النقدية التي تفضّل كلاما على آخر وتعطي أحكاما نقدية تقيّم بها النصوص...»[18]

وتأتي رؤية ابن خلدون باتفاق مع ما حدّده ضياء الدين بن الأثير في كون علم البيان مداره على الذوق السليم , يقول ابن الكثير :»واعلم أيها الناظر في كتابي ,أن مدار علم البيان على حاكم الذوق السليم , الذي هو أنفع من ذوق التعليم ...فإنه الدّربة والإدمان أجدى نفعا , وأهدى سمعا وبصرا...»[19] .

وما يمكن قوله في هذه التصورات حول مفهوم الذوق في التراث النقدي والبلاغي أنه استعداد فطري, وتهيّؤ ذاتي قائم على النشأة المبكرة التي تفتّق ملكة الإحساس بالجمال , وتنتج الذهن القادر على مواجهة الأعمال الإبداعية في مجال الفن , ثم الحكم الذوقي عليها , ومؤدى هذه الأحكام عائد إلى الدجربة والممارسة والمقارنة , بخلاف الذوق الذي تشكّل في رحاب التزكية الروحية والتطهّر النفسي الذي الذي قلم عليه التصوف , فأنشات هذه التربية تصوّرات عن الذوق مفارقة للسائد والشائع في مدونات النقد والبلاغة , وهو ما سنتعرّف عليه .

الذوق في التراث الصوفي:

غن المتتبّع لمفهوم الذوق في التراث الصوفي يلقي مادة خصبة للنقاش ومجالا واسعا للبحث أفرزته التجارب الصوفية المختلفة والمتنوعة , وفي ظل التنوّع تشكّلت تصورات الصوفية حول دلالة الذوق ومراتبه, وكل صوفي يقدم مفهومه للذوق وفق تجربته الروحية, ذلك ان الذوق تجربة خاصة بذوق الذائق التي لا تحد بالتعريف, ومع الاختلاف في مفهوم الذوق إلا أن الرؤى الصوفية تتفق على كون «الذوق عبارة عن :علوم إلهية تدرك إدراكا قلبيا عن طريق الذوق والكشف, لا تعلّما أو نقلا من كتاب أو سمعا من أحد «[20].

وكبار الصوفية لا يخرجون في تفسيرهم للذوق عن هذا المعنى البسيط المتبادر ويربطون مصطلح الذوق بمصطلحين نقلوهما من مصطلح المحسوسات يأتيان بعده على الترتيب هما الشرب والرّي, غير أن مرتبة الذوق غير مرتبتي :الشرب والرّي , يقول الإمام القشيري «...ومن جملة ما يجري في كلامهم : الذّوق, والشرب, ويعبّرون بذلك عما يجدونه من ثمرات التجلّي, ونتائج الكشوفات , وبواده الواردات . وأول ذلك : الذوق , ثم الشرب ثم الرّي , فصفاء معاملاتهم يوجب لهم ذوق المعاني , ووفاء منازلاتهم يوجب لهم الشرب , ودوام مواصلاتهم يقتضي لهم الرّي, فصاحب الذوق متساكر , وصاحب الشرب سكران ,وصاحب الرّي صالح «[21].

ومن ثم كان مقام الرّي أعلى من مقام الشرب, ومقام الشرب أتمّ من مقام الذوق.

أما الشريف الجرجاني فيفرق بين معنى الذوق الذي تتقاسم دلالته عامة المعجميين وبين الذوق الصوفي الذي لا يدرك كنهه إلا من اتصف به يقول الشريف الجرجاني :»الذوق: هي قوة منبثة

من العصب المفروش على جرم اللسان تدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية بالفم بالمطعوم ووصولها إلى العصب, والوق في معرفة اللّه : عبارة عن

نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه , يفرقون به بين الحق والباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره «[22].

كما يرى أبو الحسن الهجويري أن لا فرق بين الذوق والشرب , إذ يساوي بينهما ويكاد يحصر الفرق بينهما في الاستعمال فقط :»فالشرب لا يستعمل إلا فيما كان لذّة أو راحة كأن يقال :شربت بكأس الوصال ,وكاس الوداد, بخلاف الذوق فإنه يستعمل في اللذة وفي المشقة على السواء ,فيقال: ذقت الراحة ,وذقت البلاء, وذقت الخوف «[23].

ونجد عبد الرزاق القاشاني يعرّف الذوق بما يلي:» هو أول درجات شهود الحق بالحق في أثناء البوارق المتوالية عند أدنى لبث من التجلي البرقي , فإذا زاد وبلغ أوسط مقام الشهود سمي شربا , فإذا بلغ النهاية سمي ريّا, وذلك بحسب صفاء السر عن لحظ الغير»[24] .

يجعل القاشاني الذوق أول درجات الشهود ,وتنقسم درجاته تصاعديا من الذوق إلى الشرب إلى الرّي.

أما محي الدين بن عربي – وهو العارف الكبير لشؤون الذوق ومراتبه – فيرى أن الذوق نتيجة المجاهدة الروحية وهو ثمارها, يقول: «العلم الذوقي: علم نتائج المعاملات والأسرار, وهو نور يقذفه اللّه تعالى في قلبك»[25].

ويجعل الأمير عبد القادر الذوق في القسم الثالث من أقسام المعرفة «حق اليقين», يقول: «علوم الأذواق: هي علوم الحاصلة بالتجليات لمن شاء اللّه تعالى من عباده من القسم الثالث حق اليقين»[26].

أما النجيب السهروردي فيرى أن الذوق هو لأرباب «البواده» ,-أي: الإشارات الفجائية الخاطفة- والشرب: علم, وهو لأرباب الطوالع واللوائح واللوامع, وهي اكثر دواما وثباتا من البوادر التي هي حظ الذائقين, وأما «الرّي» فهو لأرباب «الأحوال» لأن الأحوال تستقر , ومالا يستقر فليس بحال [27].

ويرى الكمشخانوي أن الذوق:» استطعام مبادئ الاتصال في بستان الجمع على موائد القرب , فليس من ذاق كمن تملي, فالذوق نهاية المراقبة وبداية المشاهدة , فيرقى عن الصوم عن مذاق الأسرار , والإمساك عن تلميح بوادي الأنوار , والاتسام بسمات الانقطاع والإخلاء عن الارتقاء «[28] .

فالذوق – في نظر الكمشخانوي- نهاية حال المراقبة وبداية حال المشاهدة ,فهو يتوسط حالين من أحوال الصوفية.

ونجد التقسيمات نفسها في كتابات الصوفية المتأخرين , وإن لوحظ أن «الذوق» قد حظى في هذه الكتابات بشيء من التحليل العقلي لا يوجد في كتابات السابقين, من ذلك- مثلا- رجوع الذوق وارتباطه بمقام «البرق», فإذا صاحب هذا المقام يذوق قطرة من ماء «البرق» الصادق, لا البرق الكاذب , وهو : البرق الخلّب , وهذه القطرة علوم إلهية خالصة, لا تنال إلا بالذوق فقط, وهنا يقارن الشيوخ – أو يقرّبون- بين صورة اللسان الخالي من العلل والأمراض في ذوق الطعوم على حقيقتها, وصورة «القلب» الخالي من العقائد والعلوم في ذوق المعارف الإلهية على حقيقتها, وأن القلب المدخول يستحيل عليه ذوق العلوم الإلهية كما هي في نفسها, كما يستحيل على اللسان المعلول إدراك ذوق المطعومات على وجهها الصحيح [29].

الهوامش

1. **جمال الدين محمد ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت –لبنان1965- ج10، ص111.مادة. ذوق.**
2. **مصدر نفسه ج10ص112.**
3. **مرتضى الزبيدي : تاج العروس ، دار المعرفة ، بيروت- لبنان-ط2 1994- ،ص274 ،مادة ذوق**
4. **أبو القاسم محمود بن عمرو جار الله الزمخشري : أساس البلاغة ،تح : محمد باسل عيون السود ، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان-ط1 -1998-ج-1ص321 .**
5. **مجمع اللغة العربية بالقاهرة: المعجم الوسيط، مجموعة من المعجمين، دار الدعوة، ص 318.**
6. **الروم :46**
7. **الروم36**
8. **هود:9**
9. **السجدة:14**
10. **الدخان 49**
11. **خليفة بن عربي : اشكالية الذوق الفني عند محمود محمد شاكر ، صفحات للدراسة و النشر ، سورية ط1 /2011/ص17**
12. **محمد كريم الكواز: البلاغة والنقد (المصطلح النشأة والتجديد) مؤسسة الانتشار العربي, بيروت-لبنان, ط1, 2006, ص:333.**
13. **التمثيل عند عبد القاهر هو التشبيه التمثيلي وهو أن يفهم التشبيه بشيء من التأويل, وعادة يكون وجه الشبه في التشبيه التمثيلي حسيّا أو عقليا, أما إذا فهم التشبيه دون التأويل, فهذا هو التشبيه الاصلي.**
14. **عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة في علم البيان, ص:84.**
15. **الجرجاني, أسرار البلاغة, ص126.**
16. **عبد الرحمان ابن خلدون : ضبط وشرح وتقديم محمد الإسكندري , دار الكتاب العربي, بيروت –لبنان- ,د.ط , 2006, ص:25.**
17. **خليفة ابن العربي: إشكالية الذوق الفني عند محمود محمد شاكر ,ص:17.**
18. **أبو الفتح ضياء الدين ابن الأثير :المثل السائر في أدب الكتاب والشاعر , تح: محمد محي الدين عبد الحميد , المكتبة العصرية , بيروت –لبنان-ط2, 1995, ج1, ص:25**
19. **عبد القادر عيسى :حقائق أهل التصوّف, ص:196**
20. **أبو القاسم القشيرية , ص:108.**

21. علي بن محمد الشريف الجرجاني: التعريفات, ضبطه وصححه جماعة من العلماء, دار الكتب العلمية , بيروت -لبنان- ط1, 1983, ص:107.
22. أبو الحسن الهجويري-: كشف المحجوب, ص:165.
23. عبد الرزاق الكاشاني : معجم اصطلاحات الصوفية, تحقيق وتقديم وتعليق: عبد العال شاهين , دار المنار للطبع والنشر والتوزيع, القاهرة , مصر, ط2, 1992, ص: 195.
24. محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية, ج3, ص105.
25. الأمير عبد القادر الجزائري: كتاب المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد, ص:95.
26. أبو النجيب السهروردي : عوارف المعارف, ص: 234.
27. ضياء الدين الكمشخانوي: جامع الأصول, المطبعة الجمالية , القاهرة, ط1, 1383هـ,ص:294.
28. ينظر: عبد القادر عيسى: حقائق من أهل التصوف , ص: 264.

علم الكلام في المفهوم الفلسفي العربي

د.بوزيزة علي

علم الكلام :

يعتبر علم الكلام أول الاتجاهات الأساسية في الفلسفة الاسلامية و يمثل مكانة هامة بين مباحثها و مباحث علوم الدين ، و قد اختلفت الآراء و تشعبت بين القدماء و المعاصرين حول مدلول علم الكلام لفظا و مصطلحا .

و لعل أوسع قائمة بأوجه تسمية علم الكلام بهذا الاسم هي ما أورده النفتزاني (ت1390ه) في « شرح العقائد النفسية»

1- لأن عنوان مباحثه كان قولهم : الكلام في كذا و كذا .

2- < دولان أو محدثا- المؤلفات كانت أشهر مباحثه و أكثرها نزاعا و جدالا >

3- < و لأنه يورث القدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات و الزام الخصوم كالمنطق للفلسفة>

4- <و لأنه أول ما يجب من العلوم التي تعلم و تتعلم بالكلام ، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك ، ثم خص به و لم يطلق على غيره تميزا له >

5- و لأنه إنما يتحقق بالمباحث و إدارة الكلام بين الجانبين ،و غيره قد يتحقق بالتأمل و مطالعة الكتب,

6- < و لأنه أكثر العلوم خلافا و نزاعا ، فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين و الرد عليهم .

7- < و لأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم ، كما يقال للأقوى من الكلاميين : هذا هو الكلام>

8- < و لأنه لابتنائه على الأدلة القطعية ، المؤيد أكثرها بالأدلة الشمعية ، أشد العلوم تأثيرا في القلب و تغلغلا فيه ، فيسمى بالكلام ، المشتق من الكلم ،و هو الجرح>[1]

و يرى بعض الباحثين أن الثاني من الاعتبارات الثمانية التي يذكرها النفتزاني هو أوجه الاعتبارات ، و هو يصادف عند المتكلم و الاخباري محمد بن عبد الكريم الشهر ستاني

(ت 1153ه) صاحب (الملل و النحل) كأخذ وجهين أثنين في تسمية علم الكلام [2]، حقا كانت مشكلة (خلق للقرآن) أي حدوثه في الزمان أو قدمه ن محور جدل عنيف بين المتكلمين و رجال الدين في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي .

أما الوجه الثاني في تسمية (علم الكلام) عند الشهر ستاني فيردها إلى مقابلة المعتزلة في تسميتهم فنأمن فنون علمهم بالمنطق « و المنطق و الكلام مترادفان «[3] فيكون الكلام بذلك ضاعه جدلية تقوم

ميزتها الأساسية في المناظرة مع خصمهم الحقيقي أو مفترض.

و يعرف التهانوي علم الكلام بقوله:< هو علم يقتدر منه على اثبات الحقائق الدينية على الغير بإيراد الحجج و دفع الشبه «[4]

يتضمن هذا التعريف أن المتكلم يتخذ العقائد الدينية قضايا مسلما بها ، ثم يستدل عليها بأدلة العقل حتى و إن أمكن الاهتداء إلى هذه العقائد بالعقل مستقلا عنها و في ذلك يقول :» يجب أن تؤخذ العقائد من الشرع ليعتد بها ن و إن كانت مما يستدل العقل فيه و في ذلك يميز علم الكلام عن الفلسة»[5] .

و في هذا الصدد يقوا ابن خلدون معرفا علم الكلام «بأنه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية و الرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات على مذاهب أهل السنة»[6] .

و مشيرا إلى التفرقة بين علم الكلام و الفلسفة :» و اعلم أن المتكلمين يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات على وجود البارئ و صفاته و هو نوع استدلالهم غالبا ، و حتى إذا نظر المتكلم في الموضوعات الطبيعية ، فإنما ينظر فيها من حيث أنها تدل على الفاعل أو الموجود ، أما نظر الفيلسوف في الالهيات ، فهو نظر في الوجود المطلق و ما يقتضه لذاته»[7]

فابن خلدون هنا يشير إلى أن المتكلم إذ عالج موضوعات من صميم مباحث الفلسفة كالجسم الطبيعي و الحركة ، فإنما يعالجها ليدعم بها اعتقادا دينيا لديه.

كما أشار طاش كبرى زاده (ت عام 962ه) إلى التفرقة من حيث الغاية بين علم الكلام و الفلسفة فقال :» و قيل موضوعه- أي علم الكلام – الوجود من حيث هو موجود ، و إنما يمتاز عن العلم الالهي الباحث عن أصول الوجود المطلق باعتباره الغاية ، لأن البحث في الكلام على قواعد الشرع ، و في الالهي على مقتضى العقل «[8]

فالمتكلم يستند إلى ما جاء به الدين من اعتقادات ، ثم يلتمس الحجج العقلية التي تدعمها ، أما الفيلسوف فيبحث بعقله و يرى ما يتوصل إليه بالدليل دون نظر إلى ما جاء به الدين ، المتكلم يعتقد ثم يستدل ن اما الفيلسوف فيستدل ثم يعتقد .

و مع هذ فإن التفرقة بين علم الكلام و الفلسفة لا تمنع القول باختلاط علم الكلام بالفلسفة لدى المتكلمين المتأخرين منذ أن نشر الغزالي (ت505ه) علوم المنطق في الملة حسبما قرر ابن خلدون أما العقائد الدينية ، أو أصول الدين التي يتخذها المتكلم قضايا مسلما بها يستدل عليها بأدلة العقل ، فأهمها التوحيد و النبوة و المعاد أو الايمان بالله و كتبه و رسله و اليوم الآخر ،و تدور هذه المسائل

جميعا حول الله – دان وصفات و أفعال- و في هذا يقول الإيحي (ت عام 756هـ) ك « و قيل في موضوعه هو ذات الله تعالى إذ يبحث فيه عن صفاته و أفعاله في الدنيا كحدوث العالم ، و في الآخرة كالحشر و أحكامه فيها كبعث الرسل و نصب الامام «[9]

و إن تدور هذه المسائل و غيرها حول الله سمي هذا العلم بعلم التوحيد ، أو علم التوحيد و الصفات ، و قد سمي أيضا علم أصول الدين ، لأنه يتعلق بالأحكام للأصولية أو الاعتقادية في مقابل علم الفقه الذي يتعلق بالأحكام العملية أو الفرعية .[10]

فالمتكلم محام يدافع عن الاسلام يذود عن حياضه و يجادل بالتي هي أحسن ما استطاع إليه سبيلا ، فهو يجعل من مسألة مختلف فيها من مسائل الاعتقاد و العقيدة موضوع برهنة جدلية ، يورد البراهين النظرية لدعم القصبة التي يعرفها ،و قد ظهر هذا العلم و تطور أول الأمر في إطار المناظرات التي دارت بين المسلمين أنفسهم ،و ذلك بظهور مختلف الفرق الدينية – السياسية (الخوارج ، المرجئة ، القدرية ، الجبرية...) و كذلك بين المسلمين و بين أبناء الديانات الأخرى (و لاسيما المزدكية و المسيحية) ، و قد تبلورت في مجرى هذه المناظرات جملة من السمات ، التي صارت مميزة لطريقة المتكلمين في البحث و أهمها :

- اللجوء إلى تأويل النصوص القرآنية
- اعتبار حجج العقل هي وحدها الحاسمة في النقاش و البرهان
- الاستخدام الواسع لطريقة (الالزام) و هي لون من الحجة الشخصية
- إلزام الشخص بالاعتراف بما يكره
- بأن تستخلص من أقواله و طروحاته نتائج
- لا يقبل بها هو نفسه أو تشكل ضربا من المجال
- كما تبلورت أيضا القضايا الأساسية في « ليل الكلام»:
- التوحيد
- و ضمنا العلاقة بين الذات و الصفات الالاهية
- قدم القرآن أو خلقه (حدوقه في زمان)
- القدر الالهي و حرية الإرادة البشرية
- أو التسيير و التخيير
- معنى الإيمان
- وخاصة العلاقة بين النظر و العمل فيه ...

و إلى جانب (جليل الكلام) :

- الوثيق الصلة بالعقائد الاسلام
- اشتغل المتكلمون ب(دقيق الكلام)
- قضايا الحركة و السكون
- و الجواهر و الأعراض
- و الجزء الذي لا يتجزأ[11]

و يمكن القول بأن الكلام كان شائعا في جميع الفرق الاسلامية التي نشأت منذ مطلع العصر الأموي لكنه بقي حملة مذهبية غامضة ، أخذت تتضح و تنضج ببطء تبعا ليقظة الذكاء الجمعي تدريجيا أواخر العصر الأموي ،و لعل السبب في هذا النمو البطيء لهذا الهلم في هذه الفترة ، يعود للانشغال الأمويين بالفتوح و توسيع رقعة الدولة الاسلامية و الدفاع عن حدودها و أن الأمويين أنفسهم لم يكونوا في وضع سياسي يسمح لهم بالتسامح مع رجال هذا العلم كونهم اغتصبوا الحكم و السلطة[12] و بالتالي فإن وجودهم على رأس هذا الحكم وجود غير شرعي ،و في هذه الحالة فإن علم الكلام سيخدم قوى المعارضة التي أغلقت راحة الخلفاء الأمويين زمنا.

و لعل أولئك الذين تكلموا بالقدر ، منذ فترة مبكرة في العصر الأموي ، هم أساس وجود انتشاء هذا العلم ، منهم محمد بن على بن العباس (ت125ه/723م) و زين بن علي بن الحسين حيث قال حين سأله بعضهم عما يذهب إليه : أبرأ من القدرية الذين حملوا نوبهم على الله ، ومن المرجئة الذين أطمعوا الفساق في عفو الله ، ومحمد بن سيرين (ت 110ه) الذي روي عنه أنه و أصحابه مروا برجل مجلود فقال قائل : الحمد لله الذي عافانا مما ابتنى به ، فقال ابن سيرين :» لا تقولوا هكذا و لكن قولوا: الحمد لله الذي عافانا مما سولت له نفسه»[13] و يعد الحسن البصري أنه هو الذي أسس ما يسمى بالقدرية و التي تطورت فيما بعد إلى ما يسمى بالمعتزلة و ذلك في العصر العباسي فقد علم تلميذه واصل بن عطاءات العبد حر ، و أن له الاختيار المطلق في الأفعال من خير و شر و هو المبدأ نفسه الذي قال به المعتزلة فيما بعد. [14]

لقد تأثرت ولادة علم الكلام بتيارات فكرية يمكن أن تحدد بفرعين أساسين أولهما خارجي و مثله النصارى كالنساطرة و اليعاقبة ، الذين ركزوا جدلهم حول طبيعة المسيح و قولهم بالقدر و كان منهم يوحنا الدمشقي الذي ألف عدة كتب في اللاهوت و الفلسفة حيث ربط بين الله و بين كل الأعمال الخيرية التي تصيب الانسان و رأى أن الأمور الاختبارية هي ضمن تصرف البشر ، ومنها الأعمال الشريرة التي تكون مخالفة لله و لا دخل له بها مع علمه المسبق بحصولها[15] .

أما التيار الثاني فيتمثل بالمسلمين أنفسهم ، حيث اضطروا إلى مجادلة و مناقشة الذين اعتنقوا الاسلام بعد أن كانوا من ديانات أخرى كاليهودية و النصرانية و المانوية، و الزردشتية و الصائبة بالإضافة إلى الخصومات السياسية التي كانت تصطبغ بلون المناظرة[16]، و قد أدى هذا الواقع إلى نشوء فريقين متضادين في أواخر العصر الأموي حيث أخذ كل فريق يدافع عن أفكاره و معتقداته و يحاول أن تسود دون غيرها ، هذا الفريقان هما القدرية و الجبرية.

- القدرية:

هي حركة عقلية داخلية اقتضها منطق الأشياء و الحوادث و خاصة في زمن بني أمية للذين اغتصبوا السلطة لذا قام القدريون على انكار دعواهم معتمدين على ادلة من الكتاب و السنة [17].

يقوم مبدأ القدرية على حرية الانسان في إرادته و قدرته على أعماله فالإنسان عندهم مخير لا مسير مجبر ، قادر على فعل الخير و الشر ، مسؤول عما يفعل يوم الحساب ، يثاب على الخير يعاقب على الشر و ذلك بمقتضى العدالة الإلهية.

و هم يتأولون الصفات مثل (اليد) و (العين) التي وصف بها الله في القرآن الكريم و ينفون الصفات المعنوية كالعلم و القدرة ، فيذهبون إلى أن صفات الله و ذاته أهم واحد ، أي أن الله تعالى عالم بذاته لا يعلم خارج عن ذاته و قادر بذاته لا بقدرة خارجة عن ذاته[4] ، و قد أيدوا هذه الأقوال بآيات من القرآن الكريم و الحديث النبوي الشريف حتى يكون لدعواهم قبولا منطقيا عند الناس .

و لقد كانت ولادة هذه الحركة في العصر الأموي مدخلا للغوص في حقائق الكون و التعرف عليها من خلال البحث عن أسبابها و ماهية وجودها حيث ساعد ذلك فيما بعد على وضع فلسفة عربية اسلامية .

و من الذين تكلموا بالقدرية محمد بن خالد الجهني (ت80ه) ، ثم خلفه غيلان بن يوسف القدري الدمشقي الذي اشتهر كرأس القدرية وواضع أسسها و تعاليمها و أول ما قال به زمن الخليفة عمر بن عبد العزيز إن العبد يفعل بقدرته ما يشاء دون أن يكون لله مشيئة على أعمال الفرد ، فهدده عمر و سكت الرجل إلى أن مات الخليفة ثم عاد يتكلم في القدر و يطعن في بني أمية ، فامتحنه هشام بن عبد الملك فأقر بنفي القدر فمات مصلوبا على باب دمشق[18].

و قد استمر القول بالقدر في الشام على رأي غيلان بعد موته ،و لكن القدرية لم يشكلوا فرقة ذات قوة بقدر ما كانوا أفراد متفرقين ن سيصيحون أقوياء في العراق بعد سقوط الدولة الأموية، و قد تعدى تأثيرهم إلى العائلة الحاكمة من الأمويين كزيد بن الوليد[19].

- الجبرية:

ظهرت كحركة مضادة للقدرية و قال أصحابها بعكس القدرية تماما فكان جهم بن صفوان (ت128ه) أول من نادى بالجبر المطلق و رأى أن العبد يسير بالإرادة الإلهية تسييرا مطلقا فسمي أتباعه بالجبرية [20] و أهم تعاليمهم:

- القول بأن العبد مجبر
- مسير في كل ما يفعله بالإرادة الالهية .
- لا اختيار له في شيء
- و لا قدرة له على شيء

فالله قدر عليه مقدما كل ما يفعل و كل ما يترك و كل ما يختار و قد اعتمدوا في ذلك آيات تشير إلى التسيير :» و ما تشاءون إلاّ أن يشاء الله إن الله كان عليما حكيما»[21]

- نفي الصفات الإلهية التي تتحمل التسبيب ، و لكنهم أجازوا وصفه تعالى بصفتين اثنتين هما الفعل و الخلق .

- انكار رؤية الله على المؤمنين في الآخرة و تأويل الآية :» وجوة يومئذ ناضرة ، إلى ربها ناظرة «[22]،و قالوا بغناء الجنة و النار اعتقادا منهم بأن البقاء صفة خاصة لله تعالى ، لا يشاركه فيها شيء.[23]و كما اثرت القدرية في أبناء العائلة الحاكمة من الأمويين ، فإن الجبرية أثرت هي الأخرى في بعض خلفاء الأمويين ، كمروان بن محمد آخر خلفاء بني امية ، كان قد تأدب على الجعد بن درهم ،و سمي بمروان ، الجعدي نسبة إلى مؤدبه [24]

- المرجئة :

في غمرة الأحداث السياسية و الفكرية التي سادت بعد مقتل الخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب حيث تركز الخلاف بن الخوارج و الشيعة حول أحقية الخلافة ، فنشا عن هذه الخصومة السياسية جدل استمد مقوماته من كتاب الله و سنة رسوله ، ظهرت فرقة المرجئة سياسية في بادئ الأمر ثم ما لبث أن أضفت على آرائها الطابع الديني ،و قد دارت آراء المرجعة حول جوهر العقيدة (الايمان و الكفر) و المؤمن و الكافر) [25].

و كان السبب في ذلك موقف الخوارج و الشيعة السياسي و الديني من بني أمية ، إذ كانت الفرقتان تعتبران بني أمية مغتصبين للسلطة في حكم المسلمين من الناحية السياسية أم من الناحية الدينية فقد اعتبروهم كفارا ، كما أن كل فريق منهما اعتقد بتفكير الفريق الآخر ، وهنا نشأ هذا الفريق الذي اخذ موقفا وسطا فلم يكفروا أحد ، بل أرجئوا الحكم إلى الله في حق الناس[26] ، فهم يرون

« أن العمل ليس ركنا من أركان الايمان و لا دخلا في مفهومه»[27]

و قالت المرجئة : إن الايمان هو معرفة الله و رسوله ، و إن من آمن بالله و رسله و ترك الفرائض و ارتكب كبيرة من الكبائر فهو مؤمن ، و أن الايمان هو الاعتقاد بالقلب و أن العمال القاهرة ليست جزاء من الايمان و هذا مخالف لما قالت به الخوارج من الايمان هو معرفة الله و رسله و أداء الفرائض

و الكف عن الكبائر كما أنه مخالف لما قالت به الشيعة حيث كان اعتقادهم بالإمام ركنا أساسيا من أركان الايمان .

في حين تخذ المرجئة موقفا أكثر مغالاة حول آراء الشيعة و الخوارج فقالت: « إن الايمان الاعتقاد بالقلب ، و إن أعلن الكفر بلسانه ، و عبد الأوثان ، أو لزم اليهودية أو النصرانية في دار الاسلام و عبد الصليب و أعلن التثليث في دار الاسلام و مات على ذلك فهو مؤمن كاهل الايمان عند الله عز و جل «[28] و قال المرجئة أيضا بأن الله وعدا ووعيدا و أن وعده لا يتخلف لأن العقاب الذي توعد الله به عدل ،و الله أن يتصرف في عدله كما يشاء[29].

و المرجئة عدة اصناف ، صنف منهم قالوا بالإرجاء في الايمان و بالقدر كأبي شمس ، وابن شبيب و غيلان ، و سموا مرجئة قدرية ، فقالوا إن الايمان هو المعرفة و الاقرار بالله تعالى و بما جاء عنده مما اجتمعت عليه الأمة كالصلاة و الصيام و الزكاة و الحج و تحريم الميتة و لحم الخنزير و نحو ذلك.

و صنف منهم قالوا بالإرجاء بالإيمان و بالجبر في الأعمال على مذهب جهم بن صفوان ، أي علي مذهب الجبرية ، و قد عرف مذهب المرجئة في العراق و الشام ، وكان له أنصار في فرسان [30]

المعتزلة :

يمثل المعتزلة أولى أكبر مدارس علم الكلام ،و الفكر الفلسفي الاسلامي عامة ، ظهرت في أواخر القرن الأول الهجري/ السابع ميلادي ، أي في نهايات العصر الأموي ،و بلغت مجدها في العصر العباسي الأول ، و قد تضاربت آراء المؤرخين في سبب إطلاق اسم(المعتزلة) على هذه الفرقة ، فهناك من يرى أن ظهور هنا اللقب يعود أول الأمر للدلالة على الجماعة الذين وقفوا موقف الحياد في النزاع بين أنصار علي و خصومه ، فقد نشأت كما نشأ الشيعة و الخوارج لما اعتزل سعد بن أبي وقاص ، و عبد الله بن عمر ، وممد بن مسلمة ،و أسامة بن زيد عليا و رفضوا محاربته كما رفضوا القتال إلى جانبه فسموا بالمعتزلة وهم أجداد المعتزلين الآخرين[31]

الهوامش

1. **النفتزاني ، شرح العقائد النفسية ن فازان 1910م ص5-6 نقلا عن أرثور سعيديني و توفيق سلوم ، الفلسفة العربية الاسلامية ،ص:25-26 .**

2. الشهر ستاني ، الملل و النحل القاهرة 1968 م ج01 ص29 .
3. ابن خلدون ، المقدمة ص 327.
4. طاش كبرى زاده ، مفتاح السعادة ،و مصباح السيادة ،ج02،ص20
5. الا يحي عضد الدين عبد الرحمان : المواقف ،ج1 ص:42 ، مطبعة السعادة ،1325ه
6. أرثور سعيديني و توفيق سلوم ، الفلسفة العربية الاسلامية ص29.
7. محمد عبد الرحمان مرحب ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية ، طبعة بيروت ، لبنان1970مص282.
8. عبد الرحمان الهمذاني : المدبة و الأمل في شرح كتاب الملل و النحل ، تحقيق : سامي النشار و عصام الدين علي ، طبعة 1972م ص:32
9. المرجع نفسه ص :25
10. زهدي جار الله ، المعتزلة ، طبعة أولى ،القاهرة ،1974م،ص25 نقلا عن علي أحمد تاريخ الفكر العربي الاسلامي ص63
11. عادل عوا الكلام و الفلسفة ، طبعة جامعة دمشق 1961م ،ص 14-15.
12. عادل الهوا، مرجع سابق ص20.
13. محمد عبد الرحمان مرحبا ، مرجع سابق ص285.
14. زهري جار الله مرجع سابق ص 35.
15. أحمد أمين فجر الاسلام ص 284 .
16. يوسف فرحات ، الفلسفة الاسلامية و أعلامها ص27.
17. سورة الانسان الآية 30
18. سورة القيامة الآية 22-23
19. يوسف فرحات ، مرجع سابق ، ص27.
20. السيوطي : تاريخ الخلفاء ص 254 نقلا عن علي أحمد تاريخ الفكر العربي الاسلامي المصدر سابق ص66.
21. أحمد أمين ، حجي الاسلام ص 316.
22. المرجع نفسه ص 317.
23. أحمد أمين ، حجي الاسلام ص 319.
24. المرجع نفسه ص 320 .
25. المرجع نفسه ،ص 326-327 .
26. عبد الجبار الهمذاني مرجع سابق ص10.