

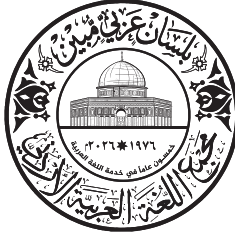
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(٢٠١٦/٢٢٦/د)

يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر
هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى

المواد المنشورة في هذا المصنف تعبر عن آراء أصحابها ،
ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجمع

حقوق الطبع محفوظة لمجمع اللغة العربية الأردني
ويمنع تصوير هذا المصنف أو إعادة طبعه من دون إذن خطي من المجمع



مجلة

مَجْلَةُ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

مجلة علمية محكمة تُعنى بنشر البحوث والدراسات في اللغة العربية

السنة التاسعة والأربعون

العدد ١١٣

محرم - جمادى الآخرة ١٤٤٧هـ

تموز - كانون الأول ٢٠٢٥ م

ISSN 0258-1094

الهيئة الاستشارية للمجلة

الأستاذ إبراهيم شـبـّـوح	الجمهورية التونسية
الأستاذ الدكتور شادي راشد	جمهورية مصر العربية
الأستاذ الدكتور رمزي بعلبكي	الجمهورية اللبنانية
الأستاذ الدكتور عبدالعزيز المانع	المملكة العربية السعودية
الأستاذ الدكتور سامي شلهوب	الجمهورية العربية السورية
الأستاذ الدكتور عبد السلام المسدي	الجمهورية التونسية
الأستاذ الدكتور هاني هياجنة	المملكة الأردنية الهاشمية
الأستاذ الدكتور عبد الفتاح الحجمري	المملكة المغربية
الأستاذ الدكتور عبد المجيد حنون	الجمهورية الجزائرية
الأستاذ الدكتور محمد باقري	الجمهورية الإسلامية الإيرانية
الأستاذ الدكتور محمود السيد	الجمهورية العربية السورية
الأستاذ الدكتور عبد الحميد مدكور	جمهورية مصر العربية
الأستاذ الدكتور رسول بلاوي	الجمهورية الإسلامية الإيرانية

هيئة التحرير

الأستاذ الدكتور
محمد عدنان البخيت
رئيس التحرير

الأستاذ الدكتور

سمير استيتية

الأستاذ الدكتور

علي محافظة

الأستاذ الدكتور

يوسف بكار

الأستاذ الدكتور

محمد حور

الأستاذ الدكتور

إبراهيم السعافين

تحرير الملاحظات العربية: الدكتور جعفر عابانة
التحرير اللغوي باللغة الإنجليزية: الأستاذ الدكتور محمد عصفور

الفهرس

رقم الصفحة	الموضوع
٩	خلود العموش (كلّ) غير التابعة مضافةً إلى معرفة في الخطاب القرآني: أحكامها النحويّة ووظائفها النصيّة، سورتا: الإسراء ومريم نموذجاً
٦٥	زينة غنيم قضية السرقات الشعرية والتناص: إشكالية القراءة والمصطلح
٩٧	ليث الرواجفة معاني "العصا" في القرآن الكريم: دراسة تداوليّة مقاميّة
١٣١	المهدي الرواضية طباق السماع وأهميتها في صناعة التراجم العربية ووصف النسخ المخطوطة «استناداً إلى نماذج خطية دالة»
٢٠١	صفاء الفلاح محدّدات معنى المفردة القرآنية عند الرازي (ت ٦٠٦هـ / ١٢١٠م) في تفسيره "مفاتيح الغيب"
٢٣٩	عبدالمهدي الجراح افتخار محيي الدين جوانب من أدوات تحليل الخطاب في كتاب عيار الشعر لابن طباطبا: دراسة وصفية تحليلية
٢٦٩	إيمان العدارية الاشتغال الحجاجي في مناظرات فخر الدين الرازي: دراسة نصية بلاغية
٣٠٣	مؤيد الشرعة العتبات النصية في روايتي (الطريق إلى سحمانا وظلال القطمون) لإبراهيم السعافين
٣٣٩	عامر أبو محارب مقاربات النقد الثقافي وقراءة السرديات العربية القديمة: دراسة في التلقّي ومسارات التأويل

(كلّ) غير التابعة مضافةً إلى معرفة في الخطاب القرآني: أحكامها النحويّة
ووظائفها النصيّة

سورتا: الإسراء ومريم نموذجاً

خلود العموش (*)

الملخص

درسَ هذا البحثُ الأحكامَ النحويّةَ لـ(كلّ) غير التابعة المضافة إلى معرفة،
وحلّل وظائفها النصيّة في السياقات التي انتظمتها في سورتي الإسراء ومريم.
وتكمنُ مُشكلةُ الدراسة في تكوين صورة حيّة عن تجلّيات (كلّ) غير التابعة
مضافةً إلى معرفة في النظم القرآني، ودورها في بناء النص وأداء المعنى، إذ لم تظفر
بدراسة مستقلة -في حدّ علم الباحثة- وبقيت أحكامها مبعثرة في أبواب متفرقة من
كتب النحو. أمّا أهميتها فمُتّصلةٌ بأهميّة (كلّ) نفسها، وبدلالاتها المتفرّدة على
العموم، وبقدرتها على التأثير في تركيب الجملة، عبر تفاعلها النوعي مع مكوّناتها؛
لذا كان لها أثر في قولة معاني الكلام في سياقاتها، وظفرت بعناية النحاة والبلاغيين
وعلماء الأصول والمناطقة.

واعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي؛ باستقراء ما تناثر من
أحكامها في المظانّ المختلفة، وتوصيف الأنماط التركيبيّة لشواهداها في القرآن

(*) قسم اللغة العربية وآدابها، الجامعة الهاشمية، المملكة الأردنية الهاشمية، تاريخ تسلّم البحث

٢٨/٢/٢٠٢٣م، وتاريخ قبوله للنشر ٨/٨/٢٠٢٣م.

الكريم، ثم تحليل شواهد الخمسة في سورتي الإسراء ومريم، خلوصاً إلى وظائف النصية ودورها في بناء الخطاب، ومقابلة أحكامها النحوية في النصين الكريمين بما أورده النحاة لها.

وخلصت الدراسة إلى عددٍ من النتائج، لعل أهمها: أنَّ الأصل في (كلّ) المضافة إلى معرفة ألا تأتي غير تابعة، لكنّها تنزاح عن ذلك لأغراض تداولية ووفقاً لمقتضيات السياق، وتأتي حينئذٍ معمولة لجميع العوامل، وتؤدي معنى التوكيد دون وظيفته النحوية. ويمكن إضافتها لأنواع المعارف جميعها، شريطة دلالتها على الجنس والعموم، ويتحدّد نوع المعرفة المختارة في النظم وفقاً لدلالة الكلية والإحاطة المراد التعبير عنهما، ولنوع المعرفة دورٌ كبيرٌ في تحديد أحكامها النحوية ووظائفها في السياق الذي تردّ فيه. وكشفت الدراسة عن دورها المتقدّم لها في بناء التماسك النصي وصناعة البنية الإحالية، ويتحكّم في هذا الدور موقعها في الجملة، والتضام مع المركّبات النحوية التي تتعاقد معها، وطبيعة العوائد عليها من ضمير أو غيره.

الكلمات المفتاحية: (كلّ) غير التابعة، الإضافة إلى معرفة، الوظائف النصية، الأحكام النحوية، سورة الإسراء، سورة مريم.

The Non-Appositive Definite Annexed *Kull* (كَلَّ/All) in Quranic Discourse: Its Syntactic Structures and Textual Functions

By Kholoud Al-Omoush^(*)

Abstract

This study attempts to present a holistic view of the non-appositive *kull* annexed to the definite nouns in Qur'anic texts, and its role in conveying meaning. Being aware of its importance, early grammarians, rhetoricians, etymologists, and logicians carefully traced the effects of *kull* on the changeability of textual meanings. However, to the best of my knowledge, this linguistic aspect has not received enough attention in modern linguistic research. The present endeavor tries to fill the gap by exploring the function of appositive *kull*, its distinctive pragmatics, its ability to control the sentence structure, and its interaction with the other elements of the sentence.

The study adopts a descriptive-analytical approach as shown in a variety of sources. It describes the sixteen attested examples in the Qur'an, and textually and comprehensively analyzes the five clues in Surat al-Isra' and Surat Maryam. It also specifies its role in the construction of textual meaning and syntactic structures as compared to what was claimed by the early grammarians.

(*) The Hashemite University, Jordan.

Many important findings have been discussed in this study, an important one of which is that the *kull* annexed to definite nouns is typically non-appositive. But it deviates from this role for pragmatic functions triggered by the context. Hence, it occurs as a predicate (theme) of all subjects (topics), conveying emphasis. It can also be annexed to all definite elements conditioned by reference to kind and indefiniteness. In addition, the type of the definite word is decided based on the overall locutionary and perlocutionary meanings of the text. To this end, the type of the definite noun is very important to decide the kind of syntactic structures and contextual functions to be used. The study also highlights the important role of *kull* in building textual cohesion. Such a role is constrained by the place of *kull* in the sentence, its interaction with the other syntactic elements, and the nature of the pronominal clitics.

Key Words: The Non-Appositive *Kull*, Annexation to Definite Nouns, Textual Functions, Syntactic Rules, Surat al-Isra', Surat Maryam.

حَظِيَّتْ ألفاظُ العموم في العربيّة بعناية اللغويين وعلماء الأصول؛ لأهميّتها في النظم وصناعة الدلالة والأحكام. ولعلّ أكثرها ظفراً بهذه العناية (كلّ)، بوصفها "أقوى صيغ العموم في الدلالة عليه"،^(١) فهي من أكثرها تداولاً في العربية، وتشمل بدالاتها طيفاً واسعاً من الموجودات والأشياء والأشخاص.

وتأتي (كلّ) في النظم على نمطين رئيسيين من جهة وظيفتها النحوية في العربية: التابعة التي قد تكون توكيداً أو نعتاً، وغير التابعة التالية للعوامل وتأتي مضافةً أو مقطوعةً عن الإضافة لفظاً، والمضافة منها قد تضاف إلى نكرة أو معرفة. وتسعى هذه الدراسة إلى الكشف عن الأحكام النحويّة لـ(كلّ) غير التابعة المضافة إلى معرفة، وتجلية وظائفها النصيّة في السياق اللغوي الذي يتنظمها، ودورها في أداء المعنى في سورتَي الإسراء ومريم؛ ذلك أنّ (كلّ) التابعة المؤكّدة استحوذت على اهتمام النحاة والبلاغيين القدامى والمحدثين، ولم تُفرد دراسة غير التابعة بالبحث - فيما أعلم - وتأمل هذه الدراسة أنّ تُسدّ هذا النقص، باستكمال صورتها في العربيّة، وتقولباتها في الخطاب، ودورها في التعبير عن مقاصده.

وتنبع أهميّة هذه الدراسة من أهميّة (كلّ) نفسها، التي حَظِيَّتْ باهتمام العلماء قديماً وحديثاً في حقول معرفيّة متنوّعة؛ كالنحو والبلاغة وعلم الأصول وعلم المنطق. وعبر العلائي عن أهميّتها بقوله: "إنّها من أهمّ صيغ العموم التي يُبَحَثُ عنها، ويُستَخْرَجُ لطائف المعاني وقواعد المباني فيها، لما تَضَمَّنَتْ من فهم كتاب الله المتين وسنّة نبيه المبعوث بلسانٍ عربيّ مبين".^(٢)

(١) العلائي، الحافظ صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكليدي الدمشقي (ت ٧٦١هـ / ١٣٦٠م)، تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم، تحقيق: علي معوض وعادل عبدالموجود، دار الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٩٧م، ص ٢٥٠.

(٢) السابق، ص ٩٣.

وستعتمد الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي، باستقراء أحكامها النحويّة كما وردت في كتب النحو، وتحليل شواهدا في النموذجين المختارين وعددها خمسة، خلوصاً إلى وظائفها النصيّة ودورها في أداء المعنيّات

وسبب اختيار سورتي الإسراء ومريم تضمّنهما أكبر عددٍ من الشواهد في القرآن الكريم، واشتمالهما على معظم أنواع المعرفة التي أُضيفت إليها (كلّ)، بما فيها الشاهد القرآني الوحيد الذي أُضيفت فيه إلى ضمير، وتحليل الوظائف النصيّة يقتضي دراسة نصوص كاملة، إذ لا بدّ من ربط الظواهر التركيبيّة بالسياق وبالبنية الكبرى الكلّية للخطاب.

وتسعى الدراسة للإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ما الأنماط التركيبيّة التي جاءت عليها (كلّ) غير التابعة المضافة إلى معرفة في القرآن الكريم؟
- ما الوظائف النحويّة والنصيّة لـ(كلّ) غير التابعة المضافة إلى معرفة في السور المختارة؟
- هل كان لنوع المعرفة التي أُضيفت إليها (كلّ) أثرٌ في تحديد أحكامها النحوية ووظائفها النصيّة؟
- إلى أيّ مدى انسجمت الأحكام النحويّة لـ(كلّ) غير التابعة المضافة إلى معرفة في السياقات اللغويّة التي انتظمتها في السورتين الكريمتين مع ما أورده لها النحاة القدامى من أحكام؟
- وللإجابة عن هذه الأسئلة اتّلفَ البحث من المفردات الآتية:
- مقدّمة.
- أولاً: (كلّ) غير التابعة المضافة إلى معرفة في القرآن الكريم.

ثانياً: (كلّ) غير التابعة المضافة إلى معرفة في سورة الإسراء: أحكامها النحويّة ووظائفها النصيّة:

أ. (كلّ) غير التابعة المضافة إلى معرفة محلي بـ(أل).

ب. (كلّ) غير التابعة المضافة إلى معرفة اسم إشارة مفرد أو مجموع.

ثالثاً: (كلّ) غير التابعة المضافة إلى معرفة في سورة مريم: أحكامها النحويّة ووظائفها النصيّة.

- الخاتمة والنتائج.

أولاً: (كلّ) غير التابعة المضافة إلى معرفة في القرآن الكريم: (*)

وَرَدَتْ (كلّ) غير تابعة مضافة إلى معرفة في ستة عشر شاهداً (١٦) في القرآن الكريم؛ بنسبة: (٤.٥٪) من مجموع شواهد (كلّ) في القرآن الكريم، في مقابل (٢٧٤) شاهداً لـ(كل) غير التابعة المضافة إلى نكرة، و(٤٨) شاهداً لـ(كل) غير التابعة المقطوعة عن الإضافة لفظاً. وتوزعت شواهداها على اثنتي عشرة سورة كريمة، (*) وتنوّعت أنماطها التركيبية على النحو الآتي:

- النمط الأوّل: (كلّ) غير التابعة مضافة إلى معرفة ظاهر: عدد الشواهد

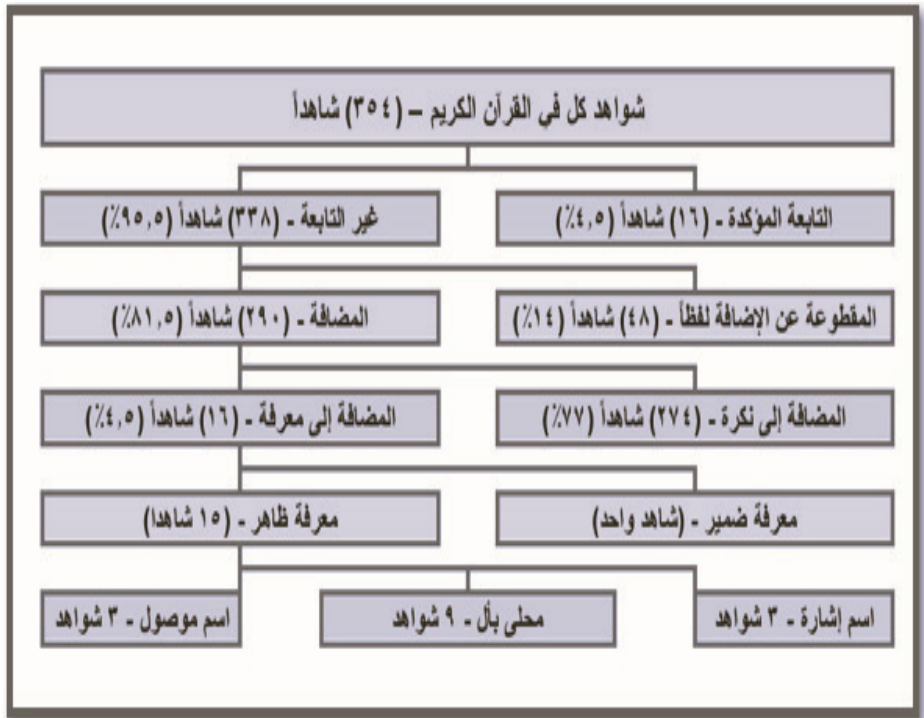
(١٥ شاهداً)، بنسبة بلغت (٩٣.٧٥٪) من مجيئها مضافة إلى معرفة، مقسّمة بحسب نوع المعرفة على النحو الآتي:

- مضافة إلى ظاهر محلي بـ(أل): عدد الشواهد: ٩ شواهد، بنسبة (٥٦.٢٥٪) من مجيئها مضافة إلى معرفة؛ ومنه: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِّبَنِي إِسْرَءِيلَ﴾ (سورة آل عمران: ٩٣).

(*) الإحصائيات الواردة في البحث جميعها من صنيع الباحثة.

(*) على النحو الآتي: شاهداً واحداً في كلّ من سور: البقرة، وآل عمران، والنساء، والأعراف، والرعد، وإبراهيم، والزخرف، ومحمد، والرحمن. وشاهدان اثنان في كلّ من سورتي: النحل، ومريم. وثلاثة شواهد في سورة الإسراء.

- مضافةً إلى ظاهر موصول: عدد الشواهد: ٣ شواهد، بنسبة (١٨.٧٥٪) من مجيئها مضافةً إلى معرفة؛ ومنه: ﴿وَأَتَّكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾ (سورة إبراهيم: ٣٤).
- مضافةً إلى ظاهر اسم إشارة (مفرد أو مجموع): عدد الشواهد: ٣ شواهد، بنسبة (١٨.٧٥٪) من مجيئها مضافةً إلى معرفة؛ ومنه: ﴿وَإِن كُلَّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَّعَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ (سورة الزخرف: ٣٥).
- النمط الثاني: أن تأتي مضافةً إلى ضمير: عدد الشواهد: ١، بنسبة (٦.٢٥٪) من مجيئها مضافةً إلى معرفة، وهو قوله تعالى: ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فَرْدًا﴾ (مريم: ٩٥).
أما وظائفها النحويّة في القرآن الكريم؛ فقد جاءت مجرورةً بحرف الجر في سبعة شواهد، بنسبة مئوية بلغت (٤٣.٧٥٪)، ومبتدأً مرفوعاً في سبعة شواهد، بنسبة مئوية بلغت (٤٣.٧٥٪)، ومنصوبة على أنها نائب عن المصدر في شاهدين، بنسبة مئوية بلغت (١٢.٥٪). والشكل الآتي يُظهر أبرز هذه الأرقام:



ويمكن إبداء الملاحظات الآتية على البيانات السابقة:

١. النسبة المئوية المرتفعة لـ(كلّ) غير التابعة في القرآن الكريم (٩٥.٥٪) تطرح سؤالاً كبيراً عن سرّ اعتناء النحاة بالتابعة المؤكّدة على حساب غير التابعة، وتمثّل مسوّغاً إضافياً للسّير قدماً في البحث في (كلّ) غير التابعة بحالاتها المختلفة.
٢. الحضور المحدود لـ(كلّ) غير التابعة المضافة إلى معرفة: (٤.٥٪)، مقارنةً مع غير التابعة المضافة إلى نكرة: (٧٧٪)، وهو منسجمٌ مع ما ذكره النحاة من أنّ الأصل في (كلّ) غير التابعة أن تضاف إلى اسمٍ منكرٍ شائعٍ في الجنس لاقتضاءها الإحاطة.^(٣) ولا بدّ من وجود مقاصد خاصّة استدعت مجيئها على هذا النحو، يسعى هذا البحث للوقوف عليها.
٣. تساوي الحضور بين مجيئها غير تابعة مضافة إلى معرفة مع مجيئها تابعة مؤكّدة في القرآن الكريم. واقتصرت الإضافة في التابعة المؤكّدة على الضمير العائد على المؤكّد، فيما تنوّعت المعرفة في غير التابعة. ولعلّ في هذا بعض تفسيرٍ لمجيء غير التابعة مضافة إلى معرفة، أي لاستيعاب الحاجة إلى استغراق أنواع المعارف الأخرى غير الضمائر.
٤. أُضيفت (كلّ) إلى أربعة أنواع من المعارف، وهي مرتّبة بحسب نسبة ورودها على النحو الآتي: المحلي بآل هو الأعلى: (٥٦.٢٥٪)، ثم الموصول واسم الإشارة بنسبة (١٨.٧٥٪) لكلّ منهما، ثم الضمير وهو الأقل حضوراً (٦.٢٥٪). وغاب المعرفة العَلَم، والمضاف إلى معرفة؛ إذ يقتضي هذان تعييناً لا تنسجم معه (كلّ) غير التابعة المفترض إضافتها إلى نكرة دالّة على الجنس. وسيتكفّل الجزء التطبيقي ببيان أثر نوع المعرفة على دلالة (كل).

(٣) انظر: السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله (ت ٥٨١هـ / ١١٨٦م)، نتائج الفكر في النحو،

تحقيق: محمد البناء، دار الرياض للنشر والتوزيع، الرياض، ط ١، ١٩٨٤م، ص ٢٧٩.

٥. (أل) في الشواهد التسعة جميعها كانت جنسيّة بمعنى (كل): (الثمرات/ الطعام/ الميل/ البسط)، وهو متّسق مع ما ذهب إليه النحاة من أنّه يحسُن إضافتها "إلى جنس معرّف بالألف واللام، ويَقْبَحُ إن كانت اللام للعهد، فإن أَرَدَت معنى الإحاطة في جمع معرفة معهودّة، فالأحسن أن تأتي بالكلام على أصله فتؤكد المعرفة بـ(كل)، فلا حاجة لإخراجها عن التوكيد كما تفعل مع النكرة".^(٤) وتكرّر الاسم (الثمرات) في ستة شواهد منها، أي بنسبة (٦٧٪) من مجيئها مضافة لاسم ظاهر محلى بأل؛ وهو متصل بسياق الرزق والعطاء في الدنيا والآخرة، واتّصلت بالسياق ذاته الألفاظ: (الطعام، والبسط، والميل)؛ ممّا يدلّ على أهمية تضافر (كل) و(أل) الجنسية في هذا السياق.

٦. أُضيفت (كل) إلى اسميّ الإشارة والموصول بنسب متساوية، وبمجموع (٣٧.٥٪)، وهي نسبة ليست هيئنة، وهما من المبهمات التي تختصّ عن بقيّة المعارف بقدرتها على التعبير عن طيف واسع من الموجودات والدلالات والأفكار، وهذه السّعة تجعلها منسجمة مع دلالة (كل) بإحاطتها وعمومها. وحضر الضمير في شاهد واحد، ودرجة تعريف الضمير عالية عادة، ولذا فلا بدّ من وجود مقصدية معيّنة لوروده، يسعى هذا البحث للوقوف عليها.

٧. ذكر النحاة أنّ (كل) غير التابعة المضافة لظاهر يمكن أن يعمل فيها جميع العوامل، والمضافة إلى ضمير لا يعمل فيها غالباً غير الابتداء،^(٥) إلا أنّ الملاحظ تركّز حضور المضافة إلى ظاهر في وظائف نحوية ثلاث هي: المجرور بالحرف، والمرفوع بالابتداء، وجاءا متساويين بنسبة (٤٣.٧٥٪) لكلّ منهما، وهي نسبة

(٤) السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص ٢٧٧.

(٥) انظر: ابن أبي الربيع، عبيدالله بن أحمد بن عبيدالله القرشي الإشيلي السبتي (ت ٦٨٨هـ/ ١٢٨٩م)، البسيط في شرح الجمل للزجاجي، ج ٢، تحقيق: عياد الشبتي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٨٦م، ج ١، ص ٣٨٤.

كبيرة، ثم المنصوب على المصدرية بنسبة (١٢.٥٪). وهذا يشير إلى تعالقي من نوع ما بين وظائفها النحويّة ووظائفها النصيّة والسياقيّة، تسعى هذه الدراسة إلى الوقوف عليه. وبمقارنتها مع (كلّ) غير التابعة المضافة إلى نكرة في القرآن الكريم، نجد أنّ وظائف الثانية أكثر تنوعاً؛ إذ جاءت: مرفوعة (مبتدأً، أو فاعلاً، أو نائب فاعل)، ومنصوبة (مفعولاً به، أو نائباً عن المصدر، أو نائباً عن الظرف)، ومجرورة (بالحرف أو بالإضافة)، وربّما كان لكثرة عدد الشواهد في الثانية دوره في تنوّع الوظائف النحويّة.

٨. تقسّمت السور التي اشتملت على (كلّ) غير التابعة المضافة إلى معرفة بالتساوي بين المكيّة والمدنيّة؛ فسّت منها مكيّة، وستّ مدنيّة، وهذا يدلّ على أهميّتها في التعبير عن أغراض المرحلتين، وإنّ كانت شواهدا في المكيّة أكثر من المدنيّة؛ إذ اشتملت المكيّة على عشرة شواهد، فيما اشتملت المدنيّة على ستّة شواهد. واشتملت ثلاث سور من المكيّة على أكبر نسبة للورود هي: الإسراء ومريم والنحل، ويلاحظ أنّها متجاورة بحسب ترتيب المصحف الشريف. ثانياً: (كلّ) غير التابعة المضافة إلى معرفة في سورة الإسراء: أحكامها النحويّة ووظائفها النصيّة:

وَرَدَتْ (كلّ) غير التابعة مضافةً إلى معرفة في ثلاثة مواضع من سورة الإسراء، هي الآيات: (٢٩)، و(٣٦)، و(٣٨)، وفقاً للأنماط التركيبية الآتية:

أ: النمط التركيبي الأول: (كلّ) غير التابعة مضافةً إلى معرفة مُحلّي ب(أل):

• الآية (٢٩): ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ [الإسراء: ٢٩] جاءت هذه الآية ضمن مجموعة من التوجيهات القرآنية^١ المفصّلة لقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]،

(*) انظر الآيات من (٢٢-٣٨) من سورة الإسراء.

ففيها بعض قواعد السلوك التي تنمّ على هذه الهداية، في منهج يقوم على التوازن والتوسط. والآية موضع الشاهد صورةً فيها تمثيلان لمنع الشحيح وإسراف المبدّر، "زجرًا عنهما، وحملاً على ما بينهما من الاقتصاد".^(٦)

وبُني التمثيل على التصرّف في معنّى معروف عند العرب يُعَدُّ (اليد) ترميزاً مكثفاً للبذل والعطاء، وهي "استعارةٌ استعير فيها المحسوس للمعقول؛ إذ البخل معنّى قائمٌ بالإنسان يمنعه من التصرّف في ماله، فاستعير له الغل الذي هو ضم اليد إلى العنق، فامتنع من تصرف يده وإجالتها حيث تريد، وذَكَرَ اليدَ لأنَّ بها الأخذ والإعطاء".^(٧) واختير غُلُّ اليد إلى العنق؛ لأنَّ غُلَّ اليدين فقط قد يُمكن جزئياً من بعض الحركة، أمّا غلُّها إلى العنق فيُفقدُها القدرة على الحركة تماماً، ويجعل الانتفاع بها مُتَعَدِّراً. أَضِفْ إليه ما في تقييد العنق من مَذَلَّةٍ وامتهان، فالبخيل يعيش وعياله في "عَوَزٍ الفاقِدِ مع أَنَّهُم واجدون، فلا هم انتفعوا من هذا المال، ولا عدموه فيرحمهم الرحماء، فكانَ المالُ غَلاً وقيداً وذِلاً".^(٨)

وبضدّه مثلُ المسرفِ ببَاسِطِ يَدِهِ غايةَ البسط، فهو غيرُ قادرٍ على الإمساك بشيء. قال أبو حيّان: "استعيرَ بسطُ اليد لإذهاب المال، وذلك أن قبضَ اليد

(٦) أبو السعود، محمد بن محمد العمادي (ت ٩٥١هـ / ١٥٤٥م)، تفسير أبي السعود المسمى: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ٥ ج، تحقيق: عبدالقادر عطا، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، د.ت، ج ٤، ص ١٣٣.

(٧) أبو حيّان الأندلسي، محمد بن يوسف (ت ٧٤٥هـ / ١٣٤٥م)، تفسير البحر المحيط، ٨ ج، تحقيق: عادل عبدالموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٣م، ج ٧، ص ٤٢.

(٨) نوفل، أحمد، تفسير سورة الإسراء: دراسة تحليلية، منشورات جمعية المحافظة على القرآن الكريم، عمّان، ط ١، ٢٠١٤م، ص ٢٦٧.

يحبس ما فيها، وبسطها يُذهب ما فيها".^(٩) ثم جاء بفاء السببية وذكر عاقبة هذين السلوكين بقوله: "فتتعدّ ملوماً محسوراً". واختار السياق لفظة (تتعدّ)؛ "لأنّ منعدم المال يقعد عن الحركة، فالمال هو الوقود الذي تسير به أنشطة الحياة".^(١٠)

• و(ملوماً محسوراً) جوابٌ لكلا النهيين على التوزيع بطريقة النشر المرتّب، فالملوم يرجع إلى النهي عن الشحّ، والمحسور يرجع إلى النهي عن التبذير.^(١١) والملوم من يقع عليه اللوم، أمّا (محسوراً) فهو من قولهم: "حسرت الدابة"، فهي محسورةٌ وحسيرٌ، إذا سيرتها وأنعبتها، فلم يبق لها قوّة فتقطع عن السير، وتقف ضعفاً وعجزاً. أو من: "حسره السفر" إذا بلغ منه، وهو أشدّ من الكلال، ومنه: حسر البصر إذا بلغ أقصى النظر فكّل، ومنه قوله تعالى: ﴿يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [الملك: ٤]؛ فالمحسور: المنهوك القوي الذي بلغ الغاية في التعب والإعياء والعجز واستنفاد القوّة.^(١٢) والمعنى: "تحسرك العطية وتقطعك كما يحسر السفر البعير، فيبقى مُنْقَطِعاً به. أي: غير قادرٍ على إقامة شؤونك".^(١٣)

(٩) أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج ٦، ص ٤٢.

(١٠) نوفل، تفسير سورة الإسراء، ص ٢٦٧.

(١١) انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر (ت ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م)، تفسير التحرير والتنوير، ج ٣٠، الدار التونسية للنشر، تونس، ط ١، ١٩٨٤م، ج ١٥، ص ٨٥.

(١٢) انظر: الفراء، أبو زكرياء يحيى بن زياد (ت ٢٠٧هـ / ٨٢٣م)، معاني القرآن، ج ٣، تحقيق: محمد النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ط ١، د.ت، ج ٢، ص ١٢٢. وابن عطية، أبو محمد عبدالحق بن غالب (ت ٥٤٦هـ / ١١٥٢م)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج ٦، تحقيق: عبدالسلام عبدالشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠١م، ج ٩، ص ٦٣.

(١٣) السابق، ج ٩، ص ٦٤.

وهذا المعنى مَسْقُوعٌ مع بلاغة الصورة الكلية في الآية، إذ الإنفاق ذو طرفين: أحدهما الشحُّ، والشحيح يده مغلولَةٌ إلى عنقه بإرادته، معطلةٌ لا انتفاعَ منها، وفي ذلك إضاعة لطاقة اليد الفاعلة، وتعطيل للمال عن مصارفه المستحقة التي تجلب الخير للمجتمع، فهو ملوم. والآخر هو التبذير، فالباسط يده حدَّ النهاية والغاية لا يقوى على إمساك شيءٍ فيها، وفي ذلك استنفادُ القوَّة المؤدِّي إلى العجز، وفيه مَفاسِدٌ لذي المال ومجتمعه؛ لذا يقعد محسوراً.

ولفت الارتباط التركيبي بين هذه الآية وما قبلها وما بعدها المفسرين، فذكروا أنَّها تحملُ مزيدَ بيانٍ عمَّا ورد في الآية (٢٦) المتهمة بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا﴾ [الإسراء: ٢٦]، بما فيها من النهي المقابل للتبذير. ولولا تَخَلُّلُ الفصل بقوله: "وَأَمَّا تَعْرِضْنَ..." لكانت الجملة الحالية غير مقترنة بواو العطف.^(١٤) أمَّا عن اتصالها بالآية (٣٠)، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ﴾ [الإسراء: ٣٠]، فقد وَقَعَتْ موقع اعتراض بالتعليل، فالبسط والقبض من أمر الله تعالى، يُجْري أرزاق عباده على ما علم فيه صلاحهم، أمَّا العباد فعليهم بالاعتقاد.^(١٥) كما عدَّها بعض المفسرين^(١٦) تمهيداً لقوله تعالى في الآية (٣١): ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ﴾ [الإسراء: ٣١]، فالتوجيه بالاعتقاد كان مخافة الفاقة التي قد تحملهم على قتل أولادهم، فَضَمِنَ لَهُم أرزاقهم بقوله تعالى: ﴿تَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٣١].

وتضيف الباحثة أنه يمكن رصد الترابط بين الآيات من (٢٦-٣١) بوضوح عبر البنية الإحالية من جهة، وعبر علاقات التماسك النصي في المحورين الدلالي

(١٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، المجلد ٦، ص ٨٤.

(١٥) انظر: أبو السعود، تفسير أبي السعود، ج ٤، ص ١٣٤.

(١٦) انظر: السابق، ج ٤، ص ١٣٣.

والتركيبي من جهة أخرى. فعلى صعيد البنية الإحاليّة في الآيات السابقة، نلاحظ أنّ ضمائر الخطاب شكّلت خيطاً ناظماً للآيات من (٢٦-٣١)، فتوجّه الخطاب مباشرة إلى مخاطبٍ واحدٍ بصيغة (أنت/ أنتم)، واتصال البنية الإحالية عبر المخاطب أسهم بصورة فاعلة في الترابط النصي بين الآيات التي تشكّل النسق التركيبي الذي انتظم (كلّ).

وفي جانب التماسك النصي نجد الآيتين (٢٦) و(٢٧) متصلتين كمال الاتصال بلا أداة، والثانية منهما تفسير للأولى، وبينهما علاقة ارتباط،^(*) ففي الأولى توجيهٌ بإيتاء ذي القربى والمساكين مع النهي عن التبذير، وفي الثانية تعقيبٌ وتفسير: "إنّ المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كنوداً"؛ لذلك سنعدّهما بنية نصيّة صغرى واحدة، وارتبطت هذه البنية بالآية (٢٨) عبر علاقة الوصل الإضافي (بالواو وإما)، وهما يعادلان (أو) في معناها كما يرى ابن هشام؛^(١٧) فيكون المخاطب بين خيارين: إما إيتاء القربى والمساكين و... أو الإعراض عنهم لعسرٍ أو غيره، وحينئذٍ ينبغي الالتزام بتعهدهم بالقول الميسور،

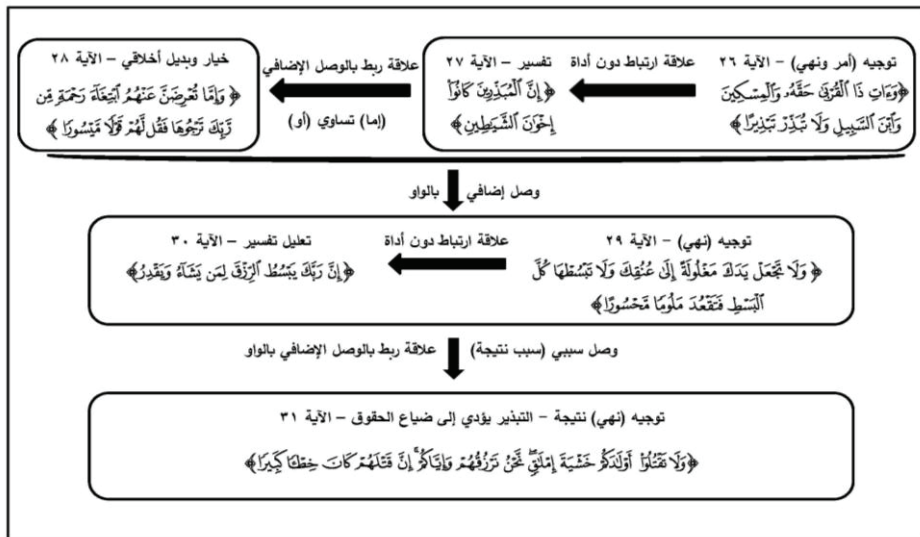
(*) علاقة الارتباط، كما يسميها مصطفى حميدة، تعبّر عما ينشأ بين المعنيين في جملتين إذا كانت العلاقة بينهما وثيقة تشبه علاقة الشيء بنفسه، فتغني تلك العلاقة عن الربط بالأداة. انظر: حميدة، مصطفى، نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية، مكتبة لبنان، بيروت، ط ١، ١٩٩٧م، ص ١٣٣. وقد أخذها عن الجرجاني الذي أوضحها بقوله: "وترك العطف كان للاتصال إلى الغاية؛ لأنّ الجملة هنا حالها مع التي قبلها حال الصفة مع الموصوف والتأكيد مع المؤكد، فلا يكون عطفٌ ألّبتة لشبه العطف فيها -لو عطف - بعطف الشيء على نفسه". الجرجاني، عبد القاهر (ت ٤٧١هـ / ١٠٧٩م)، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط ٣، ١٩٩٢، ص ١٥٩.

(١٧) ابن هشام الأنصاري، أبو محمد عبدالله جمال الدين (ت ٧٦١هـ / ١٣٦٠م)، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، حقّقه وعلّق عليه: مازن المبارك ومحمّد حمد الله، وراجعته: سعيد الأفغاني، دار الفكر للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٩٢م، ص ٨٥.

فالعلاقة بين الجملتين علاقة ربط، (*) ترَجَمَتْهَا الأداة (وإما)، لكنهما خياران في توجيه واحد.

ثم ارتبطت بهما الآية (٢٩) موضع الاستشهاد بعلاقة الوصل الإضافي بالواو؛ لأنَّ الجملة الجديدة فيها زيادةُ بيانٍ عن الحالة المضادة للتبذير وهي الشحُّ والأمر بالتوسط. ثمَّ ارتبطت بالآية التالية لها بعلاقة الوصل السببي، ففيها تعليل ما تقدّم من أمر بإيتاء ذي القربى، والنهي عن التبذير والإمساك، فهذا واجبه، أمّا الرزق فمن عند الله تحكمه أقداره وفق حكمته، وارتبطت الآيتان بالآية (٣١) بعلاقة السبب والنتيجة، فالتبذير يقودُ إلى وضع المال غير مواضعه، مما يحمل بعض الناس على قتل أولادهم، إضافةً إلى علاقة الوصل الإضافي بالواو.

ويمكن تمثيل العلاقات السابقة وفقاً للرسم الآتي:

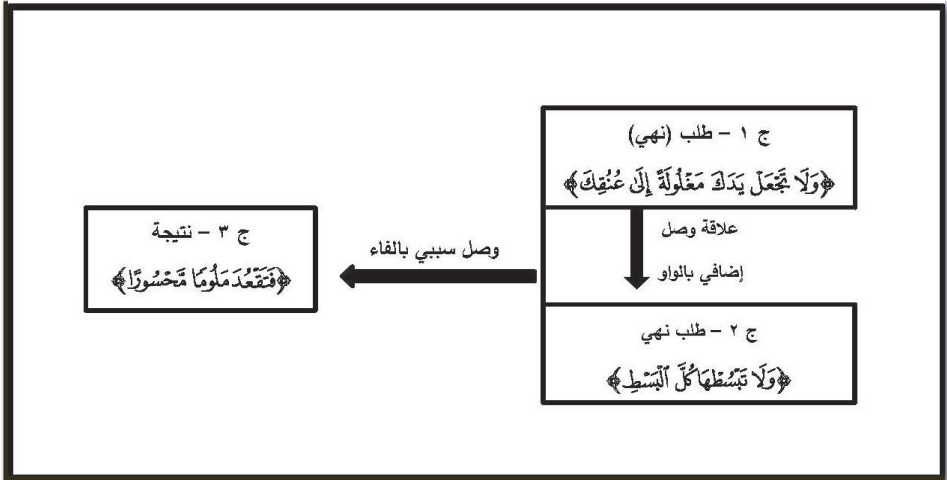


(*) علاقة الربط، كما يسميها مصطفى حميدة، علاقة تصطنعها اللغة بين جملتين؛ لأنَّ المنسب في فهم الارتباط أو الانفصال، فتلجأ اللغة إليه حين تكون ثمة علاقة بين طرفين، لكنها علاقة غير وثيقة، ويكون ذلك بإحدى أدوات العطف في العربية. انظر: حميدة، نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية، ص ١٣٣. وقد أخذها عن الجرجاني الذي يقول: "وجملة حالها مع التي قبلها حال الاسم يكون غير الذي قبله؛ إلا أنه يشاركه في حكم، ويدخل معه في معنى، مثل أن يكون كلا الاسمين فاعلاً أو مفعولاً، أو مضافاً إليه، فيكون حقها العطف". الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ١٥٩-١٦٠.

اِثْلَفَتِ الْآيَةُ مَوْضِعَ الدَّرْسِ مِنْ ثَلَاثِ جُمَلٍ فَعَلِيَّةٍ، الْجُمْلَتَانِ الْأُولَيَانِ طَلِبَتَانِ بَصِيغَةِ النِّهْيِ، وَالْفِعْلُ فِي الْأَوَّلَى مُتَعَدٌّ إِلَى مَفْعُولَيْنِ أَصْلُهُمَا مُبْتَدَأٌ وَخَبَرٌ: "وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ"، وَكِلَا الْمَفْعُولَيْنِ يَتَّصِلُ بِالْيَدِ: الْأَوَّلُ لَفْظَةً (اليد) اسماً ظاهراً، وَالْآخَرُ وَصْفٌ مُتَحَمِّلٌ لِلضَّمِيرِ الْعَائِدِ عَلَيْهَا (مغلولة/ هي).

وَالْفِعْلُ فِي الْجُمْلَةِ الثَّانِيَةِ مُتَعَدٌّ إِلَى مَفْعُولٍ وَاحِدٍ، هُوَ ضَمِيرٌ مُتَّصِلٌ يَعُودُ عَلَى الْيَدِ أَيْضاً، كَمَا نَصَّبَ الْعَامِلُ نَائِباً عَنِ الْمَصْدَرِ: "وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ"، وَارْتَبَطَتِ الْجُمْلَتَانِ بِالْوَصْلِ الْإِضَافِيِّ بِالْوَاوِ؛ لِأَنَّ بَيْنَهُمَا ضَرْباً مِنَ التَّقَابُلِ وَالتَّضَادِّ وَالْمُغَايِرَةِ، كَشَفَ عَنْهُ تَكَرُّارُ (لَا) النَّافِيَةِ مَعَ الْعُطْفِ بِالْوَاوِ (لَا تَجْعَلْ / وَلَا تَبْسُطْ).

أَمَّا الثَّلَاثَةُ ففَعْلِيَّةٌ مُضَارِعَةٌ مَنْصُوبَةٌ عَلَى جَوَابِ النِّهْيِ، وَارْتَبَطَتْ بِالْجُمْلَتَيْنِ السَّابِقَتَيْنِ بِعِلَاقَةٍ دَلَالِيَّةٍ تَرْكِيبِيَّةٍ هِيَ عِلَاقَةُ السَّبَبِ بِالنَّتِيجَةِ، وَعَبَّرَ عَنْهَا الْوَصْلُ السَّبْبِيُّ بِفَاءِ السَّبَبِيَّةِ، وَعَبَّرَ الْحَالَانَ (*) فِيهَا عَنِ النَّتِيجَةِ أَوْ الْعَاقِبَةِ. وَمَجِيءُ الْأَفْعَالِ مُضَارَعَةٌ فِي الْجُمْلَةِ الثَّلَاثِ لَهُ أَثَرُهُ فِي الْبُنْيَةِ الزَّمَانِيَّةِ وَالدَّلَالِيَّةِ؛ فَهِيَ تَوْجِيهَاتٌ سُلُوكِيَّةٌ دَائِمَةٌ يَنْبَغِي الْإِتِّزَامُ بِهَا. وَالرَّسْمُ الْآتِي يُظْهِرُ عِلَاقَاتِ التَّرَابُطِ بَيْنَ الْجُمَلِ الثَّلَاثِ فِي الْآيَةِ مَوْضِعَ الدَّرْسِ:



(*) في (ملوماً محسوراً) وجهان في الإعراب: أَنَّ الْفِعْلَ (تَقَعْدَ) فِعْلٌ تَامٌ، وَ(مَلُومًا مَحْسُورًا) حَالَانِ. أَوْ أَنَّ (مَلُومًا) خَبَرٌ، وَ(مَحْسُورًا) نَعْتٌ إِذَا عَدَدْنَا (تَقَعْدَ) فِعْلاً نَاقِصًا لَهُ اسْمٌ وَخَبَرٌ كَمَا يَذْهَبُ الْفَرَاء. انظر: الفراء، معاني القرآن، ج ٢، ص ١٢٢.

برز في الجمل الثلاث في الآية موضع الدرس عنصران إشاريّان فاعلان، هما: (المخاطَب)، و(اليد). وارتبطت بالعنصر الإشاري (المخاطَب) سبعُ إحالاتٍ ضميريّة في الجمل الثلاث من أصل سبع عشرة إحالة اشتملتُ عليها الآيات من (٢٦-٣١) التي يجمعها سياق دلالي وتركيبى واحد، بما نسبته (٤١.٢٪) من مجموع الإحالات الضميريّة العائدة على المخاطَب، وكلُّها تحيل على عنصر خارجي في المقام اختُلِفَ فيه، فقليل: هو خطابٌ للنبي محمّد (صلى الله عليه وسلم)، وإن قُصِدَتْ أُمَّتُهُ تَبَعًا لَهُ.^(١٨) وقيل: "إنَّه لغير معين"،^(١٩) وهو ما تراه الباحثة، بدليل أن الخطاب تحوّل من الأفراد (أنت) إلى الجمع (أنتم) في الآية (٣١)، المتصلة اتصالاً وثيقاً بما تقدّمها. وهذه الإحالات توزّعت على الجمل الثلاث؛ ممّا يعني حضور المخاطَب فيها جميعاً، فهو محورها وبؤرتها المركزيّة، وعلى النحو الآتي:

((لا تجعل/ أنت)، (يدك/ أنت)، (عنقك/ أنت)، (لا تبسطها/ أنت)، (فتقعد/ أنت)، (ملوماً/ أنت/ الوصف يتحمّل الضمير)، (محسوراً/ أنت/ الوصف يتحمّل الضمير)).

وارتبط بالعنصر الإشاري الثاني (اليد)، وهي الترميز المكثّف لفعل الإنفاق، إحالتان ضميريّتان هما: (مغلولة/ هي) و(تبسطها/ هي)، ووردتا في الجملتين الأولى والثانية، وحلّت الثالثة من أيّ عنصر يُحيلُ عليها، وظهر المخاطَبُ فيها وحده متحمّلاً نتيجة ما فعلته يده إمساكاً وبذلاً.

(١٨) انظر: القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر (ت ٦٧١هـ/ ١٢٧٣م)، الجامع لأحكام

القرآن، ٢٠ ج، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٦م، ج ١٠، ص ٢٥٠.

(١٩) أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج ٧، ص ٤٢.

وتربط بين هذين العنصرين علاقة (الفاعليّة/ المفعوليّة)؛ إذ جاءت (اليد) مفعولاً به في ثلاثة مواضع في الآية الكريمة: (يدك/ مغلوله/ تبسطها)، مع الارتباط الكامل حدّ الاندماج بينهما، دلّ عليه المُركَّبَان الإضافيّان في (يدك/ عنقك)، فالإضافة المعنوية لا على نية الانفصال كما يقول النحاة. وأسهمت ضمائرُ الخطاب العائدة على المخاطب في مقابل ضمائر الغياب الدالة على (اليد) في التعبير عنه، فاليد حاضرة، والفاعل وراءها دائماً يمسكها أو يبسطها. وكان للمجاز المرسل في لفظة (اليد) دوره في الدلالة على هذا الاندغام بين اليد وصاحبها، إذ ذكر (اليد) وأراد صاحبها على سبيل العلاقة الآليّة، فهي الأداة المنفّذة حسب، والمخاطب هو الذاتُ الفاعلة التي يُمكنها أَنْ تَغْلَّ أو تبسّط؛ لذلك أُسنَدَ الفعلان إليه: (لا تجعل/ لا تبسط).

وتضافرت المقابلةُ بين الحالتين (الشحّ والبسط)، والطباق والاستعارة التمثيلية والمجاز المرسل في تعظيم الطاقة الإنجازيّة للخطاب، بالتعاقد مع فعليّ الكلام^(*) (لا تجعل/ لا تبسط). وكانت صورةُ اليد المغلوله إلى العنق، وصيغة اسم المفعول "مغلوله"، وفِعْلُ الجَعْل (المتعدي إلى مفعولين) المشعر بالسيطرة، ولفظة (الغلّ) نفسها التي ترسم صورة القيد والانغلاق التام كافيّات لرسم الشحّ في أبلغ صورة. فكيف بدت صورة السرفِ المقابلة؟ وكيف أمكنها أَنْ تُكافئ الصورة السابقة؟

تمثّلت الحالُ المقابلة في فكرة اليد المبسوطة، والبسط: "خلاف الغل والربط"^(٢٠) وفيه انفكاك وانفتاح. وجاء المفعول الدالّ على اليد ضميراً لأنّه

(*) حول أفعال الكلام، انظر: آرمينكو، فرانسواز، المقاربة التداولية، ترجمة: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ١، د.ت، ص ٦٠.

(٢٠) ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٩، ص ٦٣.

سَبَقَ ذِكْرُهَا، فاستعاض بالمضمر عن الظاهر، ثم جاء بـ(كَلَّ) التي نابت عن مصدرٍ مبينٍ للنوع، فهي "منقولة من صفة المصدر الذي نابت عنه، على تقدير: (لا تبسطها بسطاً تاماً أو كاملاً)"،^(٢١) وانعكس ذلك على المعنى، فالمصدر يعني الإطلاق، فكأنما البسط عالمٌ فسيحٌ ممتدٌّ، وبإضافة (كَلَّ) إليه أصبح معناه: "البسط كله الذي لا بسطَ بعده؛ أي غاية البسط ونهايته"؛^(٢٢) ولذلك كانت عاقبته أن يُقْعَدَ صاحبُه محسوراً عاجزاً. والتركيب المقدّر يؤدي وظيفة إطلاق العامل وتوكيده بالضرورة، لكنّه لا يقتضي أن يصلَ البسطُ إلى منتهاه، فالسياق بحاجة إلى تركيب نحوي يصل بهذا الإطلاق إلى منتهاه وغايته، وتولّت (كَلَّ) ذلك مضافة إلى المصدر المعرّف، و(أَل) هنا جنسيّة معناها (كَلَّ)، فصار الاستغراق والعموم في البسط مضاعفاً شاملاً كاملاً.

وربما ندّ سؤالٌ مشرّعٌ هنا حول الفرق بين هذا التركيب وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْذُرْ تَبْذِيرًا﴾ [الإسراء: ٢٦]، ولعلّ الجواب أن المصدر (تبذيراً) جاء توكيداً مقوياً للعامل (تبذّر)، ولا يُقصدُ بهذه التقوية الإفادة باستفراغ الطاقة والمُنْتَهَى في عملية التبذير، فالتبذيرُ مِنْهِيٌّ عنه كلّهُ. فلو قال: "فلا تبذّر كلّ التبذير" لذهب المعنى إلى أن بعض التبذير مسموحٌ به وخارجٌ عن حدّ النهي، وهذا المعنى فاسد. بخلاف البسط الذي ليس منهيّاً عنه كلّهُ كالتبذير، فالبسط في أصله مطلوب، وسبق الأمرُ به في قوله: "وَأَتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ....". ولو قال: "ولا تبسطها بسطاً" لربّما ذهب الظنُّ إلى أن البسطَ مِنْهِيٌّ عنه، وليس هذا مقصوداً بحال، بل النهي واقعٌ على البسط الذي يبلغ بصاحبه مدًى يعطلّه تعطيلاً تاماً، أي على (كَلَّ البسط) لا على بعضه.

(٢١) العكبري، أبو البقاء عبدالله بن الحسين (ت ٦١٦هـ / ١٢٢٠م)، التبيان في إعراب القرآن، ج٢، تحقيق: علي البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط٢، ١٩٨٧م، ج٢، ص ٨١٨.

(٢٢) ابن عطية، المحرّر الوجيز، ج٩، ص ٦٣.

ولم يأتِ النهي في الآية (٢٦) مقترناً بالصورة المقابلة وهي تمام الشحّ، بخلاف الآية (٢٩) التي رسّمت صورة الشحيح ذي اليد المغلولة إلى العنق حدّ الشلل، مما اقتضى عبارةً مغايرةً لهذه الصورة في المعنى ومكافئةً لها في القوّة الدلاليّة، فلو كانت العبارة: "فلا تبسطها بسطاً" لم يكن ذلك كافياً -والله أعلم- لأداء المعنى المقصود بالقوّة المكافئة المطلوبة. فجاءت (كلّ) مضافةً إلى المصدر المعرفة، مع ما تضافر معها من تراكيب على هذا النحو لتفيد التوكيد والإطلاق ومدّ البسط إلى غايته ومداه الأخير، حتى لم يُعُدْ بعده بسطاً قطّ، مما يوصل فاعله حدّ العجز، كالشحيح تماماً وإنّ بسبيلٍ مختلف.

أمّا لماذا لم تأتِ (كلّ) تابعةً، فإنّها إذا أُضيفت إلى مفردٍ معرفة دالّ على الجنس كانت لاستغراق أجزائه، ويلزم فيه المجموع كذلك، وهذا متحصّلٌ أيضاً من مجيئها تأسيساً لا توكيداً، فلو كانت الجملة: "ولا تبسطها البسط كلّ"، فإنّ ذلك يقتضي الدلالة على المجموع فقط، ويحتمل العموم وغيره. بخلاف قوله: "ولا تبسطها كلّ البسط"، فإنّها هنا اقتضت الإحاطة بالجنس، وأفادت العموم ابتداءً، ولم تدع احتمالاً لغير الإحاطة. وقال النحاة في ذلك: "التأسيس إفادة، أما التأكيد إفادة أولى".^(٢٣) ووقع العامل مباشرةً على الكلّيّة مضافةً إلى المصدر، وبذلك بلغ العامل مدى فاعليّته وإطلاقه ومنتهاه في الكلّيّة، وفي البسط أيضاً، فتضافر معنى (كلّ) الدالّة على الاستغراق، ومعنى المصدر الدالّ على الإطلاق والتوكيد حين يقترن بفعله في جملة واحدة، مع المعنى المعجمي للفعل (بسط)، و(أل) الجنسية الدالة على العموم في المصدر، في رسم درجة الغاية والنهاية في عملية البسط، وكلّ ذلك اتّسق مع الحال (محسوراً) الذي يعني الوصول إلى منتهى العجز.

(٢٣) العلائي، تلقيح الفهوم، ص ٢٨٤.

من جهة أخرى، إنَّ مجيء (كلّ) معمولةً متأخراً عن عاملها المذكور في الجملة جعلها أكثر التصاقاً بسياقها اللغوي المباشر الذي وَرَدَتْ فيه، فلم يمتد أثرها التركيبي ووظيفتها في التماسك النصي بعيداً عنه، ورأينا الإحالة فيها تتّجه مباشرة إلى المضاف إليه المصدر (كلّ البسط)؛ لتكافئ بدلالاتها صورة اليد المغلولة إلى العنق مكافأة تامة، فيما امتدَّ أثرها الدلالي قبلاً وبعداً. ولدينا هنا أمران في غاية الأهمية في إضاءة المعنى:

الأوّل: ما ذكره السبكي حول إضافة (كلّ) إلى المعرّف ب(ال)، وهو أنَّ الألف واللام في المضاف إليه تفيد العموم في مراتب ما دخلت عليه، أما (كلّ) فتفيد العموم في أجزاء كلّ من المراتب؛ فإن قيل مثلاً: (كل الرجال) أفادت الألف واللام استغراق كلّ مراتب جمع الرجال، وأفادت (كلّ) استغراق آحاد تلك المراتب، فيكون لكلّ منها معنى مستقلّ يفيد تأسيساً.^(٢٤) وبناءً على هذه الفكرة، إنَّ افتراضنا أنَّ البسط جنسٌ متعدّد المراتب والأنواع، وهو كذلك؛ فهناك بسطٌ في إيتاء الأقارب، وبسطٌ في الإنفاق على الطعام، و.....، فإنَّ (ال) التعريف في المصدر المفرد الدالّ على الجنس المضاف إليها تستغرق الجنس مجموعاً، فتدخل أنواع البسط مجموعةً في حيّز الحكم المقصود بالنهي، ثم تأتي (كلّ) لتستغرق في حكمها وعمومها كلّ مرتبة من تلك المراتب على حدة، فيكون النهي عن البسط التامّ في كلّ وجهٍ من وجوه الإنفاق، إضافة إلى النهي عن البسط في المجموع. وهي دلالةٌ متقدّمةٌ جدّاً من العموم والاستغراق، لا يمكن أن يؤدّيها التركيب (ولا تبسطها البسط كلّها) الذي ينصرف معناه إلى المجموع فقط.

والآخر أنَّ (كلّ) وقعت في حيّز النهي، وهو صنو النفي فهما من وادٍ واحد. وقد نظر النحاة والبلاغيون في دلالة (كلّ) إن وقعت في سياق النفي أو ما في حكمه

(٢٤) العلائي، تلقيح الفهوم، ص ٥٢٢.

من نهي وشرط،^(٢٥) ويمكنُ ملاحظةُ أنّهم احتكّموا في هذه المسألة إلى عددٍ من الضوابط التي تتحكّم في دلالتها، منها: موقع (كلّ) من النفي، ونوع الجملة التي ورَدَتْ فيها، ووظيفتها النحويّة، ومجيئها مرفوعة أو منصوبة، ومقاصد الخطاب، ووجود قرائن تخصّص المعنى أو تطلقه أو تقيّده، ووجود مرّكبات نحويّة قد تغيّر في معنى النفي كليّاً أو جزئياً كأدوات الشرط والاستفهام، ومقتضيات السياق.

والنهي هنا للشمول خاصّةً؛ فلا يناقضه الإيجابُ الجزئي، وبَسَطَ الجرجاني ذلك فقال: "مِنْ حُكْمِ النَّفْيِ أَنَّهُ إِذَا دَخَلَ عَلَى كَلَامٍ، وَكَانَ فِي ذَلِكَ الْكَلَامِ تَقْيِيدٌ عَلَى وَجْهِهِ مِنَ الْوُجُوهِ أَنْ يَتَوَجَّهَ النَّفْيُ إِلَى ذَلِكَ التَّقْيِيدِ دُونَ أَصْلِ الْفِعْلِ، فَإِذَا قِيلَ: "لَمْ يَأْتِ الْقَوْمُ مُجْتَمِعِينَ" كَانَ النَّفْيُ مُتَوَجِّهًا إِلَى الْجَمْعِ الَّذِي هُوَ قَيْدٌ فِي الْإِيتْيَانِ دُونَ أَصْلِ الْإِيتْيَانِ"،^(٢٦) وهذا يعني أنّ النهي واقعٌ على البسط الكامل المنتهي إلى غايته في مجموع المال المفصلي إلى الفاقة، أمّا البسط باعتدال في المجموع وتوزيع المال على مراتبه بحسب أهمّيّتها ودرجة استحقاقها فمطلوبان.

(٢٥) ذكر العلماء القدامى أنّها إنّ وردت في حيّز النفي كقولنا: "ما جاء كلّ القوم"، كان النفي موجّهًا إلى الشمول خاصّةً، وتفيد ثبوت الحكم لبعض الأفراد، ويُسمّى هذا سلب العموم، وهذا متفقٌ عليه. واختُلِفَ إنّ وقع النفي في حيّزها، كقولك: "كل القوم لم يأتوا"، فرأى فريقٌ أنّها تقتضي السلب عن كلّ فرد بغضّ النظر عن كونها منصوبة أم مرفوعة، وهذا هو ظاهر كلام سيويّه. وفرّق آخرون بين معنيّتها في حالتي النصب والرفع، فالرفع يعني عموم السلب، والنصب يعني الإيجاب الجزئي، وهذا هو رأي أئمة المعاني والبيان. انظر: سيويّه، أبو بشر عمرو بن عثمان (ت ١٨٠هـ / ٧٩٧م)، الكتاب، ٤ ج، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٨م، ج ١، ص ٨٥، والسهيلى، نتائج الفكر، ص ٢٨٢، وابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الدمشقي (ت ٧٥١هـ / ١٣٥١م)، بدائع الفوائد، ٤ ج، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، د.ت، ج ١، ص ٢١٥، وابن هشام، مغني اللبيب، ص ٢٦٥.

(٢٦) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص ٢٧٩.

وهذا الجمع بين المعنيين أتاحه تعاضد العناصر التركيبية الآتية: تقدّم النهي لتكون (كلّ) في حيّزه، وتقدّم (كلّ) لتكون معمولة لا تابعة توكيداً، وصيغة النائب عن المصدر مضافاً إليه (كل البسط)، واقتران المضاف إليه بـ(أل) الجنسية، فيكون التركيب بذلك قد أتاح للمخاطب أن يبسط في ماله، وأن يوزّع بسطه على مراتب الصرف بحسب أهميّتها وأولويّتها، شريطة ألاّ يبلغ بسطه النهاية المفضية إلى العجز. وتغيّر دلالة (كلّ) بحسب موقعها من النفي أو شبهه، ممّا "تفرّدت به (كلّ) دون سائر صيغ العموم".^(٢٧)

ب: النمط التركيبي الثاني: (كلّ) غير التابعة مضافةً إلى معرفة اسم إشارة مفردٍ أو مجموعٍ (الإسراء الآيتان: ٣٦-٣٨)

جاءت هاتان الآيتان في سياق مجموعة كبيرة من التوجيهات القرآنية المتّصلة بالاعتقاد والسلوك امتدّت في الآيات من (٢٢-٣٨)، وظهرت فيها الاستراتيجية التوجيهية بصورة واضحة، إذ ترجمتها أفعال الكلام أمراً ونهياً مقترنة بالتقرير. وتقوم الآية (٣٦) موضع الدرس على أسلوب النهي، واثّلفت من جملتين كبيرين؛ الأولى: "ولا تقف ما ليس لك به علم"، والأخرى: "إنّ السمع والبصر والفؤاد كلّ أولئك كان عنه مسؤولاً". والمخاطب حاضرٌ بقوة في الجملة الأولى، نراه في: النهي الذي يقتضي مخاطباً يُنهى عن فعل ما، فهو فاعل (لا تقف)، والضمير في (لك)، وهو توجيهٌ لأيّ متلقٍ مفترضٍ.

وفي قوله: (لا تقف) لغتان: قُفْتُ أثره وقَفَوْتُه: أي اتبعت أثره، وأكثر القراء يجعلونها من (قَفَوْتُ).^(٢٨) ومعنى الآية: "لا تكن في اتباعك ما لا علم لك به من

(٢٧) ذكر القرافي أنه لا يوجد مثال في نظم أو نثر فيه هذا المعنى لغير (كل) من صيغ العموم. انظر: العلائي، تلقيح الفهوم، ص ٢٨٤.

(٢٨) انظر: الفراء، معاني القرآن، ج ٢، ص ١٢٣، والسمين الحلبي، أحمد بن يوسف (ت ٧٥٦هـ / ١٣٥٥م)، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، ١١ ج، تحقيق: أحمد الخراط، دار القلم، دمشق، ط ١، ٢٠١٣م، ج ٧، ص ٣٥١.

قولٍ أو فعل كَمَنْ يَتَّبِعْ مسلّكاً لا يدري أنّه يوصله إلى مقصده؛ فهو ضالٌّ". (٢٩)
 والمفعول به في الجملة الأولى اسمٌ مبهمٌ موصولٌ (ما)، وهو يُتيح طيفاً واسعاً
 ممّا يُمكنُ أن يقفوه المرء ممّا ليس له به علم، فجعله مبهماً مفتوحاً واسعاً سعة
 الحياة. وقيل في معنى "ما ليس لك به علم": "الخاطر النفساني الذي لا دليل عليه
 ولا غلبة ظنٌّ به". (٣٠) وتقدّم خبر (ليس) المشتمل على ضمير المخاطب (لك)
 وجوباً، وقُدّم القيد (به) الذي اشتمل على ضمير المفعول (ما)، وهذا التقديم
 مُتَّسِقٌ مع ابتداء الخطاب بـ (ولا تقفُ/ أنت)، وغرضه إشعارُ المخاطب بضرورة
 أن يكون هذا العلم خاصاً به، حصّله هو بنفسه: (علمٌ/ لك)، ومتّصلاً بما يقفوه في
 الحياة من بيانات: (علمٌ/ به)، وفي هذا زيادةٌ في التركيز على المخاطب وموضوع
 النهي، فجملة الصلة في حكم المفعول به مع الموصول، لأنّها لا تنفك عنه.

والنهي يقسم موضوع التوجيه إلى مسارين: الأوّل مسموحٌ، وهو مُضَاءٌ
 بالعلم، معروفٌ العاقبة آمنٌ للمخاطب. والثاني ممنوعٌ، ينعُدُّ فيه العلمُ والدليلُ،
 وغير مأمون العواقب. وهذا يُلْزِمُ المخاطبَ ببذلِ جهدٍ كبيرٍ في تحصيل العلم
 المقترن بالدليل؛ ليكون بوصلةً ضابطةً لحركته تجاه المواقف والأفكار. وبينَ
 تنكيرٍ (علمٌ) أن درجة المعرفة تتحدّد بحسب الموضوع، لتكون كافيةً لرسم
 موقفٍ واضحٍ تجاهه، وهو مُتَّسِقٌ مع (ما) الموصولة المبهمة، وفي التوجيه "أدبٌ
 خُلُقِيٌّ عظيمٌ وإصلاحٌ عقليٌّ جليلٌ يُعلِّمُ الأُمَّةَ التَّفَرُّقَ بين مراتبِ الخواطرِ العقليةِ،
 بحيث لا يختلطُ عندها المعلوم والموهوم، وإصلاحٌ اجتماعيٌّ يُجنّبُ الأُمَّةَ
 الوقوعَ في الأضرارِ جرّاء الاستنادِ إلى أدلّةٍ موهومة". (٣١)

(٢٩) الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ / ١١٤٤م)، الكشاف، ٤ ج،

تحقيق: محمد عبدالسلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٥م، ج ٢، ص ٦٦٦.

(٣٠) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٦، ص ١٠٠.

(٣١) السابق، ج ٦، ص ١٠٠.

جاءت الجملة الثانية (إنَّ السمع والبصر...) خبريّة تقريريّة مؤكّدة بـ(إنَّ)، وعدّها ابن عاشور^(٣٢) تعليلًا للنهي في الجملة الأولى. وعلاقتها بما قبلها أنَّ العِلْمَ الذي وردَ قبلاً، بوصفه الفيصل الحاسم بين (أَنْ نَقْفُو) أو (لا نَقْفُو)، سبيلهُ الحواسُّ، التي هي نوافذنا للمعرفة، ونواتجها مدخلاتُ العقل الذي يستقبلها ويعالجها، ويمكننا من الوعي بها وبناء سلوكنا وفَقْها. وأخبرَ عن هذه المدخلات بجمليّة اسميّة مُسوّرة بـ(كُلّ) مبتدأ مضافاً إلى اسم معرفة دالٌّ على الجمع (أولئك)، و(كان) وما عَمِلَتْ فيه الخبر. ويمكننا إبداء الملاحظات الآتية على العلاقة بين نظم هذه الجملة ودلالاتها:

١. تقدّمت (كُلّ) لتدلّ على الإحاطة والعموم من أوّل الأمر، فكانت تأسيساً لفكرة العموم لا توكيداً لها؛ لتكثيف المسؤولية الواردة في الآية وتعظيمها.
٢. أُضيفت (كان) إلى النظم، "لدلالاتها على رسوخ الخبر"،^(٣٣) والمعنى أنَّ ذلك قارئ متحقّق، والمسؤولية ستفردُ كُلّ عضوٍ بالتحمّل على وجه الثبوت، وهذا يتّسق مع معنى (كُلّ)، ويُعاطمُ المسؤولية في قلب المخاطَب.
٣. جاء المضاف إليه معرفةً (اسم إشارة) دون الضمير، فلم يقل: (كلُّها كان عنه مسؤولاً)؛ وذلك لما "في الإشارة من زيادة التمييز".^(٣٤) وأشار (جون لاينز) إلى ما تحمله الإشارة من قوَى مؤثرة في الكلام،^(٣٥) فيكون الكلام مشفوعاً بقوة

(٣٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٦، ص ١٠٠.

(٣٣) السابق، ج ٦، ص ١٠٢.

(٣٤) السابق، ج ٦، ص ١٠٢.

(٣٥) انظر: لاينز، جون، اللغة والمعنى والسياق، ترجمة: عباس الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط ١، ١٩٨٧م، ص ٤١.

إنجازيّة أخرى تصنعها عمليّة الإشارة نفسها، التي تضعُ المشارَ إليه في دائرة الضوء بصورة استثنائيّة. واتفق المفسّرون والنحاة على أنّ (أولئك) "إشارة إلى السمع والبصر والفؤاد"،^(٣٦) فهي إحالةٌ إشاريّةٌ على أقرب العناصر إليها، واختلفوا في تعليل اختيار هذا الاسم وهو في الأكثر لمن يعقل.^(٣٧) والباحثة تذهب مع تعليل سيبويه الذي قال: "لأنّه لمّا وصفها بفعلٍ من يعقل عبّر عنها بكنية من يعقل"،^(٣٨) وبذا "أجرى هذه الأعضاء مجرى العقلاء لمّا كانت مسؤولة عن أحوالها، شاهدة على أصحابها".^(٣٩) فالعلمُ نتاجُ المعالجة العقلية للبيانات التي تتيحها الحواس، والمخرجات الصحيحة تحددها المدخلات الصحيحة، والسمع والبصر والفؤاد ترميزٌ مكثّفٌ للمسؤولية عن العملية بأكملها استقبالاً للبيانات وإنتاجاً للقرار، وعبرتُ (كلّ) باستغراقها وشمولها تعبيراً دقيقاً عن هذه المسؤولية، وأضفتُ (أولئك) لونهاً من الحياة على هذه الأعضاء، فاستحالت إلى كائناتٍ حيّةٍ تُسألُ وتجب.

٤. وجّه إضافة (كلّ) إلى اسم الإشارة فعاليتها في التماسك النصي، إذ أحيل بـ(أولئك) على الأعضاء إحالةً إشاريّة، وتولّت (كلّ) الدلالة على استغراق الإحالة، والإبانة عن فرديّة المسؤوليّة لكلّ منها، مع تضافرها في تحمّل المسؤولية

(٣٦) انظر: الزمخشري، الكشف، ج ٢، ص ٦٦١. وابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٩، ص ٨٥.

(٣٧) انظر: الزجّاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السّري (ت ٣١١هـ/ ٩٢٤م)، معاني القرآن وإعرابه،

شرح: عبد الجليل شلبي، دار عالم الكتب، بيروت، ط ١، ١٩٨٨م، ص ٢٤٠. والسمين

الحلبي، الدر المصون، ج ٧، ص ٣٥٣.

(٣٨) سيبويه، الكتاب، ج ١، ص ٧٣.

(٣٩) البيضاوي، القاضي ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي

(ت ٦٨٥هـ/ ١٢٨٦م)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج ٣، تحقيق: محمد حلاق ومحمد

الأطرش، دار الرشيد، دمشق، ط ١، ٢٠٠٠م، ج ١٥، ص ٣٧٥.

الجماعية. وقد وفر المركّب الإضافي (كلُّ أولئك) إجراءً محوريًا في البنية الإحاليّة، وأدّى الاقتران بين (كلّ) و(أولئك) دوره على المستوى الجملي المباشر، إذ ربّطت بين جملتين متقاربتين في السياق اللغوي هما: (ولا تقف...)، و(إنّ السَّمْعَ...)، وكانت فاعلةً في الإطار التركيبيّ الناظم لهما، وفي بناء دلالة الآية كلّها.

ويُلاحَظ أنّ فعالية (كلّ) في صناعة التماسك النصي تبدّت أكثر في سياقها اللغوي المباشر؛ لأنّها وَقَعَتْ مُتَأَخِّرَةً في حيز جملته كبرى، فهي مبتدأ في جملة اسمية محلها خبر (إنّ)، وهو بخلاف فعاليتها إنّ تقدّمت على عاملها، أو جاءت أوّلاً، أو كان عاملها محذوفاً؛ فإنّ مداها النصي - حينئذٍ - يمتدُّ بعيداً عبر السياقات اللغوية للنص، وكانت لمجيئها مرفوعةً علاقةً بذلك، بخلاف مجيئها منصوبةً أو مجرورة، فالوظيفة النحويّة لـ(كلّ) غير التابعة في جملتها، وموقعها، وطبيعة المضاف إليها له دور في تحديد مدى فعاليتها النصيّة.

٥. اختلف النحاة في معاد الضمير في: (كان)، و(عنه)، و(مسؤولاً)، فقليل: إنّ الضمائر في ثلاثتها تعود على (كلّ) باعتبار لفظها، والمعنى: "كان كلُّ واحدٍ منها مسؤولاً عمّا فعل به صاحبه".^(٤٠) وقيل: إنّ الضمائر في (كان ومسؤولاً) تعود على (كلّ)، والضمير في (عنه) عائِدٌ على (ما)، والمعنى: أنّ كلّ واحدٍ من الأعضاء يُسأل عن قفوَ ما لا علم له به.^(٤١) وقيل: الضمير في (كان) و(مسؤولاً) يعود على صاحب الجوارح، والضمير في (عنه) عائِدٌ على (كلّ)، فيكون ذلك من الالتفات، وأصله: "كلُّ أولئك كنت عنه مسؤولاً".^(٤٢) وقيل: إنّ الضمير في (عنه)

(٤٠) تفسير البيضاوي، ج ١٥، ص ٣٧٥.

(٤١) انظر: العكبري، التبيان في إعراب القرآن، ج ٢، ص ٨٢٠.

(٤٢) انظر: أبو حيّان الأندلسي، البحر المحيط، ج ٧، ص ٤٩، وابن هشام، مغني اللبيب، ص ٢٦٤.

لمصدر "لا تقف"، و(مسؤول) مسندٌ إلى المصدر المدلول عليه بالفعل (مسؤولاً السؤال)؛ فيكون (عنه) في موضع نصب؛ لأنّ (سأل) متعدّد إلى مفعولين. ^(٤٣)

ورأى الزمخشري أنّ " (عنه) في موضع رفع بالفاعليّة؛ أي كلّ واحد منها كان مسؤولاً (عنه)". ^(٤٤) واعترض عليه أبو حيّان وابن هشام وغيرهما، ورأوا أنّ الضمير في (عنه) يعود على (كلّ)، على تقدير مضاف: (كلّ أفعال هذه الجوارح كان المكلف مسؤولاً عنه). ^(٤٥) "لأنّ السؤال عن أفعال الحواسّ لا عن أنفسها، وإنّما لم يُقدّر ضمير (كان) راجعاً لـ (كلّ) لئلا يخلو (مسؤولاً) عن ضمير، فيكون حينئذٍ مسنداً إلى (عنه) كما توهم بعضهم، ويردّه أنّ الفاعل ونائبه لا يتقدّمان على عاملهما". ^(٤٦)

والخلاف - من وجهة نظري - مبنيّ على اختلاف المفسّرين في مجازيّة (السؤال) أو حقيقته، فمن رآه مجازاً عقلياً غلب حتّى ساوى الحقيقة أسند المسألة للجوارح والقصد صاحبها، والضمائر جميعها تعود على (كل)، وإفرادها مُتَّسِقٌ مع المعنى المراد، أي: "كلّ السمع وكلّ البصر وكلّ الفؤاد كان مسؤولاً عن نفسه، ومحقوقاً بأن يُبيّن مستند صاحبه من حسّه". ^(٤٧) ورأوا أنّه "أبلغ في الحجّة؛ فإنّه يقع تكذيبه من جوارحه، وتلك غاية الخزي". ^(٤٨) ومن رآه حقيقة على تقدير مضاف، وهم الأكثر، كانت الضمائر في (كان ومسؤولاً) عائدة

(٤٣) انظر: السمين الحلبي، الدرّ المصون، ج ٧، ص ٣٥٤.

(٤٤) الزمخشري، الكشاف، ج ٢، ص ٦٦٦.

(٤٥) انظر: العكبري، التبيان في إعراب القرآن، ج ٢، ص ٨٢٢، وابن هشام، مغني اللبيب، ص ٢٦٤.

(٤٦) ابن هشام، مغني اللبيب، ص ٢٦٤.

(٤٧) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٦، ص ١٠٢-١٠٣.

(٤٨) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٠، ص ٢٦٠.

على الإنسان، والضمير في (عنه) عائداً على (كلّ).^(٤٩) وإفراده منسجماً مع الرأي القائل بأنّ الضمير العائد على (كلّ) المضافة إلى معرفة مجموع لا يأتي إلا مفرداً مذكراً على لفظها،^(٥٠) وقيل: باعتبار معناها فالمقصود صاحب الجوارح.^(٥١)

وترجّح الباحثة الرأي الثاني، إذ حمّل اللفظ على الحقيقة أولى، وهو لا يخالف قاعدة عدم جواز تقدم نائب الفاعل على رافعه، وإفراد الضمير في (عنه) منسجماً مع ما ذكره النحاة من أنّ إضافتها إلى جمع معرفة وهي غير تابعة يقبح إلا في الابتداء؛ لأنّ خبره يأتي بلفظ الأفراد تنبيهاً على أنّ أصله أن يضاف إلى نكرة.

والرأي متسق مع النظم، إذ تواتر عددٌ من العناصر التركيبية التي تعضّده، ومنها: "تأكيد الإسناد بـ(إنّ)، وتوظيف (كلّ)، واسم الإشارة (أولئك) المضاف إليها، والدالّ على العاقل غالباً، و(كان) الدالة على رسوخ الخبر، إضافةً إلى الآيات التي تذكر شهادة الأعضاء يوم القيامة.^(*) فالسؤال حقيقي، وإنّ كان المقصود النهائي في تجريد إسناد (مسؤولاً) إلى تلك الأعضاء سؤال أصحابها، وهو "من نكت بلاغة القرآن".^(٥٢) وبذا كانت إحدى الوظائف السياقية لـ(كلّ) أنّها جاءت فيصلاً بين الحقيقة والمجاز.

(٤٩) انظر: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ/ ٩٢٣م)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٢٦، تحقيق: عبدالله التركي، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ط ١، ٢٠٠١م، ج ٩، ص ٨٧. وأبو حيّان الأندلسي، البحر المحيط، ج ٧، ص ٤٩.

(٥٠) انظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ص ٢٤٠، وابن هشام، مغني اللبيب، ص ٢٦٢.

(٥١) انظر: النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل (ت ٣٣٨هـ/ ٩٥٠م)، إعراب القرآن، تحقيق: خالد العلي، دار المعرفة، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٨م، ج ٢، ص ٣٤، والعكبري، التبيان في إعراب القرآن، ص ٢، ٨٢٢.

(*) من ذلك قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلَيْستَ بِهِمُ الَّذِينَ هُمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النور: ٢٤].

(٥٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٦، ص ١٠٣.

رَكَّز التركيب على تعظيم مسؤولية الفرد عن قراراته، فاستغرقت (كلّ) بحكم السؤال كلّ جارحة من هذه الجوارح منفردة، كما استغرقتها مجموعة لتعاضدها وتكاملها في عملها، وأعانها في ذلك ثلاثة أمور: إفراد الضمير في (عنه) العائد عليها، وجمع الإشارة (أولئك) الذي أشار إليها مجموعة، واسم المفعول (مسؤولا) بما يتحمّله من ضمير مفرد، وفيه "كناية عن مؤاخذه صاحب السمع والبصر والفؤاد بالتقصير وتجاوز الحقّ بكذبه على حواشيه".^(٥٣) ولو التزم بحدود النهي لنجح في السؤال حين تخبر عنه أعضاؤه منفردةً ومجموعةً.

٦. أدّت (كلّ) مع المركّبات النحويّة التي تعاضدت معها دوراً مركزيّاً في البنية الإحاليّة البعيدة على مستوى النصّ كلّ، وهو دورٌ غير مباشر عبر البنية الدلاليّة (العلم/ العمل)، فالآية (١٣)^(*) من السورة الكريمة أظهرت معادلة المسؤولية الفردية عن العمل، وكشّف موضع الشاهد ضوابط ذلك، بتوجيه الإنسان إلى كيفية التعامل مع مصادر العلم (الحواس/ العقل) التي أحاطت بها (كلّ). كما أنّ هذا الموضع سبق بقوله تعالى: "وَزَنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمَ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا"، والوزن والتأويل يقومان على العلم، ونافذته الحواس التي علينا تدريبها على الوقوف عند مسؤوليّاتها في كلّ أمر. وبذا كانت (كلّ) هي الخيط الناظم للعلاقة بين العلم وما ينجم عنه من نواتج في عالمي الاعتقاد والسلوك، وهما يتنظمان التوجيهات السابقة جميعها في السورة.

ويمكن عبر المدارس السابقة ملاحظة مظاهر الانسجام النصي بين وظائف (كلّ) ودورها في أداء المعنى، والعناصر المتعاضدة معها في التركيب، مع أسلوب

(٥٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٦، ص ١٠٢.

(*) وهي قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلَمْنَهُ لَحْمُهُ لَذِيذٌ وَخُجٌّ لَّهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا﴾ [الإسراء: ١٣].

النهي الذي "حقه الفور" ^(٥٤) والفعل (تقف) الذي معناه التبع، و(إن) المسوَّرة للجملة كلها بتوكيدها، ويكشف عن سرِّ اختيار (كل) دون غيرها في هذا السياق. أمَّا الشاهد الثاني فهو قوله تعالى: "كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا"، وهي الآية الأخيرة في سياق التوجيهات التي بدأت بالآية (٢٢). وارتبطت دلالة (كُلُّ) والإشارة في (ذلك) عند المفسرين والنحاة بقراءات (سيئه)، ^(*) وأقربها صلة بموضوعنا قراءتان:

الأولى: بضمِّ الهمزة مضافة لهاء المذكر الغائب: (كَانَ سَيِّئُهُ)، وهي قراءة الجمهور، وعدَّوها أبين وأولى بالصواب. ^(٥٥) و(كُلُّ) مبتدأ، خبره جملة (كان)، وسيئه اسم (كان)، والهاء تعود على (كُلُّ)، و(مكروها) خبرها. وأصل التركيب: (كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ مَكْرُوهًا عِنْدَ رَبِّكَ). ^(٥٦) وقيل: أصله: (كُلُّ ذَلِكَ كَانَ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا سَيِّئُهُ)، و(عند ربك) متعلِّق بـ(مكروها)، وتقدَّم الظرف على متعلقه "للاهتمام به، إذ هو مضاف لاسم الجلالة، فزيادته لتشنيع الغاية". ^(٥٧)

(٥٤) السكاكي، يوسف بن أبي بكر (ت ٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م)، مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٧٢م، ص ٣٢٠.

(*) بقية القراءات: "سَيِّئَاتُهُ" بالجمع مضافاً إلى الهاء، و"سَيِّئَات" بغير هاء، على الجمع، و"خبيثه"، و"سَيِّئَاتُهُ" بالجمع والنصب، مضافاً إلى ضمير، و"شأنه"، و"سَيِّئَاتُهُ" بالياء من غير همز. انظر: معاني الفراء، ج ٢، ص ١٢٤، والزمخشري، الكشاف، ج ٢، ص ٢٣٣، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٩، ص ٩١، والخطيب، عبد اللطيف، معجم القراءات، ج ١١، ص ١١، دار سعد الدين، دمشق، ط ١، ٢٠٠٢م، ج ٥، ص ٦٤.

(٥٥) الزجَّاج، معاني القرآن وإعرابه، ص ٢٤٠.

(٥٦) انظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٩، ص ٩٠، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج ١٥، ص ٣٧٦.

(٥٧) انظر: الطبري، جامع البيان، ج ١٥، ص ٨٩.

ومرجع الإشارة في (كلّ ذلك) -وفقاً لهذه القراءة- كلّ ما تقدّم من أوامر ونواهٍ في الآيات من (٢٢-٣٧)، التي اشتملت على خمس وعشرين خصلة، و(سيئته) هو المكروه من هذه الأوامر والنواهي.^(٥٨) وعُلِّل توجيه الإشارة إلى الكلّ، ثمّ تعيين بعضها دون توجيهها إليه ابتداءً، بـ"أنّ البعض المذكور ليس بمذكور جملةً، بل على وجه الاختلاط، وفيه إشعارٌ بكون ما عداه مرضياً عنده تعالى، ولم يصرّح بذلك إيداناً بالغنى عنه".^(٥٩) والجملة تذييل للجمال المتقدّمة جميعها، بوصف ما اشتملت عليه من التحذيرات والنواهي، فكلّ جملة فيها أمر تقتضي نهياً عن ضده، وكلّ جملة فيها نهي تقتضي شيئاً منهياً عنه.^(٦٠)

والثانية: بالنصب والتأنيث على التوحيد: "كان سيئةً".^(٦١) وتعقّب الزجّاج هذه القراءة معللاً بأنّ "في هذه الأقاصيص سيئاً وحسناً".^(٦٢) وهو يشير هنا إلى ما يسمى اليوم بالتطابق الإحالي،^(*) ويعني أنّ يتطابق المحيّل مع المحال عليه تركيباً ودلالياً لينسجم الخطاب.

و(كلّ) هنا مبتدأ، خبره جملة (كان)، واسم (كان) ضمير مستتر، و(سيئةً) خبر كان، و(عند ربك) في موضع صفة ل(سيئة).^(٦٣) ثم اختلفوا في إعراب (مكروها)،

(٥٨) الطبري، جامع البيان، ج ١٥، ص ٨٩.

(٥٩) أبو السعود، تفسير أبي السعود، ج ٤، ص ١٣٨.

(٦٠) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٦، ص ١٠٥.

(٦١) انظر: النحاس، إعراب القرآن، ج ٢، ص ٢٤٢. والزمخشري، الكشاف، ج ٢، ص ٢٣٣. والخطيب، معجم القراءات، ج ٥، ص ٦٥.

(٦٢) الزجّاج، معاني القرآن وإعرابه، ص ٢٤٠.

(*) حول التطابق الإحالي: انظر: الخطّابي، محمد، لسانيّات النص: مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط ١، ١٩٩١ م، ص ١٨.

(٦٣) ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٩، ص ٨٩.

فقليل: هي خبر ثانٍ لـ (كان)، حملاً على لفظة (كلّ).^(٦٤) أو بدلٌ من (سيئة)، وضعفه أن البدل بالمشتق قليل.^(٦٥) أو حالٌ من الضمير المستتر في "عند ربك"، أو من الضمير في (كان)،^(٦٦) ويقوي الوجوه السابقة تذكير (مكروهاً).^(٦٧) أو نعتٌ لـ (سيئة)،^(٦٨) ورأى الطبريُّ أنه ينبغي تقديم المكروه على السيئة، ويكون معناه: (عنده كلُّ ذلك كان مكروهاً سيئاً؛ لأنه إنْ جُعِلَ (مكروهاً) بعد (السيئة) نعتاً لها لزمه أن تكون القراءة "كلُّ ذلك كان سيئاً عند ربك مكروهة"، وذلك خلاف ما في مصاحف المسلمين".^(٦٩) ورده الزجاج وآخرون أيضاً معترضين بتذكير (مكروها).^(٧٠)

ورَدَّ على الاعتراض مجموعةٌ من النحاة، وخلاصة ردودهم ما يأتي:

- إنَّما ذكَّرَ لأنَّ تأنيث موصوفه مجازي. وضعفه أبو علي لأنَّ المؤنث إذا ذكَّرَ فإنَّما ينبغي أن يكون ما بعده مذكراً، وإنَّما التسهيل أن يتقدَّم الفعل المسند إلى المؤنث، وهو في صيغة ما يسند إلى المذكر.^(٧١)

(٦٤) انظر: الطبري، جامع البيان، ج ١٥، ص ٨٩، والزمخشري، الكشاف، ج ٢، ص ٦٦٨. والسمين الحلبي، الدر المصون، ج ٧، ص ٣٥٥.

(٦٥) انظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ص ٢٤٠، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٩، ص ٩٠، وأبو السعود، تفسير أبي السعود، ج ٤، ص ١٣٨.

(٦٦) انظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٩، ص ٩٠، والبيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج ١٥، ص ٣٧٦.

(٦٧) انظر: النحاس، إعراب القرآن، ص ٤٨٠. والسمين الحلبي، الدر المصون، ج ٧، ص ٣٥٥.

(٦٨) انظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٩، ص ٩٠، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٠، ص ٢٦١.

(٦٩) انظر: الطبري، جامع البيان، ج ١٥، ص ٨٩.

(٧٠) انظر: الزجاج، معاني القرآن، ص ٢٤٠، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٩، ص ٩٠.

(٧١) انظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٩، ص ٩٠، والعكبري، التبيان، ج ٢، ص ٨٢٢.

• رأى الزمخشري أنَّ لفظة (سيئة) يوصف بها المذكَر والمؤنَّث؛ فـ(السيئة) في حكم الاسم الذي زال عنه حكم الصفات، بمنزلة (الدَّنب)، فلا اعتبار بتأنيثه، "فأنت تقول: "الزنى سيئة"، كما تقول: "السرقه سيئة"، فلا تفرِّق بين إسنادها إلى مذكَر ومؤنَّث"،^(٧٢) فالتاء ليست تاء تأنيث، وهو حملٌ على المعنى.

• ردَّ النَّحَّاسُ بأنَّ الضمير في (مكروها) "عائدٌ على لفظ (كَلَّ)، وهو خبرٌ ثانٍ عن المضمَر الذي في (كان) والمضمَر مذكَّر".^(٧٣)

واختلف المفسِّرون في مرجع الإشارة في (كَلَّ ذلك)، وفقًا لهذه القراءة، فرأى بعضهم أنَّها تحيل على المنهِيَّ عنه خاصَّة في الخصال المعدودة في الآيات من (٢٢-٣٧)، أي: كُلُّ ما نهى الله عنه كان سيِّئَةً فكان مكروهاً.^(٧٤) أو أنَّها إشارة إلى ما نُهي عنه في الآيتين (٣٦ و ٣٧) فقط، وهو قفو ما ليس له والمشي في الأرض مرحاً، وأنَّ قوله: (ولا تقفُ) ليس معطوفاً على الحَسَنِ في قوله تعالى: ﴿وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [الإسراء: ٣٥]، بل ابتداء كلام.^(٧٥) أو أنَّها إحاطةٌ بالنهي الوارد في الآيات من (٣١-٣٧) فقط، فما قبل ذلك لا حُسْنَ فيه.^(٧٦)

تري الباحثة أنَّ القراءة المتواترة أكثر دلالة على المعنى، وتُحقِّق الانسجام الخطابي عبر التطابق الإحالي بين (سيئه ومكروها) وما سبقهما. وأنَّ الإشارة

(٧٢) الزمخشري، الكشاف، ج ٢، ص ٦٦٨.

(٧٣) النَّحَّاسُ، إعراب القرآن، ص ٤٨٠.

(٧٤) انظر: الزجاج، معاني القرآن، ص ٢٤٠. والسمين الحلبي، الدر المصون، ج ٧، ص ٣٥٦، والزمخشري، الكشاف، ج ٢، ص ٦٦٨.

(٧٥) انظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٩، ص ٩٠، وأبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج ٧، ص ص ٥٠-٥١.

(٧٦) انظر: الطبري، جامع البيان، ج ١٥، ص ٨٩.

ب(كل ذلك) هو إلى التوجيهات السابقة جميعها من الآية (٢٢-٣٧)، فحصرها بالمنهي عنه في الآيتين (٣٦-٣٧) فقط ليس دقيقاً؛ لأنَّ الحيز النصي الذي يمتدُّ في الآيات من (٢٢-٣٧) اشتمل على منهيّات كثيرة، فلماذا سيخصّ النهيين اللذين وردا متأخرين فقط بحكم السيِّء المكروه؟ أمّا الهاء في (سيئه) فتعود على (كل)، ويقصد بها الوجه السيِّء في كل توجيه سبق ذكره في هذه الآيات، فكلُّ أمرٍ يكتنفُ نهياً، وكلُّ توجيه له وجهان: سيِّئٌ وحسنٌ، والسيِّئُ منه فقط هو المقصود. فيما يتعلّق بأحكام (كل)، نجدها أُضيفت إلى اسم معرفة مفردٍ مذكّرٍ (ذلك)، ودلالته السياقيّة هي الجمع، فهو -على الراجح- إشارة إلى كلِّ ما تقدّم من توجيهات. ويتّسق مع هذا الفهم إفراد الضمائر العائدة على (كل) وتذكيرها في (سيئه ومكروها)، وقد يكون ذلك مراعاةً للفظ (كل) أو معناها، ف(سيئه) تعني: (سيِّء ما عددنا عليك من ربك مكروه). ولعلّه يتسق مع رأي ابن مالك في أنّ "اسم الإشارة إنّ أُضيفَ إلى (كل) يكون بحسب ما يعود عليه، فإن كان واحداً فلا وجه إلا إفراد ما يعود عليه، وإن كان جمعاً يجوز فيما يعود عليه الإفراد والجمع".^(٧٧)

وترى الباحثة أنّ الإتيان باسم الإشارة مفرداً، وإفراد الضمائر المحيلة على (كل) في (سيئه ومكروها) مقصودان، ومنسجمان مع نوع الكليّة المقصود؛ فالكلُّ مجموعيٌّ باعتبار لفظ (كل)، أي إنّ المنهيّات مجموعةٌ مكروهةٌ عند ربك؛ لأنَّ الإنسان نسقٌ واحد في عقيدته وسلوكه، إمّا أن يستقيم وفق القسطاس المستقيم المذكور في الآية (٣٥)، وإمّا أن يعوجَّج بأنَّ يَقْفُو ما ليس له به علم كما ذكّرت الآية (٣٦).

(٧٧) ابن مالك، أبو عبدالله جمال الدين محمد بن عبدالله (ت ٦٧٢هـ / ١٢٧٤م)، شرح تسهيل

الفوائد وتكميل المقاصد، تحقيق: عبدالرحمن السيد ومحمد المختون، دار هجر

للطباعة والنشر، القاهرة، ط ١، ١٩٩٠م، ص ٢٩٣.

والكلُّ إفراديّ باعتبار معناها، ويترتّب عليه أنّ كلّ واحدٍ من المنهيات السابق ذكرها داخلٌ على حدةٍ في حكم المكروه عند ربّك، فعدم الإحسان للوالدين كان مكروهاً، وكذا مَنْ قَتَلَ أولادَه من إملاق، و....، وتفريدها بالحكم أكثر إبانةً عن كراهتها.

وأدّت (كلّ) دورها في المستوى الدلالي، بوصف جملتها تذيلاً للجمل المتقدّمة في الآيات من (٢٢-٣٧)، بالتضافر مع التراكيب النحويّة الأخرى التي حققت التماسك النصّي في السياق اللغوي الذي انتظمتها، ومنها: اسم الإشارة (ذلك)، والضمير في (سيئه)، والضمير المتحمّل في الوصف (مكروها)، وتقيد اسم المفعول بالظرف (عند ربك). كما أسهم ضمير الخطاب في (ربك) في تلاحم البنية الإحاليّة المرتبطة بالمخاطب في الآيات. وكان لمعنى الإحاطة في (كلّ) المندغم بالمضاف إليه دوره الواضح في صناعة الإحالة النصيّة في الخطاب.

من جهة أخرى، جاءت (كلّ) في صدر جملتها، والعامل فيها الابتداء، وهذا ضاعف من فعاليتها النصيّة، ومكّنها من إنجاز عددٍ أكبر من الوظائف النصيّة، وامتدّ المدى النصّي لعملها وإحاطتها وأثرها في التماسك النصّي والبنية الإحاليّة ليشمل الآيات من (٢٢-٣٧) وفقاً لبعض المفسّرين، أو من (٢٢-٣٩) في رأيٍ ثانٍ، أو من (٢٣-٣٧) في رأيٍ ثالث، أو من (٣١-٣٧) في رأيٍ رابع، أو إلى الآيتين (٣٦ و ٣٧) في رأيٍ خامس. وهذا يُعزّز فكرة الباحثة في أنّ مدى إحاطة (كلّ)، وأثرها النصّي، ودورها في تحقيق التماسك النصّي، يمتدّ ويتضاعف إذا كانت معمولةً متقدّمةً على عاملها، أو جاءت ابتداءً، ويضيق هذا المدى النصّي إذا تأخّرت على عاملها.

وينسجم هذا مع ربط بعض المفسّرين هذه الآيات بفكرتين رئيسيتين هما: التوحيد والحكمة، وأنّ (كلّ ذلك) إشارة إلى ما تقدّم من الأوامر والنواهي في

الآيات، فالمفتتح في الآية (٢٢) يبدأ بالتوحيد: "لا تجعل مع الله إلهاً آخر فتتعد مذموماً مخذولاً"، والمختتم في الآية (٣٩) التالية لموضع الشاهد مرتبط بالحكمة والتوحيد، وهي قوله تعالى: "ذلك مما أوحى إليك ربك من الحكمة ولا تجعل مع الله إلهاً آخر فتلقى في جهنم ملوماً مدحوراً"، ف"الأحكام المذكورة في هذه الآيات شرائع واجبة الرعاية في جميع الأديان، وحاصلها راجعٌ إلى الأمر بالتوحيد وأنواع البر والطاعات والإقبال على الآخرة، وذلك من الحكمة".^(٧٨) وفي هذا ممارسة نصية متقدمة جداً، تعزز القول بأن تأثير (كل) يمتدُّ ليشمل الآيات من (٢٢-٣٩)، وتربط الأبنية النصية الصغرى بالبنية الكبرى الكلية للخطاب، وهي (التوحيد والحكمة)، وهي العنصر الرئيس الذي يصنع الانسجام النصي.

يعزز هذا الفهم عناصر الانسجام النصي الأخرى التي يمكن التماسها في الآيات، ومنها: التكرار^(*) في جملة "لا تجعل مع الله إلهاً آخر" في الآيتين: (٢٢ و ٣٩)، ووصف المشرك في الآية (٢٢) بأنه سيكون "مذموماً مخذولاً"، فيما وصفته الآية (٣٩) بأنه سيكون "ملوماً مدحوراً"، وفي ذلك ضربٌ من الاتساق المعجمي،^(*) وتكرار اسم الإشارة (ذلك) في الآيتين (٣٨ و ٣٩)، الذي يشير إلى التوجيهات السابقة جميعها، وفيه ضربٌ من الإحالة التكرارية.

(٧٨) الخازن، أبو الحسن علاء الدين علي بن محمد (ت ٧٢٥هـ/ ١٣٢٥م)، تفسير الخازن المسمى: "لباب التأويل في معاني التنزيل"، ٤ ج، تحقيق: عبدالسلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤م، ج ٣، ص ١٦٤.

(*) حول التكرار ودوره في الخطاب، انظر مثلاً: بالترديد، برايان، تحليل الخطاب، ترجمة:

عبدالرحمن الفهد، دار جامعة الملك سعود للنشر، السعودية، ط ١، ٢٠١٧م، ص ١٥١.

(*) حول الاتساق المعجمي بوصفه من خصائص الانسجام، انظر: الخطابي، لسانيات النص، ص ٢٤.

تُعَدُّ الإضافة المعنويّة من العمليات التركيبية الرئيسة التي تُمكنُ (كلّ) من أداء وظائفها النصيّة، وتقوم على التداخل الحادّ بين ركنيها، فهما "لا على نيّة الانفصال"، وتتّصل به ملازمة (كلّ) الإضافة إلى المفردات وليس إلى الجمل، مما يسمح لمُرَكَّبِي الإضافة بالاندغام معاً إلى درجة الانصهار؛ ليعملاً معاً بتناغم كبير في عملية الإحاطة والإحالة. وتتخير (كلّ) غير التابعة مضافاً إليه ذا خصائص تركيبية معيّنة تنسجم مع مقاصد الخطاب ومقتضيات السياق، وبحسب دلالة الكلّيّة والإحاطة المراد التعبير عنها، وهذا ما وجدناه في اختيار اسم الإشارة، مرة بلفظ الجمع ومرة بلفظ المفرد، مما أعانها على الإمساك بالبنية الإحاليّة في النصّ، وتحقيق وظائفها النصيّة.

يُلحَظُ أيضاً أنّ دلالة (كلّ) وأثرها النصي إذا تقدّمت وكانت معمولة لا تابعة يتجاوز ما قاله النحاة حين سُئلوا عن الفرق بين دلالتها على العموم حين تقديمها لتكون معمولة أو تأخيرها لتكون تابعة توكيداً، فقالوا: إنّهُ فقط فرقٌ بين التأسيس والتأكيد، فقد وجدنا أنّ وقوعها تأسيساً يمكنّها من أداء عدد كبير من الوظائف النصيّة التي قد لا يتاح لها فعلها وهي تابعة، إذ ينحصر أثرها الدلالي حينذاك في متبوعها المباشر.

كشفت التحليلات السابقة عن ممارسة نصيّة متقدّمة للنحاة والمفسّرين، وآرائهم حول مرجع الإحالة الإشاريّة في (كلّ ذلك) والضميرية في (سيّئه) تشرح دور (كلّ) الفاعل في صناعة التماسك النصي في حيز نصي كبير يمتد إلى سبع عشرة آية. كما أنّ ربطهم بين الوظائف النصيّة لـ (كلّ) والبنية الكبرى الكلّيّة للخطاب، وهي أسّ التماسك الدلالي، يُعَدُّ نظراً نصيّاً متقدّماً. وقد احتكم المفسّرون والنحاة القدامى في استخراج هذه البنية إلى مفاهيم نصيّة، كالانقطاع، والاتّصال، والإحاطة، والتأويل، والكلبي، والجزئي، وغيرها.

ثالثاً: (كلّ) غير التابعة المضافة إلى معرفة في سورة مريم: أحكامها النحويّة ووظائفها النصيّة

وردت (كلّ) غير التابعة مضافةً إلى معرفة في موضعين متقاربين من سورة (مريم)، ضمن مقطع ينتظم الآيات من (٨٨-٩٥)، ويتعرّض لمقولة منكرة من مقولات المشركين هي نسبة الولد إلى الله، وفيه نمطان من أنماط (كلّ) غير التابعة المضافة، هما: المضافة إلى اسم ظاهر موصول، والمضافة إلى ضمير: قال تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا ۖ لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا ۝٨٩ تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا ۖ أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا ۚ وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا ۚ ۝٩٢ إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِيَ الرَّحْمَنِ عَبْدًا ۚ لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا ۚ ۝٩٦ وَكُلُّهُمْ إِلَيْهِ يَوْمَ الْفَيْصَةِ فََرْدًا ۚ﴾ [مريم: ٨٨-٩٥].

والمقطع يتحدث عن المشركين الذين زعموا أنّ الملائكة بنات الله، وفيه تعريض بمن قال: إنّ عيسى ابن الله، ومن قال: إنّ عزيزاً ابن الله. ^(٧٩) وقد فعلوا ذلك ليكون هؤلاء الشركاء "أعواناً لهم، أو شفعاء في الآخرة، أو ليتعزّزوا بهم من عذاب الله". ^(٨٠) ولفظاعة قولهم خاطبهم الله خطاباً مباشراً في الآية (٨٩): ﴿لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا﴾ [مريم: ٨٩]، و(الإد): الأمر العظيم المنكر المتعجب منه، ^(٨١) ولشناعته ينتفض "الكون كله، ويهتزّ فيه كلّ مستقرّ وساكن" ^(٨٢): "تكاد السماوات

(٧٩) انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٤، ص ١٦٩.

(٨٠) الشوكاني، محمد بن علي (١٢٥٠هـ/ ١٨٣٥م)، فتح القدير، اعتنى به وراجعته: يوسف الغوش، دار المعرفة، بيروت، ط ٤، ٢٠٠٧م، ص ٨٩٩.

(٨١) ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٤، ص ٣٤.

(٨٢) سيد قطب، (١٣٨٥هـ/ ١٩٦٦م)، في ظلال القرآن، ٦ مجلدات، دار الشروق، القاهرة، ط ١١، ١٩٨٥م، المجلد ٤، ص ٢٣٢١.

يتفطّرَن منه وتنشُق الأرض وتخرُّ الجبال هَدًّا". ثم ردّ عليهم بآيات متتاليات، كلّ منها يحمل فكرةً داحضةً لأقوالهم، وتهديدًا صريحًا بأنّ ما سيكون هو خلاف الفكرة المركزيّة التي بنوا عليها عقائدهم الباطلة.

ففي الآية (٩٢): "وما ينبغي للرحمن أن يتخذَ ولدا" تأكيدٌ للإبطال الوارد في الآية (٣٥)،^(٨٣) والنفي فيها "على جهة التنزيه لله عن اتّخاذ الولد، وليس متأتّيًا عن القدرة والعياذ بالله، بل لأنّه مستحيل".^(٨٤) ويكون معنى الآية: "ما يجوز لجلال الله أن يتخذ ولدا؛ لأنّ جميع الموجودات غير ذاته تعالى يجب أن تكون مستوية في المخلوقيّة والعبوديّة له، وذلك ينافي البنوّ؛ لأنّ بنوّ الإله جزء من الألوهيّة".^(٨٥) وأكّد هذا قوله تعالى في موضع الشاهد: "إنّ كلّ مَنْ في السماوات والأرض إلاّ آتي الرحمن عبداً".

والجملة اسميّة مؤكّدة دالّة على الثبوت، ولئن قامت الجملة السابقة للشاهد على نفي حكم خاصّ بالرحمن، فإنّ جملة الشاهد قامت على تعميم حكمها على كلّ مَنْ في السماوات من الملائكة، وفي الأرض من الإنس والجن، بأنّه "سيأتي ربّه عبداً خاضعاً مقرأ له بالعبودية لا نسب بينه وبينهم"؛^(٨٦) وكأنّ الجملة هدّمت الكفر بمطلق الشريك، بعد أن هُدم الكُفْر باتّخاذ الولد، فلن يهبهم العزّة والمنعة والشفاعة مَنْ كان يُمَاثلُهُم في العبوديّة. وتضافّر في التعبير عن المعنى السابق عددٌ من العناصر التركيبيّة، هي:

(٨٣) السمين الحلبي، الدر المصون، ج٧، ص ٦٥٠. وهي قوله تعالى: "ما كان لله أن يتخذ من ولدٍ سبحانه".

(٨٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٤، ص ١٧٣.

(٨٥) السابق، ج ١٤، ص ١٧٤.

(٨٦) القيسي، مكي بن أبي طالب (ت ٤٣٧ هـ / ١٠٤٦ م)، مشكل إعراب القرآن، تحقيق: حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٤ م، ص ٢٩٥.

• (إِنْ) النافية المنتقضة بـ(إِلَّا): و(إِنْ) تُوافق (ما) النافية في دلالتها على النفي، وأنها مهملة غير عاملة، وأنها حرفٌ غيرٌ مختص، كما تتفقان في نفي الحال إِنْ دخلتا على جملة اسمية ولم تَرِدْ قرينةً بخلاف ذلك؛^(٨٧) ولذلك وجدنا النحاة يكررون عبارة "(إِنْ) النافية التي بمعنى (ما)"،^(٨٨) فما دلالة توظيفها في هذه الآية دون (ما)؟

لعلّ اتساع الدلالة الزمنية لـ(إِنْ) جعلها أنسب في التعبير عن مراد الآية؛ فهي تنفي الحال، وقد تدلُّ على الماضي، أو الاستقبال، أو الاستمرار، وقد تأتي غير مقيدة بزمن، بل تحمل حقيقة مطلقة،^(*) خلافاً لـ(ما).^(٨٩) كما أنّها تتسم بتكثيف قوة النفي وتأكيد في سياقاتها القرآنية، والنفي بها "أكد من (ما)؛ لذا تستعمل كثيراً

(٨٧) انظر: السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ/ ١٥٠٦م)، الأشباه والنظائر في النحو، ج ٩، تحقيق: عبدالعال مكرم، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٨٥م، ج ٣، ص ٢٥٥.

(٨٨) حول (إِنْ) وعلاقتها بـ(ما) انظر: المرادي: أبو محمد بدر الدين حسين بن قاسم (ت ٧٤٩هـ/ ١٣٤٩م)، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدين قباوة ومحمد فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٢م، ص ١٩. والسيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ج ٣، ص ٢٥٥. السامرائي، فاضل، معاني النحو، ج ٤، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، ط ١، ٢٠٠٠م، ج ٤، ص ١٧٤.

(*) من شواهد دلالتها على الماضي قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِّبَنِي إِسْرَءِيلَ﴾ [الزخرف: ٥٩]، وهي في قضية نسبة بنوّة (عزيز) إلى الله. ومن شواهد دلالتها على الاستقبال قوله تعالى: ﴿وَأَنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْفَيْصَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا﴾ [الإسراء: ٥٨]. ومن شواهد دلالتها على الاستمرار قوله تعالى: ﴿وَأَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَنْسُجُ بَحْمَدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْيِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤]. ومن مجيئها غير مقيدة بزمن قوله تعالى: ﴿إِنْ أُمِّهَتُّهُمْ إِلَّا آلَتِي وَلَدْنَهُمْ﴾ [المجادلة: ٢].

(٨٩) انظر: السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ/ ١٥٠٦م)، همع الهوامع شرح جمع الجوامع في علم العربية، ج ٧، تحقيق وشرح: عبدالعال مكرم وعبدالسلام هارون، دار البحوث العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٧٥م، ج ١، ص ١٢٤.

في الإنكار".^(٩٠) ومن مظاهر قوّتها اطراد مجيئها في جواب القسم في القرآن الكريم؛ فأجوبة القسم أربعة وفقاً لابن خالويه: حرفان يوجبان هما (إن) و(اللام)، وحرفان ينفيان، هما: (ما) و(لا).^(٩١)

وظّف القرآن الكريم أسلوب النفي في دحض فكرة نسبة الولد إلى الله من أقطارها، ونوّع في أدواته وفقاً لتنوّع الدلالة، ولاحظت الباحثة -بعد استقرارٍ دقيقٍ للآيات المتصلة بهذا الموضوع- أنّ (ما) في الغالب تأتي أولاً، ثم تجيء (إن) تالياً،^(*) وكأنّ كلّ واحدة منهما تعالج مرحلةً حجاجيّةً معيّنة مع القائلين بهذا. ومنه أنّ الآية موضع الشاهد سُبِقَتْ بجملة فعلية منفيّة بـ(ما): ﴿وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾ [مريم: ٩٢]، ثم جاءت جملة الشاهد اسميّة منفيّة بـ(إن)، ثم انتقض النفي بـ(إلا) على وجه الحصر والثبوت: "إنّ كلّ من في السماوات والأرض إلا..."، فتولّت (ما) نفي المسألة أولاً، ثمّ تولّى تضاfer (إن) و(إلا) و(كلّ) إثبات ضدها، فمثّلت (ما) جانب النفي، ومثّلت (إن) جانب الإثبات، فالتعبير بها يحمل درجة أقوى في الحجاج والدحض.

(٩٠) السيوطي، الأشباه والنظائر، ج ٣، ص ٢٥٦. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَمَنْ هَذَا الَّذِي هُوَ جُنْدٌ لَّكُمْ يَنْصُرُكُمْ مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِنَّ الْكُفْرَونَ إِلَّا فِي عُرْوَةٍ﴾ [الملك: ٢٠]. وانظر لمزيد من التوضيح والشواهد: المطري، مجاهد، "استعمالات "إن" النافية في القرآن الكريم"، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي، العدد ٢٩، ٢٠٠٥م، ص ص ١٥-٤٩.

(٩١) انظر: ابن خالويه، أبو عبدالله الحسين بن أحمد (ت ٣٧٠هـ / ٩٨١م)، إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، د.ت، ص ٤١. ومنه قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ وَالْطَّارِقِ ۚ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ ۚ ۞ النَّجْمُ الثَّاقِبُ ۚ﴾ [الطارق: ١-٤].

(*) من ذلك قوله تعالى: ﴿وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا ۚ﴾ [مريم: ٨٤-٨٥].

ومن الجدير بالذكر أنَّ نفيها ينتقض بـ(إلا) غالباً في القرآن الكريم، فمن أصل (٧٨) شاهداً انتقض نفيها بـ(إلا) في (٧٣) شاهداً، وبـ(لَمَّا) التي بمعنى (إلا) في ثلاثة شواهد، أي بنسبة مئوية كبيرة مقدارها (٩٨٪) من شواهداها مع الجملة الاسمية،^(*) وهذا من مظاهر قوتها وقدرتها على الإثبات، وبهذا تهيأ للمركب (إن/ كل/ إلا) أن يكون مناسباً في سياق الحجاج مع المشركين.

إن وقوع (كل) في سياق النفي من المسائل التي شغلت النحاة والبلاغيين قديماً، والأصل أن يتحوّل المعنى إلى سلب العموم وفيه إيجاب جزئي، وهذا يعني في الآية الكريمة، لو لم تكن بصيغتها، أن بعضهم سيأتي عبداً وبعضهم لا ينطبق عليه ذلك، وهذا يعزّز موقف المشركين، فسَيُخْرِجُونَ مَعْبُودِيَهُمْ مِنْ دَائِرَةِ الْعِبُودِيَةِ إِلَى دَائِرَةِ الْمَشَارَكَةِ فِي الْأُلُوهِيَةِ وَالْعِيَاذُ بِاللَّهِ، غير أن شرط هذا الأصل "ألا ينتقض النفي بـ(إلا)؛ فلو انتقض قبل المحمول، فالاستغراق باقٍ كما لو لم يدخل النفي"،^(٩٢) فانقل المعنى إلى الإثبات والإيجاب الكلي على وجه من القصر والتوكيد؛ وبذا كان الإتيان للرحمن بالعبودية حكماً شاملاً ومستغرقاً، لا يستثني أحداً من الخلائق؛ فلا يستوي في قوّة التأثير والإثبات والقطع والجزم عبارة: (كل من في السماوات والأرض آتٍ الرحمن عبداً) والآية الكريمة بصيغتها؛ ولذلك وجدنا ابن هشام^(٩٣) يحدّد الآية صيغة قسم.

وقد تحصّل هذا التحوّل التركيبي الدلالي بوساطة أداتين يُعْهَدُ في كُلِّ واحدةٍ منهما إن عَمِلَتْ منفردة معنًى مغايراً للتوكيد، فـ(إن) نافية، والنفي معناه: "السلب

(*) جميع الإحصائيات والنسب في هذا البحث من صنيع الباحثة.

(٩٢) العلائي، تلقيح الفهوم، ص ٥٩٣.

(٩٣) انظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ص ٢٦٢.

والتنحية والإخراج"،^(٩٤) وهو "أسلوب نقض وإنكار يُلجأ إليه لدفع ما يتردّد في ذهن المخاطب"،^(٩٥) أمّا (إلا) فتفيد الاستثناء، ومعناه "أَنْ تُخْرِجَ شيئاً من حكم ما قبله بوساطة أداة من أدوات الاستثناء"،^(٩٦) ونَقَلَ اجتماعهما معاً الجملة من فكرة الإخراج والنقض إلى فكرة الحصر والإثبات، مما رفع الطاقة الإنجازيّة للكلية إلى أعلى درجاتها، فأنت تُحسُّ بـ(إن) النافية مع (إلا) تحوط كلّ فرد في الوجود المفتوح، مهما بدا العدد كبيراً ممتداً امتداد السماوات والأرض، فأعطى التركيب الثلاثي (إن/ كل/ إلا) قوة هائلة حاصرة مُحْصِيَةً شاملةً، وهو ما مهّد لقوله تعالى في الآية الآتية: "لقد أحصاهم وعدّهم عدا".

• (كلّ): وهي أقوى ألفاظ العموم في العربيّة، وسوّرت بحكم الإتيان بالعبوديّة كلّ مَنْ في السماوات والأرض، فأخبر تعالى أنّه "ما من معبودٍ لهم في السماوات أو في الأرض إلا يأتي الرحمن عبداً منقاداً لا يدّعي لنفسه شيئاً مما نسبوه إليه"،^(٩٧) وسيكون أولئك المُدَّعون وحدهم أمام الحساب، وستنتقض دعوى العزة والمنعة والشفاعة، بل فكرة الشرك والولد من أساسها.

تقترن (كلّ) كثيراً بأسلوب الحصر في القرآن الكريم، بـ(إن) و(إلا) غالباً، أو بـ(إن) و(لَمَّا) التي بمعنى (إلا) قليلاً،^(*) ومنه موضع الشاهد الذي تعزّزت فكرة

(٩٤) الزمخشري، أساس البلاغة، مادة (نفي).

(٩٥) المخزومي، مهدي (ت ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، في النحو العربي: نقد وتوجيه، دار الرائد العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٨٦م، ص ٢٦.

(٩٦) حسن، عباس (ت ١٣٣٩هـ/ ١٩٧٩م)، النحو الوافي، ج ٤، دار المعارف، القاهرة، ط ٣، د.ت. ج ٢، ص ٣١٥.

(٩٧) أبو حيّان الأندلسي، البحر المحيط، ج ٦، ص ٢٠٧.

(*) منه قوله تعالى: ﴿إِنْ كُلُّ إِلَّا كَذَبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ عِقَابٌ﴾ [ص: ١٤]، وقوله: ﴿وَإِنْ

كُلُّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ﴾ [يس: ٣٢].

الكلية فيه بـ(إن) النافية و(إلا)، وكذلك (من) الموصولة، وكلُّ هذه الضمائم أسهمت في تعظيم قدرة (كل) على التسوير الشامل، فهي كليةٌ حاصِرةٌ مستغرقةٌ لا تُفِلُّ أحداً من حكم إتيان الرحمن عبداً، مهما كان اعتباره. إننا هنا نلتفتُ إلى ضربٍ من التضام بين (كل) وبعض التراكيب التي يكثر ورودها معها، وأهميّة هذا التضام في صناعة المعنى، فالكلية والاستغراق والشمول في موضوع الحجاج العقدي تناسبها أدواتٌ تتّسم بالاستيفاء والقوة.

• (من) وصِلَتْها: (من) هي الجزء الثاني من المركّب الإضافي مع (كل)، واختلَفَ فيها على رأيين: أنّها نكرة موصوفة، أي إنّ كلُّ شيءٍ في السماوات والأرض، و(من) في محل جر بالإضافة، وتكون شبه الجملة (في السماوات والأرض) جاراً ومجروراً متعلقاً بمحذوف صفة للنكرة. وظاهر عبارة الزمخشري تقتضي أنّه لا يجوز غير ذلك.^(٩٨)

أو أنّها موصولة بمعنى (الذي)، أي ما كلّ الذي في السماوات والأرض، وهي في محل جرٍّ بالإضافة، و(في السماوات والأرض) جارٌّ ومجرورٌ، والجار متعلق بفعل جملة الصلة المقدرة.^(٩٩) ويراه ابن مالك وأبو حيّان والسمين الحلبي أولى؛ لأنّ مجيء الموصوفة مع (كل) بالنسبة إلى الموصولة قليل، فيما يكثر اقترانها بـ(ما) و(من) الموصولتين، فالموصول يُراعى فيه الجنس أكثر من غيره لإبهامه ولتعرفه بالصلة.^(١٠٠) ولا بدّ من "تأويل الموصول بالعموم حتى تصحّ إضافة

(٩٨) انظر: العكبري، التبيان، ج ٢، ص ٨٨٣، وأبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج ٦،

ص ٢١٩، والزمخشري، الكشاف، ج ٢، ص ٦٤٩.

(٩٩) انظر: العكبري، التبيان، ج ٢، ص ٨٨٣.

(١٠٠) انظر: ابن مالك، شرح التسهيل، ص ٢٩١. وأبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج ٦، ص ٢٠٧.

(كل) إليه، ومتى أريدَ به معهودٌ بعينه شَخَّصَ (*) واستحالَ إضافتها إليه". (١٠١) كَلَّ هذا يرَجِّحُ أَنَّ (مَنْ) هنا موصولة لدلالاتها على العموم والجنس، وهذا أدعى في الدلالة على الاستغراق.

وفيما سبق غيرُ مسألة:

أولاًها: صواب ما ذهب إليه النحاة من أنَّ الأصل في (كَلَّ) غير التابعة أنَّ تُضاف إلى اسم منكرٍ شائعٍ في الجنس لاقتضاءها الإحاطة، فمن رأى (مَنْ) نكرة موصوفة احتكم إلى الأصل، ومن رآها موصولة اشترط لدلالاتها على العموم، والعموم متَّصل بالشيوع، وهو أصل فكرة التنكير. ويمكننا أن نضيف لما أورده النحاة أنَّ المعارف التي تصلح لأن تضاف لـ (كَلَّ) غير التابعة هي تلك التي تنسجم مع فكرة العموم، وهذه نتيجةٌ غايةٌ في الأهميَّة. وبذا كانت (كَلَّ) فيصلاً في تحديد نوع (من)، وتعزز ذلك آياتٌ كثيرة تناولت قضية نسبة الولد إلى الله في القرآن الكريم، وجدنا فيها الموصول يؤدي دوراً فاعلاً في الدلالة. (*)

وثانيها: أنَّ للصلة (في السماوات والأرض) دوراً كبيراً في تعظيم الطاقة الإنجازية لـ (كل)؛ فبين لفظتي (السماوات) و(الأرض) طباقٌ تكامليٌّ إن جاز التعبير، فالخلائق المقصودة إمَّا في السماوات أو في الأرض، وفي ذلك ضربٌ آخر من الإحاطة والتسوير، فلا يُفِلَّت من حكم الإتيان بوصف العبودية أحد، مع

(*) معنى (شخص) ارتفع وتجاوز.

(١٠١) السمين الحلبي، الدر المصون، ج٧، ص ٦٥١.

(*) منها مثلاً قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَنَهُ ۚ بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ

كُلُّ لَّهُ قَلْبُوتٌ﴾ [البقرة: ١١٦].

ملاحظة أنَّهما اقترنا كثيراً في الآيات المتَّصلة بالردِّ على من قالوا باتِّخاذ الله ولداً في القرآن الكريم.

• **الخبر والحال:** (آتي الرحمن عبداً)، جاء الخبر مُركَّباً إضافياً، المضاف فيه اسم فاعل من (أتى)، ويرى بعض المفسِّرين الإتيان هنا مجازياً بمعنى الإقرار والاعتراف،^(١٠٢) ويتَّسق هذا مع الحال (عبداً)، ومعناه: "معتزلاً بالألوهية غير مستقلٍّ عنه في شيء".^(١٠٣) وهو بصيغته هذه يفيد الحال والحضور، وفيه قراءة أخرى هي (آتِ الرحمن)،^(١٠٤) وحيثُ يُتمحَّض للاستقبال، ممَّا فتح باب الاختلاف بين المفسِّرين حول الدلالة الزمانية للإتيان؛ فرأى بعضهم أنَّه غير مخصوص بيوم القيامة، ورأى آخرون أنَّه مخصوص به.^(١٠٥)

وتُرجَّح الباحثة الرأي الأوَّل، ويعزِّزه: توظيف (إنَّ) النافية، التي قد تدلُّ على المضىِّ والحضور والاستقبال في شواهد القرآنية كما أسلفنا. وصيغة اسم الفاعل التي تدلُّ على مدى زمنيٍّ أوسع من الحال، ولذلك يطلق عليها الكوفيون اسم "الفعل الدائم".^(١٠٦) وصيغة المركَّب الإضافي (آتي الرحمن) الشاملة للحال والاستقبال مع المركَّبات الأخرى المعزَّزة، ويكون المعنى أنَّ العبودية تلازم

(١٠٢) انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٤، ص ١٧٣.

(١٠٣) السابق، ج ١٤، ص ١٧٣.

(١٠٤) انظر: الفراء، معاني القرآن، ج ٢، ص ١٧٣، والنحاس، إعراب القرآن، ج ٢، ص ٣٢٩، والزمخشري، الكشاف، ج ٢، ص ٢٩٣.

(١٠٥) انظر: الرازي، تفسير الرازي، ج ١٩، ص ٢٥٦.

(١٠٦) انظر: السامرائي، فاضل، معاني الأبنية في العربية، دار عمار للنشر، عمان، ط ٢، ٢٠٠٧م، ص ٤١.

الخلائق، فهم "صائرون إليه بعد الموت، وكلّ واحد منهم" يحيا عبداً، ويُحشَرُ عبداً، بحيث لا تشوبه نسبةُ البنوةِ في الدنيا ولا في الآخرة".^(١٠٧)

أمّا لفظة (الرحمن) فهي من إضافة اسم الفاعل إلى مفعوله، وتكرّر اسم (الرحمن) في سورة مريم ست عشرة مرة، جاءت أربعٌ منها في هذا المقطع وحده، للدلالة على أنّ وصف (الرحمن) ينافي ادعاء الولد له؛ لأنّه "اسمٌ خاصٌ لله"،^(١٠٨) يدلُّ على عموم الرحمة وتكرّرها،^(١٠٩) ويقتضي شمولها، فكلُّ موجودٍ مفتقرٌ إلى رحمة الله تعالى، ولا يتقوّم ذلك إلا بتحقيق العبودية منه؛ لأنّه لو كان بعض الموجودات ابناً لله تعالى لاستغنى عن رحمته، و"بالبنوة يكون مساوياً له في الألوهية المقتضية الغنى المطلق، ولأنّ اتخاذ الابن يتطلّب به مُتَّخِذُهُ بِرَّ الابن به ورحمته له، وذلك ينافي كون الله مفيض كلّ الرحمة".^(١١٠)

وتدلُّ صيغة (فَعْلان) على "الامتلاء بالوصف إلى الحدِّ الأقصى"،^(١١١) فالرحمن من أبنية المبالغة، "وإنّما دخله معنى المبالغة من حيث كان في آخره ألف ونون كالتثنية؛ فإنّ التثنية في الحقيقة تضعيفٌ".^(١١٢) وهو "للسعة والشمول، ألا ترى أنّهم يقولون (غضبان) و(ندمان) و(حيران) و(سكران) و(لهفان) لمن ملئ

(١٠٧) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٤، ص ١٧٣.

(١٠٨) انظر: ابن خالويه، إعراب ثلاثين سورة في القرآن الكريم، ص ١٣.

(١٠٩) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٤، ص ١٧٣.

(١١٠) السابق، ج ١٤، ص ١٧٣.

(١١١) السامرائي، معاني الأبنية، ص ٨١.

(١١٢) السهيلي، نتائج الفكر، ص ٩٢.

بذلك؟ ولهذا يُقَرَّن استواءه على العرش بهذا الاسم كثيراً، كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، لأنَّ العرش محيطٌ بالمخلوقاتِ قد وَسِعَهَا، فاستوى على المخلوقات بأوسع الصفات".^(١١٣) وعَلَّل أبو حَيَّان تكرار وصف (الرحمن) في هذا المقطع بأنَّه "تنبيهٌ إلى أنَّه لا يستحقُّ هذا الاسم غيره، إذ أصول النعم وفروعها منه".^(١١٤) وانسجم هذا مع (كل)، فالتضاعف والسعة والامتلاء في معنى (الرحمن) تناسبه فكرة الكلية والشمول في فعل الإتيان بالعبودية على وجه الاستغراق للخلائق جميعها.

أدَّتْ (كل) دوراً محورياً في الآية، إذ أحاطت بسورها خصائص التركيب الذي اشتملت عليه العبارة، واستثمرتها استثماراً هائلاً، وتعاضدت مع (إن) النافية بدلالاتها الزمنية والمعنوية، ومع (إلا)، و(مَنْ) الموصولة المبهمّة المفتوحة الواسعة سعة الخلائق، ومع الأبنية الصرفية للتراكيب مثل: صيغتي اسم الفاعل والصفة المشبهة، في التعبير عن شمول الإتيان بالعبودية المطلقة للرحمن، حيث ينتفي مع هذه الكلية كلُّ شريك وكلُّ مدَّعى له بالبنوة، فيهيمنُ الرحمنُ مطلقاً، فلا شريك ولا ولد.

ثم استأنف بجملة ابتدائية غرضها التهديد في الآية (٩٤): "لقد أحصاهم وعدَّهم عدّاً". والإحصاء: "الحصر والضبط"،^(١١٥) أي "كلَّهم تحت أمره وتدبيره وقهره وقدرته، فهو محيط بهم، يعلم مجمل أمورهم وتفصيلها لا يفوته شيء من

(١١٣) ابن القيم، بدائع الفوائد، ج ٢، ص ٣٣.

(١١٤) انظر: أبو حَيَّان الأندلسي، البحر المحيط، ج ٦، ص ٢٢١.

(١١٥) السابق، ج ٦، ص ٢٢١.

أحوالهم".^(١١٦) وكلّية الإتيان بالعبودية للخلائق جميعها في الزمن المفتوح في الآية (٩٣) تنسجم مع إحصاء من يدعون خروج بعض الخلائق عن خط العبوديّة المستغرق للجميع. ثم عطف بقوله تعالى: "وكلُّهم آتية يوم القيامة فرداً"، وهو موضع الشاهد الثاني، وفيه إبطالٌ للأساس الذي بنوا عليه مقولة اتّخاذ الولد، وهي أن يكون أولئك شفعاءهم عند الله، فأَيَّاسَهُمُ اللهُ منه بهذه الآية. والإتيان هنا مخصوصٌ بالقيامة بصريح الآية، وعبرَتْ (كلّ) مضافة إلى الضمير الدالّ عليهم بلفظ الجمع، وإفراد الضمير العائد عليها في الخبر والحال، عن شمولهم باللقاء، معَ تفريد كلٍّ واحدٍ منهم بالمساءلة وقتَ الإتيان العظيم.

هذا هو الشاهد القرآني الوحيد لـ(كلّ) غير التابعة المضافة إلى ضميرٍ ملفوظٍ به، و(كلهم) مبتدأ و(آتية) خبر المبتدأ، والإضافة فيه من قبيل إضافة اسم الفاعل إلى مفعوله، وانتصب (فرداً) على الحال.^(١١٧) والشاهد يتسق مع ما ذكره النحاة من أن (كل) غير التابعة المضافة إلى ضمير لا يعمل فيها غالباً إلا الابتداء، وأنه يقبح إضافة (كلّ) غير التابعة إلى جمع معرفة إلا في الابتداء؛ لأنّه إن جاء مبتدأً كان خبره بلفظ الأفراد، تنبيهاً على أنّ الأصل فيها أن تضاف إلى اسمٍ منكرٍ شائعٍ في الجنس، لاقتضاءها الإحاطة.

والخطاب في الآية بصيغة الغائب، و(كلّ) من ألفاظ الغيبة، فإذا أُضيفت إلى المخاطبين "جاز إعادة المضمّر بلفظ الغيبة مراعاة للفظه، أو بلفظ الخطاب مراعاةً لمعناه".^(١١٨) وترى الباحثة أنّ التزام صيغة الغياب أو الخطاب المباشر مع

(١١٦) الزمخشري، الكشاف، المجلد ٢، ص ٦٤٩.

(١١٧) انظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٤، ص ٣٤.

(١١٨) ابن القيم، بدائع الفوائد، ج ١، ص ٢١٨.

(كلّ) رهنٌ بمقتضيات السياق، وقد رَوَحَ المقطعُ بين ضمائر الغيبة والخطاب، وجاءت الآيات السابقة لموضع الشاهد (٩٠-٩٤) بصيغة الغائب فاتّسق معها، وقد بدأ الخطاب بالغائب (قالوا) وانتهى بالغائب (كلّهم).

اختلف النحاة في حكم ما يعود على (كلّ) غير التابعة المضافة إلى معرفة جمع، فذهب فريقٌ إلى جواز إفراجه ما يعود عليها مراعاة للفظها، أو جمعه مراعاة لمعناها، ورأوا أنّ الوجهين اجتماعاً في هذين الشاهدين؛ فقد أفرد الضمير في (آي الرحمن) و(آتيه)، وجمع الضمير في "لقد أحصاهم وعدّهم عدّاً".^(١١٩) ورأى الفريق الثاني أنّ الضمير لا يعود عليها إلا مفرداً.^(١٢٠) وأوضح أبو حيان من الفريق الثاني موضع الشاهد بقوله: "وأما قوله: "لقد أحصاهم وعدّهم" بعد قوله: "إنّ كلّ من في السموات... فهي جملة أخرى، وقد تقدّم أنّ الجملتين يجوز فيهما ذلك حالة الإضافة إلى النكرة، ففي الإضافة إلى المعرفة أولى، لكنّ الفرق بين الموضعين أنّ ضمير الجمع هناك لا يعود على (كلّ) ولا على ما أضيفت إليه لإفراجه، إنّما يعود على الجمع المستفاد من الكلام، وهنا إنّما يعود على المضاف إليه لأنّه جمع".^(١٢١) وأضاف ابن هشام: "وأما "لقد أحصاهم" فجملة أُجيب بها

(١١٩) انظر: النحاس، إعراب القرآن، ج ١٩، ص ٥٧٤، والزمخشري، الكشاف، المجلد ٢، ص ٦٤٩، والعكبري، التبيان في إعراب القرآن، ج ٢، ص ٨٨٣.

(١٢٠) انظر: السمين الحلبي، الدر المصون، ج ٧، ص ٦٥٢، وأبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج ٦، ص ٢٠٨.

(١٢١) أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج ٦، ص ٢٠٨، ورأيه معتمد على السهيلي، انظر: السهيلي، نتائج الفكر، ص ٢٧٧.

القسم وليست خبراً عن (كَلَّ)، وضميرها راجعٌ لـ(مَنْ) لا لـ(كَلَّ)، ومن معناها الجمع".^(١٢٢)

تُرَجَّحُ الشواهد القرآنيَّة التي جمعناها لـ(كَلَّ) المضافة إلى معرفة جمع، وشواهد الحديث التي استحضرتها النحاة الرأْي الثاني، وإفراد ما يعود عليها من ضمير أو نحوه هو مراعاةٌ لمعناها؛ لأنَّ المقصود بها الكلُّ الإفرادي الذي يدلُّ على كلِّ فرد وفرد، وذلك في الجملة نفسها التي وَرَدَتْ فيها، ويجوز جمع الضمائر الدالَّة عليها في الجمل التالية، والسياق فيصُلُّ في فهم دلالة (كَلَّ)، وأحكام ما يعود عليها، وهو ما أسماه أبو حَيَّان: "الجمع المستفاد من الكلام".

يمكن الإشارة هنا إلى ما بين الآيتين (٩٣) و(٩٥) من انسجام؛ فكلتا هما اشتملت على (كَلَّ) واسم الفاعل (آتي)، غير أنَّ (كَلَّ) في الأولى سوَّرت المجموع بحكم الإتيان بالعبوديَّة، مقتضية بالضرورة التفريد أيضاً لكلِّ من يندرج تحت (مَنْ في السماوات والأرض)، فيما سوَّرت (كَلَّ) في الثانية بحكم الإتيان بالفردية كلِّ فرد على حدة، مقتضية بالضرورة إرادة المجموع أيضاً، يقول العلائي: "إِنْ دَخَلَتْ (كَلَّ) على المضممر أفادتْ كلَّ فردٍ منه".^(١٢٣) ويقول ابن القيم: "تَأَمَّلْ كيف أفردَ (آتيه) لَمَّا كان المقصود الإشارة إلى أنَّهم، وإنَّ أتوه جميعاً، فكل واحد منهم منفردٌ عن كلِّ فريق من صاحب أو قريب، بل هو وحده منفرد، فكأنَّه إنما أتاه وحده، وإنَّ أتاه مع غيره لانقطاع تبعيته للغير".^(١٢٤) وهذه من اللطائف البديعة التي لا تتأتَّى إلَّا لـ(كَلَّ) التي تتقوَّب دلالتها على العموم بحسب المركَّبات النحويَّة التي تتعاضد معها في السياق.

(١٢٢) ابن هشام، مغني اللبيب، ص ٢٦٣.

(١٢٣) العلائي، تلقيح الفهوم، ص ٢٦٧.

(١٢٤) ابن القيم، بدائع الفوائد، ج ١، ص ٢١٥.

الخاتمة والنتائج:

درس هذا البحث الأحكام النحويّة لـ (كَلّ) غير التابعة المضافة إلى معرفة، ووظائفها النصيّة في سورتيّ الإسراء ومريم. وخلص إلى عددٍ من النتائج، من أهمّها:

- أن الأصل في (كَلّ) المضافة إلى معرفة أن تأتي تابعة مؤكّدة، لكنّها تنزاح عن ذلك لتكون غير تابعة لأغراض تداوليّة معيّنة، وخدمة لمقام التخاطب ومقتضيات السياق. وحكمها حينئذٍ أن تعمل فيها جميع العوامل باستثناء المضافة إلى ضمير فإنّها تقع مبتدأً غالباً، ويكون الضمير العائد عليها في خبر أو نحوه بلفظ الأفراد. وتؤدّي هنا معنى التوكيد دون وظيفته، كما تؤدّي معاني أخرى تستفاد من السياق.

- يؤدّي نوع المعرفة التي تضاف إليها (كَلّ) غير التابعة، دوراً واضحاً في أحكامها، ووظائفها النحوية والنصية، وفي طبيعة العوائد إليها من ضمير أو خبر أو نحوه. ويمكن أن تضاف (كَلّ) إلى المعارف جميعها، شريطة أن تدلّ هذه المعارف في سياقها على العموم والجنس؛ ولذلك كثر مجيئها مع المحلى بآل الجنسية دون العهدية، ومع المبهمات (الموصول والإشارة)، ولم تأت مضافةً إلى ضمير إلا في شاهد واحد، فهي تُنوّع في اختيارها لأنواع المعارف، وتراوح بين الأفراد والجمع، بحسب المقاصد ومقتضيات السياق، وبحسب دلالة الكليّة المراد التعبير عنها. وبحسب هذه العناصر يتغيّر دورها في أداء المعنى، وفي بناء التماسك النصي وصناعة البنية الإحاليّة.

- هناك ضربٌ من التضامّ بينها وبين بعض المركّبات النحويّة في السياق اللغوي الذي ينتظمها، مثل: (إنّ) النافية، و(إلا)، ولهذا التضام دوره في بناء دلالتها الزمنية، وفي وظائفها النحويّة والنصيّة. وكانت (كَلّ) فيصلاً في التمييز بين

الحقيقة والمجاز في سياقها، وفي تعيين نوع المركّبات النحوية التي تضاف إليها، كما هو الحال في تمييز (منّ) الموصولة من النكرة الموصوفة.

• تتأثّر دلالة (كلّ) كثيراً بموقعها من سياق النفي أو شبهه، فإنّ وَقَعَتْ في حيزه انصرف العموم للمجموع ولا يناقضه الإيجاب الجزئي، شريطة ألا ينتقض النفي بـ(إلا)، فهذا ينقلها إلى الإثبات على وجه من القطع، ممّا يجعلها مناسبة للتعبير عن سياقات الحجاج العقدي مع المشركين.

• تتأثّر فعاليتها النصيّة كثيراً بموقعها، فوقعها ابتداءً صدرّاً في جملتها يضاعف المدى النصّي لبنيتها الإحالية، ويمكنّها من إنجاز عددٍ أكبر من الوظائف النصيّة، فيما يضيق هذا المدى النصّي إنّ وقعت معمولةً متأخّرةً على عاملها المذكور، وتكون حينئذٍ أكثر التصاقاً بسياقها اللغوي المباشر. وهذا يُظهر أنّ وظائفها النحويّة والنصيّة تتجاوز ما ذكره النحاة من أنّ الفرق بين التابعة وغير التابعة هو فقط الفرق بين التأسيس والتوكيد. على أنّ مداها النصّي في الإحالة يبقى أقلّ من مدى (كلّ) غير التابعة المضافة إلى نكرة، بسبب دلالة النكرة على العموم.

• يجب إفراد العوائد على (كلّ) المضافة إلى معرفة من ضمير أو نحوه في الجملة نفسها، ويجوز المراوحة بين الأفراد والجمع في الجمل التالية لها في السياق الذي ترد فيه. وبذا تستغرق مجموع ما دخلت عليه بحكمها، ويتولّى إفراد الضمائر الدالّة عليها تفريد كلّ مرتبة بالحكم على حدة، وهذه الخصيصة مكنتها من التعبير بكفاية عن دلالات بعينها، وهو ممّا تفرّدَتْ به (كلّ) عن سائر ألفاظ العموم.

وتوصي الدراسة باستكمال البحث في الأنماط التركيبيّة الأخرى لها، ووظائفها النصيّة في السياقات اللغوية التي تنظمها في القرآن الكريم ونصوص العربية العليا، لأهميّتها المركزيّة في صناعة الدلالة وبناء النصّ.

قضية السرقات الشعرية والتناص: إشكالية القراءة والمصطلح

زينة غنيم^(*)

الملخص

يحاول هذا البحث الكشف عن أبرز الإشكاليات المنهجية والمعرفية التي تعترى قراءة التراث النقدي في ضوء النقد الحديث، ويتخذ من المقاربة بين السرقات الشعرية والتناص أنموذجاً يتبين من خلاله ضيق أفق القارئ فيما يتصل بمعرفته التراث النقدي، وتلقيه السطحي لمقولات النقد الغربي، مما دفعه إلى البحث عن جذور للمفاهيم النقدية الغربية في التراث النقدي، وذلك باقتطاعها عن سياقاتها المعرفية ومرجعياتها التاريخية التي شكّلت إبانها، عبر استعراض نماذج من دراسات أُسّست على فكرة تأصيل مصطلح التناص، ومحاولة الباحثة دحضها في ضوء القراءة المنظمة للتناص والسرقات الشعرية.

الكلمات المفتاحية: النقد العربي القديم، النقد الأدبي الحديث، السرقات الشعرية، التناص، التلقي، نقد النقد.

(*) مركز اللغات، جامعة فيلادلفيا، المملكة الأردنية الهاشمية. تاريخ تسلّم البحث ١٠/٧/٢٠٢٣م

وتاريخ قبوله للنشر ٣/٩/٢٠٢٣م.

Poetic Plagiarism and Intertextuality: The Problem of Reading and Related Terminology

Abstract

By Zeina Ghoneim

This article attempts to expose the most prominent methodological and epistemological problems that face reading the critical heritage in light of modern criticism. It takes the superficial similarity between poetic plagiarism and intertextuality as a model which illustrates the limitations of the reader's knowledge in relation to his knowledge of the critical heritage, and his superficial reception of the statements of Western criticism. This prompts him to search for the roots of Western critical concepts in the Arabic critical heritage by ascribing them to their cognitive contexts and historical references during which they were formed. This is done by reviewing examples of studies based on tracing the roots of the term "intertextuality," and trying to refute it in light of a careful comparative reading of intertextuality and poetic plagiarism.

Keywords: Early Arabic Criticism, Modern Literary Criticism, Poetic Plagiarism, Intertextuality, Reception, Criticism of Criticism.

تقتضي قراءة التراث النقدي أن يكون القارئ مدركاً الدور الذي يؤديه في عملية القراءة التي تنطوي في كنهها على عمليات التفسير والتأويل التي تقوم على فكرة اتصال القارئ معرفياً بذلك التراث؛ بغية تقديم معرفة جديدة ناتجة عن قراءته الواعية له، ويتمثل ذلك الوعي بعدم ولوج القارئ إلى انتزاع مقولات التراث النقدي من معطياتها الحضارية والمعرفية وفصلها عنها، أو تأويلها في ضوء معطيات النقد الغربي الحديث ذي المرجعيات الفكرية المختلفة عنه.

ويعتمد هذا البحث إلى مراجعة بعض الأقوال النقدية التي تتبنى أفكاراً مغلوبة ترتبط بتأصيل مصطلح التداخل النصي (Intertextuality) (التناص) ومحاولة إيجاد أصول له في النقد العربي القديم، التي تقوم على فكرة المقاربة بين التناص وقضية السرقات الشعرية، دون عدّ انبثاق كل منهما عن مرجعيات فكرية وسياقات معرفية متباينة، كما تحاول الكشف عن المشكلات المعرفية والمنهجية التي أفضت إلى إطلاق مثل ذلك الحكم.

ويقع هذا البحث في محورين أساسيين؛ يتطرق الأول إلى بيان المشكلات المنهجية المتأتية من قراءة قضية السرقات الشعرية ومقاربتها مع مفهوم التداخل النصي، بينما يرصد الثاني المشكلات المعرفية التي أفضى إليها سوء فهم التراث النقدي، وعدم التلقي الصحيح لمفهوم التناص الغربي استناداً إلى بعض القراءات المغلوبة التي تجد في مفهوم التناص الحدائي أصولاً وامتداداً تراثياً في نقدنا العربي القديم يتمثل في قضية السرقات، ويُلاحظ ذلك إثر كثرة الدراسات التي تعتمد إلى الربط بين المقولات، ولا تتنبّه إلى اختلاف البيئات الثقافية التي أنتجت طروحاتهما، وبوساطة استقراء تلك المحاولات يحاول هذا المحور أن يكشف عن المشكلات المعرفية التي وقعت فيها، إذ يغدو أصحابها في قطيعة تامة مع

تراثهم، ويعولون على مقولات نقدية لا تَمُتُ بسياقهم التاريخي والمعرفي بصلة؛ فيؤخذون بالمقولات النقدية الحداثيّة، ويبحثون عن جذور لها في تراثهم النقدي.

ويحاول هذا البحث دحض فكرة الربط بين المفهومين التي نادى بها بعض الدارسين، والإشارة إلى سوء قراءتهم التراث النقدي، والخلل الذي يعتري تلقيهم المقولات النقدية الغربية، وذلك بوساطة تسليط الضوء على الاختلافات التي يستحيل معها أن نجعل لمفهوم (التناص) جذوراً في تراثنا النقدي (قضية السرقات الشعرية) لاعتبارات عدة، وذلك توسلاً بالقراءة المنظمة للمفهومين التي لن تكون بمنأى عن السياقات المعرفية وآلية التفكير النقدي التي تقف وراء تشكل تلك التصورات، والوقوف على بعض المقولات النقدية؛ التراثية والغربية التي تخدم غرض هذا البحث.

كما ينهج هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي، وذلك عبر استقراء المفاهيم كما وردت في المدونات النقدية ووصفها وتحليلها، ومحاولة نقد القراءات التي أساءت فهمها وأغفلت السياقات التاريخية والمعرفية التي أفرزتها، ومحاولة تحديد أبرز المشكلات المنهجية والمعرفية التي وُسم بها ذلك النمط من القراءة، إضافة إلى بيان مدى اتصال القارئ معرفياً بتراثه النقدي، وكيفية تلقيه الطروحات النقدية الغربية، إلى جانب المنهج التاريخي، وذلك عبر تتبع المرجعيات الفكرية والثقافية التي أسهمت في تشكيل تلك المفاهيم النقدية؛ قديمها وحديثها.

المحور الأول: الإشكاليات المنهجية

إنَّ أكثر ما يجابه المقولات النقدية الغربية الحديثة التلقي القاصر لها، وذلك باقتطاعها من سياقاتها المعرفية ومرجعياتها الفكرية، والنأي بها عن الأصل، وتوظيفها توظيفاً يفتقر للوعي النقدي المنهجي لتلك المقولات والمفاهيم،

إذ يلج بعض النقاد العرب المحدثين إلى تبني مثل تلك المقولات تبنياً يغفل عن إدراك النسق الكلي الذي يحكم طبيعة التفكير الغربي الذي تشكّلت إبانة مثل تلك التصورات، ومن ثم إقحامها في مدونة النقد القديم بمقاربة ساذجة تشي بالقطيعة المعرفية مع التراث، والتعويل على أصول وطروحات نقدية غربية ليس لها علاقة بالتراث النقدي العربي.

إنّ لمسألة الإغفال الإستمولوجي والانتقاء الجزئي أثراً كبيراً في المقاربة بين المقولات المتناقضة، فمفهوم التناص من المقولات التي اجتزئت من سياقاتها المعرفية والثقافية التي أوجدتها لحظة تاريخية محددة عند بعض النقاد والدارسين العرب، ونجد في المقابل أنّ طائفة منهم قد وُفقوا في فهمهم تلك المقولات الغربية، إذ تلقفوا تلك المفاهيم دون عزلها عن سياقاتها ومرجعياتها التي كانت حاضرة في أذهانهم في عملية التلقي.

وعند النظر في كيفية تلقي بعض الدارسين العرب لمفهوم التناص يمكن ملاحظة أول إشكالية منهجية تتصل بالتعامل مع المفهوم نفسه، إذ توالى الدراسات التي ضمنت هذا المفهوم ملحقاً بكلمة سابقة، كنظرية التناص، أو جدلية التناص، أو إستراتيجية التناص^(١). وعند النظر في مصطلح (Intertextuality) نجد أنه يعني التداخل النصي، إذ تفيد لفظة (Inter) التداخل، أما (textuality) فتعني النصية، وهي الترجمة الأدق لذلك المصطلح، حيث أقحم المصطلح الغربي بدلالات العربية وما توحى إليه "وإذا بمصطلح التناص يقوم بديلاً حاسماً، فيه من الاكتناز الدلالي وله من التوائم المقطعي ما يجعل الناظر يخال أنه الأصل وأن اللفظ الأجنبي المركب تركيباً ثنائياً فرع عليه"^(٢).

(١) انظر: المسدي، عبدالسلام، المصطلح النقدي، مؤسسات عبدالكريم بن عبدالله للنشر والتوزيع، تونس، د.ت، ص ١٢٠.

(٢) السابق، ص ١١٩.

إنّ هذا النمط من التعامل مع المصطلح الغربي بدءاً من ترجمته حتى دخوله مرحلة التأويل الدلالي إنّما ينطلق من نزعة البحث عن بديل يعوض اللفظ الأعجمي الوافد على الثقافة العربية، وظهر مثل هذا النوع من التعامل الساذج مع المفاهيم في عملية المقاربة بين مفهومين لا ينتمي أحدهما إلى الآخر ولا يفضي إليه، فلكل منهما مرجعية فكرية وأنساق معرفية متباينة ينطلق منها ويحيل إلى بواعثها.

ولعل أبرز ما يطالنا من الإشكاليات المنهجية في تلقف التصورات النقدية الغربية، يتمثل في محاولة إيجاد أصل لها في التراث النقدي، وذلك ما نجده في بعض الدراسات التي تؤصل مصطلح (التناصر) "فليس علينا بمستنكر أن تتساءل اليوم عن إمكان توظيف بعض النظريات النقدية التراثية وتدميجها في الثقافة النقدية الحديثة"^(٣)، إذ كان الباحث مجانباً للصواب في توظيفه المفهوم، فالاستجداء بمصطلح "النظرية" - كما وسمت هذه الدراسة - لا يتواءم على المستوى المنهجي مع الفكر النقدي القديم، وكذا على المستوى المعرفي.

ولم تكن قراءة التراث النقدي بمنأى عن سوء الفهم وغياب الوعي بأسس القراءة المنهجية، وذلك عبر توظيف المصطلحات غير الدقيقة التي لا تعبّر عن مضامين تلك التصورات النقدية، إذ يقرن بعض الدارسين لفظة (الأدبية) بقضية السرقات عوضاً عن (الشعرية)، ويمكن أن نسم ذلك الضرب من القراء بالقراءة الجزئية التي تفصل الظاهرة عن سياقاتها المعرفية، إذ إنّ قضية السرقات في النقد العربي القديم اقترنت بالشعر دون غيره فيما يتصل بمعالجة النقاد العرب لها،

(٣) مرتاض، عبد الملك، "فكرة السرقات الأدبية ونظرية التناصر"، مجلة علامات في النقد الأدبي، ١٩٩١ م، العدد ١، ص ٧١.

فكان الشعر مدار قضية السرقات ومادته، يقول ابن رشيق في باب السرقات: "وهذا باب متسع جداً، لا يقدر أحد من الشعراء أن يدعي السلامة منه"^(٤)، وفي موضع آخر: "السرق في الشعر ما نقل معناه دون لفظه"^(٥)، ويفتقر ذلك النمط من قراءة التراث إلى الوعي النقدي بالموضوع المقروء، كما أغفلت الشروط المعرفية التي أسست له.

إذ يقول الآمدّي في معرض حديثه عن سرقات البحري: "لما كنت قد خرجت مساوئ أبي تمام وابتدأت بسرقاته، وجب أن أبتدئ من مساوئ البحري بسرقاته؛ فإنه أخذ من معاني من تقدم من الشعراء وممن تأخر أخذاً كثيراً"^(٦)، وفي موضع آخر: "وكان ينبغي أن لا أذكر السرقات فيما أخرجه من مساوئ هذين الشاعرين؛ لأنني قدمت القول في أن من أدركته من أهل العلم بالشعر لم يكونوا يرون سرقات المعاني من كبير مساوئ الشعراء، وخاصة المتأخرين"^(٧)، ويتبين بوساطة تلك المقولات النقدية أن النقاد القدامى قد قصرُوا فكرة السرقات على الشعر دون سواه، إضافة إلى أن مسألة تقسيم الأجناس الأدبية كانت حاضرة في معالجتهم تلك القضية، وذلك على العكس من مفهوم (التناص) الذي كان ينظر

(٤) القيرواني، ابن رشيق، (ت ٤٥٦هـ / ١٠٧٠م)، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج ٢،

تحقيق: محمد عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، د.ت، ج ٢، ص ٢٨٠.

(٥) السابق، ص ٢٨٠.

(٦) السابق، ص ٣١١.

(٧) الآمدّي، أبو القاسم الحسن بن بشر (ت ٣٧٠هـ / ٩٨٠م)، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري،

٣ مج، تحقيق: أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ط ٤، د.ت، مج ١، ص ٣١١.

إلى تلك المسألة نظرة شمولية، إذ إنّ التصور الغربي للنص (Text) يدحض فكرة الأجناس الأدبية، فجينية (Genet) يعلن صراحة عدم اهتمامه بالنص إلا من حيث تعالیه النصي "في الواقع لا يهمني النص حالياً إلا من حيث تعالیه النصي، أي أن أعرف كل ما يجعله في علاقة، خفية أم جلية، مع غيره من النصوص" ^(٨)، ويقول بارت (Bart) في إبانة الفرق بين العمل والنص: "ولا يقف النص كذلك عند الأدب الرفيع، ولا يمكن أن يكون متضمناً في تسلسلية ولا حتى في مجرد تقسيم للأجناس، بل إن قوته على العكس من ذلك (أو بدقة) تكمن في تهديم التصنيفات القديمة" ^(٩).

ومن المفاهيم المتصلة بالتناص مفهوم النص (Text)، وفي التصور الغربي لا يمكن حصر النص في مسألة اجتماعية أو نظام لغوي (لسانيات)، إنما هو شيء يخترق كل هذه الأشياء، إذ إنّ النص في منظور كريستيفا (Kristeva) لا يقام على أساس المعنى، بل على أساس دلالي (Significance) يشير دالاً (Signifier) لا ينتهي بمدلول (Signified)، فالنص ليس تلك اللغة التواصلية التي يقننها النحو، فهو لا يكتفي بتصوير الواقع أو الدلالة عليه، إذ أعيد النظر في مفهوم النص وحُدد في مسألة الإنتاجية ^(١٠)، وهو الطاقة التوليدية الكامنة في اللغة، فالنص بناء على هذا الطرح ليس تشكياً مغلقاً أو نهائياً، وإنما يحمل آثاراً (Traces)

(٨) جينيت، جيرار، مدخل لجامع النص، ترجمة: عبدالرحمن أيوب، دار توبقال للنشر، المغرب، ط ٢، ١٩٨٦ م، ص ٩٠.

(٩) البقاعي، محمد خير، دراسات في النص والتناصية، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط ١، ١٩٩٨ م، ص ١٣.

(١٠) انظر: كريستيفا، جوليا، علم النص، ترجمة: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط ١، ١٩٩١ م، ص ٢١.

ونصوص سابقة، فهو غير مغلق ومحمل بآثار نصوص أخرى، أو بعبارة أخرى هو ترحال للنصوص^(١١).

والمأمل في هذا الطرح العام لتصور النص عند كريستيفا يستشعر الخلل في تلقي مفهومه عند بعض الدارسين "وإذا كان النص هو صفة تتجلى بوساطتها نسج الكلام باللغة، فإنّ التناص هو تبادل التأثير بين الكتاب"^(١٢)؛ فالنص في التصور الغربي ليس شيئاً مادياً يُقتبس، ولا يتمتع باستقلالية ذاتية، الأمر الذي يعكس عشوائية التلقي العربي المتمثل في تلقف المصطلح مجتزأً من أنساقه المعرفية التي تكوّن فيها، ففهم المصطلح في ضوء سياقاته التي شهدت ظهوره لا بدّ منه للوصول إلى المعرفة التي تخلو من الاضطراب المنهجي والمعرفي "ولا سبيل إلى استيعاب أي علم دون فهم المصطلحات"^(١٣)، إذ ينتج عن إقصاء اللحظة التاريخية التي تشكل فيها المفهوم إلى التلقي الساذج القاصر لمقولات النقد الغربي الحديث، وتقع كثير من الدراسات التي تغفل ذلك السياق التاريخي في الإشكاليات المنهجية التي تصاحبها إشكاليات على المستوى المعرفي، ومن ذلك قول أحد الباحثين في معرض تعريفه التناص: "فضّلنا أن ندخل مباشرة في تعريف التناص دون الخوض في تاريخ المصطلح، فما يهمنا هنا هو مقارباته من حيث المصطلح والمفاهيم في النقد العربي القديم"^(١٤).

(١١) انظر: كريستيفا، علم النص، ص ٢١.

(١٢) مرتاض، فكرة السرقات الأدبية ونظرية التناص، ص ٨٣.

(١٣) البوشيخي، الشاهد، نظرات في المصطلح والمنهج، مطبعة آفوق-برانت، فاس، ط ٣، ٢٠٠٤م، ص ١٥.

(١٤) ريوقي، عبدالحليم، "مقاربات بين النقد الغربي الحديث والنقد العربي القديم التناص

أنموذجاً"، مجلة دراسات أدبية، ٢٠٠٩م، العدد ٢، ص ٩٢.

ولم يكن مفهوم (التناس) بمنأى عن مثل هذا الخلط، ومن ذلك محاولة حصره في مفهوم التضمين الذي نجد له ذكراً في قضية السرقات في التراث النقدي "فكأن النص الإبداعي الجديد هو أبداً قائم على أنقاض نصوص أخرى انقرضت في ذاكرة الناص، فهي تضمين بغير تنصيب كما يعبر رولان بارت"^(١٥). وينأى الباحث بذلك عن التصورات الغربية الدقيقة لمفهوم التناس، ويلبسه لبوس الغموص، بل يستشهد بقول رولان بارت الناقد الغربي زاعماً أنه قد قصد بالتضمين ذاك المصطلح النقدي كما تبدى في مدونة التراث النقدي.

ويصطلح جابر عصفور على هذا الضرب من القراءات بالقراءة الانتقائية "التي تحاول التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، الماضي والحاضر، لكي تجتمع ثقافتنا الموروثة مع ثقافة العصر الذي نحياه"^(١٦)، وتقلص هذه القراءة من فاعلية الذات القارئة للتراث، إذ تتقمص المقروء في عملية يغدو معها الماضي إسقاطاً على الحاضر الذي يشكّل معها صورة للماضي، كمن يعول على ورود لفظة (التناس) في المعاجم العربية في محاولة إيجاد أصل لمفهوم التناس في التراث، دون التنبه إلى اختلاف معنى (تناس) كما وردت في المعاجم، عن المفهوم الغربي للتداخل النصي "ومادة (التناس) بصورتها اللفظية لم تذكرها المعاجم إلا في "تناس القوم عند اجتماعهم"، ويهمننا من هذه النظرة المعجمية أن المادة لها صلاحية التعامل بوصفها مصطلحاً له جذوره اللغوية، وإن لم تتوفر له جذور اصطلاحية"^(١٧).

(١٥) مرتاض، فكرة السرقات الأدبية ونظرية التناس، ص ٨٣.

(١٦) عصفور، جابر (ت ١٤٤٣ هـ / ٢٠٢١ م)، قراءة التراث النقدي، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط ١، ١٩٩٤ م، ص ٥٢.

(١٧) عبدالمطلب، محمد، "التناس عند عبد القاهر الجرجاني"، مجلة علامات في النقد الأدبي، ١٩٩٢ م، العدد ٣، ص ص ٥٠-٥١.

ويمكن تحديد الإشكالية المنهجية في ذلك الطرح في عملية إسقاط مقولات التراث النقدي على مفهوم نقدي غربي حديثي، كمحاولة مرتاض المقاربة بين التناص والتضمنين^(١٨)، إذ إنه جمع بين طرحين ينبثق كل منهما من مرجعية فكرية وشروط معرفية متباينة في جوهرها، فما كان منه إلا أن يجتزئها من سياقاتها المعرفية ونأى بذلك عن المنهجية السليمة في تلقي التصورات النقدية الغربية، كمن ينعت تلك المقولات الغربية بما لا يتوافق مع شروط إنتاجها، فنجد عند بعض الدارسين إسناداً للفظ (جماليات) إلى (التناص)، ونال ذلك ما ناله من شيوع في الدراسات العربية "فمثلاً الشاعر ليس بالضرورة أن يناصص النصوص الشعرية فقط، وكذلك الناثر والقاص والروائي، فالتناص شامل للأساطير والرموز الدينية والتاريخية والفلسفية... وكل ما هو موروث من التعبيرات الإنسانية والعلمية، بل إنها جمالية من جماليات التناص"^(١٩).

ومن الإشكاليات المنهجية الشائعة في مثل تلك الدراسات إطلاق الأحكام المغلوطة وترديدها، في قضية التماس التوافق بين مفهومي (التناص) والسرقات، وفرضها بوصفها نتائج لا يُشك في صحتها "وهكذا نصل إلى نتيجة مؤداها؛ أنّ مفهوم التناص لا يشكل أسبقية في الطرح، إذ إنّ قضية السرقات قد حققت الأسبقية، ولكنها فقدت الاصطلاح المعبر، وارتبطت بالمنطلق الأخلاقي، حينما اتخذت مصطلح السرقات، ما أضعف بنيتها النظرية والتطبيقية"^(٢٠)، وإلى جانب

(١٨) انظر: مرتاض، فكرة السرقات الأدبية ونظرية التناص، ص ٨٢.

(١٩) ريوقي، مقاربات بين النقد الغربي الحديث والنقد العربي القديم التناص أنموذجاً، ص ٩٦.

(٢٠) أبو شهاب، رامي "السرقات الأدبية والتناص"، مجلة الجوبة، ٢٠٠٧م،

الإشكال المنهجي الذي يرافق مثل هذه الطروحات من حيث إصدار الأحكام المطلقة، والتعميمات التي لا تستند إلى الحجة والدليل، فقد نجد خلافاً واضحاً على المستوى المعرفي يكشف عن ضيق الأفق في قراءة التراث النقدي، وتلقي النقد الأدبي الحديث في آن.

وعلى غرار ما سبق نجد في إحدى الدراسات حكماً مطلقاً يعتمد صاحبه في إثبات صحته على مقولات القدماء "يبدو أنّ الإحساس بأنّ كلام المتأخرين تكرر لكلام المتقدمين، وبالتالي الإحساس بقضية تداخل النصوص -أمر قديم-. يقول ابن رشيق: ومما يؤيد كلام ابن قتيبة كلام علي -رضي الله عنه-: لولا أنّ الكلام يعاد لنفد" ^(٢١)؛ فكيف للقدماء الذين تنبثق مقولاتهم عن مرجعيات فكرية أنتجتها لحظة تاريخية وسياقات معرفية معينة أن يتنبؤوا بتصورات مغايرة ذات مرجعية فكرية وثقافية ليس لها نظير في تصوراتهم، وفي المقابل فلم يخلُ القول السابق من الإشكالات على المستوى المعرفي التي مردّها القراءة السطحية للمفاهيم والمقولات التي تخلو من الوعي النقدي والمنهجي بها.

إنّ الاستناد إلى دراسات وآراء توافق ما يذهب إليه الباحث لا يكفي لإصدار حكم شخصي وإطلاقه على العموم على مستوى الإجراء المنهجي وكذا المعرفي، إضافة إلى التوسّل بتلقي الآخرين لمقولات النقد الغربي الحديث عوضاً عن العودة إلى متونه، ومن ذلك ما حاول إثباته مرتاض فيما يتصل بمقاربة (التناص) بالسرقات "وقد كنا حاولنا إثبات صلة السرقات الشعرية بنظرية التناص، ولكن الناقد جابر عصفور ناقشني بعد إلقاء البحث، ضمن مناقشين آخرين، فرأى بأن السرقات الشعرية لا علاقة لها بالتناصية ولا ينبغي لها، وقد قدم هذا الفاضل جملة

(٢١) شيخ الدين عطا، فؤاد، "أصول التناص في الشعر العربي"، مجلة آداب، ٢٠١٢م، العدد ٢٨، ص ١٠٩.

من المعترضات تحاول إبعاد السرقات الشعرية المعروفة في النقد العربي من مجال التناصية ... ولكننا بعد تأمل هذه القضية، وبعد حديث ثنائي مع الغدامي، وبعد الاطلاع على دراسة صبري حافظ التي أوّمت إليها في بعض هذه الدراسة، اقتنعت بأن العرب عرفوا فكرة التناص في مفهومها وأبعادها وبعض وظائفها، وإنما لم يصطنعوا بطبيعة الحال هذا المصطلح الغربي نفسه^(٢٢).

وتلج بعض الدراسات إلى تغليب الجانب التطبيقي على الجانب النظري في تلك الموضوعات التي يعمد فيها أصحابها إلى تطبيق (التناص) على مدونة الشعر العربي، فيفردون قسماً لا يتعدى بضعة سطور في الدراسة؛ للتعريف بالمصطلح الذي تقوم عليه دراستهم كلها "إنّ أيّ نصّ فني مكون من نصوص أخرى، ولعلّ مصطلح التناص مدين في نشوئه لميخائيل باختين (Bakhtin Mikhail)، ثم أخذت كريستيفا مفهوم (الحوارية) عن باختين، ووضعت له مصطلح التناص، وأشار نقادنا العرب القدماء إلى أنّ المؤلّف مجموعة من النصوص عبروا عنها بأنّ الشعر الصناعة، ولعلّ شعراء العربية منذ العصر الجاهلي مارسوا إبداعهم في التناص إذ تفاعلت نصوصهم مع نصوص غيرهم"^(٢٣).

وعند النظر في المراجع التي استند إليها الباحث في حديثه عن التناص يتبين أنه عاد لمراجع عربية، ولم يتوسّل بالمتون النقدية الغربية على عدّ أنّه يطبق مفهومًا غريبًا حديثًا له مرجعيته.

(٢٢) مرتاض، فكرة السرقات الأدبية ونظرية التناص، ص ٨٨.

(٢٣) إبراهيم، جودت، "التناص مع الحكايات الشعبية في الشعر العربي الحديث والمعاصر: دراسة تطبيقية"، مجلة التراث العربي، ١٣، ٢٠١٣، العدد المزدوج

١٣٠-١٣١، ص ١٧.

وجذوره الفلسفية الخاصة، كما نراه يقحم التناص على حادثته واختلاف سياقته على العصر الجاهلي أي قبل أن تتشكّل ملامح النقد العربي، وفي ذلك اضطراب في القراءة والتلقي في آن.

وبوساطة استعراض الإشكالات المنهجية المتأتية من قراءة التراث النقدي (السرققات الشعرية) في ضوء مقولات النقد الغربي الحديث (التداخل النصي)/ التناص، يمكن القول إنّ الإشكالية المنهجية الأبرز التي أفضت إلى سواها من الإشكاليات المنهجية السابقة وكذا المعرفية، تكمن في تلقي المقولات النقدية الغربية الحديثة بفصلها عن مرجعياتها الفكرية والثقافية وسياقاتها المعرفية، مما يفضي إلى الخلط في قراءة هذه المقولات وتلقيها وما يتصل بها من مفاهيم، ومحاولة ربطها بمقولات وطروحات تراثية، ويومئ ذلك بضيق أفق القارئ ومحدوديته، ومن ذلك ما نجده عند مرتاض في معرض إثبات مزاعمه التي تتصل بالربط بين (التناس) والسرققات "ليست نظرية التناص وحيّاً نزل من السماء على أهل الغرب، وإنّما هي نظرية طائفة، موضوعها الهواء، وغايتها إثبات شيء غير موجود، وذلك ما حاوله بعض النقاد العرب حين عدّوا الأفكار مشتركة بين الناس، وأنّها مطروحة في الطريق، وأنّ الألفاظ منقولة متداولة بين المبدعين" (٢٤)، ويصطلح جابر عصفور على هذا النوع من القراءة بالقراءة التعويضية التي تنطلق من "الإحساس المتضاد بالحضور الأدبي النقدي للآخر (الغربي) ووطأته التي تغذّي الشعور بالدونية" (٢٥).

(٢٤) مرتاض، فكرة السرققات الأدبية ونظرية التناص، ص ٨٩.

(٢٥) عصفور، قراءة التراث النقدي، ص ٧٢.

المحور الثاني: الإشكاليات المعرفية

إنّ تلقي المقولات النقدية الغربية وقراءتها بمعزل عن سياقاتها المعرفية والتاريخية والمرجعيات الفكرية التي تقف خلفها، يؤدي بالضرورة إلى إخفاق في عملية التلقي المعرفي لتلك المقولات، وأظهر ما يمثل ذلك إقحامها في بعض الدراسات دون وعي نقدي بتصوراتها، والمقاربة بينها وبين المقولات النقدية التراثية، مما يفضي إلى حدوث إشكاليات منهجية ومعرفية -ولا فكاك بينهما، فكلاهما يؤدي إلى الآخر- في عملية قراءة التراث النقدي في ضوء تصورات النقد الغربي الحديث.

فقد ولج بعض الدارسين إلى المساوقة بين مقولات (التناص) والسرقات الشعرية استناداً إلى فكرة تداخل النصوص، فذهبوا إلى الربط بين مقولات جوليا كريستيفا وجيرار جينيت ورولان بارت وغيرهم فيما يتصل بالتناص، ومقولات النقاد العرب القدامى في قضية السرقات الشعرية، وزعم بعضهم أن لـ(التناص) جذوراً في النقد العربي القديم تتمثل في قضية السرقات، وعند النظر بادئ ذي بدء في الخلل المنهجي المتأني من محاولة الربط بين النظرية الحديثة، وقضية نقدية قديمة، يتجلى لنا ما يترتب على ذلك من إشكاليات على المستوى المعرفي، كالمقاربة بين المفاهيم التراثية والغربية الحديثة، إذ يخلط بعض الدارسين بين مفهوم (التناص) ومفاهيم نقدية قديمة تتصل بقضية السرقات، لمجرد ارتباطها بفكرة التأثير والتأثير "على الرغم من حداثة مصطلح التناص إلا أنّ فكرة تداخل النصوص هي فكرة قديمة عرفها النقد العربي وتناولها تحت مسمى السرقات، والاقْتباس، والتضمين، وغير ذلك" (٢٦).

(٢٦) طه، علي عبدالرحمن، "التناص وسياقه المعرفي: دراسة تحليلية وصفية"، مجلة آداب

النيلين، ٢٠١٨م، المجلد ٣، العدد ٤، ص ١٠٨.

وتوسّل من ذهب إلى توافق المقولات بين (التناصر) والسرقاات الشعرية ببعض القضايا التي زعموا بأنها أدلة دامغة تثبت فكرة تأصيل مصطلح (التناصر)، إلّا أنّها تهدم دعائم تلك الأدلة، ومما يدحض زعمهم بتوافق المفهومين ما أورده في المحور السابق الذي يتمثل في أن النقاد القدامى قد قصروا قضية السرقاات على جنس أدبي بعينه يتمثل في الشعر في معالجتهم تلك القضية، وفي هذا المقام نذكر أن أول من تنبه إلى قضية السرقاات الشعرية ابن سلام الجمحي عندما أشار إلى النحل والانتحال، وهي قضية وثيقة الصلة بالسرقاات: "وكان أول من جمع أشعار العرب وساق أحاديثها: حماد الراوية، وكان غير موثوق به، وكان ينحل شعر الرجل غيره، وينحله غير شعره، ويزيد في الأشعار"^(٢٧)؛ فعماد طروحات النقاد العرب القدامى حول قضية السرقاات هو الشعر، يقول الجرجاني: "والسرق -أيّدك الله- داء قديم، وعيب عتيق، ولا يزال الشاعر يستعين بخاطر الآخر، ويستمد من قريحته، ويعتمد على معناه ولفظه"^(٢٨).

وفي هذا المقام يذهب بعض الدارسين إلى التوفيق بين التصورين في النظرة إلى النص، دون اعتبار عظيم الفارق بينهما، ويسقط المقولات الغربية على التصور النقدي التراثي لمفهوم النص "إنّ القراءة للموروث، واستعادة النص السابق كانت حاضرة، إمّا بشكلها الخفي أو الظاهر؛ إذ نجد أنّ الاستدعاء المدرك

(٢٧) ابن سلام الجمحي، أبو عبدالله محمد بن سلام (ت ٢٣١هـ/ ٨٤٦م)، طبقات فحول الشعراء، ج ٢، تحقيق: محمود شاكر، دار المدني، جدة، د.ت، ج ١، ص ٤٨.

(٢٨) القاضي الجرجاني، علي بن عبدالعزيز (ت ٣٩٢هـ/ ١٠٠١م)، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، د.ت، ص ٢١٤.

كان حاضراً في أذهان النقاد العرب ... فالنص من هذا المنظور هو استحضر وتعالق نصي مع نصوص أخرى^(٢٩)، ومثل هذا التصور أنموذج يعكس إشكالاً معرفياً ينبئ عن النظرة العجلى في معالجة قضية تأصيل المصطلح النقدي، إلى جانب الإشكال المنهجي الذي يتجلى في العنوان "السرقات الأدبية والتناص".

وبعد استقرار بعض مقولات التراث النقدي في قضية السرقات الشعرية، نجد أنّها لا تتساوق ورؤية النقد الغربي الذي لا يستثني جنساً أدبياً بعينه في تصوّراته للتداخل النصي، وهنا يكمن الاختلاف بين مقولات النقد القديم في سياق السرقات التي تنظر إلى النص نظرة انتقائية تقوم على فكرة الحصر، إذ تحصر قضية السرقات بجنس الشعر، والنظرة الغربية للنص التي تتسم بالعمومية فـ"كل نص هو تناص"^(٣٠) كما يذهب بارت.

فالنص كما تبدى في التصورات الغربية لمفهوم التناص لا يمكن حصره في مسألة اجتماعية أو تاريخية أو نظام لغوي، بل هو شيء يخرق كل تلك المفاهيم تحت تأثير نسق كلي ما، فالنص هو "جهاز عبر لساني يعيد توزيع نظام اللسان بوساطة الربط بين كلام تواصل يهدف إلى الإخبار المباشر وبين أنماط عديدة من الملفوظات السابقة عليه أو المتزامنة معه، فالنص إذن إنتاجية"^(٣١) وبذا يختلف (التناص) ذو النظرة العامة من حيث إنه يلغي فكرة الأجناس الأدبية عن قضية السرقات التي اقتصر على جنس أدبي محدّد "إنّ مفهوم النص لا يزال يبحث

(٢٩) أبو شهاب، السرقات الأدبية والتناص، ص ٩٦.

(٣٠) البقاعي، دراسات في النص والتناص، ص ٣٨.

(٣١) كريستيفا، علم النص، ص ٢١.

عن ذاته، فقد اتخذ في البداية معنى سجالياً، وحاولنا مقابلته مع مفهوم الأثر الذي بلى وتشوّه^(٣٢).

ومما يقوِّض أركان المقاربة بين التناص والسرقاات نظرة كلا المفهومين إلى المعاني/ المدلولات، إذ تنبّه النقاد القدامى إلى مسألة المعاني القديمة المتداولة والمُخترعة الجديدة كما نجد عند القرطاجني^(٣٣) في معرض تقسيمه لها، فهناك ضرب من المعاني يتميِّز به شاعر دون غيره ويندر أن نجد له نظيراً "وأما القسم الثالث وهو كل ما ندر من المعاني فلم يوجد له نظير، وهذه هي المرتبة العليا في الشعر من جهة استنباط المعاني، من بلغها فقد بلغ الغاية القصوى من ذلك؛ لأن ذلك يدل على نفاذ خاطره وتوقد فكره حيث استنبط معنى غريباً، واستخرج من مكان الشعر سرّاً لطيفاً... والمعاني التي بهذه الصفة تسمى العقم؛ لأنها لا تلقح ولا تحصل عنها نتيجة، ولا يقتدح منها ما يجري مجراها من المعاني، فلذلك تحامها الشعراء وسلموها لأصحابها، علماً منهم أن من تعرّض لها مفتضح"^(٣٤).

ومن قول القرطاجني يتضح مذهب النقاد القدامى في مسألة السبق إلى المعاني التي لم يبتدع مثلها من ذي قبل، ولا يتوافق هذا التصور مع مقولات النقد الغربي؛ فلا يمكن إقامة النص في منظور كريستيفا على أساس المعنى/ المدلول النهائي، فالنص وفق ذلك التصور لا ينتهي إلى مدلول، وما يدعم ذلك القول طرح

(٣٢) بارت، رولان (ت ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م)، درس السيميولوجيا، ترجمة: عبدالسلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط ٣، ١٩٩٣م، ص ٤٩.

(٣٣) انظر: القرطاجني، حازم بن محمد (ت ٦٨٤هـ / ١٢٨٦م)، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الكتب الشرقية، تونس، ١٩٦٦م، ص ١٩٤.

(٣٤) السابق، ص ١٩٤.

كريستيفا لمسألة الدلالية في سياق مفهوم النص "ولأن النص ليس في أصل اللغة، بل ولأنه ينفلت من مسألة الأصل نفسها، فإنه يقوم (سواء أكان أدبيًا أو شعريًا أو غيره) بحفر خط عمودي (في مساحة النص) تتلاقى فيه نماذج هذه الدلالية (Significance) التي لا تحكيها اللغة التصويرية والتواصلية حتى وإن كانت تسمها بميسمها، إن النص يتوصل إلى هذا الخط العمودي من كثرة اشتغاله على الدال" (٣٥).

ففي طرح كريستيفا حول النص نجد أنها عبّرت عنه بأنه ذلك الكيان الكلي الذي يُبنى على تصوّر ما، وهو المسؤول في الوقت نفسه عن إعطاء قيمة للأشياء، كما أنّ له علاقة بالضرورة الاجتماعية، واستناداً إلى هذا التصور لا يمكن حصر النص في اللغة أو الذات أو حتى المجتمع في التصور الجديد له، ولصياغة تلك التصورات المرتبطة بالضرورة الاجتماعية والمنظومة الكلية ذات التصور الإيدولوجي عمدت كريستيفا إلى توظيف الدلالية (٣٦)، التي يمكن وصفها بأنها عملية تحفيز مستمرة تثير كل مرة دالاً، ومفهوم الدال وفق هذا الطرح يختلف عن التصور اللساني له، إذ لا ينتهي الدال بمجرد إشارته للمدلول، فعندما ينتهي إلى دال ما فإنه يولد دالاً آخر لا ينتهي إلى مدلول، وبناء على هذا الطرح نخلص إلى اختلاف مقولات النقاد القدامى عن مقولات النقاد الغربيين فيما يتصل بفكرة المعنى المتمثلة في المدلول، فالدال هو مجال النص "أمّا النص فإنّه على عكس ذلك يمارس تراجعاً لا محدوداً للمدلول، فالنص تأجيلي، مجاله هو مجال الدال" (٣٧).

(٣٥) كريستيفا، علم النص، ص ٨.

(٣٦) انظر: السابق، ص ٨-٩.

(٣٧) البقاعي، دراسات في النص والتناصية، ص ١٤.

وتكَلَّفَ بعض الدارسين في التماس مواطن التلاقي بين (التناص) والسرقات، فشرعوا يردّدون المقولات الغربية باقتطاعها من شروطها المعرفية التي أنتجت في إبانها، وأفضى ذلك بالتالي إلى حدوث إشكاليات في قراءة التراث النقدي وتلقي النقد الغربي الحديث على المستوى المعرفي، فعندما نادوا بتأصيل مفهوم التناص وحاولوا أن يفتشوا في التراث النقدي عن أصول له في محاولة منهم لنسبة السبق إليه، فهم غفلوا عن الفارق الجوهرى بينهما، إذ عالج النقاد العرب القدامى قضية السرقات في مصنفاتهم للكشف عن أصالة الشعراء^(٣٨)، وتفردهم عمن سواهم "وقد دعا إلى البحث في سرقات الشعراء تحري النقاد لأصالة الشعراء، ومدى ابتكاره وابتداعه في فنه، أسلوبه ومعانيه، وصوره، ومعرفة ما إذا كان هذا الشاعر مبدعاً لم يعتمد على أحد، أم مقلداً متأثراً بغيره، ومدى هذا التأثير ودرجته"^(٣٩).

وترتبط الأصالة بقصدية المؤلف في تصوّرات النقاد القدامى في معالجة قضية السرقات "فابتكار المعنى والسبق إليه ليس بفضيلة في ذاته، وإنما هو فضيلة ترجع إلى الذي ابتكره وسبق إليه"^(٤٠)، ويناسب ذلك التصور المرجعية الفكرية التي تشكل المرتكزات التي يقوم عليها النقد القديم المتمثلة في العقيدة (فكرة وجود إله) والفلسفة والدرس اللغوي^(٤١)، وتتعارض تلك الأصول مع مرجعية النقد

(٣٨) انظر: مندور، محمد (ت ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٥ م)، النقد المنهجي عند العرب، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٤ م، ص ٣٥٩.

(٣٩) سلام، محمد زغلول (ت ١٤٣٤ هـ / ٢٠١٣ م)، تاريخ النقد الأدبي والبلاغة حتى القرن الرابع الهجري، منشأة المعارف، الإسكندرية، د.ت، ص ٧١.

(٤٠) طبانة، بدوي (ت ١٤٢٠ هـ / ٢٠٠٠ م)، السرقات الأدبية: دراسة في ابتكار الأعمال الأدبية وتقليدها، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، د.ت، ص ٣٧.

(٤١) انظر: عصفور، قراءة التراث النقدي، ص ٥٠.

الغربي في المرحلة التي تشكّلت فيها تلك الطروحات التي تتصل بالنص؛ مرحلة ما بعد الحداثة (Postmodernism) التي أطلقت فكرة إلغاء مركزية الإنسان في الكون، التي تمخّضت عنها مسألة موت المؤلف التي انتهت إلى ولادة النص، وتشهد تلك المرحلة على تحول الأنساق المعرفية فيما يتصل بطروحات المؤلف والنص في النقد الغربي.

وبناء على تلك المقولات، لا تستقيم فكرة عد السرقات (تناصاً)، وإعطاء السبق في تقديم طروحاته إلى النقد العربي القديم، كمن يحيل هذا التصور الغربي بمرجعياته التي تتنافى مع الفكر العربي إلى التراث النقدي "ولا شك أن الدرس العربي القديم قد تنبّه إلى ظاهرة تداخل النصوص، وخاصة في الخطاب الشعري، بل إن هذا التنبّه أخذ طبيعة تحليلية حاول أن ينزل في صور التداخل إلى أدق مظاهرها"^(٤٢)، مشيراً في الوقت نفسه إلى مفهوم لا نجد ذكراً إلا لنقيضه في التصور الغربي المتمثل في القصدية (Intentional) "فالاقتباس مثلاً يمثل شكلاً (تناصياً) يرتبط المدلول اللغوي -وهو اقتباس الضوء- بالمفهوم الاصطلاحي الذي يتمثل في عملية الاستمداد التي تتيح للمبدع أن يحدث انزياحاً محدوداً في خطابه بهدف إضفاء لون من القداسة على جانب من صياغته شيئاً من القرآن أو الحديث النبوي، وهنا يجب أن تكون في الوعي عملية القصد النقلي"^(٤٣).

وذلك يغاير تماماً مقولات النقاد الغربيين التي تنتفي معها فكرة القصدية عن المؤلف الذي نادوا بموته، وتتفق مسألة انتفاء القصدية مع طروحات (التناص) "إن الدال النصي هذا (الذي ليس واحداً أحداً بما أنه لم يعد مرتبطاً بمعنى ذي

(٤٢) عبدالمطلب، التناص عند عبد القاهر الجرجاني، ص ٦٤.

(٤٣) السابق، ص ٦٤.

جوهر واحد وحيد) هو شبكة من الاختلافات التي تسم و/ أو تصب في تحولات الكتل التاريخية، وإذا نحن نظرنا إليها من بداية السلسلة التواصلية والتعبيرية للذات، فإن تلك الشبكة تطرح جانباً: المقدس حين تفكر الذات مركزاً واحداً ووحيداً يكون وصيًّا وبشكل قصدي على تلك الشبكة^(٤٤).

وبحسب ذلك التصور؛ فإن المعاني ليست متجذرة في الألفاظ وحدها، ولا تتصل بمن يتلفظ بها وحده، بل هي موجودة في سياق كلي يقوم على أبعاد عدة؛ ثقافية واجتماعية وفكرية، وتتصل هذه المسألة بعملية تفسير النص، إذ لا يُفسَّر وفق قصدية المؤلف، بل وفق قصدية النص، وينسجم هذا المصطلح مع فكرة موت المؤلف، كما تتواءم وفكرة ولادة النص ذي الميزة التناسية، ذلك النص الذي يقرأ دون ذكر الأب^(٤٥)، إذ يفضي انتفاء القصدية عن المؤلف إلى تأويلات عدة لانهائية^(٤٦) فالتناصية قدر كل نص، مهما كان جنسه، لا تقتصر حتماً على قضية المنع أو التأثير، فالتناص مجال عام للصيغ المجهولة، التي يندر معرفة أصلها^(٤٦).

كنت قد أشرتُ في غير موضع من هذا البحث إلى أهمية فهم المصطلحات التي تشكّل عماد المعرفة وقوامها فهماً صحيحاً؛ لما في ذلك من أثر في صحة التلقي المعرفي للمفاهيم الغربية، وذلك في ضوء مراجعة التصورات والمقولات السابقة التي أثرت في تشكيلها وظهورها، ولا يقتصر ذلك على المقاربة بين التراث النقدي والنقد الغربي الحديث، بل يتعدى ذلك ليشمل محاولات تطبيق المصطلحات الغربية على الأدب العربي تطبيقاً يُنمَّ عن خلل في استيعاب النظرية الحديثة، وغياب الوعي المعرفي بمعطياتها.

(٤٤) كريستيفا، علم النص، ص ١١.

(٤٥) انظر: البقاعي، دراسات في النص والتناصية، ص ١٧.

(٤٦) السابق، ص ٣٨.

ومن أمارات الإشكال المعرفي في هذا المقام ما نجده في بعض الدراسات التي ترى في مفهوم (التناص) أداة تطبيقية على مدونة الشعر العربي، ويكمن الباعث على إقامة هذا النمط من الدراسات في القراءة غير الدقيقة التي لا تكاد تلامس التصور الغربي لـ (التناص)، ومثل تلك الدراسات تقوم على فكرة وجود أصل للنص، ولا نكاد نجد لها أثراً عند النقاد الغربيين الذي عرضوا لـ (التناص) "كل نص ليس إلا تناصاً لنص آخر لا يستطيع أن يختلط بأي أصل للنص: البحث عن ينابيع عمل ما أو عما أثر فيه هو استجابة لأسطورة النسب، فالاقتباسات التي يتكوّن منها نص ما مجهولة، عديمة السمة ومع ذلك فهي مقروءة من قبل إنها اقتباسات بلا قوسين" (٤٧).

ومن ذلك ما يصطلح بعضهم على تسميته بالتناص القرآني أو الديني في سياق تطبيقه على النص الشعري دون التفات إلى تصورات النقاد في المتون النقدية الغربية، يقول أحد الدارسين ممن نهجوا النهج التطبيقي في التعامل مع (التناص) "إذا ما تعمّقنا بحفريات الجدارية للكشف عن مواطن التوظيف الديني لوجدناها متنوعة -على الرغم من قلّتها- بحيث تجد المنبع القرآني الذي تشكّل هو الآخر، بمظاهر إبداعية مختلفة، وكذلك تلاحظ الحضور السني بوساطة الاعتماد على الأحاديث النبوية الشريفة" (٤٨). ويقول في موضع آخر: "ويشكل هذا المورد المقدّس أحد مدارك إنتاجية النص عند درويش" (٤٩)، وعند استحضر قول بارت

(٤٧) البقاعي، دراسات في النص والتناصية، ص ١٦.

(٤٨) معن، مشتاق عباس، فأصيل النص "قراءة في إيديولوجيا التناص"، مركز عبادي

للدراسات والنشر، صنعاء، ط ١، ٢٠٠٣م، ص ١٥١.

(٤٩) السابق، ص ١٥٢.

في هذا السياق فإنه يكشف مدى الفهم القاصر الذي أقيمت عليه مثل تلك الدراسات "يمكن للنص أن يقرأ دون وصاية أبيه، إن الإقرار بالتناسل يلغي الموروث"^(٥٠)؛ فمن الخطورة الربط بين (التناسل) والنص القرآني لما يتمتع به القرآن الكريم من خصوصية وقداسته، إذ يقوم (التناسل) على لانهاية المعنى وانتفاء القصديّة الأمر الذي يشكل تدنيّاً للمقدس وإساءة إليه، وذلك بطبيعة الحال يتنافى مع المرجعية الفكرية التي ينطلق منها الدارسون العرب، تلك المرجعية التي أسأؤوا لها بفهمهم الساذج عبر إقحام مفاهيم ذات مرجعيات غربية وأصول فلسفية إلحادية لا تمت لها بصلة.

كما يتعارض ذلك الطرح القائم على فكرة قدسية النص (القرآني) قطعياً مع مقولات النقد الغربي "عندما يبتعد المؤلف ويحتجب، فإنّ الزعم بالتنقيب عن أسرار النص يغدو أمراً غير ذي جدوى، ذلك أنّ نسبة النص إلى مؤلف معناه إيقاف النص وحصره وإعطائه مدلولاً نهائياً"^(٥١). ويُحيلنا ما ذهب إليه بارت إلى تلك المقولات السابقة على التناسل وما يتصل به (علم النص) التي تتمثل في طروحات موت المؤلف، وعند تتبع المرجعية الفكرية التي تقف وراء هذا التصور نجد أنها تتمثل في فكرة إلغاء مركزية الذات الإنسانية في الكون التي أطلقتها مرحلة ما بعد الحداثة، وتختلف هذه المرجعية عن تلك التي أقام عليها الباحث دراسته في إعطاء مركزية للمؤلف، وإضفاء القدسية إلى النص بنسبته إليه.

إن فكرة الذات المركزية والفاعلة في الكون الممثّلة في المؤلف منتفية في الفكر الغربي، وقد أغفل بعض الباحثين هذه المرجعية ولم يتنبهوا إليها. "هذه

(٥٠) البقاعي، دراسات في النص والتناسلية، ص ١٧.

(٥١) بارت، درس السيميولوجيا، ص ٨٦.

الذات الكاتبة قد صقلت موهبتها وتزودت بخبرات وتجارب الآخرين، وبمخزون ثقافي ومعرفي متراكم، هذا المخزون وتلك الخبرات هي التي تصقل المواهب وتنمي القدرات وتجود العمل الإبداعي^(٥٢)؛ فعدم فهم النظرية واستعارة المصطلح الغربي وإقحامه في الدراسات العربية دون الوعي بالمعطيات التي أسس عليها يؤدي بالضرورة إلى دراسة يمكن أن نسمها بالعبثية وعشوائية التلقف، ذلك لأن "الوعي النقدي بهذه الاستعارات أداة امتلاكها وخلاص من مآزقها في آن، فعزل القارئ العربي المعاصر عن الأنساق المعرفية للآخر، وتجاهل استعاراتها المعرفية، ضرب من الجمود والتخلف، لا يقل خطراً عن النقل الآلي لهذه الأنساق، أو الاستخدام الساذج لاستعاراتها"^(٥٣).

ويعزى ذلك التعامل السطحي مع منجزات العقل الغربي بتوظيف مقولاته دون الاستناد إلى الوعي الدقيق بالتصورات التي تتصل بها إلى فكرة الانبهار بالجديد الوافد من الثقافة الأخرى التي تنشق من مرجعيات وأصول مغايرة، إذ أنتج ذلك التلقي الذي يقوم في كنهه على الأخذ بالقشور دون الالتفات إلى الجوهر إشكاليات منهجية ومعرفية على المستوى الإجرائي ذي الصلة الوثيقة بالدراسات التطبيقية التي نأت عن الفهم الدقيق للنظرية وما تقف خلفها من جذور فلسفية وفكرية ومعرفية، فعدم التأسيس المعرفي للمستوى النظري للقراءة يؤدي إلى تعميق الهوة بين النظرية والتطبيق^(٥٤).

(٥٢) حمدان، الريدي، "التناص: أصالة المفهوم ومعاصرة المصطلح"، المؤتمر العلمي الدولي الثالث - دور الأزهر في النهوض بعلوم اللغة العربية وآدابها والفكر الإسلامي، جامعة الأزهر، كلية اللغة العربية بالقازيق، ٢٠١٢م، المجلد ١، ص ٣٧٨.

(٥٣) عصفور، قراءة التراث النقدي، ص ١٠١.

(٥٤) انظر: السابق، ص ٢٣.

ويغفل بعض الدارسين في أحيان كثيرة أن تلقّي مقولات النقد الغربي يختلّ عند غياب الدور الفاعل للأنساق المعرفية التي أنتجتها، وكذا الأمر في عملية قراءة التراث في ضوء تلك المقولات، إذ يذهب بعضهم إلى استعارة المقولات والمفاهيم المؤسسة للنقد الغربي الحديث ضارين عرض الحائط مكان الاختلاف والتباين بين المرجعيات التي تشكلت فيها، بل يمنحون السبق للتراث النقدي في إقامة بعض المفاهيم الحديثة، وذلك ما نجده عند باحث أقام دراسته على فكرة المقاربة بين مفهومي (التناص) والسرقات متوسّلاً بالمفاهيم النقدية ذات العلاقة بقضية السرقات الشعرية التي أفرزها النقد العربي القديم، إذ عدّها من أقسام التناص "ألا نرى بأنّ التناص كمصطلح أو كمفهوم عرّفه النقاد العرب المتقدمون قبل النقد الغربي الحديث بمئات السنين، بل من حيث المصطلح والمفاهيم كانت عندهم أشمل وأكثر تصنيفاً وتقسيماً وتحديداً"^(٥٥).

إنّ النص السابق يعجّ بالإشكاليات المعرفية التي لم تكن بمعزل عن تلك المنهجية، إذ ذهب الباحث إلى إسقاط شروط إنتاج معرفة حديثة على التراث النقدي ذي الشروط المعرفية المغايرة لها، وأوماً نهجه في قراءته التراث وتلقيه النقد الحديث إلى غياب الوعي النقدي بهما، وتقبل المقولات الحديثة بمنطق الاستهلاك والتسليم بها دون اعتبار مناسبتها أو فحص إمكاناتها على المستوى الذاتي المقترن بسياقها التاريخي ونسقتها المعرفية الذي أنتجت ضمن علاقاته، إذ استخدمها القارئ في سياق تاريخي مغاير، ونسق معرفي ينطوي على إشكاليات مغايرة^(٥٦)، مما أدى إلى أن يصدر الباحث حكماً في مقاربة التناص والسرقات استناداً إلى نقاط المشابهة السطحية والجزئية.

(٥٥) ريوقي، مقاربات بين النقد الغربي الحديث والنقد العربي القديم التناص أنموذجاً، ص ١١٩.

(٥٦) انظر: عصفور، قراءة التراث النقدي، ص ٩٧-٩٨.

كما نسب مفهوم (التناص) الغربي الحداثي إلى النقد العربي القديم متوسلاً بمفاهيم نقدية تراثية لا تتصل بالتصورات الغربية للتداخل النصي فحسب، بل تنطلق من سياقات معرفية مغايرة لتلك التي ترتبط بالتصور الغربي لذلك المفهوم، فللقراءة الانتقائية أثر كبير في إطلاق ذلك التصور الذي يقوم على تأصيل المصطلح الغربي "إنّ السرقات الأدبية التي انشغل بها البلاغيون انشغلاً كبيراً لمدة قرنين على الأقل هي البداية الحقيقية للمفهوم ما بعد الحداثي والمصطلح النقدي الباهر الذي استخدم للدلالة عليه وهو التناص" (٥٧).

إنّ تلك المقاربة السطحية تنشق عن إغفال الفارق الإستمولوجي بين (التناص) والسرقات كما نجد في إحدى الدراسات "يصعب القول بأي اختلافات جذرية بين مفهوم السرقات أو الاحتذاء في البلاغة العربية والتناص" (٥٨)، بينما يقول عبدالقاهر في معالجه قضية السرقات عبر مفاتشة مفهوم الاحتذاء: "واعلم أنّ الاحتذاء عند الشعراء وأهل العلم بالشعر وتقديره وتمييزه، أن يتدّى الشاعر في معنى له وغرض أسلوباً، والأسلوب الضرب من النظم والطريقة فيه، فيعتمد شاعر آخر إلى ذلك الأسلوب فيجيء به في شعره..." (٥٩)، وفي ضوء ذلك لا يمكن المقاربة معرفياً بين الاحتذاء والمفهوم الغربي للتداخل النصي.

(٥٧) حمودة، عبدالعزيز، المراسم المقعرة: نحو نظرية نقدية عربية، سلسلة عالم المعرفة،

الكويت، ٢٠٠١م، ص ٤٤٥.

(٥٨) السابق، ص ٤٥٣.

(٥٩) الجرجاني، عبدالقاهر بن عبدالرحمن (ت ٤٧١هـ / ١٠٧٨م)، دلائل الإعجاز، تحقيق:

محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ت، ص ٤٦٨-٤٦٩.

وفي مناقشة الجرجاني تلك المسألة فإنه يشير إلى قضية تومى بالمرجعية الفكرية والثقافية التي تتصل بذلك النمط من التفكير: "وهنا أمر عجيب، وهو أنه معلوم لكل من نظر أن الألفاظ من حيث هي ألفاظ وكلم ونطق لسان، لا تختص بواحد دون آخر، وأنها إنما تختص إذا تُؤخى فيها النظم، وإذا كان كذلك، كان من رفع النظم من البين، وجعل الإعجاز بجملته في سهولة الحروف وجريانها، جاعلاً له فيما لا يصح إضافته إلى الله تعالى، وكفى بهذا دليلاً على عدم التوفيق، وشدة الضلال عن الطريق"^(٦٠).

يحاول الجرجاني من منطلق إثبات قدسية النص القرآني وتفردّه في نظمته عن سائر النصوص بيان إعجاز القرآن الكريم، ويتعارض ذلك أيما تعارض مع التصور الغربي الذي يقوم على فكرة موت الإله التي تجسدت في مقولة (موت المؤلف) في المدونة النقدية الغربية، يقول رولان بارت: "نعلم الآن أن النص لا ينشأ عن رصف كلمات تولّد معنى وحيداً، معنى لاهوتياً إذا صح التعبير (هو رسالة المؤلف الإله)؛ وإنما هو فضاء متعدد الأبعاد، تتمازج فيه كتابات متعددة وتعارض، من غير أن يكون فيها ما هو أكثر من غيره أصالة، النص نسيج من الاقتباسات تنحدر من منابع ثقافية متعددة"^(٦١)، وهو بذات ينفي قصدية المؤلف وإرادته، ليتجلى بذلك الفارق الجوهرى بين رؤية عبد القاهر التي تنطلق من قدسية النص القرآني التي كانت انعكاساً لتوجهه العقدي، ومذهبه الكلامي^(٦٢)،

(٦٠) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٤٦٧.

(٦١) بارت، درس السيميولوجيا، ص ٨٥.

(٦٢) انظر: القرشي، عبد الحى الورياكلى، المصطلح النقدي التراثي وإشكالية القراءة، ضمن أعمال الندوة العلمية: النص التراثي اللغوي والأدبي: إشكال القراءة والتجديد، مختبر الأبحاث المصطلحية والدراسات النصية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهرارز، فاس، ٢٠١٩ م، ص ١٤٠.

ورؤية رولان بارت التي تنطلق من مرجعية فكرية مغايرة تماماً، إذ تقوم مقولة موت المؤلف على تقويض دعائم فكرة وجود الإله الأمر الذي نادى به الفيلسوف فريدريك نيتشه (Friedrich Nietzsche)، فموقف بارت من المؤلف لا ينفصل عن موقفه من الذات^(٦٣)، الذي تقف وراءه مرجعية ذات جذور فكرية وفلسفية لا تتوافق مع المرجعية التي يؤسس عليها الفكر النقدي العربي.

ولا يمكن إغفال القضية التي شغلت اهتمام النقاد القدامى المتمثلة في التجويد الفني للشعر التي لم تكن بمنأى عن قضية السرقات الشعرية، يقول الآمدي في وصف منهجه في الموازنة: "وأذكر طرفاً من سرقات أبي تمام، وإحالاته، وغلطه، وساقط شعره، ومساوئ البحري في أخذ ما أخذه من معاني أبي تمام، وغير ذلك من غلظه في بعض معانيه، ثم أوازن من شعريهما بين قصيدة وقصيدة، إذا اتفقا في الوزن والقافية، وإعراب القافية، ثم بين معنى ومعنى، فإن محاسنهما تظهر في تضاعيف ذلك (وتنكشف)، ثم أذكر ما انفرد به كل واحد منهما فجوده من معنى سلكه ولم يسلكه صاحبه"^(٦٤).

وتتصل مسألة التجويد الفني في نظم الشعر بتفرد المبدع وأصالته، الأمر الذي لا يتساوق وطروحات النقد الغربي حول (التناص) كما ذكر آنفاً، فلم يُقم النقاد الغربيون وزناً لتلك المسألة في طروحاتهم التي تتصل بالنص والتناص التي تطرح المقدس جانباً^(٦٥)؛ إذ أعادت مرحلة ما بعد الحداثة تشكيل تلك التصورات

(٦٣) انظر: حمودة، عبدالعزيز، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٨م، ص ٢٩٨.

(٦٤) الآمدي، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحري، ص ٥٧.

(٦٥) انظر: كريستيفا، علم النص، ص ١١.

المرتبطة بالنص والمؤلف، من حيث إنّ النص وثيقة مادية يجب أن تنسب إلى مؤلف، وينبغي التحقق من صحة نسبته إليه، وبالتالي إثبات أحقية المؤلف للنص كما كان سائداً في مرحلة الحداثة مع المنهجين؛ التاريخي والنفسي، ومع هذا التصور الجديد للنص وما تبعه من طروحات حول التناص الذي تبلور في مرحلة جوليا كريستيفا التي تأثرت بحوارية ميخائيل باختين، لم يعد ذلك الاهتمام بنسبة النص إلى مؤلفه، وفي إثر ذلك لم تجد مسألة التجويد الفني التي تقع ضمن دائرة اهتمام التراث النقدي لها مكاناً في الطروحات الغربية المتصلة بالتناص.

وبناءً على تلك المقولات النقدية الغربية حول النص نتبين أن مُنتج النص لم يعد محصوراً بالمؤلف كالتصوّر السائد في مرحلة الحداثة (Modernism)؛ فالنص هو ذاك المؤلف الذي يعيد إنتاج نفسه عبر الوظيفة التناصية التي يوسم بها، كما نجد عند كريستيفا ونقاد جماعة تيل كيل الذين تمثلهم، إذ تنادي مرحلة ما بعد الحداثة (Postmodernism) بولادة النص التي تبدت من مقولة (موت المؤلف) التي تمثل مرحلة تجلي النص بوصفه منتجاً لنفسه، إذ يقتصر دور المؤلف على تجميع النصوص وإعادة نشرها متوسلاً باللغة والصيرورة التاريخية وما يتبعها من تحولات تطرأ عليها، فالنصوص موجودة بالفعل قبل المؤلف وهي سابقة عليه، وفي ضوء تلك الطروحات نجد أنّ الذات الموجودة في النص ليست ذات المؤلف، بل هي الذات التي تتيح تداول النصوص وتأثرها ببعضها، وتتجلى إثر تلك التحولات المعرفية التي تأتي معها التحول الذي طرأ على النظرية في الانتقال من سجن اللغة إلى سجن النص، وعليه فلا يمكن القول بالمقاربة بين السرقات الشعرية والتناص.

الخاتمة

عرض هذا البحث لبعض الإشكاليات التي وقعت فيها بعض الدراسات التي ذهبت إلى المساوقة بين قضية السرقات الشعرية ومفهوم التداخل النصي (التناص)، على المستويين؛ المنهجي والمعرفي، وكشفت تلك الإشكاليات عن محدودية أفق القارئ وافتقاره الوعي المنهجي والمعرفي فيما يتصل بقراءته التراث النقدي والنقد الحديث في آن، إذ عزلت تلك الدراسات الموضوع المقروء؛ سواء أكان تراثياً أم حديثاً عن سياقاته والشروط المعرفية واللحظة التاريخية التي تشكل إبانها.

فعمدت تلك الدراسات إلى تقديم قراءة للتراث النقدي تشي بضيق أفق القارئ فيما يتصل بمعرفته للتراث، وولوجه إلى عزله عن سياقه المعرفي والفكري، فالأصل أن يكون قارئ التراث متصلاً به على المستوى الإبستمولوجي (المعرفي) وإن كان منفصلاً عنه على المستوى الأنطولوجي (الوجودي)، إلا أن قراءته السطحية له أفضت به إلى إقحام مقولات النقد الغربي الحديث على التراث النقدي، ومحاولة التفتيش فيه عن أصول وجذور لتلك المقولات، الأمر الذي يومية بسوء تلقيه تصورات النقد الغربي الحديث وقراءته مقولاته بمنأى عن المرجعيات المعرفية وشروط إنتاجه على المستوى المعرفي.

وحاول هذا البحث بوساطة استقراء تلك الدراسات ومفاتشتها في ضوء القراءة المنظمة لمقولات النقاد القدامى فيما يتصل بالسرقات الشعرية، وتصورات التناص على نحو ما تبدت عند النقاد الغربيين، دحض الزعم القائل بتوافق المفهومين، إذ ينبثق كل منهما عن مرجعية فكرية وأنساق معرفية مغايرة عمادها النظرة إلى الذات الإنسانية وبيان موقعها في الكون، فمرجعية التراث النقدي العربي مستمدة من الفكر العقدي القائم على فكرة وجود إله، الأمر الذي

لا يمكن نسبته إلى المرجعية الغربية القائمة على خلخلة فكرة المركزية، إذ لم يكن مفهوم النص "Text" بمنأى عما انتهى إليه تصوّر المؤلف في النقد الغربي، وتشكلت تلك المقولات المتصلة بالمؤلف والنص في مرحلة ما بعد الحداثة التي نادت بإلغاء مركزية الذات الإنسانية في الكون، وفي الوقت نفسه لم يلغ ذلك النمط من التفكير فكرة المركزية، لكنّه بدأ بخلخلتها مع فكرة موت المؤلف التي تتصل بمرجعية موت الإله.

ويخلص هذا البحث إلى نفي فكرة المقاربة بين قضية السرقات الشعرية ومفهوم التناس، إذ لا تصح فكرة المساوقة بين المقولات التراثية (السرقات الشعرية) والمقولات الغربية (التداخل النصي)، إثر تباين المرجعيات الفكرية والشروط المعرفية التي شكلت تلك المقولات في لحظة تاريخية معينة، كما حاول معالجة القراءة السطحية للتراث، والتلقي القاصر لمفاهيم النقد الغربي عبر تسليط الضوء على أبرز المشكلات المنهجية والمعرفية التي وقعت فيها، وتنبه في الوقت نفسه إلى اتصال الإشكاليات المنهجية بالمعرفية؛ فالخلل المنهجي لا محالة يفضي إلى الوقوع في إشكاليات على المستوى المعرفي.

ولا يدّعي هذا البحث التوسّل بالإشكاليات المنهجية والمعرفية، والإحاطة بالدراسات التي أُسّست على فكرة تأصيل المصطلح الغربي وإقحامه في التراث النقدي كافة؛ كَي لا يطول أمر استقصائها، بل استأنست بعضها بعضاً فيما يخدم غرض هذه الدراسة المتمثل في نفي فكرة المقاربة بين التراث النقدي وتصوراته والمقولات النقدية الغربية، وذلك عبر استظهار أبرز المشكلات المنهجية والمعرفية المتأّتية منها التي تشي بالافتقار إلى الوعي النقدي والمنهجي على حد سواء.

معاني "العصا" في القرآن الكريم: دراسة تداوليّة مقاميّة

ليث الرواجفة^(*)

الملخص

يتّمي هذا البحث إلى التداوليّة المقاميّة، وهو يتخذ من العلاقة المتبادلة بين الألفاظ والمقام الذي قيلت فيه أساساً يلج بوساطته إلى جميع الآيات التي ورد فيها ذكر (العصا)، وهذه الآيات تشكل وحدة دلاليّة على الرغم من توزعها داخل القرآن الكريم، وتجمع بينها شبكة من العلاقات السياقيّة والنسقيّة والسرديّة (الحكائيّة)، كما أنها جاءت منسجمة في مواضعها مع الآيات السابقة واللاحقة لها.

تسعى هذه الدراسة إلى استنطاق مفردة (عصا) بمدى أوسع من حيزها المعجمي؛ فقد حملت مفردة (عصا) دلالات وتأويلات ومعاني متعددة، كلّها خاضعة للتركيب، والسياق، والنسق، والمقام، والبيئة، وطبيعة الوظيفة التواصلية، وحواريّة أطرافها، والغاية (المقصديّة) من اختيار هذه المفردة تحديداً.

وتوصلت الدراسة إلى جملة نتائج من أبرزها: أنّ الوظائف الدلاليّة أو الإفهاميّة التي أدتها مفردة (عصا) في القرآن الكريم قد تحددت بوساطة شبكة العلاقات النصيّة والتركيبية، والإحاليّة (الداخلية والخارجية)، والسردية، والحكائيّة، والبلاغيّة الخاضعة للمقام والسياق؛ أي بوساطة ما يعرف بالعلاقات التداوليّة.

الكلمات المفتاحية: العصا، موسى، التداوليّة، المقاميّة، السياق.

(*) معلم في وزارة التربية والتعليم، المملكة الأردنية الهاشمية الأردنية. تاريخ تسلّم البحث

٢٢/٣/٢٠٢٣ م وتاريخ قبوله للنشر ٣١/٥/٢٠٢٣ م.

The Meaning of "Stick" in the Holy Qur'an:

A Pragmatic-Contextual Study

By Laith Al-Rawajfa

Abstract

This article is a pragmatic-contextual study which concentrates on the relation between words and their context. The key word selected to illustrate this discussion is "العصا", the stick, in the Holy Qur'an. The basic assumption is that this word maintains its semantic connotations throughout the Qur'an although it occurs in different contexts. The article explores the wider scope of the term "stick" beyond its lexical meaning, for it can be associated with senses that are determined by structure, context, arrangement, environment, and the nature of the communicative process which determine the selection of this word in particular. The article has concluded that the denotative and communicative function of "stick" in the Qur'an is determined by the complex textual, structural, denotative, narrative and rhetorical relations which are subject to the context, i.e., the communicative relationships.

Keywords: Stick, Moses, Communicativeness, Pragmatism Context.

يعد البحث في القرآن الكريم أسمى العلوم وأعظمها وأصعبها وأدقها؛ مما يستدعي مقاربات ديناميّة لا تقف عند قول أو رأي أو تفسير أو تأويل أو اجتهد، فجاءت هذه الدراسة بوصفها نتيجة طبيعية لتطور النظريات اللسانية والخطابيّة التي تدرس النسق الداخلي وسياقاته التركيبيّة والدلاليّة، والعلاقات الشائكة والمتشابكة بين السياقات والأنساق والمقامات. وهذا لا يعني أن علماء التفسير، والبلاغة، والنحو العرب القدامى كانوا بمنأى عن مفاهيم النظرية التداوليّة الحديثة وإجراءاتها، إذ كان لهم عديد من الإشارات المتقاطعة مع هذه النظرية، ولكنها لم تشكل منهجاً متكامل الأركان، فقد كانت المقاربات التداولية حاضرة في تفسير بعض الآيات، ولم تكن بمنزلة منهج متبع في تفسير كتاب الله تعالى بأكمله. وعلى مستوى التراث النقدي فقد أثّر عنه الإدراك المعرفي (الأبستمولوجي) بعناصر العملية التواصليّة من مرسل، ومرسل إليه، ورسالة، وسياق، وكلها اندرجت ضمن الدراسات البلاغية للمقامات الخطابيّة والتواصلية آنذاك.

إنّ الأسباب الموضوعية التي وقفت وراء اختيار الباحث لمفردة (العصا) في القرآن الكريم كثيرة، ومن أبرزها: محاولة حصر الدراسة، وتضييق مداها الأفقي، كما أن هذه المفردة غير مدروسة فيما بحثت، فكان جلّ تركيز الدراسات على قصة موسى عليه السلام وبنيتها السردية، دون غوص عميق أو اشتباك مباشر مع مفردة (عصا). ويمكن إضافة سبب آخر وهو تطبيق المقاربة التداوليّة المقاميّة على مفردة ورد ذكرها في أكثر من مقام ومناسبة. لذلك انطلقت الدراسة من سؤال: لماذا اختار واستخدم الخطاب القرآني مفردة (عصا)؟ أما الفرضية الرئيسة التي انطلقت منها الدراسة فهي أن الله تعالى قد وضع كل كلمة في مكانها بدقة متناهية، ولا توجد مفردة في القرآن الكريم غير مقصودة بذاتها وما تحمله من دلالات بما يتناسب مع السياقات والمقامات والغايات.

يعدّ القصد أساسياً في الدراسات التداوليّة وذلك "لتأثيرها بالفلسفة العمليّة التي تهدف إلى الفائدة، وهذا يفهم من تحليل ما يقصده المتكلمون بوساطة ما يستخدمونه من تعابير في سياقها العام، فالمقصود دراسة المعنى الذي يقصده المتكلم، وليس المعنى التركيبيّ (الحرفيّ)، وتعني بتأويل ما يقصده المتكلمون من وراء أقوالهم في سياق معين، وأثر السياق فيما يقال اعتماداً على نوع الأشخاص الذين يخاطبونهم ومكان الخطاب وزمانه وظروف إنتاجه"^(١)؛ لذلك ابتعدت الدراسة عن الانزلاق في مأزق الحقول الدلاليّة، والاستعمال المعجمي للمفردة، فالبحث متعلق بلفظة (العصا) فقط، وسياقاتها في القرآن الكريم. ومن ثم فإن الهدف هو دراسة العلاقة بين اللفظة والمقام، ولا يمكن تحقيق ذلك بمعزل عن اللغة، ففهم الألفاظ يتطلب أكثر من مجرد معرفة معانيها المعجميّة أو معانيها في التركيب، فهو يتطلب دراسة العلاقة المتبادلة بين هذه الألفاظ والمقام الذي قيلت فيه. قال القزويني: "لكل كلمة مع صاحبها مقام"^(٢).

أهداف الدراسة:

- الاطلاع على معنى العصا معجمياً، وأسمائها، وأنواعها، وأشكالها عند العرب.

(١) انظر: عكاشة، محمود، النظرية البراجماتية اللسانية (التداولية): دراسة المفاهيم والنشأة

والمبادئ، مكتبة الآداب، مصر، ط ١، ٢٠١٣ م، ص ٢٢.

(٢) الخطيب القزويني، جلال الدين محمد بن عبدالرحمن (ت ٧٣٩ هـ / ١٣٣٩ م)، الإيضاح

في علوم البلاغة: المعاني، والبيان، والبديع، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، دار

الكتب العلمية، لبنان، ط ١، ٢٠٠٣ م، ص ٨٦.

- التعرف إلى المقامات التي وردت فيها مفردة (العصا) في القرآن الكريم.
- التعمق في دراسة (العصا)، وإبراز الغاية من اختيارها دون غيرها في القرآن الكريم بوساطة تسليط الضوء على الوظائف التي أدتها على الرغم من تنوع المقامات.
- ربط العصا بالسياق السرديّ والحكائيّ للمقام المذكورة فيه، والعلاقة بينهما.
- تبيان آراء المفسرين في العصا، ومناقشتها.

أسئلة الدراسة:

- تصدر هذه الدراسة عن سؤال رئيس، وهو: لماذا اختار الخطاب القرآني واستخدم مفردة (عصا) دون غيرها؟ ويتحدّر من هذا السؤال أسئلة فرعية، أبرزها:
- إلى أي مدى خدم الاستعمال المعجمي لمفردة (العصا) التفكير فيها عند المفسرين؟
- كيف خدمت أسماء العصا وأنواعها عمليات قراءة الآيات الواردة فيها تركيباً ودلالياً؟
- ما أدوار العصا في المقامات التي وردت فيها؟
- ما المقامات التي ورد فيها ذكر مفردة (عصا) في القرآن الكريم؟
- هل وردت العصا بأسماء مختلفة في القرآن الكريم؟
- ما أثر اللغة العربية في فهم المقامات الواردة فيها العصا في القرآن الكريم؟

الدراسات السابقة:

على الرغم من كثرة كتب التفسير، والدراسات في علوم القرآن، وكثرة الدراسات التي تناولت قصص الأنبياء في القرآن الكريم؛ غير أن تلك الدراسات لم يجد بينها الباحث دراسة مستقلة وافية لدراسة موضوع: (معاني "العصا" في القرآن الكريم: دراسة تداولية مقامية)، فتلك الدراسات إما أنها جاءت عامة حول قصة موسى عليه السلام، دون تعمق في جزئية العصا، وإما أنها درست العصا من ناحية الأسلوب، وبعضها درس العصا بشكل عام خارج القرآن الكريم. ومن بين تلك الدراسات:

- بشير أحمد مفتاح الأميري، "تنوع الأسلوب في النص القرآني: الحديث عن معجزة العصا أنموذجاً"، مجلة العلوم الشرعية، الجامعة الأسمرية الإسلامية، ليبيا، ٢٠١٧م، العدد ٣.

بحثت هذه الدراسة في تنوع أسلوب الحديث عن معجزة العصا في القرآن الكريم، فجاءت الدراسة في ثلاثة مباحث: الأول درس سبب سؤال الله تعالى لموسى عن العصا (الاستفهام)، والثاني بحث في أمر الله لموسى بإلقاء العصا (الأمر)، والثالث بيان تنوع الأسلوب القرآني في الحديث عن العصا الذي اشتمل على الوصف أيضاً. وعلى الرغم من قرب هذه الدراسة من دراستي إلا أن الاختلاف يكمن في المنهجية البحثية، ومعظم النتائج التي توصلت إليها.

منهجية الدراسة:

تسير هذه الدراسة في اتجاهين: اتجاه نظري تحاول فيه تتبع الآراء المعجمية في مفردة العصا وحقلها الدلالي، وأنواعها، وأسمائها، واستخداماتها عند العرب.

إلى جانب تتبع آراء المفسرين في تفسيرهم لهذه المفردة؛ خدمةً لقراءة المقامات التداولية الواردة فيها المفردة في القرآن الكريم بشكل عام، ووظائفها في قصة موسى عليه السلام بشكل خاص. وهي محاولة استقرائية تستعرض وتناقش وتنقد. واتجاه تطبيقي اتخذ من (التداولية المقامية) سبيلاً لمحاولة الإمساك بخصوصية مفردة (عصا) واستقرائها.

أما هيكل الدراسة فتكوّن من مقدمة، وتمهيد، وأربعة مطالب، وخاتمة، وقائمة بالمصادر والمراجع. تضمّن التمهيد إضاءة على العصا في اللغة حيث بيّن الباحث حدود مجموعة مفردات من الناحية المعجمية تدرج ضمن حقل العصا دلاليّاً، وبيّن اختلاف الاصطلاح عليها تداوليّاً؛ فلكل مفردة خصوصية في استخدامها. وبعد إجراء التحديد الاصطلاحي (النظري)، تسنى للدراسة أن تنتقل إلى (الإجراءات التطبيقية)؛ ووفق هذه الإجراءات صُنّفت المقامات التي وردت فيها مفردة العصا في القرآن الكريم إلى أربعة مقامات، وهي: (مقام لقاء موسى عليه السلام مع الله جل جلاله، ومقام لقاء موسى عليه السلام مع فرعون وسحرته، ومقام خروج موسى من مصر ونهاية فرعون، ومقام سقيا بني إسرائيل).

التمهيد: العصا في اللغة

العَصَا في اللغة أنثى (اسم مقصور مؤنث، وألفه منقلبة عن واو)؛ ويحيل إلى تأنيثها ما جاء في التنزيل الحكيم: ﴿قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا وَاهْتُمُّ بِهَا عَلَى عَنَتِي وَلِي فِيهَا مَعَارِبُ أُخْرَى﴾ [طه: ١٨]. وجاء في لسان العرب: "مثناها عَصَوَان، وجمعها: أَعْصٍ، وَأَعْصَاء، وَعُصَيّ. وقد أنكر سيبويه أَعْصَاء، قال: فجعلوا أَعْصِيّاً بدلاً منه... وعصاه: ضربه بالعصا... وعَصَّاه العصا تعصية: أعطاه إياها. وعاصاني فعصوته: ضاربني بها فغلبتة. وهو يعتصي على عصا جيدة: يتوكأ.

واعتصى الشجرة: قطع منها غصناً. ويقال: فلان صلب العصا، وصليب العصا: إذا كان يعنف بالإبل؛ يضرها بالعصا، ويقال: فلان لين العصا: أي رقيق، لين، حسن السياسة... ويقال فلان ضعيف العصا: أي قليل الضرب للإبل بالعصا، وذلك مما يحمده، قال ابن الأعرابي: والعرب تعيب الرعاء بضرب الإبل؛ لأن ذلك عنف بها وقلة رفق... وألقى المسافر عصاه: إذا بلغ موضعه وأقام... والعصا: اللسان، وعظم الساق، وأفراس، وجماعة الإسلام.. وانشقت العصا: وقع الخلاف... وقرع فلاناً بعصا الملامة: إذا بالغ في عذله، ولذلك قيل للتوبيخ والتفريع^(٣).

يستنتج الباحث من التعريف المعجمي لمفردة (عصا) بأنها تحتل دلالات وتأويلات ومعاني متعددة؛ فبعض المعاني الحقيقية، وبعضها مجازية (كنايات)^(٤)، وكلها خاضعة للتركيب، والسياق، والنسق، والمقام، والبيئة، وطبيعة الوظيفة التواصلية، وحوارية أطرافها، والغاية (المقصدية) من اختيار هذه المفردة تحديداً؛ فالوظائف الدلالية أو الإفهامية التي تؤديها مفردة (عصا) تتحدد بوساطة شبكة العلاقات النصية والتركيبية، والإحالية (الداخلية والخارجية)، والبلاغية الخاضعة للمقام والسياق، والسردية، والحكاية، وعند فهم هذه الشبكة المعقدة من العلاقات يمكن وضع اليد على (المقصدية)، أو الغاية التداولية من اختيار

(٣) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي (ت ٧١١هـ / ١٣١٢م)، لسان العرب، ١٥ ج،

دار صادر، لبنان، ط ٣، ١٤١٤هـ، مادة (عصا).

(٤) لم تتطرق هذه الدراسة إلى معاني (العصا) المجازية (الكنايات)؛ لأنها معنية بتوضيح الوظيفة التداولية للمعاني الحقيقية التي أحالت إليها مفردة (العصا) بما يتلاءم مع المقامات التي وردت فيها في القرآن الكريم.

المُرْسِل في رسالته لهذه المفردة دون غيرها، والسبب في ذلك تعدد أسماء (العصا) في اللغة العربيّة، ومن أبرزها:

- الصَّوْلَجَان: "الصَّوْلَج والصَّوْلَجَان والصَّوْلَجَانَة: العود المعوّج، فارسي معرّب، الأخيرة عن سيبويه، قال: والجمع صَوَالِجَة، الهاء لمكان العُجْمَة"^(٥).
- السِّلَاحُ: "اسم جامع لآلة الحرب، وخص بعضهم به ما كان من الحديد... والعصا تسمّى سلاحاً"^(٦).
- المِطْرَقَةُ: "طَرَقَ النَّجَادُ الصُّوفَ بالعود يَطْرُقُهُ طَرَقًا: ضربه، واسم ذلك العود الذي يضرب به المِطْرَقَةُ، وكذلك مِطْرَقَةُ الحَدَّادِينَ"^(٧).
- المِنْسَاءُ: "العصا، يهمز ولا يهمز، يُنسأُ بها"^(٨)؛ أي أنها تكون بالهمزة، ودون الهمز (المنساءة)، وقيل إنّها عربية الأصل.
- العَمُود: "عَمَدُ الحَائِطِ يَعْمِدُهُ عَمْدًا: دَعَمَهُ؛ والعمود الذي تحامل الثُّقْلُ عليه من فوق كالسقف يُعَمَدُ بالأساطين المنصوبة... والعِمَادُ والعَمُود: الخشبة التي يقوم عليها البيت... والعمود العصا... والعمود الخشبة القائمة في وسط الخِباء"^(٩).
- الهِرَاوَةُ: "العصا، وقيل: العصا الضَّخْمَةُ، والجمع هَرَاوِي، بفتح الواو على القياس مثل المَطَايَا... وهَرَاهُ بِالْهَرَاوَةِ يَهْرُوهُ هَرَوًا وَتَهَرَّاهُ: ضَرَبَهُ بِالْهَرَاوَةِ"^(١٠).

(٥) ابن منظور، لسان العرب، مادة (صلج).

(٦) السابق، مادة (سلح).

(٧) السابق، مادة (طرق).

(٨) السابق، مادة (نسأ).

(٩) السابق، مادة (عمد).

(١٠) السابق، مادة (هرا).

- القَحْرَنَةُ: "العصا... صَرَبْتُ مِنَ الخَشَبِ طولها ذراع أو شِبْرٌ نحو العصا... والقَحْرَنَةُ الهراوَةُ"^(١١).

- العَنَزَةُ: "عَصًا فِي قَدَرٍ نِصْفِ الرُّمَحِ أو أكثر شيئاً فيها سِنَانٌ مثل سنان الرمح، وقيل: في طرفها الأسفل زُجٌّ كزج الرمح يتوكأ عليها الشيخ الكبير، وقيل: هي أطول من العصا وأقصر من الرمح والعُكَّازَةُ قريب منها"^(١٢).

- المِخْصَرَةُ: "كالسوط، وقيل: المِخْصَرَةُ شيء يأخذه الرجل بيده ليتوكأ عليه مثل العصا ونحوها، وهو أيضاً مما يأخذه الملك يشير به إذا خطب"^(١٣).

- العُكَّازَةُ: جاء في لسان العرب: "عَصًا فِي أَسْفَلِهَا زُجٌّ يَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا الرجل، مشتق من ذلك، والجمع عَكَكَيْزٌ وَعُكَّازَاتٌ"^(١٤). وجاء في مقاييس اللغة: "العَكْزُ: التَقَبُّضُ. يقال عَكَزَ يَعْكَزُ عَكَزًا. فَأَمَّا العُكَّازَةُ فَأُظْهِرَ عَرَبِيَّةً، وَلَعَلَّهَا أَنْ تَكُونَ سَمِيَّتَ بِذَلِكَ لِأَنَّ الْأَصَابِعَ تَتَجَمَّعُ عَلَيْهَا إِذَا قَبِضْتَ"^(١٥).

- المِطْرَدُ: "رُمَحٌ قَصِيرٌ تُطْعَنُ بِهِ حُمُرُ الوحش؛ وقال ابن سيده: المِطْرَدُ، بالكسر، رمح قصير يُطْرَدُ به، وقيل: يُطْرَدُ به الوحش. الطَّرَادُ: الرمح القصير لأن صاحبه يُطَارِدُ به"^(١٦).

(١١) ابن منظور، لسان العرب، مادة (قحزن).

(١٢) السابق، مادة (عنز).

(١٣) السابق، مادة (خصر).

(١٤) السابق، مادة (عكز).

(١٥) ابن فارس، أحمد (ت ٣٩٥هـ / ١٠٠٥م)، معجم مقاييس اللغة، ٦ ج، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الجيل، لبنان، ١٩٧٩م، د.ط، مادة (عكز).

(١٦) ابن منظور، لسان العرب، مادة (طرذ).

- الرُّمَحُ: "من السلاح معروف، واحد الرِّمَاح، وجمعه أَرْمَاح... وأخذ الشيخُ رُمِيحَ أَبِي سَعْدٍ: اتَّكَأَ عَلَى الْعَصَا مِنْ كِبَرِهِ" (١٧).
- الْقَضِيبُ: "الْقَضِيبُ مِنَ الْقِسِيِّ: الَّتِي عُمِلَتْ مِنْ غُصْنٍ غَيْرِ مُشَقُوقٍ. وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: الْقَضِيبُ الْقَوْسُ الْمَصْنُوعَةُ مِنَ الْقَضِيبِ" (١٨).
- الشُّعْلَةُ: "مَا اسْتَعَلَّتْ فِيهِ مِنَ الْحَطَبِ أَوْ أَشْعَلَهُ فِيهَا؛ قَالَ الْأَزْهَرِيُّ: الشُّعْلَةُ شِبْهُ الْجَذْوَةِ وَهِيَ قِطْعَةُ خَشَبٍ تُشْعَلُ فِيهَا النَّارُ، وَكَذَلِكَ الْقَبَسُ وَالشَّهَابُ" (١٩).
- الْقَصَبَاءُ: "هُوَ الْقَصَبُ النَّابِتُ، الْكَثِيرُ فِي مَقْصَبَتِهِ. ابْنُ سِيدِهِ: الْقَصَبَاءُ مَنَّبِتُ الْقَصَبِ. وَقَدْ أَقْصَبَ الْمَكَانُ، وَأَرْضٌ مُقْصَبَةٌ وَقَصِيبَةٌ: ذَاتُ قَصَبٍ. وَقَصَبَ الزَّرْعُ تَقْصِيبًا، وَأَقْصَبَ: صَارَ لَهُ قَصَبٌ، وَذَلِكَ بَعْدَ التَّفْرِيحِ" (٢٠).

إنَّ المفردات السابقة جميعها تمتلك معاني ودلالات محدودة مقارنة بـ(العصا)؛ فهذه المفردات تشير إلى فرع أو نوع معين من أنواع العصا واستخداماتها، بينما (العصا) عامّة، ومفتوحة الأفق، وكما أسلفت الدراسة إنَّ فهمها بحاجة إلى ربط المفردة بشبكة من العلاقات النصيّة والنسقيّة الداخليّة والخارجيّة. ويمكن القول إنَّ (العصا) تمثل حقلاً دلاليّاً يضم داخله المفردات السابقة جميعها. وقد عرّف أولمان (Ullmann) الحقل الدلاليّ بأنه "قطاع متكامل من المادة اللغويّة يعبر عن مجال معين من الخبرة" (٢١)؛ أي أن الحقل

(١٧) ابن منظور، لسان العرب، مادة (رمح).

(١٨) السابق، مادة (قضب).

(١٩) السابق، مادة (شعل).

(٢٠) السابق، مادة (قصب).

(٢١) مختار، أحمد عمر (ت ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م)، علم الدلالة، مكتبة دار العروبة للنشر

الدلالي يتكون من مجموعة من المعاني أو الكلمات المتقاربة التي تتميز بوجود عناصر أو ملامح دلالية مشتركة، وبذلك تكتسب الكلمة معناها في علاقتها بالكلمات الأخرى؛ لأن الكلمة لا معنى لها بمفردها، بل إن معناها يتحدد ببحثها مع أقرب الكلمات إليها في إطار مجموعة واحدة^(٢٢). وتجدر الإشارة إلى أن هذه الدراسة لن تُعنى بالحقول الدلالية؛ لأن مفردة (عصا) لم ترد في القرآن الكريم بأسمائها السابقة جميعها، بل وردت بلفظ (العصا) ولفظ (المنسأة) فقط.

الإجراءات التطبيقية

ورد ذكر مفردة (عصا) في القرآن الكريم اثنتي عشرة مرة، وكلها في سياق قصة سيدنا موسى عليه السلام، وجاءت مرة واحدة بمفردة (المنسأة) في سياق قصة سليمان عليه السلام؛ لذلك ستكون الآيات الكريمة موضوع الدراسة والتحليل هي:

١ - ﴿وَإِذْ أَسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۖ [البقرة: ٦٠].

٢ - ﴿فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ۗ [الأعراف: ١٠٧].

٣ - ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ۗ [الأعراف: ١٧].

٤ - ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۖ [الأعراف: ١٦٠].

٥ - ﴿قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا وَاهْتُمُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَىٰ ۗ [طه: ١٨].

(٢٢) انظر: حسام الدين، كريم زكي، أصول تراثية في علم اللغة، وكالة الأهرام للتوزيع، مصر،

٦- ﴿قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾ [طه: ٦٦].

٧- ﴿فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ﴾ [الشعراء: ٣٢].

٨- ﴿فَأَلْقُوا حِبَالَهُمْ وَعِصِيَّهُمْ وَقَالُوا بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ الْغَالِبُونَ﴾ [الشعراء: ٤٤].

٩- ﴿فَأَلْقَى مُوسَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾ [الشعراء: ٤٥].

١٠- ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ﴾ [الشعراء: ٦٣].

١١- ﴿وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَمُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَى الْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل: ١٠].

١٢- ﴿وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَمُوسَى أَقْبَلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ﴾ [القصص: ٣١].

تعد عصا نبي الله موسى عليه السلام أشهر عصا في التاريخ، "وقد ذكره الله تعالى في مواضع كثيرة متفرقة من القرآن. وذكر قصته في مواضع متعددة مبسطة مطولة وغير مطولة" (٢٣)، فهو أكثر نبي ذكر اسمه صراحةً في القرآن الكريم بواقع (١٣٦) مرة، بينما ذكر اسم النبي محمد صلى الله عليه وسلم (٤) مرات وخامسة باسم أحمد، وذكر ضمناً مرات عديدة، وعيسى عليه السلام (٢٥) مرة.

وقد تعددت الروايات حول أصل عصا موسى عليه السلام؛ فمنهم من قال: "أمر شعيبُ ابنته أن تُعطيَ موسى عصاً يدفعُ بها السَّباع عن غنمه، وكانت عِصِيَّ

(٢٣) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل (ت ٧٧٤هـ / ١٣٧٣م)، قصص الأنبياء، ج ٢، تحقيق:

مصطفى عبدالواحد، مكتبة الطالب الجامعي، السعودية، ط ٣، ١٩٨٨م، ج ٢، ص ٣٤٧.

الأنبياء عنده، فوقَعَ في يَدِهَا عصا آدَمَ مِنْ آسِ الْجَنَّةِ، فَأَخَذَهَا موسى بعلمِ شعيب^(٢٤)، وذكر ابن أبي حاتم: "حدثنا علي بن الحسين، ثنا محمد بن أبي حماد، ثنا مهران، عن سعيد، عن قتادة، عن ابن عباس، في عصا موسى قال: تلك العصا أعطاه إياها ملك من الملائكة لما توجه إلى مدين"^(٢٥).

إنَّ سيدنا موسى عليه السلام بعد معجزة العصا ليس موسى الذي كان قبلها، فقد انقلبت أحواله مع انقلاب أحوال عصاه؛ فهي أول معجزاته وأمها وقد "تعلقت بها معجزات شتى: كانقلابها حية، وتلقفها ما أفكته السحرة، وانفلاق البحر، وانفجار العيون من الحجر بضرهما بها، وحراستها، ومصيرها شمعة، وشجرة خضراء مثمرة، ورشاء، ودلوا... فإنها آيات للنبوة وحجة بينة على ما يدعيه النبي صلى الله عليه وسلم"^(٢٦). فاقترن ذكر مفردة (عصا) في القرآن الكريم

(٢٤) العثيمين، محمد بن صالح (ت ١٤٢٢ هـ / ٢٠١٢ م)، تفسير القرآن الكريم: سورة القصص، مؤسسة الشيخ محمد ابن صالح العثيمين الخيرية، السعودية، ط ١، ١٤٣٦ هـ / ٢٠١٥ م، ص ١١٥.

(٢٥) الرازي، ابن أبي حاتم عبدالرحمن بن محمد بن إدريس (ت ٣٢٧ هـ / ٩٣٩ م)، تفسير القرآن العظيم مسنداً عن الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين (تفسير ابن أبي حاتم)، ١٠ مج، تحقيق: أسعد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، ط ١، ١٩٩٧ م، مج ٩، ص ٢٨٤٨. وانظر: السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١ هـ / ١٥٠٦ م)، الدر المنثور في التفسير المأثور، ٨ ج، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط ١، ٢٠١١ م، ج ٥، ص ٥٦٤.

(٢٦) البيضاوي، عبدالله بن عمر (ت ٦٩١ هـ / ١٢٩٢ م)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)، إعداد وتقديم: محمد المرعشلي، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ومؤسسة التاريخ العربي، لبنان، ط ١، د. ت، ج ٤، ص ٨٨.

بسياق قصة سيدنا موسى عليه السلام فقط، ويرى الباحث أن ذلك التخصيص قد حصر (العصا) وإعجازها بموسى عليه السلام. وعند تتبع مفردة (عصا) في القرآن الكريم تداوليّاً؛ تجد الدراسة أنها جاءت ضمن أربعة مقامات أساسية، وهي:

المقام الأول: لقاء موسى عليه السلام مع الله جلّ جلاله

جاء الحديث عن (العصا) في القرآن الكريم مقترناً بجوانب الإعجاز وأشكاله، وبتكليف موسى -عليه السلام- بالرسالة، فقد ذكرت أوّل مرة كلمه الله فيها، وذلك حين كان عائداً من عند شعيب^(٢٧) بمدين إلى أمه وأهله بمصر.

فبينما كان موسى -عليه السلام- في صحراء سيناء بالقرب من جبل الطور انقطعت به السبل، فقد ضلّ عن الطريق، وداهمته ليلة شتائية مثلجة ودامسة، وقد ولد له ابن في الطريق، وفجأة رأى ناراً مشتعلة بجانب جبل الطور فانطلق فرحاً إليها، راجياً أن يجد عندها من يدلّه على الطريق، أو يرجع منها لأهله بما يقيهم شدة البرد، ولكنه تفاجأ بمناجاة الله جلّ جلاله له، ليُعلمه بأنه قد اختاره للرسالة، ويأمره بالذهاب إلى فرعون، ويقدم معجزاته التي تبرهن صحة دعوته، ومن بينها العصا^(٢٨). ففي هذا المقام ظهرت العصا حين سأل الله تعالى موسى عنها،

(٢٧) "روى ابن أبي حاتم وغيره عن الحسن البصري: أن صاحب موسى عليه السلام هذا، اسمه شعيب، وكان سيد الماء، ولكن ليس بالنبي صاحب مدين". ابن كثير، قصص الأنبياء، ج ٢، ص ٣٥٩.

(٢٨) انظر: الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت ٤٢٧ هـ / ١٠٣٦ م)، الكشف والبيان في تفسير القرآن (تفسير الثعلبي)، ج ٦، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، لبنان، ط ١، ٢٠٠٤ م، ج ٤، ص ٢٠١.

قال تعالى: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَمُوسَىٰ﴾ (١٧) قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا وَأَهْشُرُ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَىٰ ﴿١٨﴾ قَالَ أَلْقَهَا يَمُوسَىٰ ﴿١٩﴾ فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ ﴿٢٠﴾ قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَىٰ ﴿٢١﴾ [طه: ١٧-٢١].

بدأ الحديث عن (العصا) بسؤال المولى جلّ جلاله، ومن المعلوم أن السائل يفترض أنه يجهل حقيقة ما يسأل عنه، وهذا مستحيل بحق الله تعالى. ويرى الباحث أن هذا السؤال حمل معاني وغايات تداوليّة سامية؛ فمنها مؤانسة موسى عليه السلام وطمأننته، وتشيت انتباهه الذي امتلأ في ذلك المقام بالرعب والخوف، وإخراجه من حالة الدهشة والحيرة، وتقديم إقرار صريح من موسى -عليه السلام- بأنها مجرد عصا أو خشبة ميتة؛ مما يزيل أي لبس أو إبهام. وكذلك التمهيد للغاية من هذا السؤال حين ألحق تعالى سؤاله بأمر إلقاء العصا، وتحولها إلى هيئة، أو حالة إعجازية غير حالتها الأولى، وإعادتها مرة أخرى إلى ما كانت عليه، مما أبرز قدرة الخالق في المخلوق الذي جعل منافع العصا أكثر من مآرب موسى واستخداماته لها، وكأنّ الله تعالى يقول له: "أين أنت من هذه المنفعة العظمى والمأربة الكبرى المنسية عندها كل منفعة ومأربة كنت تعتد بها وتحفل بشأنها" (٢٩). يقول الزمخشري: "إنما سأله ليريه عظم ما يخترعه -عزّ وعلا- في الخشبة اليابسة من قلبها حية" (٣٠).

(٢٩) العمادي، أبو السعود محمد بن محمد (ت ٩٨٢هـ / ١٥٧٥م)، إرشاد العقل السليم إلى

مزايا القرآن الكريم (تفسير السعود)، ج ٩، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط ١، د. ت. ج ٦، ص ٩.

(٣٠) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد (ت ٥٣٨هـ / ١١٤٣م)، الكشف عن

حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ضبط وتوثيق: أبو عبد الله الداني

آل زهوي، دار الكتاب العربي، لبنان، ط ٣، ٢٠٠٦م، ج ٤، ص ٧٥.

وبعد عودة الباحث إلى عدة تفاسير^(٣١) لمعاني الاستعمال اللغوي في مفردة (عصا) عند المفسرين، وجد اجماعاً عندهم بأنها مجرد عصا ميتة من الخشب، دون غوص في معانيها المعجميّة، أو دلالتها التداوليّة، أو أشكالها واستخداماتها، وكأنهم اكتفوا بسياق الخطاب القرآني، وإقرار موسى عليه السلام بأنها مجرد عصا، فلم يبحثوا عن التصنيف الدقيق لهذه العصا ضمن الحقل الدلالي الذي تنفرع منه أسماء عديدة لها وفق استخداماتها، وهنا تأتي أهمية هذا البحث لتسليط الضوء على ما تجاوزه معظم المفسرين حول (عصا) موسى عليه السلام.

إنّ ما فعله المفسرون في الآية السابقة يختلف تماماً عن الآيات التالية؛ فقد فكروا في تحول العصا إلى (حية)، و(جان) في قوله تعالى: **وَأَلْقَى عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَمُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ** ﴿النمل: ١٠﴾، وقوله تعالى: **﴿وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَمُوسَى أَقْبَلَ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْأَمْنِيَّتِ﴾** [الفصص: ٣١].

(٣١) منها:

- الثعلبي، الكشف والبيان في تفسير القرآن (تفسير الثعلبي)، ج ٤، ص ٢٠١.
- السيوطي، الدر المنثور في التفسير المأثور، ج ٥، ص ٥٥٥-٥٥٦.
- الرازي، تفسير القرآن العظيم مسنداً عن الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين (تفسير ابن أبي حاتم)، مج ٧، ص ٢٤١٩ وما بعدها.
- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، ج ٨، تحقيق: سامي سلامة، دار طيبة، السعودية، ط ١، ٢٠٠٢م، ج ٥، ص ٢٨١.
- الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ/ ٩٢٣م)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، ٧ مجلدات، هذبه وحققه وضبط نصه وعلق عليه: بشار معروف، وعصام فارس الحرستاني، مؤسسة الرسالة، مصر، ط ١، ١٩٩٤م، مج ٥، ص ١٩٠ وما بعدها.

تعود هذه الآيات في أصلها إلى مقام لقاء موسى عليه السلام مع الله جل جلاله، وهو مقام جلال امتلاء فيه موسى بالخوف والرعب، وبعد استئناسه بالحديث مع الله تعالى، عاد لحالة الرعب مرة أخرى مما صارت عليه عصاه التي يحملها بيده، وقد جاء في تفسير الثعلبي معظم الآراء التي ذكرها المفسرون حول تحول العصا إلى جان، فقال: "هي الحية الخفيفة الصغيرة الجسم، وقال الكلبي: لا صغيرة ولا كبيرة. فإن قيل: كيف قال في موضع (كأنها جان)، وفي موضع آخر (إذا هي ثعبان) والموصوف واحد؟ قلنا فيه وجهان: إنها في أول أمرها جان وفي آخر الأمر ثعبان، وذلك أنها كانت تصير حية على قدر العصا ثم لا تزال تنتفخ وتربو حتى تصير كالثعبان العظيم. والآخر: إنها في سرعة الجان وخفته وفي صورة الثعبان وقوته" (٣٢).

سنحاول إعادة تركيب السياقات والأنساق الدلالية لهذه الآيات، والبحث عن الغايات التداولية بما يتناسب مع مقامات الخطاب، والبحث عن كل ما حملته من معاني حول العصا وتحولاتها في ذلك المقام، والإضافة لكل نقصان، مع الإفادة بما جاء به المفسرون في تفاسيرهم. قال ابن عباس عن عصا موسى: "كان موسى عليه السلام يحمل عليها زاده وسقاه، فجعلت تماشيه وتحديثه، وكان يضرب بها الأرض فيخرج ما يأكل يومه، ويركزها فيخرج الماء فإذا رفعها ذهب الماء، كان يردّ بها غنمه، وتقيه الهوام بإذن الله، وإذا ظهر له عدو حاربت وناضلت عنه، وإذا أراد الإسقاء من البئر أدلاها فطالت طول البئر وصارت شعبتها كالدلو

(٣٢) الثعلبي، الكشف والبيان في تفسير القرآن (تفسير الثعلبي)، ج ٤، ص ص ٤٧٤-٤٧٥.

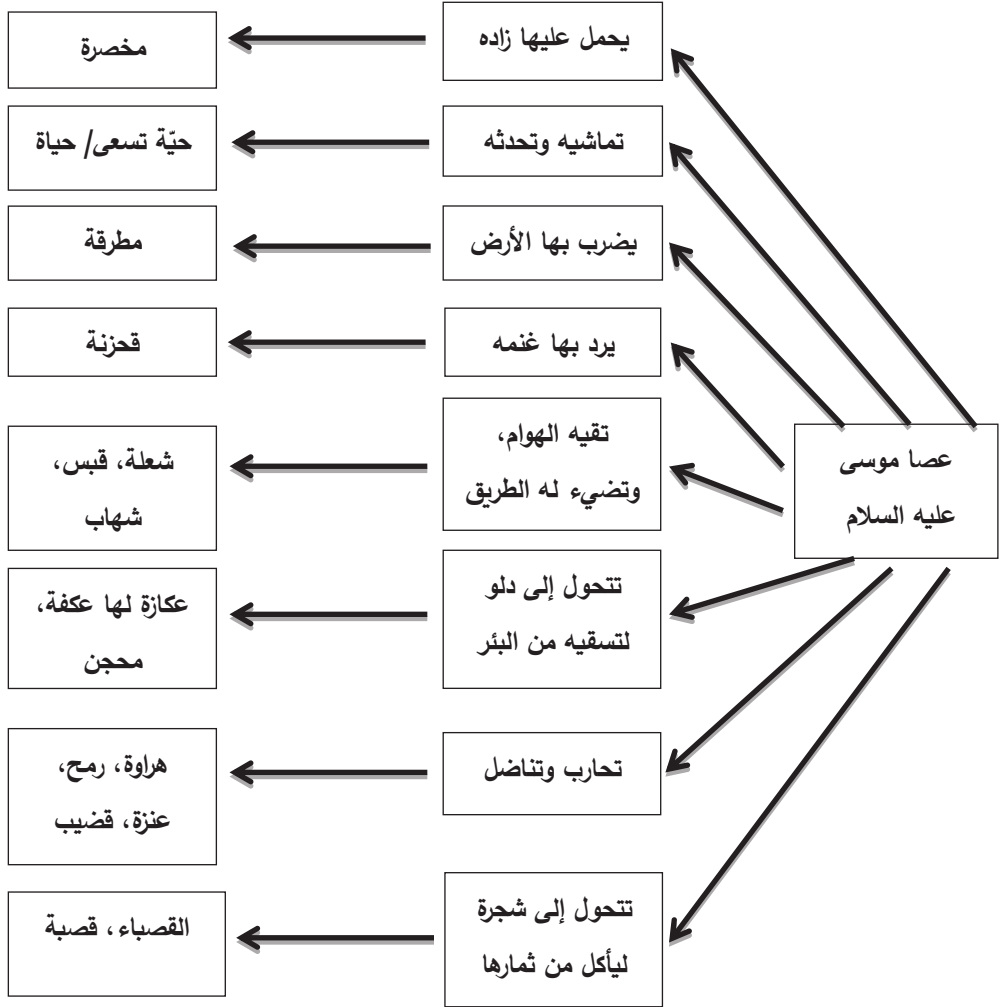
حتى يستقي، وكان يظهر على شعبتيها كالشمعتين بالليل تضيء له ويهتدي بها، وإذا انتهى ثمرة من الثمار ركزها في الأرض فتغصّنت غصن تلك الشجر وأورقت ورقها وأثمرت ثمرها، فهذه المآرب"^(٣٣)، ولعل هذه المآرب الإعجازيّة التي ذكرها ابن عباس قد تحققت بعد حديث موسى عليه السلام مع الله تعالى وليس قبل ذلك؛ فلو كانت العصا إعجازيّة قبل ذلك لما تاه في الصحراء، وعانى هو وأهله من شدة البرد والجوع، ولما ذهب صوب النار، والله تعالى أعلم.

وفيما يتعلق بتحوّلات العصا في هذا المقام إلى (حية، جان، ثعبان)، يتبادر إلى الأذهان سؤال في غاية الأهمية: هل يعقل أن يهرب موسى عليه السلام وهو معروف بشجاعته وجرأته من حية تسعى أو جان أو ثعبان؟ حتى لو كانت حية ليست كباقي الحيّات. والسؤال الآخر: لماذا لم يدب الرعب في قلب فرعون ومن معه حين رأوا تلك العصا تتحوّل إلى ثعبان مبین واتهم موسى عليه السلام بالسحر؟ يتفق الباحث مع معظم آراء الدكتور رشيد الجراح^(٣٤) التي كانت بمنزلة إجابات عن هذه الأسئلة، فبعد ربط المفردات بالسياقات القرآنيّة والتراكيب الدلاليّة الكامنة فيها الفرق بين الحيّة التي تسعى والثعبان والجان؛ نجد أنه في ذلك المقام (لقاء موسى مع الله) لم تتحوّل العصا إلى الكائن المعروف بالحية وهي أنثى الثعبان، ويستدل الباحث على ذلك بإلحاق مفردة (تسعى) بعدها، فلو كانت

(٣٣) الثعلبي، الكشف والبيان في تفسير القرآن (تفسير الثعلبي)، ج ٤، ص ص ٢٠٣-٢٠٤.

(٣٤) انظر: الجراح، رشيد، "باب السامري (٢): أين ذهب عصا موسى"، مقال إلكتروني، ٢٠١٢م،

كذلك لما احتاجت لمفردة (تسعى)؛ لأن من خصائصها الطبيعية ذلك، فهل هناك حية تطير، أو تركض، أو تفز، أو تمشي؟ فالسعي هو الحركة على الأرض بأكثر من اتجاه كالذي يبحث عن شيء، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَمُوسَى إِنَّ الْمَلَائِكَةَ يَتَمَرَّوْنَ بِكَ لَيَقْتُلُونَكَ فَأَخْرِجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ﴾ [القصص: ٢٠]، فلا بُدَّ أنه قد بحث عن سيدنا موسى في أكثر من مكان؛ لذلك يتبنى الباحث رأياً لم يرد عند المفسرين، ولا يتناقض مع ما قدموه في تحول العصا، بأنها لم تتحول إلى حية بمعنى الأفعى التي نعرفها، ولكنها تحولت إلى كائن حي (دبت الحياة فيها) فأصبحت تسعى في كل اتجاه، فحية من الحياة وليست أفعى، لذلك هلع موسى عليه السلام وخاف. وفي ذلك دليل على أن حياة العصا دبت فيها في مقام لقاء موسى مع الله جلّ جلاله. أما لماذا جاءت مفردة (عصا) دون المفردات الأخرى في هذا المقام؟ فيجد الباحث أن تخصيص العصا بقصة موسى عليه السلام فقط ينطبق على تعميم الإطلاق الدلالي للمفردة؛ فالعصا لم ترد بأي من أسمائها ولا استخداماتها في القرآن إلا في قصة موسى وكأنها حصراً له ولا مثيل لها، أما التعميم والإطلاق ففيه دلالات سامية على إعجاز العصا وتعدد استخداماتها، ولا نهائيتها، وقد اجتمع فيها أسماء العصا كلها في اللغة العربية، ويمكن التمثيل على ذلك باستخداماتها التي ذكرها ابن عباس. انظر الشكل التالي:



المقام الثاني: لقاء موسى عليه السلام مع فرعون وسحرته

ذكر الله تعالى في سورة القصص ملخص قصة موسى عليه السلام مع فرعون، ثم بسطها وبينها، فذكر الله جلّ جلاله أن فرعون قد تجبرّ وطغى، وآثر الحياة الدنيا، وأعرض عن طاعة الله تعالى، وقسّم رعيته إلى أقسام، يستضعف طائفة

منهم، وهم بنو إسرائيل، وكانوا آنذاك خيار أهل الأرض. وقد سُلِّطَ عليهم هذا الملك الظالم الكافر، يستعبدهم ويستخدمهم في أحسن الصنائع والحرف. وكان يذبح الذكور من أبناء بني إسرائيل؛ والسبب في ذلك أنهم كانوا يتدارسون فيما بينهم ما يأثرونه عن إبراهيم عليه السلام، من أنه سيخرج من ذريته غلام يكون هلاك ملك مصر على يديه. وكانت هذه البشارة مشهورة في بني إسرائيل، فتحدث بها القبط فيما بينهم ووصلت إلى فرعون، فأقدم على قتل أبناء بني إسرائيل حذرًا من وجود هذا الغلام^(٣٥).

وعلى الرغم من ذلك كلّه شاءت إرادة الله تعالى أن يترى موسى عليه السلام في كنف فرعون لعنه الله، وذلك بفضل تمسك زوجته (آسية) رضي الله عنها بموسى، قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتْ عَيْنِي لِي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ يَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [القصص: ٩]، بقي موسى عليه السلام في مصر حتى حادثة القتل التي تسببت في خروجه وذهابه وهربه من فرعون إلى أرض مدين وإقامته هناك، قال تعالى: ﴿وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينِ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَٰذَا مِنْ شِيعَتِهِ وَهَٰذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَزَهُ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ قَالَ هَٰذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ﴾ [القصص: ١٥]. فالذي استنجد بموسى عليه السلام من بني إسرائيل، والمقتول من الأقباط أهل مصر -وتجدر الإشارة في هذه الحادثة إلى عدم حضور العصا فعملية القتل حدثت بقبضة اليد- فخاف موسى على نفسه من فرعون، بعد أن جاء إليه رجل يسعى ليحذره من نوايا فرعون، فهرب إلى أرض مدين ومكث هناك حتى عاد إلى مصر هو وزوجته

(٣٥) انظر: ابن كثير، قصص الأنبياء، ج ٢، ص ٣٤٨.

بسبب اشتياقه لأخيه هارون وأمه وأهله، وحدث معه في الطريق لقاء الله تعالى وتكليمه، وأمره بالذهاب إلى فرعون ودعوته، وهو المقام السابق لهذا المقام.

حضرت العصا في هذا المقام حين واجه موسى عليه السلام فرعون في بلاطه بحضور ملكه، قال تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَفِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٠٤﴾ حَقِيقٌ عَلَىٰ أَن لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَءِيلَ ﴿١٠٥﴾ قَالَ إِن كُنتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِن كُنتَ مِنَ الصّٰدِقِينَ ﴿١٠٦﴾ فَالْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ﴿١٠٧﴾﴾ [الشعراء: ٣٠-٣٢]. فماذا كان ردّ فرعون على تحول العصا؟ قال تعالى: ﴿قَالَ لِلْمَلَآئِكَةِ إِن هَٰذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ ﴿١٠٨﴾﴾ [الشعراء: ٣٤]، وهنا لا نجد تصويراً لفرعون وحاشيته يهربون من العصا كما كان الحال مع موسى عليه السلام في ذلك المقام، وهذا ما يدعم الرأي القائل بأن العصا لم تتحول في ذلك المقام إلى ثعبان، بل دبّت فيها الحياة (حيّة تسعى). ويلاحظ الباحث أيضًا في هذا المقام والسياق بأن الخطاب القرآني بآياته ومفرداته وتراكيبه لم يصور اهتزاز العصا كاهتزاز الجان بعد أن تحولت إلى ثعبان كما كان الحال في اللقاء الأول، وهنا تأكيد على تحولها إلى ثعبان مبين -تحديدًا- في هذا المقام الذي ورد ذكره مرتين فقط في القرآن الكريم، الأول في سورة الأعراف: قال تعالى: ﴿فَالْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾ [الأعراف: ١٠٧]. والثاني في سورة الشعراء، قال تعالى: ﴿فَالْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾ [الشعراء: ٣٢]؛ فالعصا تحولت إلى ثعبان على وجه التحديد في تلك اللحظة، وفي ذلك المقام؛ أي في بلاط فرعون.

أما اللقاء الثاني مع فرعون وسحرته فكان يوم الزينة، قال تعالى: ﴿قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزِّينَةِ وَأَن يُحْشَرَ النَّاسُ ضُحًى ﴿٥٩﴾﴾ [طه: ٥٩]، وفي يوم الزينة لم تتحول

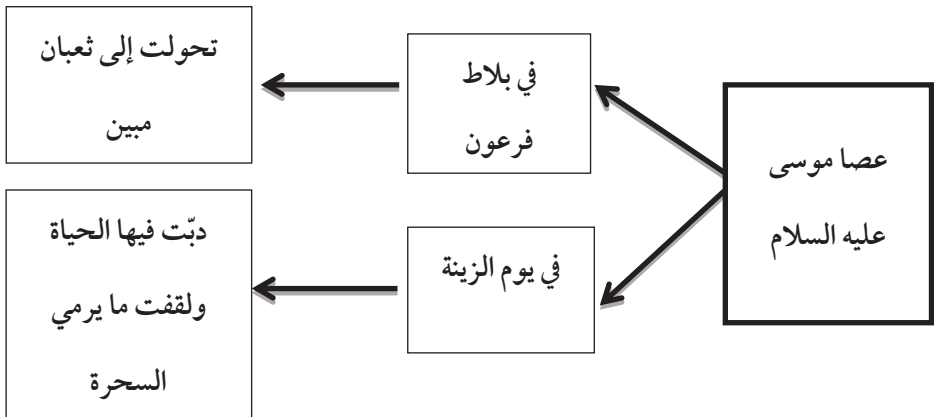
العصا إلى ثعبان، ولفهم ذلك وتوضيحه فلتأمل قوله تعالى في أكثر من موضع في القرآن الكريم عن ذلك اللقاء:

- ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾ [الأعراف: ١١٧].
- ﴿وَأَلْقَىٰ مَا فِي يَمِينِهِ تَلْقَفَ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدٌ سَحِرٌ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَىٰ﴾ [طه: ٦٩].
- ﴿فَأَلْقَىٰ مُوسَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾ [الشعراء: ٤٥].

جاء عند معظم المفسرين بأن (تَلْقَفُ) بمعنى تأكل وتبتلع، بعد أن تحولت العصا إلى حية أو ثعبان، مستندين بذلك على قوله تعالى: (ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ)، و(حِيَّةٌ تَسْعَى)، ففسروا تحول العصا ضمناً بأنها أفعى أو ثعبان فاغر فاه يلقف ويبتلع ما يليقه السحرة. ولم يجد الباحث رأياً يقول إنَّ تلقف بمعنى: "تناول الشيء يرمى به إليك. تقول: لَقَفْنِي تَلْقِيفًا فَلَقِفْتَهُ. ابن سيده: اللَّقْفُ سرعة الأخذ لما يُرْمَى إِلَيْكَ باليد"^(٣٦)، فالنص القرآني بمفرداته وتراكيبه لم يشر إلى أن العصا قد تحولت إلى ثعبان أو أفعى كما الحال في بلاط فرعون، وهنا باب الاجتهاد والتأويل مفتوح، ويرى الباحث بأن العصا لو تحولت إلى ذلك لتكرر موقف فرعون ومَلَكِهِ ولم يؤمن السحرة بنبوة موسى عليه السلام؛ ففرعون لم يتأثر بتحول العصا إلى ثعبان مبین واتهم سيدنا موسى بالسحر، ولكن السحرة تأثروا حين دبَّت الحياة في العصا وبدأت تلقف ما يرمون كما يلقف الآدمي الأشياء بيديه، وهنا نعود إلى ما حدث في المقام الأول حين خاف موسى وهرب منها. وخلاصة ما توصل إليه الباحث أن العصا في هذا المقام قد تحوَّلت إلى ثعبان مرة، ودبَّت فيها الحياة مرة أخرى.

(٣٦) ابن منظور، لسان العرب، مادة (لقف).

وتجدر الإشارة إلى أن السحرة -أيضًا- قد استخدموا العصا في يوم الزينة، قال تعالى: ﴿قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِجَابُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾ [طه: ٦٦]، وقال تعالى: ﴿فَالْقَوُّ حِجَابُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ وَقَالُوا بَعِزَّةٌ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ الْغَالِبُونَ﴾ [الشعراء: ٤٤]، وفي هذه الآيات الموظفة للعصا، التي تعود إلى مقام المواجهة بين موسى عليه السلام وسحرة فرعون دالتان: الأولى أنهم بادروا إلى إظهار ما لديهم ظنًا منهم أنهم الأقوى، فيبدو التحدي واضحًا في تخييرهم لسيدنا موسى، وفي الجانب الآخر تجلّت ثقة سيدنا موسى عليه السلام واستهانته بتحديهم ﴿قَالَ بَلْ أَلْقُوا﴾. أما الدلالة الثانية فهي أنهم استخدموا العصي في سحرهم لأن موسى قد استخدم عصاه قبل هذه المرة في بلاط فرعون وتحولت إلى ثعبان مبین، ويرى الباحث أنه لو ألقى موسى عليه السلام عصاه من يده قبلهم لما تجرأوا على تحديه، وفي ذلك إشارة إلى حكمة الله تعالى وقدرته التي تفرض الإيمان في القلوب بقناعة عقلية، وحجج لا تقبل النقض أو التشكيك. وخلاصة ما توصل إليه الباحث في هذا المقام في الشكل الآتي:



المقام الثالث: خروج موسى عليه السلام وبني إسرائيل من مصر ونهاية فرعون

يأتي هذا المقام بعد المقامين السابقين، فعلى الرغم من كل ما قدمه موسى عليه السلام في بلاط فرعون أول مرة، وفي يوم الزينة ثاني مرة إلا أن قبط مصر تمادوا في كفرهم، وطاعة فرعون، ومخالفة نبي الله تعالى، مما استدعى تقديم حجج وآيات ومعجزات أخرى غير العصا. نقل ابن كثير قول محمد بن إسحاق: "فرجع فرعون حين آمن السحرة مغلوباً مغلولاً، ثم أبى إلا الإقامة على الكفر والتمادي في الشر، فتابع الله عليه بالآيات، فأرسل عليه الطوفان، ثم الجراد، ثم القمل، ثم الضفادع، ثم الدم"^(٣٧)، إلا أن كل ذلك لم يؤثر فيه، ولا في أتباعه، ولم يؤمن منهم إلا القليل.

زاد أذى فرعون وأتباعه، وضاق مصر ببني إسرائيل، فأوحى الله تعالى إلى موسى وأخيه هارون عليهما السلام أن يتخذا لقومهما بيوتاً متميزة فيما بينهم عن بيوت القبط؛ ليكونوا على أهبة الرحيل إذا أمروا به، ليعرف بعضهم بيوت بعض^(٣٨)، قال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَن تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ يَبُوتًا وَأَجْعَلُوا يُبُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِمْوُا الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٨٧]. جاء في كتب التفسير استئذان بني إسرائيل فرعون في الخروج، فأذن لهم وهو كاره، ولكنهم تجهزوا للخروج وتأهبوا له، ولكن لما علم فرعون بذهابهم حنق عليهم كل الحنق واشتد غضبه، وشرع في استحاث جيشه وجمع جنوده ليلحقهم ويمحقهم^(٣٩)، وقد بين الله تعالى تفاصيل ما حدث في سورة الشعراء [٥٢ - ٦٥].

(٣٧) ابن كثير، قصص الأنبياء، ج ٢، ص ٤٠٠.

(٣٨) انظر: السابق، ج ٢، ص ٤٠٦.

(٣٩) السابق، ج ٢، ص ٤٠٨.

أمر الله تعالى موسى عليه السلام وقومه بالخروج من مصر ليلاً ﴿فَأَنشَرِ بِعِبَادِي﴾، فلاحقهم فرعون بالجنود ﴿إِن كُنتُمْ مُتَّبِعُونَ﴾، فأدركهم عند شروق الشمس ﴿فَاتَّبَعُوهُمْ مُشْرِقِينَ﴾، وفي ذلك حكمة بأن يترأى الجمعان، وعندها قال أصحاب موسى وهم خائفون: ﴿إِنَّا لَمُدْرِكُونَ﴾، وذلك لأنهم اضطروا في طريقهم إلى البحر، فشكوا إلى نبي الله ما هم فيه من خوف، فقال لهم: ﴿كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾، وعندما تفاقم الأمر، واقترب فرعون وجنوده، أوحى الله تعالى إلى موسى: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ﴾، فلما ضربه "يقال إنه انفلق إلى اثني عشر طريقاً، لكل سبط طريق يسرون فيه... فلما جاوزوه وخرج آخرهم منه، وانفصلوا عنه، كان ذلك عند قدوم أول جيش فرعون إليه، ووفودهم عليه. فأراد موسى عليه السلام أن يضرب البحر بعصاه ليرجع كما كان عليه، لئلا يكون لفرعون وجنوده وصول إليه، فأمره التقدير ذو الجلال أن يترك البحر على هذا الحال، قال تعالى: ﴿وَأَتْرَكَ الْبَحْرَ رَهَوًا إِنَّهُمْ جُنْدٌ مُّغْرَقُونَ﴾ [الدخان: ٢٤]، فلما تركه على هيئته وحالته وانتهى فرعون، فرأى ما رأى، وعاین ما عاین، هاله هذا المنظر العظيم، فأحجم ولم يتقدم، وندم في نفسه على خروجه في طلبهم، ولكنه أظهر لجنوده تجلداً وعاملهم معاملة العدا، وحملته النفس الكافرة والسجية الفاجرة على أن قال لمن استخفهم فأطاعوه: انظروا كيف انحسر البحر لي لأدرك عبيدي الآبقين من يدي الخارجين على طاعتي وبلدي؟، فلما رآته الجنود قد سلك البحر اقتحموا وراءه مسرعين، فحصلوا في البحر أجمعين أكتعين أبصعين، فعند ذلك أمر الله تعالى كليمة فيما أوحاه إليه أن يضرب بعصاه البحر. فضربه فارتطم البحر كما كان، فلم ينج منهم إنسان" (٤٠).

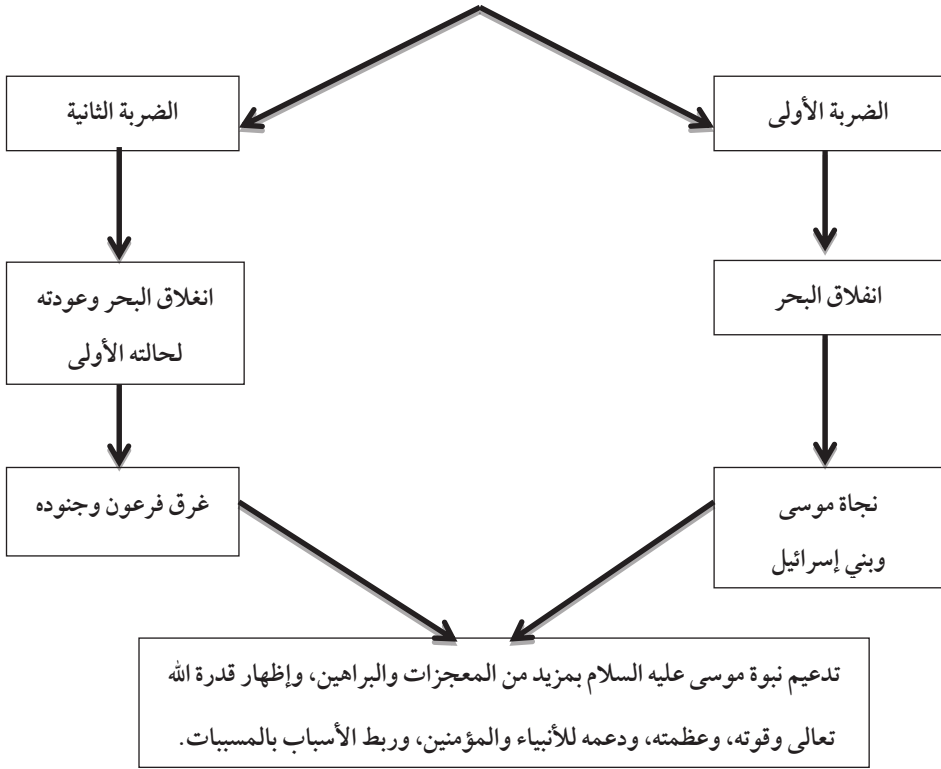
(٤٠) انظر: ابن كثير، قصص الأنبياء، ج ٢، ص ٤٠٨-٤١٢.

استدعت الدراسة التداوليّة المقاميّة تتبع سرديّة الأحداث في هذا المقام، فالباحث حاول قدر الإمكان الابتعاد عن تكرار ما قاله المفسرون أثناء تفسيرهم لهذه الآيات وغيرها من التي تناولت هذا المقام؛ لأنه في معظم آرائهم إجماع واتفاق، وما حدث بين موسى عليه السلام وفرعون لعنه الله معروف لدى الجميع بفضل ما أخبرنا به الله تعالى. لكن فهم (العصا)، ودورها، والغاية من استخدامها داخل الفضاء السردي للحكاية القرآنية، وداخل البناء اللفظي والتركيبى والدلالي لا يكون إلا بعد العودة للسياق والمقام، ومعاينة كل ما سبق استخدام العصا، ودوافع ذلك الاستخدام، وما نتج عنه، مما يتيح المجال للوصول إلى الإرادة الإلهية من ذلك كله.

طيلة الحركة السردية للحكاية القرآنية في هذا المقام غابت العصا، ولم تحضر إلا في لحظات التأزم ووصول حبك الأحداث إلى ذروتها، وكانت في لحظتين مفصليتين: الأولى حين وصل موسى عليه السلام ومن معه إلى البحر ولم يعرف ماذا سيفعل، وكيف سبيل النجاة، وهنا تصح مقولة: البحر من أمامهم وفرعون وجنده من خلفهم. والثانية حين اجتاز موسى وأصحابه البحر وخاف أن يلحق بهم فرعون. حيثئذٍ ظهرت قدرة الله تعالى فأوحى لموسى بأن يضرب البحر بالعصا فكانت النتيجة انفلاقه وهي الضربة الأولى. بعد ذلك أمره أن يضرب البحر بالعصا ضربة ثانية فكانت النتيجة عودته إلى حالته الأولى وإغراق فرعون وجنوده؛ ففي الضربة الأولى نجاة وحياة، وفي الثانية إغراق وموت. واجتماع هذه الثنائيات الضدية نتيجة استخدام العصا يتوافق مع الثنائيات التي اجتمعت في هذا المقام، فكان من بينها: (الإيمان/ الكفر)، (القوة/ الضعف)، (الحق/ الباطل)، وغيرها.

وهنا تساءل الباحث لماذا الله تعالى أراد من سيدنا موسى استخدام العصا؟ فقد رثته جل وعلا أكبر من ذلك، وقد أجاب عن هذا السؤال القرطبي بقوله: "أمر الله تعالى موسى أن يضرب البحر بعصاه، وذلك أنه عز وجل أراد أن تكون الآية متصلة بموسى ومتعلقة بفعل يفعله، وإلا فضرب العصا ليس بفارق للبحر، ولا

معين على ذلك بذاته إلا بما اقترن به من قدرة الله تعالى واختراعه^(٤١). فموسى عليه السلام هو نبي الله، وأراد تعالى أن يؤيد نبيه بمزيد من المعجزات والحجج والبراهين التي لا تقبل الشك أو النقص، خصوصاً أنه نبي مرسل في بني إسرائيل المعروفين بنقضهم للعهود، وتشكيكهم الدائم بالأنبياء. وأراد أن يجعل ضرب العصا سبباً من المسببات. ويلخص الباحث ما توصل إليه من دراسة العصا في هذا المقام بالشكل الآتي:



(٤١) القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد (ت ٦٧١هـ/ ١٢٧٣م)، الجامع لأحكام القرآن

والمبيّن لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، ٢٤ ج، تحقيق: عبدالله التركي، مؤسسة

الرسالة، مصر، ط ١، ٢٠٠٦م، ج ١٦، ص ٣٢.

المقام الرابع: سقيا بني إسرائيل

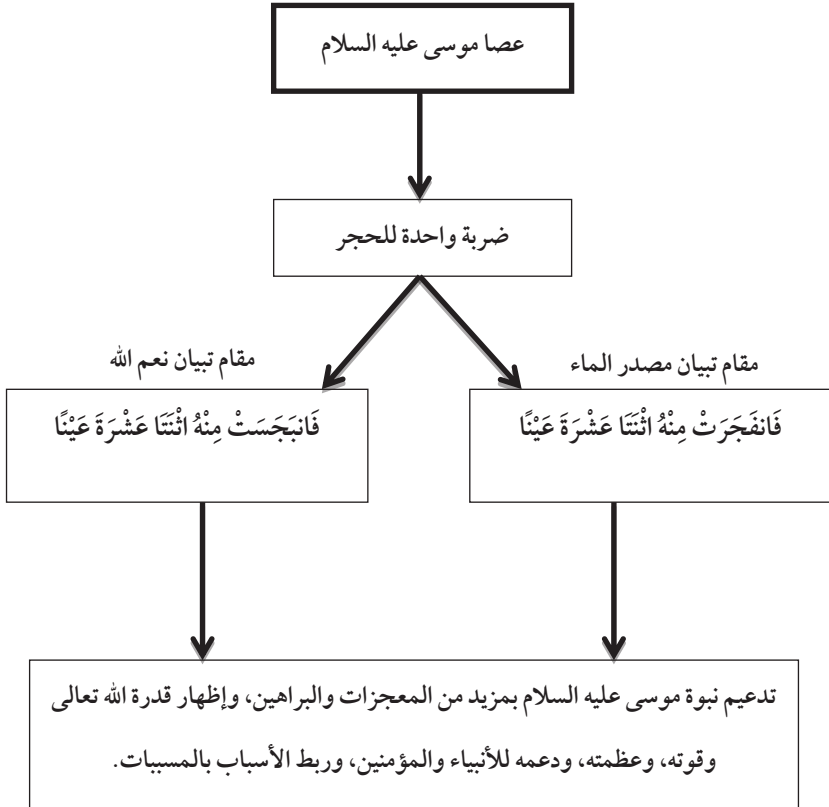
ركز المفسرون في هذا المقام على أسباب استسقاء موسى عليه السلام، وعلى (الحجر)، وعلى عدد العيون التي (انفجرت) في آية، و(انبجست) في آية أخرى، ولم يجد الباحث - في كتب التفسير التي عاد إليها - تركيزاً منهم على (العصا). وقد ورد ذكر هذا المقام مرتين في القرآن الكريم: الأول في سورة البقرة [٦٠]، والثاني في سورة الأعراف [١٦٠].

جاء ذكر العصا في هذه الآيات في مقام استسقاء موسى عليه السلام لقومه، وذلك حين كانوا في التيه، وأصابهم العطش الشديد، فاستغاثوا بموسى، فدعا موسى ربه، فأوحى إليه أن اضرب بعصاك الحجر، وقيل إن هذا الحجر كان مربعاً طورياً - من الطور - على قدر رأس الشاة، وكان يُنقل ويُرحل به مع بني إسرائيل، وهناك رأي - وهو الأرجح - بأن الله تعالى أطلق اسم الحجر ليضرب موسى أي حجر شاء، وهذا أبلغ ما في الإعجاز^(٤٢).

أما فيما يتعلق بالعصا، فينطبق عليها - تداولياً - ما جاء في المقام السابق حين ضرب بها موسى عليه السلام البحر، فقد أراد الله تعالى أن يزيد من معجزات نبيه، ويربط الحدث والنتيجة به (المسببات بالأسباب)، ليقنع بني إسرائيل بصدق نبوته، ودعم الله تعالى له، ومن ثم تسليمهم وإيمانهم بالله ليخرجوا من التيه والضلال، وهذه الآراء إضافة لرأي القرطبي الذي قال: "قد كان الله تعالى قادراً على تفجير الماء وفلق الحجر من غير ضرب، لكن أراد أن يربط المسببات

(٤٢) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، ج ٢،

بالأسباب؛ حكمة منه للعباد في وصولهم إلى المراد^(٤٣)، وهو ما أشارت إليه الدراسة في مقام هلاك فرعون ونجاة موسى وأصحابه، وهو ما ينطبق على مواضع كثيرة من القرآن الكريم، ومنها حين جاء مريم عليها السلام المخاض فقال تعالى: ﴿وَهَرَيَ إِلَيْكَ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسْقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا جَنِيًّا﴾ [مريم: ٢٥]، ويمكن تلخيص ما توصل إليه الباحث في هذا المقام بالشكل الآتي:



(٤٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، ج ٢، ص ١٣٨.

الخاتمة

سعت هذه الدراسة إلى الكشف نظرياً وتطبيقياً عن وظيفة (العصا)، والمقامات التي وردت فيها في القرآن الكريم، وقد توصلت الدراسة إلى جملة من النتائج، أبرزها:

- ١ - تحمل مفردة (عصا) دلالات وتأويلات ومعاني متعددة، كلها خاضعة للتركيب، والسياق، والنسق، والمقام، والبيئة، وطبيعة الوظيفة التواصلية، وحوارية أطرافها، والغاية (المقصدية) من اختيار هذه المفردة تحديداً.
- ٢ - إن الوظائف الدلالية أو الإفهامية التي تؤديها مفردة (عصا) تتحدد بوساطة شبكة العلاقات النصية والتركيبية، والإحالية (الداخلية والخارجية)، والبلاغية الخاضعة للمقام والسياق، والسردية، والحكاية، وعند فهم هذه الشبكة المعقدة من العلاقات يمكن وضع اليد على (المقصدية) أو الغاية التداولية من اختيار المُرسل في رسالته لهذه المفردة دون غيرها.
- ٣ - للعصا في اللغة العربية أسماء عديدة، وتلك الأسماء جميعها تمتلك معاني ودلالات محدودة مقارنة بـ(العصا)؛ فهذه المفردات تشير إلى فرع أو نوع معين من أنواع العصا واستخداماتها، بينما (العصا) عامّة، ومفتوحة الأفق.
- ٤ - يمكن القول إنّ (العصا) تمثل حقلاً دلالياً يضم داخله جميع مسمياتها في اللغة العربية.
- ٥ - مفردة (عصا) لم ترد في القرآن الكريم بأسمائها جميعها المتعارف عليها عند العرب، بل وردت بلفظ (العصا) ولفظ (المنسأة) فقط.
- ٦ - اقترن ذكر مفردة (عصا) في القرآن الكريم بسياق سرد قصة سيدنا موسى عليه السلام فقط، ويرى الباحث أن ذلك التخصيص قد حصر (العصا) وإعجازها بموسى عليه السلام.

٧- بعد عودة الباحث إلى تفاسير عدّة لمعانيّة الاستعمال اللغوي في مفردة (عصا) عند المفسرين، وجد اجماعاً عندهم بأنها مجرد عصا ميتة من الخشب، دون غوص في معانيها المعجمية، أو دلالتها التداوليّة، أو أشكالها واستخداماتها، وكأنهم اكتفوا بسياق الخطاب القرآني، وإقرار موسى عليه السلام بأنها مجرد عصا.

٨- إن معجزات العصا كلّها التي نُسبت إلى ابن عباس رضي الله عنهما وغيره قد تحققت بعد حديث موسى عليه السلام مع الله تعالى وليس قبل ذلك؛ فلو كانت العصا إعجازية قبل ذلك لما تاه في الصحراء، وعانى هو وأهله من شدة البرد والجوع، ولما ذهب صوب النار.

٩- وجد الباحث أن تخصيص العصا بقصة موسى عليه السلام فقط ينطبق على تعميم الإطلاق الدلالي للمفردة؛ فالعصا لم ترد بأي من أسمائها ولا استخداماتها في القرآن إلا في قصة موسى وكأنها حصراً له ولا مثيل لها، أما التعميم والإطلاق ففيه دلالات سامية على إعجاز العصا وتعدد استخداماتها، ولا نهائيتها، وقد اجتمع فيها أسماء العصا، ومسمياتها كلّها في اللغة العربية.

١٠- إن حضور (العصا) في القرآن الكريم قد توافق مع السياقات التداوليّة التي يتداولها العرب فيما بينهم؛ فكانت العصا كريمة عزيزة شريفة كما في حياة العرب اليومية، وآدابهم، وأمثالهم، وأشعارهم، فالعصا في القرآن صاحبة الأنبياء، ورفيقة وفية لهم، ولم تعص الله تعالى، بل نفذت أوامره كما ينبغي.

طباق السماع وأهميتها في صناعة التراجم العربية ووصف النسخ المخطوطة «استناداً إلى نماذج خطية دالة»

المهدي الرواضية(*)

الملخص

تشتمل طُرر أغلب المخطوطات العربية وأغلفتها على جُملة من الخوارج والقيود التي كتبها بعضُ العلماء والشيوخ ممّن لهم مكانة في العلم وبعض تلامذتهم، وتضمّنت إفاذات ومعلومات مختلفة تتّصل بالكتاب وطُرق تلقّيه وأخذه؛ وكان من بينها طباق السماع.

وتتّجه هذه الدراسة لرصد بعض هذه القيود، وبيان أهميتها في تلمّس السيرة العلمية للرجال والعلماء ومشاربهم في الأخذ والتلقي، وفي الإبانة عن اهتماماتهم في فروع المعرفة والعلوم المتنوّعة، ومدى توظيف هذه القيود في الكتابة التاريخية، وخاصة كتابة التراجم العربية والتعريف بالرجال والنساء، مع التدليل على ذلك ببعض الشواهد المخطوطة المُستقاة من بين العديد من النماذج.

وقد خلصت الدراسة إلى أهمية نصوص طباق السماع المُلحقة على أغلفة المخطوطات وخواتيمها، لاشتغالها على بيانات ومعلومات في الغاية من الدقة والموثوقية عن المؤلفات التي تلاقي رواجاً لدى العلماء وعامة الناس ويرغبون في سماعها، وعن الشيخ المسمّع، ومَن يحضرون مجلسه للسماع، والعلوم التي يُقبلون عليها. الكلمات المفتاحية: طباق السماع، التراجم العربية، خوارج النصوص، المخطوطات العربية.

(*) قسم التاريخ، كلية الآداب، الجامعة الأردنية، المملكة الأردنية الهاشمية. تاريخ تسلّم البحث

٨ / ٥ / ٢٠٢٣ م، وتاريخ قبوله للنشر ١٤ / ٨ / ٢٠٢٣ م.

Audience Certificates and Their Importance in Compiling Arabic Biographical Literature and Describing Manuscript Copies "Based on Indicative Script Models"

By ALMahdi AL-Rawadieh

Abstract

Most types of early Arabic manuscripts and book covers contain a number of characteristics and requirements which have been specified by scholars and some of their disciples. These requirements include specifications and various other types of information related to the book under consideration and the way it has been received and learned, one of which is the way it has been orally delivered.

By studying some selected examples from the various available examples, the present undertakes to study some of these requirements and the role they played in tracing the biography of the scholars involved, how they acquired the body of knowledge that they accumulated, their interest in various types of knowledge, and the various rules they followed in writing biographies.

The study shows that the various texts based on oral delivery, together with the written statements on book covers or given as concluding statements, usually consist of highly appealing bits of information about the specific scholar who delivered his knowledge orally.

KeyTerms: Oral delivery, biographical writings, textual messages, Arabic manuscripts.

نالت طباق السماع اهتماماً من الباحثين المعاصرين، وأعدت حولها عديداً من الدراسات التي بحثت في تقاليدها وأنماطها وشروطها ومحتويات القيود عمومًا^(١)،

(١) من أهم الدراسات العامة حول قيود السماع والقراءة: دراسة صلاح الدين المنجد: "إجازات السماع في المخطوطات القديمة"، مجلة معهد المخطوطات العربية، مج ١، ج ٢، ١٩٥٥م، ص ٢٣٢-٢٥١، ودراسة أنس الخاروف: "السماعات والإجازات في المخطوطات العربية"، مجلة رسالة المكتبة (الأردن)، المجلد ١٠، العدد ٢، ١٩٧٥م، ص ١٦-٢٢، ودراسة رمضان ششن: "أهمية صفحة العنوان (الظهرية) في توصيف المخطوطات"، منشورة ضمن كتاب بحوث المؤتمر الثاني لمؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي بعنوان: «دراسة المخطوطات الإسلامية بين اعتبارات المادة والبشر»، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ١٩٩٧م، ص ١٧٩-١٩٦ (وفيه نماذج لعديد من قيود القراءة والسماع)، وأفرد قاسم السامرائي فصلاً خاصاً بالإجازات في كتابه: علم الاكتناه العربي الإسلامي، ص ١٥٩-١٦٩، والفصلان الثاني والثالث من كتاب عابد المشوخي: أنماط التوثيق في المخطوط العربي، وخصصهما للتعريف بقيود السماع والإجازة مدللة بالشواهد والأمثلة، ص ٧٩-١٣٤، ودراسة مطاع الطرايشي: "السماع بالإفادة"، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد ٥٠، ج ٣، ص ٦٣٨-٦٤٥. ودراسة حياة قارة: "إجازات السماع في المخطوطات الأندلسية - المغربية"، منشورة ضمن العدد الخاص من مجلة مجلس البحث العلمي بعنوان: «الوثائق والمخطوطات العربية في الغرب الإسلامي الوسيط»، مدريد (إسبانيا)، ٢٠١٠م، ص ٤١٩-٤٣١. وأفرد أيمن فؤاد سيد فصلاً مدللاً بالشواهد بعنوان: إجازات السماع والقراءة وقيود المقابلة والمطالعة، ضمن كتابه: «الكتاب العربي المخطوط وعلم المخطوطات»، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٧م، ج ٢، ص ٤٧٣-٥٠٨، ودراسة هلموت ريتز:

Ritter, Hellmut: autographis in Turkish Libraries, Oriens, Brill, Vol. 6, No. 1 (Jun. 30, 1953), pp. 63-90.

وأعد جان جست ويتكام (Jan Just Witkam) دراسة حول قيود إجازة الرواية التي يمنحها مؤلف الكتاب أو راويه للسامع حق روايته عنه^(١)، وأتجه بعض الدارسين لإعداد بحوث مستقلة حول السماعيات التي وردت على كتب محدّدة، ودراستها، فدرس شتيرن (Stern) طباق السماع الواردة على سبع نسخ خطية من كتابي سقط الزند ولزوم ما لا يلزم لأبي العلاء المعري^(٢)، وأعدّ وكاك تعريفًا بالسماعات المثبتة على نسخة قديمة من كتاب الصلة لابن بشكوال^(٣)، ودّرس زيدنشتيكر (Seidensticker) ثلاثة عشر سماعًا على كتاب اعتلال القلوب للخرائطي، برواية مسمّعه علي بن محمد العلاف المعروف بالحاجب (ت ٥٠٥هـ / ١١١١م)، والمقيدة على النسخة المحفوظة من الكتاب في مكتبة جوتا^(٤)، وأنجز أحمد خان ثلاث دراسات على سماعات الكتب؛ الأولى: حول بعض مؤلّفات الصغاني التي توزعت بين مكتبي شهيد علي باشا بإسطنبول، ومكتبة البودليان

(٢) ويتكام، جان جست، "العنصر البشري بين النص والقارئ"، «الإجازة في المخطوطات العربية»، منشور ضمن كتاب بحوث المؤتمر الثاني لمؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي بعنوان: «دراسة المخطوطات الإسلامية بين اعتبارات المادة والبشر»، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ١٩٩٧م، ص ص ١٦٣-١٧٧.

(3) S. M. Stern: Some Noteworthy Manuscripts of the Poems of Abu'l Ala Al Ma'arri, Oriens, Brill, Vol.7, No.2 (Dec.31, 1954), pp. 322-347.

(٤) وكاك، أنس، "التعريف بنسخة خطية عتيقة من كتاب الصلة لابن بشكوال ودراسة ما عليها من طرر وسماعات"، مجلة مرآة التراث، الرابطة المحمدية، العدد ١، ٢٠١١م، ص ص ١٠٦-٧٩.

(5) Seidensticker, Tilman: The Chamberlain's Sessions "Audience Certificates in a Baghdad Manuscript of al-Ḥarā'itī's I'tilāl al-qulūb (Forschungsbibliothek Gotha, Ms. Orient. A 627)", Journal of Islamic Manuscripts 11 (2020), pp. 53-100.

بجامعة أكسفورد^(٦)، والثانية: حول نسخة خطية من الجامع الصحيح للإمام مسلم^(٧)، والثالثة: حول سماعات نسخة مخطوطة من كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى للقاضي عياض^(٨).

وإذا كانت أغلب الدراسات المذكورة قد تعرّضت -بتفاوت فيما بينها- للأهمية المرجوة من طباق السماع في دراسة المخطوطات والتعريف بالنسخ الموثوقة ومؤلفيها، فإن هذه المقالة تلقت بشكل أساسي إلى أهمية قيود السماعات في الكتابة التاريخية، وتحديدًا في علم التراجم والتعريف بالرجال وسيرتهم العلمية.

طباق السماع:

رغم الفارق في طريقة التحمل بين قيد القراءة وقيد السماع، فإن اللفظتين تؤدّيان نفس المدلول في إفادات العلماء من حيث القيمة، فسواء قرأ المتعلم أو التلميذ الكتاب على مصنفه أو راويه، أو سمعه من قراءة غيره وعارض نسخته بما سمعه فالأمر واحد، ولكن بعض علماء الحديث يميزون بين الاثنين في التعامل مع الحديث النبوي الشريف نظراً للصرامة التي تعاملوا فيها مع روايته وطرق تلقيه^(٩).

(٦) خان، أحمد، "سماعات مؤلفات الصغاني اللغوية"، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، المجلد ٢٥، العدد ٦٠، ٢٠٠١م، ص ١١٥-٨٣.

(٧) خان، أحمد، "نسخة الجامع الصحيح لمسلم «صناعة الحافظ ضياء الدين المقدسي (ت ٦٤٣هـ/ ١٢٤٦م)» والسماعات التي عليها"، مجلة العرب، دار اليمامة، الرياض، المجلد ٥٤، العدد ٩-١٠، ٢٠١٨م، ص ٦٢٨-٦١١، والعدد ١١-١٢، ٢٠١٩م، ص ٧٧٤-٧٤٧.

(٨) خان، أحمد، "الشفا بتعريف حقوق المصطفى للقاضي عياض «نسخة نادرة وفريدة»"، مجلة عالم المخطوطات والناشر، الرياض، المجلد ١٨، العدد ٢، رجب ١٤٣٤هـ، ص ٢٩٧-٣١٠.

(٩) انظر: البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي (ت ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م): صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ٢٠٠٢م، كتاب العلم ص ٢٧-٢٨. وانظر: خلاف العلماء في هذه المسألة في شرح ابن حجر العسقلاني عليه، أبو الفضل، شهاب الدين أحمد بن علي الكفائي (ت ٨٥٢هـ/ ١٤٤٩م)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ١٣ ج، تحقيق: عبدالعزيز بن باز وآخرون، المكتبة السلفية، القاهرة، د.ت، ج ١، ص ١٤٩-١٥٣.

والسمع قديم منذ قيام الدعوة الإسلامية، ولأغلب الصحابة سماعات على النبي صلى الله عليه وسلم، غير أن تقييد السماعات وكتابتها متأخر بتأخر التدوين أصلاً، ومن أقدم ما يذكر عن طباق السماع المدونة، تلك التي كُتبت على مؤلفات الشافعي (ت ٢٠٤هـ / ٨١٩م)، فقد سمع المحدث محمد بن يعقوب بن يوسف، أبو العباس الأصم (ت ٣٤٦هـ / ٩٥٧م)، كتاب الوصايا للشافعي، على الشيخ الربيع بن سليمان المرادي (ت ٢٧٠هـ / ٨٨٣م)، وكان الأصم بصحة والده يعقوب بن يوسف (ت ٢٧٧هـ / ٨٩٠م)، وكان عمره وقت السماع نحو ١٩ سنة، قال الأصم: «فرغنا من سماع كتاب الشافعي يوم الأربعاء للنصف من شعبان سنة ست وستين ومئتين، سمعناه من أوله إلى آخره من الربيع قراءة عليه. وهذا مكتوب على ظهر كتاب الوصايا عن الشافعي بخط أبي: يعقوب بن يوسف، وكتب فيه: سمعناه ومحمد معنا، ولا أعلمه فاتنا من كتاب الشافعي شيء، والحمد لله رب العالمين، نفعنا الله وإياه»^(١٠).

وأشار ابن الصلاح في ترجمته لابن خالويه الهمداني (ت ٣٧٠هـ / ٩٨٠م) أنه رأى إجازة كتبها بخطه على نسخة من روايته لمختصر المزني (ت ٢٦٤هـ / ٨٧٧م) الذي قرّب به مذهب الشافعي، وابن خالويه يرويّه عن أبي بكر النيسابوري (ت ٣٢٤هـ / ٩٣٥م)، قال الصلاح: «وشاهدت بخطه على ظهر نسخة: قرأ عليّ أول هذا الكتاب فلان وأجزت له باقيه أن يرويّه عني - هو ومن أحب - عن النيسابوري، عن المزني، عن الشافعي»^(١١).

(١٠) الشافعي، محمد بن إدريس القرشي (ت ٢٠٤هـ / ٨٢٠م)، مسند الإمام الشافعي، ج٣،

تحقيق: رفعت فوزي عبدالمطلب، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ٢٠٠٥م، ج٢، ص٢٠٠٠.

(١١) ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (ت ٦٤٣هـ / ١٢٤٥م)، طبقات الفقهاء

الشافعية، تحقيق: محيي الدين علي نجيب، دار البشائر، بيروت، ١٩٩٢م، ج١، ص٤٥٥.

وعادة ما تكتب طباق السماع في الصفحات الفارغة في أول الكتاب أو آخره، أو على صفحة الغلاف (الظهرية)، ولهذا فإن بعض النساخ يتركون في آخر الكتب بعد الفراغ من نسخها مجموعة من الورقات البيضاء التي يستفاد منها في تقييد السماعيات وغيرها، ويعتنون عند نسخهم للأصول المخطوطة على نقل ما يجدونه من هذه السماعيات وإثباتها في مواضعها من النسخة المستحدثة، مثلما يحرص صاحب النسخة أو ممتلكها، أو راويها، على إثبات صور الإجازات وقيود السماع إظهاراً للموثوقية الأصل الذي ينقل عنه، وبالتالي ارتفاع شأن النسخة المستحدثة^(١٢). وقد ينبهون على ذلك بكتابة عبارة: «شاهدت - أو وجدت - على أصله ما صورته» أو ما هو في معناها.

ولا يقتصر تقييد السماع على النسخ التي قرئت أو سمعت على مؤلفيها أو رواها، فقد يُفرد الشيخ ثبناً أو كناشاً بمسموعاته وما أُجيز به لرواية الكتب وتُكتب بخطوط العلماء ممن أسمعوا الكتب أو شاركوه في مجلس السماع، ومن نماذجه ثبت مسموعات الحافظ ضياء الدين المقدسي (ت ٦٤٣هـ / ١٢٤٥م)^(١٣)، وثبت مسموعات قاضي القضاة الشيخ نجم الدين إبراهيم بن علي بن أحمد بن عبد الواحد ابن عبد الصمد بن عبد المنعم الطرسوسي الحلبي ثم الدمشقي الحنفي (ت ٧٥٨هـ / ١٣٥٧م)، وسمع معه في بعضها ابنا عمه محيي الدين أبو العباس أحمد (مجهول الوفاة)، وشرف الدين أبو بكر (ت ٧٧٩هـ / ١٣٧٧م)، ابنا الشيخ أمين الدين محمد بن أحمد بن عبد الواحد الطرسوسي، مما تضمنه الكناش الذي تحتفظ به المكتبة الظاهرية^(١٤).

(١٢) الجوماني، سعيد، صور الإجازات المنقولة في المخطوطات العربية:

Journal of Islamic Manuscripts, 9 (2018), p. 98.

(١٣) المقدسي، ضياء الدين (ت ٦٤٣هـ / ١٢٤٥م)، ثبت مسموعاته، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٩٩٩م.

(١٤) حمل الكراس عنواناً من وضع مفهرسي الدار: «سماعات وإجازات»، المكتبة الظاهرية (في مكتبة الأسد الوطنية حالياً) برقم (٣٨١٣)، والمخطوط ضمن مجموع، يشغل الورقات ٥٧-٧٤.

أهمية طباق السماع في صناعة التراجم والتعريف بالرجال:

إذا كان جانب كبير من بناء تراجم الرجال والنساء في كتب التراجم العربية يتجه إلى رصد شيوخ صاحب الترجمة وتتبع تلامذته، وذكر الكتب التي قرأها أو سمعها، فإن أهم مناجم ذلك ومصادره هو من طباق السماع، التي وفّرت مادة أساسية لدى كثير من صنّاع التراجم في إقامة بنية الترجمة، وملاحقة أسانيد الرجل وحقّ روايته، وقدّمت لهم مستنداً موثقاً ودالاً في ذكر موارد صاحب الترجمة ومشايخه، فالسمعي في معجم شيوخه - كمثال - يضبط سير شيوخه العلمية بذكر ما وجده من سماعاتهم على الكتب والمصنفات وألقابهم^(١٥)، ويتكرّر في كتب التراجم الإشارة بكثرة إلى العبارات الدالة على قيود السماع مثل: «وجدتُ سماعه»، أو «في أصل سماعه»، و«رأيتُ سماعه»، و«رأيتُ سماعه مكتوباً بخطّه في أصل فلان»، و: «وجدتُ بخطّه أنه قرأ على الشيخ فلان»، و«بحقّ سماعه»، و«أراني سماعه»، و«وجد سماعه»، و«نقلتُ سماعه» إلى غير ذلك.

وتحتفظ مكتبة مراد ملا بإسطنبول بنسخة نفيسة من كتاب الجامع للبخاري رقمها ٥٧٧، وعليها سماع شيخين على راويها المعتمد عند المغاربة الشيخ محمد ابن يوسف ابن سعادة المرسّي (ت ٥٦٦هـ / ١١٧٠م)، هما: أبو عبدالله محمد ابن أبي الخليل مفرج الأمويّ، ومحمد بن محمد بن عبدالسلام الجملي المرادي

(١٥) السمعاني، عبد الكريم بن محمد (ت ٥٦٢هـ / ١١٦٧م)، المنتخب من معجم شيوخ السمعاني، تحقيق: موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، عالم الكتب، الرياض، ١٩٩٦م، الصفحات: ٢٧٧، ٢٩٨، ٣٥٦، ٥٩٨، ٦٠٤، ٧٦٢، ٧٧٣، ٨٠٢، ٨٤٢، ٩٧٩، ١٠٣٦، ١٠٥٠، ١٠٧٣، ١٠٩٦، ١١٠٣، ١١٧٨، ١٢٢١، ١٢٧٨، ١٢٩٣، ١٣٩٦، ١٤٣٣، ١٤٩١، ١٥٠٦، ١٥٤٤، ١٥٥٩، ١٦٠٧، ١٦٣٢، ١٧٠٨، ١٧١٤، ١٧٨٨، ١٧٩٥، ١٨٦٠، ١٨٦٢، ١٨٦٣.

(ت نحو ٦٠٨هـ / ١٢١١م)^(١٦)، والأول منهما هو شيخٌ مغمور لم يذكره أحد، بينما حظي ابنه عالم النباتات والحشائش أبي العباس أحمد بن محمد بن مفرج الأموي المعروف بابن الرومية (ت ٦٣٧هـ / ١٢٣٩م) بشهرة واسعة في كتب التراجم^(١٧)، ولم يرد اسم والده في أثناء الترجمة له كأحد مشايخه، كما لم يُشر له لسان الدين ابن الخطيب في أثناء الترجمة لابنه؛ وهي من أوعب التراجم، ذَكَرَ فيها نشأته وحاله ومناقبه ومشيخته ورحلاته وعدد أسماء مؤلفاته.

(١٦) انظر ترجمته في: ابن الأبار، محمد بن عبدالله بن أبي بكر القضاعي البلنسي (ت ٦٥٨هـ / ١٢٦٠م)، التكملة لكتاب الصلة، ٤ ج، تحقيق: بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠١١م، ج ٢، ص ٢٨٦.

(١٧) ترجمته لدى: المنذري، أبو محمد عبدالعظيم بن عبدالقوي (ت ٦٠٦هـ / ١٢٠٩م)، التكملة لوفيات النقلة، ٤ ج، تحقيق: بشار عواد، مؤسسة الرسالة، ج ٣، ص ص ٥٣٠-٥٣١. ابن العديم، كمال الدين عمر بن أحمد بن أبي جرادة (ت ٦٦٠هـ / ١٢٦٢م)، بغية الطلب في تاريخ حلب، ١٢ ج، تحقيق: المهدي الرواضية، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ٢٠١٦م، ج ٣، ص ص ٢٥-٢٩. ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، ج ١، ص ٢٢٨. ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم بن خليفة (ت ٦٦٨هـ / ١٢٧٠م): عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٥م، ص ٥٣٨. لسان الدين ابن الخطيب، محمد بن عبدالله السلماني (ت ٧٧٦هـ / ١٣٧٥م)، الإحاطة في أخبار غرناطة، ٤ ج، تحقيق: محمد عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٢، ١٩٧٣م، ج ١، ص ص ٢٠٧-٢١٤. الذهبي، محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ / ١٣٤٨م)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ١٧ ج، تحقيق: بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٣م، ج ١٤، ص ص ٢٣٢-٢٣٣. المقرئ، أحمد بن محمد التلمساني (ت ١٠٤١هـ / ١٦٣٢م)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ٨ ج، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨م، ج ٢، ص ص ٥٩٦-٥٩٨.

وكتب ابن سعادة بخطه قيد سماعهما على ظهريّة الكتاب في الصفحة اليمنى المقابلة لصفحة العنوان، وأرخه في شهر شعبان ٥٥٥هـ / ١١٦٠م، وأجاز لهما روايته عنه بإسناده عن مشايخه المذكورين - كما يقول - في فهرسته أو برنامجه، وهي الفهرست التي ذكرها ابن الأبار ووصفها بالحافلة^(١٨)، وذكر أيضاً أن الشيخ الفقيه محمد بن عبد السلام المرادي (٥٦٤هـ / ١١٦٨م)^(١٩)، والد المذكور أعلاه قد قرأ عليه هذا الكتاب في سنة ٥٣٥هـ / ١١٤٠م، وقرأ عليه أيضاً في ذات السنة: سيرة ابن إسحاق، والجامع الكبير في السنن للترمذي، وبعض كتاب صحيح مسلم.

وورد في أسفل هذا القيد، قيد سماع الشيخ أبي الحسن علي بن أبي إسحاق بن عبدالعزيز الحجري المعروف بابن الشرفي، على الشيخ عمر بن عبد الله بن عبد الرحمن بن صمّع (ت ٥٩٨هـ / ١٢٠١م)، وكتب سماعه له بخطه في شهر شعبان سنة ٥٨٦هـ / ١١٩٠م، وساق سنده في رواية الكتاب^(٢٠).

ومن فائدة سماع ابن الشرفي المتقدم على أستاذه ابن صمّع، أنه يستكمل ما وقع في اسمه من نقص في أثناء ترجمة ابن عبد الملك المراكشي للشيخ ابن صمّع، إذ جاء فيها عند ذكر من روى عنه: «أبو الحسن بن أبي إسحاق بن عبدالعزيز...»^(٢١)، ولم يُعيّن محققو الكتاب مدلول النقط هل هي بياض أم خرم أو فساد في الأصل؟ ومادة

(١٨) ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة ج ٢، ص ١٨٩.

(١٩) ترجمته لدى: ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، ج ٢، ص ١٨٥-١٨٦. ابن عبد الملك المراكشي، محمد بن محمد الأوسي (ت ٧٠٣هـ / ١٣٠٤م): الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، ج ٥، تحقيق: إحسان عباس وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠١٢م، ج ٤، ص ٤١٣.

(٢٠) البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ / ٨٧٠م)، الجامع الصحيح، مخطوط، نسخة مكتبة مراد ملا، رقم ٥٧٧، الورقة ٩ ب.

(٢١) الذيل والتكملة ج ٥، ص ٨٥.

هذا الجزء من الكتاب محققة على نسخة وحيدة تحتفظ بها الخزنة العامة بالرباط برقم (٣٧٨٤ د)، وقد نوّه محققو الكتاب بما وقع في هذه النسخة من فساد ومحو واضطراب في ترقيم أوراقها^(٢٢)، والسماع المذكور يستوفي الاسم ويسد الخلل على الوجه الآتي: «أبو الحسن علي بن أبي إسحاق بن عبدالعزيز الحجري عرف بابن الشرفي»^(٢٣) - أو: ابن الشرقي - فإن الفاء أو القاف مهملة النقط فيه.

وأخيراً؛ ورد في ذات الصفحة قيد قراءة لصحيح البخاري على القاضي علي بن عبدالله بن محمد بن يوسف الأنصاري، وهو المعروف بابن قُطْرال (ت ٦٥١ هـ / ١٢٥٣ م)^(٢٤)، كتبه ابن قُطْرال بخطّه لحفيد محمد بن محمد بن عبدالسلام الجملي المذكور في القيد الأول، وسماه: «أبو يحيى أبو بكر بن عبدالله ابن أبي بكر بن أبي عبدالله محمد بن عبدالسلام بن يحيى الجملي»، وهو رجل غير معروف، ونعته ابن قطرال بأنه: «الشيخ الأجل الفقيه الحسيب الأفضل الأكمل»، وساق سنده في رواية الكتاب المذكور، قال: «قرأ علي وأنا أمسك أصلاً لا نظير له في الصحة منقولاً من أصل الإمام أبي ذر عبد بن أحمد الهروي رضي الله عنه، ومسموعاً عليه، وحدثه به عن شيخي الشيخ الفقيه الراوية العدل أبي محمد عبدالحق بن عبد الملك بن بُوْنَة بن سعيد بن عصام العبدري رضي الله عنه، قراءة

(٢٢) انظر وصف هذه النسخة الخطية من الكتاب في مقدمة تحقيق الذيل والتكملة لابن

عبد الملك المراكشي، ج ١، ص ص ١٨٥ - ١٨٧.

(٢٣) البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦ هـ / ٨٧٠ م)، محمد بن إسماعيل

(ت ٢٥٦ هـ / ٨٧٠ م)، الجامع الصحيح، مخطوط مكتبة مراد ملا، رقم ٥٧٧، الورقة ٩ ب.

(٢٤) ترجمته لدى ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة ج ٣، ص ص ٤٠٢ - ٤٠٣، الذهبي،

تاريخ الإسلام، ج ٤، ص ٧١٣. ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٤، ص ص ١٩٠ - ١٩١.

عليه ومناولة، قال: سمعته بقراءة أبي على الإمام الحافظ أبي بحر سفيان بن العاصي الأسدي، قال: قرأته على الإمام أبي العباس أحمد بن عمر بن أنس العذري الدلائي، قال: سمعته مراراً؛ أولها سنة ثمان وأربعمئة بالمسجد الحرام على الإمام أبي ذر عبد ابن أحمد الهروي، قال: حدثنا به أبو محمد عبدالله بن أحمد بن حمويه السرخسي بهراة، وأبو إسحاق إبراهيم بن أحمد المستملي ببلخ، وأبو الهيثم محمد بن المكي ابن محمد بن زراع الكشميهني بها قراءة عليه، قال ثلاثتهم: حدثنا به أبو عبدالله محمد بن يوسف بن مطر الفربري عن مصنفه الإمام أبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري رضي الله عنه، وأذنت له أن يحدث به عني بالسند المذكور، وكتب له [...] ^(٢٥) الفقير إلى رحمة ربه، الراجي المغفرة علي بن عبدالله بن محمد بن يوسف الأنصاري [...] ^(٢٦) الآية من نعمه، ويصلي على نبيه محمد [...] النبي [...] المصطفى، وعلى آله وصحبه وأزواجه ويسلم تسليماً، وذلك في التاسع عشر من شهر الله المحرم من عام تسعة وأربعين وستمئة [...] ^(٢٧).

وهذه القيود الثلاثة، تؤسّر على بقاء هذه النسخة من صحيح البخاري بحوزة أسرة الجملي المرادي، وتراثهم لها عقوداً طويلة، إضافة لدلالاتها على خطوط العلماء: ابن سعادة وابن صمّع وابن قطرال، فإن القيد الثالث منها يعد نموذجاً على ثبات قلم كاتبه القاضي ابن قطرال في أواخر حياته، وقبل وفاته بنحو ستين (ولد سنة ٥٦٣هـ/ ١١٦٨م، وتوفي سنة ٦٥١هـ/ ١٢٥٣م)، وكان عمره وقت كتابة القيد نحو ٨٨ سنة. مثلما يفيد في دراسة الأخبار ومدى جودتها، فالقيد الأخير مكتوب بحبر رديء التركيب قليل الجودة، ففسد وذهب لونه وصبغه رغم حداثة مقارنة بالقيدين اللذين سبقاه، وبينهما نحو قرن من الزمن.

(٢٥) أربع كلمات غير مقروءة.

(٢٦) أربع كلمات غير مقروءة.

(٢٧) تقدير خمس كلمات غير مقروءة.

ما كان ابن العديم ليترجم لأحمد بن مروان بن محمد الدَّينوريّ المالكيّ القاضي (ت ٣٣٣هـ/ ٩٤٥م) لولا ورود ذكر إقامته بحلب - ماراً أو زائراً - في قيد قراءة كتاب إصلاح الغلط لابن قتيبة، زوده بهذا النص الوزير القفطي الذي كان يمد أصحابه ويزودهم بالإفادات المهمة التي يجدها على ظهريات الكتب، قال ابن العديم: «وأخبرني الوزير القاضي الأكرم عليّ بن يوسف الشَّيبانيّ أنّه شاهد على ظهر كتاب إصلاح الغلط لابن قتيبة ما كتبه لي وسيّره إليّ، وصورته: قرئ لي جميع ما في هذا الجزء على أبي بكر أحمد بن مروان المالكيّ بحلب، وكان الفراغ منه في شهر ربيع الأوّل من سنة ثنتين وثلاثمئة، سمع عليّ بن الحسين القاضي جميع ما فيه»^(٢٨). وهذه هي الإشارة الوحيدة التي تذكر إقامة الرجل بحلب في التاريخ المذكور.

وابتنى ابن الفوطي كامل ترجمته لقطب الدين أبو الحسن محمد بن الحسين ابن الحسن الكيدريّ (أو: الكيدري) على ما وجدته في قيد قراءة على أحد الكتب، قال: «كتب على ظهر كتاب «الفائق»، للزمخشري: «قرأ عليّ السيد الأجل الأكمل الأفضل قراءة مثله، في وفور أدبه، وكمال فضله، مبعثراً خزائن كلمه عن نفائس حكمه، مجتنباً زواهر أغراضه عن أزاهير رياضه، كاشفاً عن ساق التشمير، حاسراً عن ذراع التنقير، والله عزّ وجلّ المسؤول أن يبلغه غاية طلبته ونهاية أمنيته، وهذا خط أضعف النفوس، المبتلى ببؤس الزمن العبوس والدهر الضروس محمد ابن الحسين بن الحسن الكيدري البيهقي، كتبه في جمادى الأولى من سنة عشر وستمئة»^(٢٩). ولم تذكر جميع مصادر الترجمة المذكورة في هامش تحقيق كتاب ابن الفوطي أي تاريخ لمولده أو وفاته، وهذا القيد المنقول هو الوحيد الذي يقرب وقت كونه في قيد الحياة.

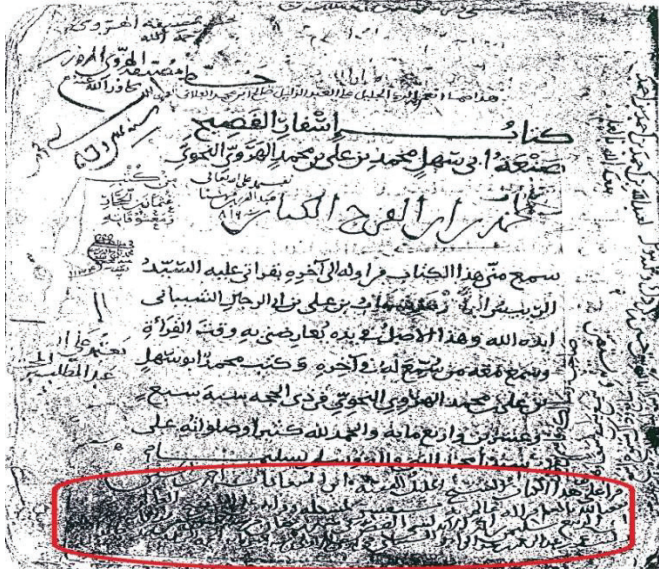
ويكشف قيد قراءة لكتابين أحدهما في القراءات والآخر في النحو والصرف عن جملة من الفوائد، قيدهما أديب اسمه عمر بن عبد الرحمن بن عبد الواحد الشيباني،

(٢٨) ابن العديم، بغية الطلب، ج ٣، ص ١٤٩.

(٢٩) ابن الفوطي، عبدالرزاق بن أحمد بن محمد الشيباني (ت ٧٢٣هـ/ ١٣٢٣م)، مجمع الآداب في معجم الألقاب، ج ٦، تحقيق: محمد الكاظم، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، ١٤١٦هـ، ج ٣، ص ٤٢١-٤٢٢.

«استناداً إلى نماذج خطية دالة»

كتب الأول على غلاف نسخة كتاب «إسفار الفصيح» لأبي سهل الهروي (ت ٤٣٣هـ / ١٠٤٢م)، وهو شرح على «كتاب الفصيح» لثعلب، والنسخة بخط مؤلفها، ونصّه: «قرأ علي هذا الكتاب الشيخ الجليل الفقيه أبو السعادات أحمد بن الحسين نفعا الله بالعلم قراءة عالم به، مستفسر لمشكله، وقرأته على الشيخ العالم أبي الربيع سليمان بن أحمد الأندلسي [...]»^(٣٠) في شهر رمضان من سنة خمس وسبعين وأربعمئة. وكتب عمر بن عبد الرحمن بن عبد الواحد الشيباني في جمادى الأولى من سنة خمس مئة لهجرة النبي صلى الله عليه وسلم حامداً لله و...»^(٣١).



اللوحة ٢: ظهرية كتاب إسفار الفصيح لأبي سهل الهروي، مصدرها من مقدمة تحقيق الكتاب ج ١، ص ٢٩٧.

(٣٠) كلمة غير مقروءة، رسمها: «الفص، القص»، ولم أقف في ترجمة أبي الربيع سليمان بن أحمد السرقسطي على هذه النسبة.

(٣١) الهروي، أبو سهل النحوي (ت ٤٣٣هـ / ١٠٤١م)، إسفار الفصيح، ج ٢، تحقيق: أحمد قشاش، الجامعة الإسلامية، الرياض، ١٤٢٠هـ ج ١، ص ٢٩٧، وفيه صورة الورقة الأولى من مخطوطة الكتاب المتضمنة قيد القراءة، ونسخة الكتاب بخط مؤلفها الهروي، وهي محفوظة في خزانة مجلة المنهل بمكة. انظر: الزركلي، خير الدين (ت ١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م)، الأعلام، ج ٨، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٦، ١٩٨٤م، ج ٦، ص ٢٧٥.

وكتب القيد الثاني بعد نحو خمسة أشهر من السنة ذاتها، على غلاف نسخة عتيقة من كتاب المحتسب لابن جني (ت ٣٩٢هـ/ ١٠٠٢م)، ونصّه: «قرأ عليّ هذا الكتاب المحتسب من أوله إلى آخره؛ قراءة تثبّت ومراجعة وتفهم وتحصيل الشيخ الجليل الفقيه أبو السعادات أحمد بن الحسين، نفعه الله بالعلم. وكتب عمر بن عبدالرحمن ابن عبدالواحد الشيباني في شهر رمضان من سنة خمس مئة للهجرة، حامداً الله ومصلياً على نبيه محمد وآله ومسلماً، وهو حسينا وكفى»^(٣٢).



اللوحة ٣: ظهرية كتاب المحتسب لابن جني، مخطوطة مكتبة راغب باشا بإسطنبول، (رقم ١٣)، الورقة ١ أ.

فالشيباني، كاتب القيد، لا توجد له سوى ترجمة وحيدة، في ذيل ابن النجار على تاريخ بغداد^(٣٣)، ولا تتضمن تاريخاً لوفاته أو أي سنة تقرب زمنه، وفي هذين النصين ما يجعله حيّاً في سنة ٥٠٠هـ/ ١١٠٧م، ويؤرّخ القيد الأول تاريخ قراءته

(٣٢) ابن جني، أبو الفتح عثمان ابن جني (ت ٣٩٢هـ/ ١٠٠١م)، المحتسب في علل شواذ القراءات، مخطوطة مكتبة راغب باشا (إسطنبول)، برقم ١٣، الورقة ١ أ.

(٣٣) ابن النجار البغدادي، محب الدين محمد بن محمود (ت ٦٤٣هـ/ ١٢٤٦م)، ذيل تاريخ بغداد، ٥ ج، تحقيق: مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧م، ج ٥، ص ٦٣.

على شيخه أبي الربيع سليمان بن أحمد بن محمد الأندلسي السرقسطي (ت ٤٧٩هـ / ١٠٨٦م) الذي توطن بغداد في أواخر عمره ويؤرخ أيضاً لإقامة أبي الربيع ببغداد في سنة ٤٧٥هـ مما أغفلته المصادر، كما يُضيف القيد إلى قائمة تلامذة الشيباني الذين أخذوا عنه وذكرهم ابن النجار اسماً جديداً، وهو الشيخ الفقيه أبي السعادات أحمد بن الحسين، وهو اسم لم نقف له على خبر ونُرجح أنه المترجم له عند الديلمي باقتضاب، وسماه: أحمد بن الحسين بن أحمد، أبو السعادات الفقيه، من أهل بغداد^(٣٤)، فإن كان هو المقصود فإن القيد المذكور يعضد ترجمته بمزيد من البيانات عن مرحلة طلبه للعلم وتلقيه.

ووردت على نسخة مخطوطة تشتمل ضمن مجلد واحد على كتابين هما: شرح ديوان زهير بن أبي سلمى برواية ثعلب، وكتاب المفضليات للضبي^(٣٥)، مجموعة من التقييدات التي تؤرخ لسيرة الكتابين في الرواية والسماع والقراءة، وتتابع سلسلة نسب النسخة بالنقل من نسخ مسندة متقدمة عليها خطوط كبار العلماء، وناسخها هو أبو بكر بن مودود بن أبي العز الدقوقي في شهر رجب سنة ٦٠٨هـ / ١٢١١م، عن نسخة كتبها الشيخ علي بن عبدالرحيم السلمي الرقي المعروف بابن العصار (ت ٥٧٦هـ / ١١٨٠م)، وهو تلميذ الجواليقي ومُلازمه، والموصوف بحسن الخط وجودته، وجاء في آخر الديوان: «نقل هذا الكتاب من نسخة بخط الشيخ أبي الحسن علي بن عبدالرحيم بن الحسن السلمي الرقي، وذكر أنه نقله من خط الشيخ أبي زكريا يحيى بن علي الخطيب التبريزي، وذكر أنه نقله من خط أبي أحمد عبدالسلام

(٣٤) ابن الديلمي، محمد بن سعيد بن يحيى الواسطي (ت ٦٣٧هـ / ١٢٤٠م)، ذيل تاريخ مدينة السلام، ٥ ج،

تحقيق: بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٦م، ج ٢، ص ٢٣٩.

(٣٥) تحتفظ بهذه النسخة المخطوطة مكتبة نور عثمانية بإسطنبول، رقم ٣٩٦٧.

البصري، وذكر أبو زكريا أنه قرأه على أبي محمد الدهان اللغوي، ورواه عن الرُّماني، عن ابن مجاهد، عن أبي العباس.

وكان في آخر الشعر بخط الشيخ أبي محمد الحسن ما هذا حكايته: قرأ عليّ هذا الديوان من أوله إلى آخره الفاضل أبو زكريا يحيى بن علي الخطيب التبريزي، قراءة مستبصر مُتَبَيِّن، نفعه الله بذلك في العاجلة والآجلة، وبلغه أقصى مأموله إنه سميع الدعاء. وقرأته على الشيخ أبي الحسن علي بن عيسى بن علي الرُّماني، وكان يرويه عن ابن مجاهد القارئ، عن ثعلب؛ وهو مفسّره. وكتب الحسن بن محمد بن رجاء البغدادي في سنة سبع وأربعين وأربعمئة. والحمد لله رب العالمين.

وكان على وجه الديوان بخط ابن العَصَّار رحمه الله حكاية خط الشيخ ابن الجواليقي رحمه الله بهذا اللفظ وهو: نسخ جميعه موهوب بن أحمد بن محمد بن الخضر الجواليقي، وقرأه عليّ الشيخ الإمام أبو زكرياء أدام الله علوه معارضاً بكتابه هذا، وسمعه الشيخ أبو الفضل محمد بن ناصر بن محمد بن علي سنة خمس وتسعين وأربعمئة.

فرغ من نسخه الفقير إلى رحمة الله تعالى أبو بكر بن مودود بن أبي العز بن أبي الفرج الدقوقي لنفسه بمدينة تستر في يوم الأحد ثالث شهر الله الأصم رجب من سنة ثمان وستمئة الهلالية، والحمد لله رب العالمين، وصلواته على سيدنا محمد النبي وآله الطاهرين وسلامه لهم».

وجاء أسفل عنوان الكتاب الذي يليه، وهو كتاب المفضليات: «سماع أبي أحمد عبد سلم [عبد السلام] بن الحسين المعروف بالواجكا (ت ٤٠٥هـ / ١٠١٤م)، عن أبي الحسن بن الجراح، عن أبي بكر ابن الأنباري، عن أبيه القاسم، عن رجلين أحدهما: أبو جعفر محمد بن عبيد بن ناصح المعروف بأبي عصيدة، وهي الرواية الصحيحة، والآخر: أبو عكرمة الضبي، وكلاهما رواها عن ابن الأعرابي، عن المفضل، وكان المفضل زوج أمه، ويقال إنه أخذ كتبه بعد موته، وسمعا سيّد بن

الشيخ، أبو العلاء أدام الله حراسته فقرأ [؟] على أبي أحمد ببغداد بغير تفسير والحمد لله وحده، وصلواته على سيدنا محمد النبي وآله وسلم تسليماً». وترددت هذه الأسماء تراجم أصحابها في معرفة تكوينهم العلمي، وتضيف أسماء جديدة مجهولة وغير معروفة أو خاملة الذكر، فناسخ الكتابين أبو بكر بن مودود بن أبي العز الدوقى غير معروف، وترجم ابن الشعار لأخيه وقيد كنية جدهما بالغين المعجمة: «أبو الغز»، واسمه: «عمر بن مودود بن أبي الغز بن أبي الفرج بن أبي عليّ الدوقى التغلبى، أبو حفص»، ولم يؤرخه، وأورد له شعراً^(٣٦). أما ناسخ المخطوط المكنى بأبي بكر فيفيد القيد أن كان بمدينة تستر، وأنه كان حياً في منتصف سنة ٦٠٨هـ/ ١٢١١م.

ويُضاف ديوان زهير إلى جملة ما انتسخه الأديب ابن العصار من دواوين الشعر العربي التي اعتنى بنسخها وكتابتها.

وتضيف سياقة اسم النحوي ابن الدهان وجهاً آخر يُخالف ما ذكرته كتب التراجم، التي ساقته على وجه الاتفاق: الحسن بن رجاء البغدادي، الدهان أو ابن الدهان (ت ٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م)^(٣٧)، بينما جاء اسمه في القيد أعلاه على نحو آخر: «الحسن بن [محمد بن] رجاء»، وتاريخ القراءة كان في السنة التي توفي فيها.

(٣٦) الموصلي، المبارك بن الشعار (ت ٦٥٤هـ/ ١٢٥٦م)، فلائد الجمان في فرائد شعراء هذا الزمان، ج٩، تحقيق: كامل الجبوري، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٥م، ج٤، صص ١٧٤-١٧٥.

(٣٧) الحموي، ياقوت بن عبد الله (ت ٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م)، معجم الأدياء (أو: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، ج٧، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٣م، ج٦، ص ٢٥٦، وص ٢٨٢٣، وابن الأثير، علي بن محمد (ت ٣٦٠هـ/ ١٢٣٣م)، الكامل في التاريخ، ج١١، تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨٧م، ج٩، ص ٦١٦. القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف ابن إبراهيم الشيباني (ت ٦٢٤هـ/ ١١٢٧م)، إنباه الرواة على أنباه النحاة، ج٤، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، مؤسسة الكتب الثقافية، القاهرة - بيروت، ١٩٨٦م، ج١، ص ٣٣٩. الذهبي، تاريخ الإسلام، ج٩، ص ٦٩٠.

وتحفل المصادر بخبر العلاقة الرابطة بين الجواليقي وشيخه الخطيب التبريزي في ترجمتيهما، لكن ما يضيفه النصّ المتقدم أن الجواليقي انتسخ لنفسه نسخة من ديوان زهير، وعارضها على نسخة التبريزي بالقراءة عليه، وأن ذلك كان في سنة ٤٩٥هـ/ ١١٠٢م، وحضر سماع الكتاب تلميذهما محمد بن ناصر بن محمد بن علي السلامي (ت ٥٥٠هـ/ ١١٥٥م) الذي أصبح فيما بعد فقيهاً ومحدثاً وأديباً. وفي قيد سماع كتاب المفضليات للزبي المتقدم، يرد سماع الواجكا على أبي الحسن بن الجراح، وهي تسمية تتفق مع اسم الوزير أبي الحسن على بن عيسى بن داود بن الجراح، وليس هو؛ فإنه توفي سنة ٣٣٥هـ/ ٩٤٧م، أي: عندما كان عمر الواجكا نحو ست سنوات، وإنما هو أحمد بن محمد بن الفضل بن جعفر بن محمد ابن الجراح، المعروف بالخزاز (ت ٣٨١هـ/ ٩٩١م)، صاحب ابن الأنباري وراوي مصنفاته، غير أنه يكتفى في المصادر التي ترجمت له بأبي بكر^(٣٨)، وليس: أبو الحسن، بما يقدم وجهاً آخر في تسميته. وهي إضافة تضاف إلى ترجمتي الواجكا وابن الجراح في رواية الكتاب ومصادر تلقيهم.

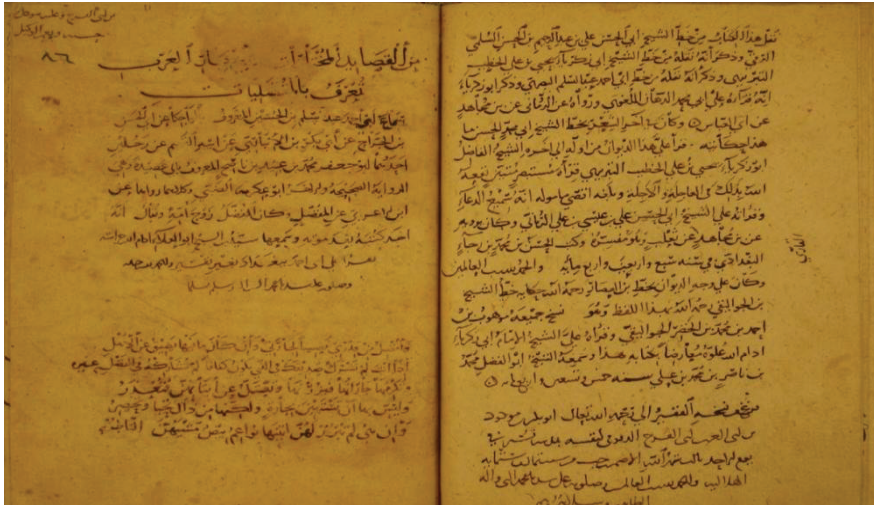
كما يقدم القيد سند رواية كتاب المفضليات للزبي، وتشعب روايته عن محمد ابن زياد ابن الأعرابي (ت ٢٣١هـ/ ٨٤٦م) في طريقين، أحدهما من طريق أبي

(٣٨) انظر ترجمته عند الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ٦، ص ٢٥١. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد القرشي البغدادي (ت ٥٩٧هـ/ ١٢٠١م)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ١٩، تحقيق: محمد عطا ومصطفى عطا، مراجعة: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢-١٩٩٣م، ج ١٤، ص ٣٥٧-٣٥٨. ياقوت، معجم الأدباء ج ٢، ص ٤٨٣. القفطي، إنباه الرواة، ج ١، ص ١٦٩. سبط ابن الجوزي، يوسف بن عبدالله الحنفي (ت ٦٥٤هـ/ ١٢٥٦م)، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، ج ٢٣، تحقيق: مجموعة من الباحثين، دار الرسالة، بيروت، ٢٠١٣م، ج ١٨، ص ٥٩. الذهبي، تاريخ الإسلام، ج ٨، ص ٥١٦.

«استناداً إلى نماذج خطية دالة»

عصيدة (ت ٢٧٣هـ/ ٨٨٦م)، وجاء اسمه في القيد: محمد، وصوابه: أحمد كما في مصادر ترجمته^(٣٩)، وأنها هي الرواية الصحيحة، والأخرى: عن طريق أبي عكرمة عامر بن عمران الضبي (ت ٢٥٠هـ/ ٨٦٤م)، وقد ذكر النديم الاختلاف في عدد قصائد الكتاب تبعاً لاختلاف الروايات، وذكر أن أصحها رواية ابن الأعرابي^(٤٠).

وأخيراً؛ فيقدم القيد معلومة فريدة حول استحواذ ابن الأعرابي على مكتبة زوج أمه المفضل الضبي بعد وفاته، مما لم تورد المصادر في ترجمتهما.



اللوحة ٤: الصفحة الأخيرة من كتاب شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، و صفحة عنوان كتاب المفضليات للضبي، في مجلد واحد، مخطوطة مكتبة نور عثمانية بإسطنبول، (رقم ٣٩٦٧)، الورقة ٨٥ب- ٨٦أ.

(٣٩) النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق (ت ٣٧٧هـ/ ٩٨٨م)، كتاب الفهرست، ج ٢،

تحقيق: أيمن سيد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ٢٠٠٩م، ج ١،

ص ص ٢٢١- ٢٢٣. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ٥، ص ٤٢٨. ياقوت، معجم

الأدباء، ج ١، ص ص ٣٦١- ٣٦٣. القفطي، إنباه الرواة، ج ١، ص ص ١١٩- ١٢١.

(٤٠) النديم، الفهرست، ج ١، ص ٢٠٦.

ووقف ابن العديم الحلبي (ت ٦٦٠هـ / ١٢٦٢م) على نسخة من كتاب جمهرة اللغة لابن دريد، وهي أصل الحسين ابن خالويه من الكتاب المقروء على مؤلفه ابن دريد، وجدها في مكتبة عمه جمال الدين أبي غانم محمد بن هبة الله (ت ٦٢٧هـ / ١٢٣٠م)، وهي في الأصل من كتب جدّه هبة الله ابن العديم (ت ٥٦٢هـ / ١١٦٧م)، وقد تضمنت أغلفتها عديداً من قيود القراءة والسماع وبعض الفوائد اللغوية والأدبية التي نقلها ابن العديم في تذكرته لأهميتها، قال: «فوجدت عليها سماع جماعة، أثرت نقل ما استحسنت منه؛ لأنه لا يخلو عن فائدة»^(٤١)، فأثبت ما وجده منها، وللأسف فقد وقع في مخطوطة التذكرة خرم أذهب كثيراً مما نقله ابن العديم.

وقد تضمن ما نقله ابن العديم من طررها وصفاً جغرافياً لهذه النسخة النفيسة، فهي تقع في مجلدين يشتمل الأول منهما على ١١ جزءاً، ولم يُعَيَّن عدد أجزاء المجلد الثاني منهما، ويقع الأول في ٢١٢ ورقة، والثاني ٢٥٠ ورقة، وتضمنت النسخة سماعات وقراءات متعددة على الحسين بن أحمد بن حمدان ابن خالويه (ت ٣٧٠هـ / ٩٨١م) أحد كبار علماء اللغة العربية، لأمراء الحمدانيين: سيف الدولة وابنه سعد الدولة، وكان ابن خالويه مؤدّباً له^(٤٢)، والأمير أبي فراس الحمداني، وغيرهم من القادة والعلماء، وهذه القيود هي:

- قراءة الأمير سيف الدولة علي بن حمدان (ت ٣٥٦هـ / ٩٦٧م) للكتاب كاملاً، قيدها بخطه، وأتم القراءة في ليلة الخميس منتصف رجب ٣٣٧هـ / يناير ٩٤٩م.
- قراءة ابنه الأمير سعد الدولة شريف بن علي (ت ٣٨١هـ / ٩٩١م)، للكتاب كاملاً، وكتب القيد بخطه، قرأها عليه في شهر ربيع الأول ٣٧٠هـ / أكتوبر ٩٨٠م.

(٤١) ابن العديم، كمال الدين عمر بن أحمد بن أبي جراحة، (ت ٦٦٠هـ / ١٢٦٢م)، تذكرة ابن العديم، تحقيق: إبراهيم صالح، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، دار الكتب الوطنية، أبو ظبي، ٢٠١٠م، ص ١٨٨-١٩٧.

(٤٢) ابن العديم، بغية الطلب، ج ٢، ص ٦٥.

- قراءة الأمير أبي فراس الحارث بن سعيد الحمداني (ت ٣٥٧هـ / ٩٦٨م) ابن عم سيف الدولة، وكتبها بخطه، في صفر ٣٥٠هـ / أبريل ٩٦١م.
 - قراءة الوزير أبي صالح يونس بن عبدالله بن نانا المعروف بالسديد (ت بعد ٣٧١هـ / ٩٨١م)، وزير سعد الدولة أبي المعالي الحمداني، قيدها بخطه على ظهر الجزء الأول، في شهر شوال ٣٦٩هـ / مايو ٩٨٠م.
 - قراءة الأديب الشاعر أبي الحسن محمد بن عيسى النامي العراقي الإشكري (كان حياً ٣٨١هـ / ٩٩١م)، وقيدها بخطه على أجزاء المجلد الأول باستثناء الجزأين الثاني والسادس، ولم يؤرخ قراءته للكتاب، وتفرّد بأن جعل كل قيد منها قطعة أدبية مشحونة بالنعوت والأوصاف المسجوعة، المغرقة في غريب اللغة ووحشي الألفاظ، نورد منها ما كتبه على الجزء الأول، ونصه: «قرأته على العلم الزميت، والمهو الأصلية، والهذام الخازع، والصدّيع الناصع، والباذ الباهظ، والمقيت الغانط، والحافظ الأشقّ، والشوذب الأمقّ، والسجح العرّنين، والسبط الأفنون، والطوال الشأو، والعراض السأو، ذي الجخيف العلويّ، أبي عبدالله النحوي، الحسين بن أحمد بن خالويه، أيده الله».
- وذكر النامي في قيده على الجزء الثالث أنه انتسخ نسخة من الكتاب وقرأها على ابن خالويه، وأنه سمع معه أبو الحسين أحمد بن محمد بن صدقة التنوخي، وهو رجل لم نقف على ترجمته أو ذكر له في المصادر، إلا ما أورده السيوطي نقلاً عن تذكرة ابن مكتوم، وفيه إشارة للرجل، نصه: «نقلت من خط أبي الحسين أحمد بن محمد بن أحمد بن صدقة التنوخي المعروف بالخلب، تلميذ ابن خالويه...»^(٤٣). وكان ابن العديم قد ذكره باقتضاب في الجزء الخاص بالكنى

(٤٣) السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد الشافعي

(ت ٩١١هـ / ١٥٠٦م)، الأشباه والنظائر في النحو، ٤ ج، تحقيق: عبد الإله نبهان وآخرون،

مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٩٨٧م، ج ٣، ص ٢٧.

والألقاب من كتابه بغية الطلب، وذكره بألقابه دون الاسم: «الخلب التنوخي المعري»، ونعته بأنه «أديب فاضلٌ من أهل معرّة النعمان، قرأ بحلب على أبي عبدالله بن خالويه الكثير»^(٤٤).

• قيد قراءة الشيخ أبي منصور عبيدالله بن إبراهيم بن أبي عدنان في شهور جمادى الأولى والثانية ورجب سنة ٣٧٠هـ / ٩٨١م، وكان معه في السماع ابنه عدنان، ولم أقف على ذكر لهما في المصادر، رغم ما أسبغه ابن خالويه على الأب من نعوت وأوصاف، وكتب قيد قراءته بخطّه على المجلدين الأول والثاني، وأكد قيده ابن خالويه بالكتابة عند موضع القيد الأول: «صدق وبرّ، سيدي وولدي، أبو منصور عبيدالله بن إبراهيم بن أبي عدنان، أدام الله عزه، في جميع ما ذكره وزبره بيده؛ لا شئت. وكتب الحسين بن خالويه بيده».

• قراءة الوزير عيسى بن نسطورس الكاتب النصراني (ت ٣٨٧هـ / ٩٩٧م)، وزير العزيز بالله الفاطمي وأحد كبار رجال الدولة، وكانت قراءته على ابن خالويه بحلب في شهر شعبان من سنة ٣٦٩هـ / مارس ٩٨٠م^(٤٥)، وفضلاً عما يقدمه

(٤٤) ابن العديم، بغية الطلب، ج ١٠، ص ٥٦٨.

(٤٥) أخطأ محقق التذكرة في تقييد السنة في مطبوعة الكتاب فقرأها: «٣٧٩هـ»! وكانت وفاة ابن خالويه في سنة ٣٧٠هـ، كما ذكره ابن العديم قبل هذا القيد بسطرين، وما كان لابن العديم أن يغفل الإشارة لوقوع الخطأ في تأريخ القيد لو كان ذلك صحيحاً، وكنت متأكداً من ذلك حتى قبل مراجعة مخطوطة التذكرة التي نشرها بالتصوير الأستاذ فؤاد سزكين، لما أعرفه عن ابن العديم من تثبت ودقة ملاحظة، ووجدت السنة واضحة برسم «ستين» وإن كانت مهملة الإعجام. وقد تلقفه الباحث محمد علي عطا وكتب مقالة بعنوان: «نزير عيسى بن نسطورس لسماع على ابن خالويه»، ونشرها في عديد من المواقع الإلكترونية، منها موقع: www.hamassa.com، وانظر صورة الكلمة على وجهها الصحيح في مخطوطة تذكرة ابن العديم، الصفحة (بالترقيم المتسلسل) ١٨٦.

القيد من اعتناء ابن نسطورس بعلوم اللغة والأدب، مما لم تورد المصادرات التي ترجمت له وحصرت اهتماماته بالإدارة والحكم وتولي نظّر الدواوين، فيشتمل أيضاً على إضافة تتصل بزيارة نسطورس لحلب في التاريخ المذكور في القيد، وهي إشارة متفردة لم تورد المصادرات التاريخية. ومما يستفاد من نقل ابن العديم لقيد قراءة أبي فراس الحمداني، وصفه لخطه بأنه «في نهاية الحسن، على طريقة ابن مقلة»، وشهادة ابن العديم في مستوى خط أبي فراس هي تقرير عالم على معرفة واسعة بالخط العربي ومدارسه، وقد صنّف فيه كتاباً عنوانه: «كتاب في الخطّ وعلومه، ووصف آدابه، وأقلامه، وطُروسه، وما جاء فيه من الحديث والحكم»^(٤٦)، وهذه إفادة تضاف لمهارات أبي فراس، يعضدها إشارة التنوخي في وصفه أيضاً بملاحة الخط^(٤٧).

وتفيد البيانات التي نقلها ابن العديم من قيد قراءة الشيخ أبي منصور عبيدالله بن إبراهيم بن أبي عدنان أنه انتسخ لنفسه نسخة من الكتاب، باشر في نسخ المجلد الأول يوم الجمعة لسبع خلون من جمادى الأولى سنة ٣٧٠هـ/ ديسمبر ٩٨٠م، وفرغ منه في يوم الخميس لثلاث خلون من رجب من نفس السنة، أي أن انتساخه

(٤٦) ياقوت، معجم الأدباء، ج ٥، ص ٢٠٨٦، والكتبي، محمد بن شاكر (ت ٧٦٤هـ/ ١٣٦٣م)، فوات الوفيات والذيل عليها، ج ٥، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣م، ج ٣، ص ١٢٧، وابن الفوطي، مجمع الألقاب، ج ٤، ص ٢١١، والصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك (ت ٧٦٤هـ/ ١٣٦٣م)، الوافي بالوفيات، ج ٣٢، تحقيق: مجموعة من الباحثين، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية (سلسلة النشرات الإسلامية)، بيروت، ١٩٦٢-٢٠٠٤م، ج ٢٢، ص ٤٢٣.

(٤٧) التنوخي، أبو علي القاضي المحسن بن علي (ت ٣٨٤هـ/ ٩٩٥م)، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، ج ٨، تحقيق: عبود الشالجي، دار صادر، بيروت، ط ٢، ١٩٩٥م، ج ١، ص ٢٢٥.

للكتاب استغرق نحو ٥٥ يوماً، ثم باشر بقراءته على ابن خالويه وتصحيحه في يوم الثلاثاء لاثنتي عشرة ليلة بقيت من جمادى الأولى، أي: يوم ١٧ من ذلك الشهر، فيكون قد باشر في القراءة والتصحيح على ابن خالويه في أثناء عمله في نسخ الكتاب وقبل الفراغ منه، وكان تمام قراءته لهذا المجلد في يوم الجمعة لإحدى عشرة ليلة خلت من رجب، فاستغرقت نحو ٥٣ يوماً. أما المجلد الثاني فلم يرد عليه تاريخ المباشرة بنسخه وتاريخ إتمامه، وإنما تضمن تاريخ الفراغ من قراءته وتصحيحه على ابن خالويه في يوم الخميس لثماني بقين من شهر رمضان من نفس السنة، وقد حضر معه قراءة وتصحيح المجلدين ابنه عدنان، ويضيف بأنه «لم يمض مُشكل إلا استثبته وسألت عنه، وكتبت في جزء مفرد ما أراه».

وقد وظّف ابن العديم ما وجده على هذه النسخة في صنع بعض تراجمه، وتضمن المتبقي من كتابه بغية الطلب التعريف بالوزير أبي صالح يونس بن عبدالله ابن نانا السديد (ت بعد ٣٧١هـ / ٩٨١م)، وأنه قرأ الجمهرة على ابن خالويه، وكتب بخطّه قيد القراءة مؤرخاً في شهر شوال ٣٦٩هـ / مايو ٩٨٠م^(٤٨)، وكذلك قراءة أحمد بن عبدالرحمن بن قابوس الأذربائسي (كان حياً ٤١٣هـ / ١٠٢٢م) لهذا الكتاب على ابن خالويه مؤرخاً بخطّه في سنة ٣٧٠هـ / ٩٨٠م^(٤٩)، ولعلها النسخة ذاتها التي اطلع عليها السيوطي من خطّ الطرابلسي^(٥٠)، وسماع إسحاق بن عمّار بن

(٤٨) ابن العديم، التذكرة، ص ١٨٩-١٩٠، وبغية الطلب، ج ١٠، ص ٢٧٣.

(٤٩) السابق، ج ٢، ص ٤٣٢.

(٥٠) السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ / ١٥٠٥م)، المزهري في علوم اللغة، ج ٢، تحقيق: محمد جاد المولى ومحمد علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٨٦م، ج ١، ص ٧٣. المرتضى الزبيدي، محمد بن محمد بن محمد بن عبدالرزاق (ت ١٢٠٥هـ / ١٧٩١م)، تاج العروس من جواهر القاموس، ٤٠ ج، وزارة الإعلام، الكويت، ١٩٨٧م، ج ١، ص ٣٨.

جشّ الأزديّ المهلبيّ (من أهل ق ٤هـ / ١٠م) لهذا الكتاب على ابن خالويه، وسماع ابن محمد بن إسحاق أيضاً، سمعاه منه في سنة إحدى وأربعين وثلاثمائة^(٥١)، ومن المؤكد أن ابن العديم ضمن قيود القراءة والسماع المتقدمة في تراجم بقية الرجال الذين ترجم لهم في الضائع من كتابه بغية الطلب في تاريخ حلب، وشكّلت مستنداً له في الترجمة لبعضهم بتوفّر الدليل على إقامتهم بحلب أو المرور منها، بحسب شرطه في هذا الكتاب. وتساهم القيود التي أوردها ابن العديم في الإبانة عن الحياة العلمية بحلب التي استوطنها ابن خالويه مُكرّماً في بلاط الحمدانيين، مثلما تكشف عن الاعتناء الكبير بكتاب جمهرة اللغة لابن دريد، وحرص العلماء وكبار رجال الحكم على قراءته على ابن خالويه الذي قرأه على مؤلفه، وحرص بعضهم على انتساخ نسخة له وتصحيحها في أثناء المقابلة، بل زاد بعضهم -مثل أبي عدنان بن أبي عدنان- على أن يُقيّد في جزءٍ مفرد أجوبة ابن خالويه في المواضيع التي استشكلها وسأله عنها. ويظهر أيضاً أن جدّ ابن العديم هبة الله بن أبي غانم مُحمّد بن هبة الله العقيلي، مُتملّك الكتاب، كان مهتماً باللغة وبتراث ابن دريد، وقد عثرنا على تقرّض كتبه على نسخة أخرى من كتاب الجمهرة لابن دريد وقيده بخطّه أسفل العنوان من الجزء الأول^(٥٢).

وورد في هوامش الجزء الأول من كتاب بغية الطلب في تاريخ حلب لابن العديم (ت ٦٦٠هـ / ١٢٦٢م) قيود قراءة وسماع كتبها المؤلّف في آخر كلّ كراسة من كراسات الجزء مؤرّخاً -في الغالب باليوم والشهر والسنة، لقراءة وسماع ولديه محمد وعبدالرحمن، مُنفردَيْن أو مجتمعَيْن، بقوله: «بلغ ولداي عبدالرحمن ومحمد

(٥١) ابن العديم، بغية الطلب، ج ٣، ص ٦١٨.

(٥٢) انظر مخطوطة جمهرة اللغة لابن دريد في مجموعة فاضل أحمد باشا بمكتبة كوبريلي، رقم ١٥٤١.

من أوَّلَه قراءة وسماعاً...»^(٥٣)، وكان معهما في بعض المجالس ابن أُختهما محمد، كما قرأه على المؤلف: بدر الدين عبدالواحد (ولعلَّه من أخفاده أيضاً) ومعه أحياناً شخص اسمه محمد بن خالد (?)، وأوَّل تأريخ لسماع ولديه كان في الأوَّل من ذي الحِجَّة ٦٥٥هـ/ يناير ١٢٥٨ م، ويُسبِّقه ثلاث قراءات لم يُعيَّن تاريخها، وآخرها في الرَّابع من محرم ٦٥٦هـ/ فبراير ١٢٥٨ م، أي أنَّ قراءتهما عليه استغرقت مدة شهر ونصف تقريباً، أمَّا قراءة بدر الدين عبدالواحد، فكانت في شعبان ٦٥٧هـ/ أغسطس ١٢٥٩ م.

وفي بعض ما وجده العلماء على ظهور الكتب منسوباً لأصحابه، ما كان مادة للتعريف بهم والاستدراك على أشعارهم، فاعتمدت، وأدخلت في تراجمهم، فقد وجد المقرئ على ظهر كتاب القواعد الذي ألفه جده محمد بن محمد المقرئ (ت ٧٥٨هـ/ ١٣٥٧ م)، مجموعة من الإفادات العلمية: الأدبية والتاريخية التي نقلها الحفيد المقرئ، ومنها ما يتصل بمسيرة جدِّه العلمية، وقد أثبت المقرئ جملة مما وجده بخطَّ جدِّه، ومنها قوله: «ووجدتُ بخطَّ مولاي الجد على ظهر كتابه «القواعد» ما نصَّه: الحمد لله تعالى جده، قرأتُ صدر الكتاب «زهرة البساتين» للقاسم بن الطيلسان، ثم سمعت ثلاثة أحاديث من أوله، بل حديثاً وأثراً وإنشاداً من في [أي: فم] الشيخ الخطيب الصالح أبي عبدالله محمد بن محمد بن محمد بن عيَّاش الأنصاري (ت ٧٥٩هـ/ ١٣٥٨ م)، ثم تناولتُ منه جميع الكتاب المذكور، وأجازنيه بحق سماعه لبعضه، وتناوله لجميعه من جدِّه محمد المذكور، بحق أخذه له عن مؤلفه صهره القاسم المذكور، وذلك بالمسجد الجامع من مالقة المحروسة، قال ذلك وكتبه محمد بن محمد بن أحمد المقرئ في متم عشرين لشهر ربيع الآخر من عام سبعة وخمسين وسبعمئة»^(٥٤).

(٥٣) بغية الطلب، مخطوط آيا صوفيا برقم ٣٠٣٦، الورقات: ٢٦، ٤٦، ٦٦، ٨٠، ٨٦، ١٠٦، ١٢٦، ١٣٧، ١٤٦، ١٤٨، ١٦٦، ١٧٢، ١٨٦، ٢٠٦، ٢١١، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٤٩.

(٥٤) المقرئ، نفح الطيب، ج ٥، ص ٢٦٣ - ٢٦٤.

وهذا التأريخ المذكور يرتق جانباً من سيرة الرجل في آخر سنة من عُمره، وهي التي ساق خبرها ابن خلدون، فقد عزل السلطان أبو عنان فارس بن علي المريني المقرئ الجد عن القضاء في أواخر سنة ٧٥٦هـ، وأرسله في مهمة سفارية لدى سلطان غرناطة ابن الأحمر، فأدّى السفارة لكنه قرّر البقاء في مالقة وعدم الرجوع للمغرب، فأرسل له أبو عنان يتوعّده، وشفّع فيه ابن الأحمر وتحصّل له على الأمان، فعاد في سنة ٧٥٧هـ، وكان ابن خلدون من الحاضرين في مجلس السلطان أبي عنان يوم رجوع المقرئ^(٥٥). والقيد المتقدم يؤكد وجوده في مالقة في أواخر شهر ربيع الثاني من هذه السنة.

ولا تقتصر مجالس السماع على الشباب والكبار، بل قد يحضرها الرُّضّع والأطفال ومن هم دون سنّ التمييز، وتُكتب أسماءهم وأعمارهم في طباق السماع طلباً للبركة، مثلما تحضرها النساء وممالك الرجل أو عبيده، فقد حضر محمد بن إبراهيم بن علي بن محمد بن بقاء الملقّن البغدادي (ت ٧٥٩هـ / ١٣٥٨م) سماع مجلس لابن هزّار مرّد الصّريّفيّ (ت ٤٦٩هـ / ١٠٧٧م) برواية فخر الدين علي بن أحمد بن عبد الواحد السعدي المقدسيّ الصالحي الحنبلي المعروف بابن البخاري (ت ٦٩٠هـ / ١٢٩١م)، وكان عمر ابن الملقّن وقت السماع أقل من سنة، ووجد خبر مجلس السماع هذا، وتفصيل الحضور في قيد كتبه نور الدين علي بن مسعود بن نفيس بن عبد الله الموصلي ثم الحلبي (ت ٧٠٤هـ / ١٣٠٥م) بخطّه، ثم نقله ابن المحبّ المقدسيّ في طيارة مفردة ألحقت بالنسخة المخطوطة من المجلس التي نقل عنها ابن الملقّن نسخته هذه وكتبها ابن الملقّن بخطّه، فقد ورد ما نصّه: «على الأصل بخطّ الشيخ نور الدين علي بن مسعود رحمه الله: سمع جميع هذا الجزء وفيه من حديث ابن هزّار مرّد الصّريّفيّ عن شيوخه على الشيخ الإمام العالم المسند بقية المشايخ فخر الدين أبي الحسن علي بن أحمد بن عبد الواحد المقدسيّ بسماعه فيه، منقولاً من تاج الدين الكندي بسنده فيه، بقراءة علي بن مسعود بن نفيس

(٥٥) ابن خلدون، العبر، ج ١٤، ص ص ٥٧٩-٥٨٠.

الموصلي وهذا خطّه عفا الله عنه: السادة نجم الدين أبو عبدالله محمد بن علي بن عبدالعزيز الأنصاري وفتياه كافور بن عبدالله الحبشي وآقش بن عبدالله، وأحمد بن جمال الدين محمد بن أحمد بن محمود ابن الزقاق المغربي (ت ٧٦٤هـ/ ١٣٦٣م)^(٥٦)، وشمس الدين أبو عمر محمد بن علم الدين سنجر العجمي، وإبراهيم بن الشيخ علي بن محمد الملقّن، وأحضر ابنه محمداً تبركاً في السنة الأولى، وفاطمة (ت ٧٤٠هـ/ ١٣٣٩م)^(٥٧) وست العرب (ت ٧٦٧هـ/ ١٣٦٦م)^(٥٨) بتنا شمس الدين محمد ابن المسمع^(٥٩) [... وصح ...]^(٦٠) ثامن عشري جمادى الأولى سنة ثمان وثمانين وستمئة بمنزل

(٥٦) أو: المقرئ، وكلاهما صحيح، وهو المعروف بابن الجوخي، انظر: الذهبي، محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ/ ١٣٤٧م)، العبر في خبر من غير، ٩ ج، تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥م، ج ٦، ص ٣٦١، وابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي الكناني (ت ٨٥٢هـ/ ١٤٤٨م)، الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، ٤ ج، دار الجبل، بيروت، ١٩٩٣م، ج ١، ص ٢٥٠. وفي تاريخ ابن شهبة: المعري! وهو تحريف، انظر: ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد بن محمد (٨٥١هـ/ ١٤٤٧م)، تاريخ ابن قاضي شهبة، ٤ ج، تحقيق: عدنان درويش، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ١٩٩٤م، ج ٢، ص ٢٢٥.

(٥٧) فاطمة بنت محمد بن علي بن أحمد المقدسية، حفيدة الفخر ابن البخاري (ت ٧٤٠هـ/ ١٣٤٠م)، وذكر ابن رافع الذي انفرد بالترجمة لها بأنها تدعى أيضاً: آس خاتون. (الوفيات لابن رافع، ج ١، ص ٣٤٥)، وتوفي والدها شمس الدين محمد المذكور في سنة ٧٢٦هـ/ ١٣٢٥م. انظر ترجمة والدها شمس الدين في الدرر الكامنة ج ٤، ص ٥٦٠.

(٥٨) ست العرب بنت محمد بن علي بن أحمد المقدسية، حفيدة الفخر ابن البخاري (ت ٧٦٧هـ/ ١٣٦٦م)، انظر ترجمتها في الدرر الكامنة، ج ٢، ص ١٢٧.

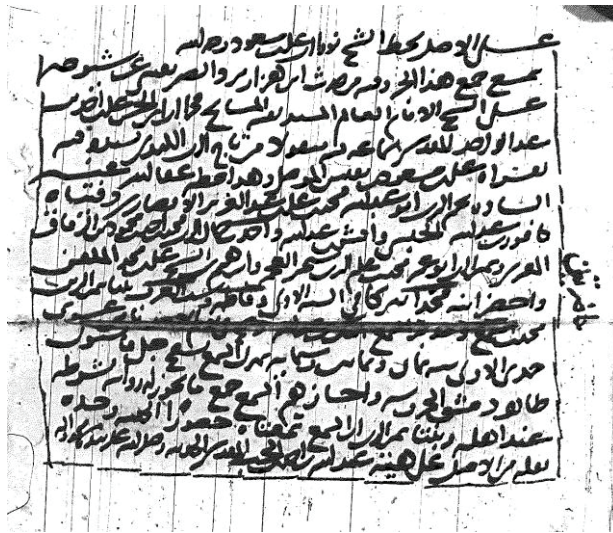
(٥٩) ورد في الهامش: حاضرتين.

(٦٠) موضع الحاضرتين نصف سطر أفسده موضع طي الكتاب في منتصفه.

«استناداً إلى نماذج خطية دالة»

المسمع بسفح جبل قاسيون ظاهر دمشق المحروسة، وأجازهم المسمع جميع ما يجوز له روايته بشرطه عند أهله، وبتنا شمس الدين ابن المسمع سمعته حضوراً. الحمد لله وحده.

نقله من الأصل على هيئته عبدالله بن أحمد بن المحب المقدسي (ت ٧٣٧هـ / ١٣٣٧م). الحمد لله وصلى الله على نبيه [...] وآله»^(٦١).



اللوحة ٥: صورة طبقة سماع لمجلس ابن هزارمرد الصريفيني علي أبي اليمن الكندي، مخطوطة المكتبة الظاهرية (مكتبة الأسد الوطنية)، المجماع العمرية، رقم ٥١. الورقة ١٦٨ ب- ١٦٩ أ.

كما نقل ابن المحب المقدسي المذكور قيد سماع مجموعة من الرجال علي أبي اليمن الكندي، ونصّه: «سمع هذا الجزء على العلامة تاج الدين أبي اليمن زيد بن الحسن بن زيد الكندي (ت ٦١٣هـ / ١٢١٦م) بسماعه من أبي عبدالله سبط الخياط (ت ٥٣٧هـ / ١١٤٣م)، بقراءة ابن الشيخ محمد بن عبدالغني بن عبدالرحمن،

(٦١) مجلس ابن هزارمرد، الورقة ١٦٩.

ومحمد بن العماد إبراهيم بن عبدالواحد، ومحمد بن عبدالرحيم حضر [؟]، وعلي ابن أحمد بن عبدالواحد، وعبدالرحمن بن أحمد بن عبدالملك، والحسن بن عبدالله ابن عبدالعزيز [؟] المقدسيون، وأحمد بن شيبان بن تغلب، وعبدالرحيم بن عبدالملك بن عبدالملك، وآخرون، في يوم الاثنين ثاني جمادى الأولى سنة إحدى عشرة وستمئة. نقله عبدالله بن المحب^(٦٢).

ونقل محمد ابن الملقن في نسخته قيد سماعه وسماع والده لهذا الجزء نقلاً عن القيد المتقدم، فكتب: «وسمعه على الشيخ الإمام فخر الدين أبي الحسن علي بن أحمد بن عبد الواحد ابن البخاري المقدسي، بسماعه من الكندي، بقراءة كاتب السماع في الأصل علي بن مسعود الموصلي: إبراهيم بن الشيخ علي بن محمد الملقن، وابنه محمد حاضراً في السنة الأولى وآخرون، يوم الأحد الثامن والعشرين من جمادى الأولى سنة ثمان وثمانين وستمئة بمنزله وأجاز لهم»^(٦٣).

وقد أتاح هذا السماع - وما تبعه من إجازة الرواية لجميع الحاضرين - للطفل محمد ابن الملقن أن يروي الكتاب فيما بعد، فاشتملت نسخة مجلس ابن هزارد قيد التي تملكها محمد ابن الملقن على مجموعة من السماعيات التي سُمعت عليه، ومنهم بعض أفراد أسرته، وبلغ عددها ٢٦ قيداً، أوردتها جميعاً بعد انتهاء الجزء الحديثي باستثناء القيد الأول الذي كتبه على الصفحة اليمنى التي تسبق صفحة العنوان^(٦٤)، ولكون الجزء صغيراً فكان إسماعله في مجلس واحد، وتشارك معه في

(٦٢) مجلس ابن هزارد، الورقة ١٧٣ ب.

(٦٣) السابق.

(٦٤) قيد السماع الأول في مجلس ابن هزارد، الورقة ١٦١ ب، وبقية القيود في الورقات

١٧٣ ب - ١٨٠ ب.

إسماعه بعض رواته الآخرين من طرقهم المختلفة في رواية الجزء، كما وقع في طبقتي السماع: الرابعة والتاسعة مما يأتي.
نص قيود السماع والقراءة على جزء ابن هزارمرّد بحق سماع ابن الملقّن لها وإجازته:
قيد ١:

«قرأت جميع هذا الجزء بسماعي به على الشيخ فخر الدين ابن البخاري حضوراً في السنة الأولى سنة ثمان وثمانين وستمئة، فسمعه من لفظي: ابنة أخي عبدالرحمن، خديجة وأولادها: عبدالله وآمنة؛ أولاد محمد بن عثمان الذهبي، وأجزت لهم جميع ما يجوز لي روايته، وصحّ ذلك في يوم الخميس ثامن عشرين ربيع الآخر سنة سبع وخمسين وسبعمئة».

قيد ٢:

«قرأت هذا الجزء على الشيخ الإمام العالم الزاهد المتقن المقرئ المجتهد في طلب الفضائل شمس الدين أبي عبدالله محمد ابن الشيخ إبراهيم بن الشيخ علي ابن بقاء الملقّن بسماعه من الشيخ فخر الدين ابن البخاري حضوراً في ١^(٦٥)، بسنده، فسمعه: سعد الدين أبو عبدالله محمد بن الشيخ صلاح الدين محمد بن الشيخ تقي الدين أحمد بن إبراهيم بن عبدالله ابن الشيخ أبي عمر المقدسي (ت ٧٧٢هـ / ١٣٧١م)^(٦٦)، وصح ذلك في العشر الأخير من المحرم سنة ست وثلاثين وسبعمئة بمدرسة الشيخ أبي عمر بسفح قاسيون، وأجاز لنا ما يرويه. وكتب محمد بن محمد بن أبي بكر بن أحمد بن عبدالدايم المقدسي (ت ٧٩٤هـ / ١٣٩٢م)^(٦٧) عفا الله عنه، والحمد لله».

(٦٥) كذا قيده رقمًا، والإشارة إلى سن ابن الملقّن وقت سماعه، وأنه كان في السنة الأولى من عمره.

(٦٦) ترجم له ابن حجر ترجمة مقتضبة في الدرر الكامنة ج ٤، ص ١٥٩.

(٦٧) له ترجمة في الدرر الكامنة ج ٤، ص ٢٤٤.

قيد ٣:

«وقرأته عليه بحضوره فيه من ابن البخاري فسمعه: الحافظ ناصر الدين أبو المعالي محمد بن طغريل بن عبدالله الصيرفي (ت ٧٣٧هـ / ١٣٣٧م)، ومحمد بن محمد بن فتيان بن إبراهيم التركماني، الشرائحي^(٦٨) أبوه بالمنصورية بحماة، وصيفة^(٦٩) بنت عمر بن فلاح بن عبدالرحمن الخباز الدمشقي، وسمع من حديث عبدالرحمن بن عوف «أبو بكر في الجنة»: الحاج عمر بن إبراهيم بن كامل النساخ الحموي، وإبراهيم بن عبدالرحمن بن أحمد بن محمد المعري، العطار أبوه بالمنصورية، [...] وصح ذلك وثبت يوم الخميس ثاني صفر سنة ست وثلاثين وسبعمئة بمسجد الحنبلي بالمنصورية في مدينة حماة، وأجاز.

وكتب صالح بن عبدالله بواب القيمرية (ت ٧٤٩هـ / ١٣٤٨م)^(٧٠) عفا الله عنه، والحمد لله وحده».

قيد ٤:

«الحمد لله وحده: سمع جميع هذا الجزء على المشايخ الثلاثة: القاضي الصدر الرئيس الكبير علاء الدين أبي الحسن علي بن علي بن إبراهيم بن أبي القاسم بن جعفر بن طارق بن مسمار الأنصاري ابن الصيرفي (توفي نحو ٧٤٠هـ / ١٣٣٩م)، والفاضل العدل الأصيل بهاء الدين أبي غانم عبدالودود بن بهاء الدين محمد بن فخر الدين أبي صالح إسماعيل بن هبة الله بن أبي الفضل محمد بن هبة الله ابن أبي جرادة

(٦٨) أي صاحب مطبخ ومطعم.

(٦٩) كذا، ولعلها: ضيفة.

(٧٠) انظر ترجمته في الوفيات لابن رافع، ج ٢، ص ١٠٥، وفيه: ابن بواب القيمرية، والقيد أعلاه يصحح هذا الخطأ، والدرر الكامنة، ج ٢، ص ٢٠٢، وفيه: القيمري.

العقيلي العامري الحنفي (كان حياً ٧٣٦هـ / ١٣٣٦م)، والصالح العالم الفاضل المقرئ المحدث أبي عبدالله محمد بن أبي إسحاق إبراهيم بن علي بن بقاء الملقّن البغدادي نفع الله بهم، بسماع الأول من أبي العباس أحمد بن شيان بن تغلب الشيباني، وأبي الفتح يوسف بن يعقوب ابن المجاور، والشمس محمد بن الكمال عبدالرحيم بن عبدالواحد المقدسي، وسماع الثالث وهو حاضر وأجازه الأولين إن لم يكن سماعاً للأول وحضوراً للثاني من أبي الحسن علي بن أحمد بن عبدالواحد المقدسي ابن البخاري، قالو: أنبأنا أبو اليمن زيد بن الحسن بن زيد الكندي سماعاً عليه - وقال ابن الكمال: حضوراً - أنبأنا أبو عبدالله سبط الخياط بسنده أوله، بقراءة الشيخ الإمام الحافظ ناصر الدين أبي المعالي محمد بن طغريل بن عبدالله الصيرفي، الجماعة: الفقيه شهاب الدين أحمد بن عبدالرحمن بن أحمد التيزيني، وابن المسمع الأول: علي، وابن الثاني: عثمان، وزين الدين عمر بن يوسف بن يحيى التاجر، وعبدالدايم بن محاسن بن مالك العين جاري^(٧١) من جبل سمعان، وصالح بن عبدالله بواب القيمرية، وله الخط، وأخوه محمد. وصح ذلك وثبت ليلة الثلاثاء رابع عشرين ربيع الآخر سنة ست وثلاثين وسبعمئة بالمدرسة الشرفية^(٧٢) بحلب المحروسة، وأجازوا لنا ما يرووه. والحمد لله وحده، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم».

(٧١) نسبة إلى قرية عين جارا، وتسمى موصولة برسم: «عنجارا»، وهي قرية في هضبة حلب الغربية تتبع ناحية دارة عزة بمنطقة جبل سمعان من محافظة حلب، وتبعد عن دارة عزة (مركز الناحية) مسافة ١٥ كم باتجاه الجنوب الشرقي، وكانت في القرن السابع الهجري ضيعة من أعمال حلب. ياقوت، معجم البلدان، ج ٤، ص ١٧٧، ابن العديم، بغية الطلب، ج ١، ص ٦١٣-٦١٤، طلاس، المعجم الجغرافي، ج ٤، ص ٣٤٩.

(٧٢) مهمة في الأصل، وترد أيضاً بلا إعجام فيما بعد، ويغلب على الظن أنها بالفاء.

قيد ٥:

«وسمعه بالقراءة على الشيخ الصالح الفاضل المقرئ المحدث أبي عبدالله محمد ابن الشيخ أبي إسحاق إبراهيم ابن الشيخ أبي الحسن علي بن بقاء الملقّن، بسماعه فيه منقولاً من الفخر عن الكندي: الإمام كمال الدين أبو حفص عمر ابن الشيخ أبي إسحاق إبراهيم بن عبدالله بن محمد ابن العجمي الحلبي (ت ٧٧٧هـ / ١٣٧٥ م)، وابنه محمد (ت ٨٠٢هـ / ١٤٠٠ م)^(٧٣)، في [...]، وصالح بن عبدالله بواب القيصرية، وذا خطّه. وصحّ ذلك وثبت يوم الأربعاء خامس عشرين ربيع الآخر سنة ست وثلاثين وسبعمئة بالمدرسة الشرفية^(٧٤) بحلب، وأجاز. والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليمًا».

قيد ٦:

«سمع هذا الجزء مني الشيخ الإمام العالم العامل الحاج عمر خطيب قبّان ابن الحاج محمد بن الحاج مسعود بن الحاج محمود من جبل سمعان، وأولاده: يس، ومحمد، وأحمد، ونخيه في الرابعة، وابن ابنه محمود بن إبراهيم ابن الخطيب المذكور، في يوم الأحد سابع ذي القعدة سنة أربعين وسبعمئة بدار الخطيب

(٧٣) العسقلاني، ابن حجر، إنباء الغمر بأبناء العمر، ٤ ج، تحقيق: حسن حبشي، لجنة إحياء التراث، القاهرة، ١٩٦٩ م، ج ٢، ص ١٣٧، السخاوي، محمد بن عبدالرحمن (ت ٩٠٢هـ / ١٤٩٧ م)، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ١٢ ج، دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت، ج ٨، ص ٢٣٤-٢٣٥، ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبدالحى بن أحمد بن محمد (ت ١٠٨٩هـ / ١٦٧٩ م)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ١١ ج، تحقيق: عبدالقادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ١٩٨٨ م، ج ٩، ص ٣٤.

(٧٤) مهمة النقط، وتقدم التعليق عليها.

المذكور، وكتبه قارئه وصاحبه محمد بن إبراهيم بن علي بن بقاء الملقن البغدادي، وأجزت لهم جميع ما يجوز لي روايته».

قيد ٧:

«سمع مني هذا الجزء بقراي: الشيخ الصالح الناسك علي بن أحمد بن علوي من قرية ياقد ظاهر حلب المحروسة وولده: عائشة وعمرها ثلاث سنين، وولده أحمد وعمره سنة ونصف، يوم الثلاثاء ثالث عشرين شوال سنة إحدى وأربعين وسبعمئة، وأجزت لهم ما يجوز لي روايته، وكتبه محمد بن إبراهيم بن علي بن محمد بن بقاء الملقن البغدادي».

قيد ٨:

«سمع جميع هذا الجزء على الشيخ المقرئ المحدث أبي عبدالله محمد بن إبراهيم الملقن البغدادي، بسماعه فيه منقولاً، بقراءة عمر بن إبراهيم بن عبدالله ابن العجمي (ت ٧٧٧هـ / ١٣٧٥م)، وذا خطه: ابني أبو المعالي محمد (ت ٨٠٢هـ / ١٤٠٠م)، وفتاي طيغنا، وعلي ابن شيخنا شمس الدين محمد بن عفيف الدين صالح الأسدي، وأحمد، ومحمد، وعلي، وأبو بكر، بنو القاضي محيي الدين عبدالقادر بن قرناص، وفتاهم بهادر، وعلي، وإسماعيل ابنا شرف الدين أبي حامد بن محمد ابن العجمي، ومحمد بن علاء الدين [؟] محمد بن عبدالعزيز ابن العجمي، ومحمد بن علاء الدين علي بن أبي سعد الحنفي، ومحمد بن أحمد بن عمر بن المعمار، ومحمد بن يوسف بن عبد الله المتسبب^(٧٥) أبوه، في الرابعة، وعلاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم المصري العطار، وأبو بكر بن أحمد بن فضل الدمشقي،

(٧٥) كذا رسمها، مهملة النقط.

وعلي بن سليمان بن [...] الأقناعي [؟] أبوه، ومحمد بن أحمد بن يعقوب البيطار. وصح ذلك وثبت يوم الخميس الثامن عشر من ذي القعدة سنة اثنتين وأربعين وسبعمئة بجامع حلب، وأجاز».

قيد ٩:

«قرأت جميع هذا الجزء على الشيخين الإمامين المسندين شمس الدين محمد ابن الشيخ إبراهيم بن علي بن بقاء الملقن البغدادي بسماعة فيه نقلاً، والشيخ شمس الدين محمد بن عثمان بن عبدالرحمن بن عبدالمنعم، بسماع الأول وإجازة الثاني من الفخر ابن البخاري المقدسي بسنده، فسمعه السادة المشايخ: شيخنا الإمام العالم جمال الدين يوسف بن شمس الدين عبدالله بن محمد الحنبلي (ت ٧٥٤هـ / ١٣٥٣ م) وزينب بنته في الثالثة^(٧٦)، وبرهان الدين إبراهيم بن عبدالقادر ابن عثمان (ت بعد ٧٨٠هـ، ١٣٧٨ م)، وشمس الدين محمد بن سويد من بني الشرايبي^(٧٧) (ت ٨٠١هـ / ١٣٩٩ م)، وبرهان الدين إبراهيم بن محمد بن العفيف إبراهيم بن محمد بن يوسف؛ الحنابلة، ومحمد بن أحمد بن محمود سبط الشيخ شمس الدين محمد بن الكمال عثمان المسمع، حضوراً في الثالثة،

(٧٦) انفرد بذكرها العليمي، انظر: العليمي، عبدالرحمن بن محمد المقدسي الحنبلي

(ت ٩٢٨هـ / ١٥٢٢ م)، المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد، ج ٦، تحقيق:

عبدالقادر الأرناؤوط، دار صادر، بيروت، ١٩٩٧ م، ج ٥، ص ١٧٦، ولم يؤرخ مولدها ولا وفاتها، ومولدها بحسب القيد في حدود ٧٥١هـ / ١٣٥٠ م.

(٧٧) يقرب رسمها في الأصل من: الرابي، وهو محمد بن عمر بن سويد، انظر ترجمته في:

الضوء اللامع للسخاوي، ج ٨، ص ٢٤٥، والعليمي، المنهج الأحمد، ج ٥، ص ١٧٥.

وصدقة بن عثمان بن محمد سبط الشيخ حسن المقيم بمدرسة الحنابلة، ومحمد بن أبي بكر الشيباني سبط علاء الدين علي بن الرئيس النابلسي، وأحمد بن محمد بن فتيان النابلسي؛ السَّقاء والدُّه، وعون بن سراج بن عون من الصورتين^(٧٨)، وحبية بنت عبدالعالي بن علي، وست المُنَى بنت أحمد ابن الفقاعي. وصحَّ ذلك وثبت في يوم السبت ثامن شهر صفر سنة إحدى وخمسين وسبعمئة بمدرسة الحنابلة بنابلس، وأجازا جميع ما يروياه. وكتب محمد بن عبدالقادر بن عثمان بن عبدالرحمن الحنبلي (ت ٧٩٧هـ / ١٣٩٥م). والحمد لله وحده، وصلواته على خير نبي مصطفى وآله وسائر عباد الله الصالحين.

وسمع الجزء كاملاً محمد بن منصور بن علي السعيديّ المقرئ. ألحقه كاتب السماع محمد الحنبلي».

قيد ١٠:

«وسمع هذا الجزء أبو عبدالله محمد بن عثمان بن مؤمن بن حازم الجعفري وإخوته: مؤمن، وعبدالله، وعائشة، ورقية بنت الشيخ الإمام العالم العلامة زين الدين عمر (ت ٧٧٣هـ / ١٣٧٢م)^(٧٩)، أخو المذكورين، وخالهم صارم الدين إبراهيم بن ناصر الدين محمد بن إسماعيل اليغموري، بحق سماعي فيه من الشيخ الإمام فخر الدين أبي الحسن بن علي بن أحمد بن عبدالواحد ابن البخاري، وذلك في يوم الأحد ثامن شعبان سنة أربع وخمسين وسبعمئة، وأجزت لهم جميع ما يجوز لي روايته. وكتب محمد بن إبراهيم بن علي بن بقاء الملقن».

(٧٨) قرية جنوب نابلس لم يرد لها ذكر في المصادر الجغرافية.

(٧٩) هو زين الدين عمر بن عثمان بن مؤمن الجعفري الدمشقي (ت ٧٧٣هـ / ١٣٧٢م). ابن

رافع، الوفيات، ج ٢، ص ٣٨٢، ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ج ٣، ص ١٧٦.

قيد ١١:

«سمع جميع هذا الجزء على مالكة الشيخ الصالح المقرئ شمس الدين محمد ابن إبراهيم بن علي بن بقاء الملقن، بحضوره على ابن البخاري، بقراءته، جماعة إبراهيم الكفتي وهم: عبدالرحيم وأخوه عبدالكريم وأخوه عبدالملك وأخوه أحمد في الرابعة؛ أولاد الشيخ محمود التاجر، وإبراهيم بن علاء الدين البريدي مملوك ابن حطّاب^(٨٠)، وأحمد بن علي بن محمد الجندي، وأحمد بن عبدالرحمن الحبال، ويوسف بن محمد الخياط، وعبدالله بن إبراهيم، ومحمد بن شهاب الدين أحمد التاجر، ومحمد بن أحمد بن عبدالله الطباخ، وعلي بن صديق [؟] التركماني، وأبو بكر بن علي المعروف بابن المقصوص (ت نحو ٨٠٣هـ / ١٤٠١م)^(٨١). وصح في يوم السبت الثاني والعشرين من شعبان أربع وخمسين وسبعمئة بمسجد جوار جامع تنكز بدمشق، وأجاز. وكتب إسماعيل بن حاجي عفا الله عنه».

قيد ١٢:

«سمعه من هذه النسخة على كاتبها ومالكها شيخنا الإمام المقرئ شمس الدين المذكور، بقراءة كاتب هذه الأحرف أبي بكر أحمد بن علي بن محمد بن أبي الفتح الحنفي الدمشقي (ت نحو ٨٠٣هـ / ١٤٠١م)، فسمعه: شيخنا الشيخ المحدث

(٨٠) أو: خطار. والخاء مهملة في الأصل.

(٨١) ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر، ج ٢، ص ٢١٠. السخاوي، الضوء اللامع، ج ٢، ص ٣٥، وفيه: «يعرف بابن النحاس، وبالمحدث»، وله قيد سماع على كتاب محاسبة النفس لابن أبي الدنيا، انظر نشرة الكتاب ١٣٥، وهو كاتب السماعين (١٢، ١٥)، وله سماع في القيود (١٣، ١٤، ١٨)، ويؤكد ارتباط لقب ابن المقصوص به قيد السماع الذي كتبه صلاح الدين الصفدي بخطه على الجزأين الثامن والحادي عشر كتابه أعيان العصر (نسخة مكتبة أيا صوفيا، رقم ٢٩٦٨، ٢٩٦٩)، وكتب ابن المقصوص قيد قراءته بخطه على الجزء الخامس من الكتاب [أيا صوفيا، رقم ٢٩٦٦]، المدرج في آخر الدراسة.

الفقيه الفاضل الأصيل نجم الدين أبو العباس أحمد ابن شيخنا الإمام بدر الدين محمد بن عبدالعزيز الهمداني ثم الدمشقي الشافعي، والشيخ الصالح سعد الدين سعد الله بن عمر بن محمد الألهماني [؟] الأسفرايني^(٨٢)، والشيخ علاء الدين أبو الحسن علي بن محمد بن مناظر الخوارزمي العلوي ثم الشيعي (ت ٧٦٨هـ / ١٣٦٧م)^(٨٣)، وثبت بكرة يوم الثلاثاء سابع عشرين جمادى الأولى سنة ٧٤٦هـ^(٨٤) (سبتمبر ١٣٤٥م) بالخانقاة الشُمَيْسَاطِيَّة [...] ^(٨٥) جامع دمشق، وأجاز لنا ما تجوز له روايته بشرطه غير مرة».

قيد ١٣ :

«قرأته عليه، أحسنَ الله إليه، فسمع الشيخ نور الدين أبو بكر بن علي ابن المقصوص، وأخوه محمد، ومحمد ولدي حاضراً في الثالثة. وكتب والده إسماعيل بن حاجي التركماني في يوم الجمعة سابع جمادى الآخرة سنة ست وخمسين وسبعمئة بالجامع الأموي، وأجاز، والحمد لله وحده».

(٨٢) لعله: سعد الله بن عمر بن محمد بن علي سعد الدين أبو السعادات الإسفرايني (ت ٧٨٣هـ / ١٣٨٢م)، انظر ترجمته في: الفاسي، محمد بن أحمد (٨٣٢هـ / ١٤٢٨م)، العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، ٨ ج، تحقيق: محمد الفقي وآخرون، ط ٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٦م، ج ٤، ص ٥٣١. السخاوي، محمد بن عبدالرحمن (٩٠٢هـ / ١٤٩٦م)، التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة، تحقيق: محمد حامد الفقي، القاهرة: د.ن، ١٩٧٩م، ج ٢، ص ١٢٢، وفيه أن كان بدمشق سنة ٧٤٦هـ.

(٨٣) ترجم له الفاسي في العقد الثمين، ج ٦، ص ٢٥٢، وفيه أنه نزل مكة، ولم يرد فيه الرحلة إلى دمشق مما يضيفه هذا القيد.

(٨٤) كذا قيد السنة بالأرقام.

(٨٥) كلمة غير مقروء، لعلها: «جوار».

قيد ١٤ :

«وسمعه عليه بسماعه له حضوراً على ابن البخاري، بنقل الحافظ المزي عنه، بقراءة كاتب هذه الطبقة يوسف بن محمد بن مسعود بن محمد السُّرمَرِيّ الحنبلي (ت ٧٧٦هـ / ١٣٧٤م): الشيخ العالم المحدث جمال [...] نور الدين أبو بكر أحمد ابن علي بن المقصوص الحنفي وولدا القارئ: إبراهيم (ت ٨٠٣هـ / ١٤٠١م) في الرابعة وفاطمة، وأمهما أمة العزيز تركان بنت الحاج خطلبا [؟] بن عبد الله الشريفي، و[...] خديجة بنت محمد بن محمد النحاس، وأجاز لهم المسمع ما يرويه، وصح ذلك وثبت يوم الجمعة العشرين من رجب المعظم من سنة ست وخمسين وسبعمئة بمنزل القارئ بالمدرسة الحنبلية بدمشق المحروسة، والحمد لله حق حمده، وصلى الله على محمد النبي الأمي [...] وعلى آله وصحبه أجمعين وسلامه. وأجاز لنا ما تجوز له روايته بشرطه. ثبت عليه أبو بكر أحمد بن علي».

قيد ١٥ :

«قرأت هذا الجزء على راويه شيخنا الشيخ الصالح المسند الخَيْر المقرئ شمس الدين أبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن علي بن محمد بن بقاء الملقن جده رضي الله عنه: الجماعة الفقيه علاء الدين علي ابن الإمام أبي محمد كمال الدين عبد الله بن علي بن يحيى المالقي القسطنطيني [؟]، والفقيه الإمام أبو العباس أحمد بن محمد ابن محمود الكرلي الشافعي [...] والشيوخ عماد الدين محمد بن أحمد عُرف ابن حيَّاط الخزانة، وولده أحمد حاضرًا، وجمال الدين يوسف بن محمد بن محمد السيوفي، وشيخنا الشيخ الصالح الخَيْر الزاهد علاء الدين أبو الحسن علي بن عثمان ابن علي الجوهرري، والشيخ الزاهد علي بن أحمد بن يوسف عُرف ابن القضماني

(٨٦) كلمة أو كلمتين غير مقروءتين، ولعله: وبنت بنته خديجة .. !

المجاور بجامع دمشق، والأمير شهاب الدين أحمد بن بدر الدين حسن بن أحمد عرف ابن نقيب الطلبة في والده، والشيخ الصالح الخير الزاهد أبو عبدالله محمد بن محمد عرف بالذاراني وولده أبو تواب محمد حاضر، وأبو عبدالله محمد بن رمضان ابن [...] ^(٨٧) البغدادي، الزاهد والده، وأحمد بن فخر الدين إسحاق بن إبراهيم الإربلي صاحبنا وأخواه محمد ومحمد [؟]، والفقيه شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد [...] ^(٨٨) الشافعي، والده قاضي قضاة حلب الآن [؟]، [و] علاء الدين طيغا ابن عبدالله بن عبدالله الخياط، وثبت يوم الأربعاء ثامن رمضان سنة ست وخمسين وسبعمئة بالحائط القبلي شمالي مقصورة الخطابة عند محراب الصحابة من جامع دمشق، وأجاز للجماعة ما يجوز له روايته بشرط، بسؤالي. كتبه أبو بكر أحمد بن علي بن محمد بن أبي الفتح الحنفي المنذري (ت نحو ٨٠٣هـ / ١٤٠١م)، كان الله له [...]».

قيد ١٦:

«كذلك قرأتُ هذا الجزء على الشيخ الصالح المسند الخير المقرئ القدوة شمس الدين أبي عبدالله محمد بن إبراهيم بن علي بن محمد بن بقاء الملقن جده رضي الله عنه المذكور في الطبقة المكتبة أعلاه، بسماعه له حضوراً على ابن البخاري بسنده، وصحَّ ذلك وثبت يوم السبت خامس عشر ذي القعدة سنة

(٨٧) بياض قدر كلمة.

(٨٨) شهرته غير واضحة في طبقة السماع، وكان متولي القضاء بحلب في تلك المدة هو كمال الدين المعري، واسمه: عمر بن عثمان بن عبدالله بن معمر الشافعي (ت ٧٨٣هـ / ١٣٨٢م)، تولاها في السنوات ٧٥٢-٧٧١هـ. واسم هذا مخالف لما هو مذكور في الطبقة أعلاه. انظر ترجمة كمال الدين المعري لدى: ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر، ج ١، ص ص ٢٤٨-٢٤٩، الدرر الكامنة ج ٣، ص ١٧٧.

ست وخمسين وسبعمئة بالحائط الشمالي من جامع دمشق، وأجاز الشيخ لي ما له روايته بسؤاله. كتبه أحمد بن محمد بن علي بن سعيد بن سالم الأنصاري الشهير بابن إمام المشهد (ت ٧٧٤هـ / ١٣٧٢ م)^(٨٩)، عفا الله عنه وغفر له، والحمد لله وحده، وصلى الله على محمد وسلم».

قيد ١٧:

«قرأت جميع هذا الجزء على الشيخ الصالح العالم المسند الحَيْر شمس الدين أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن بقاء الملقّن، بحضوره على ابن البخاري بسنده فيه، فسمع الشيخ الصالح المحدث شهاب الدين أحمد بن محمد بن محمود الكرلي، وصح وثبت في عشية الثلاثاء سابع عشر ذي حجة سنة ست وخمسين وسبعمئة. وكتبه أبو الفتح محمد بن محمود بن إسحاق الحنفي الحلبي المقدسي (ت ٧٧٦هـ / ١٣٧٤ م)^(٩٠)، وأجاز الشيخ جميع ما يجوز له روايته، وصلى الله على نبيه».

قيد ١٨:

«وكذلك قرأت جميع هذا الجزء على الشيخ الإمام أبو [كذا] عبد الله محمد بن إبراهيم بن علي بن بقاء الملقّن، العالم المسند شمس الدين المذكور، فسمعه: الشيخ الإمام العالم الفاضل المقرئ ناصر الدين ابن المرحوم شرف الدين أبي بكر ابن ناصر الدين نصر الجوخني (ت ٧٧٦هـ / ١٣٧٤ م)، والفاضل العالم المحدث نور الدين أبو بكر أحمد بن علي بن محمد بن أبي الفتح عُرف بابن المقصوص،

(٨٩) تاريخ ابن قاضي شهبة، ج ٢، ص ٤١٥، ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر، ج ١، ص ٣٨، الدرر الكامنة، ج ١، ص ٢٨٢.

(٩٠) تاريخ ابن قاضي شهبة، ج ٣، ص ٤٧١، ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ج ٤، ص ٢٥١، وإنباء الغمر، ج ١، ص ٩٩، ابن العماد، شذرات الذهب، ج ٨، ص ٤٢٩.

والشيخ شمس الدين محمد بن صلاح بن صالح الحواري الشافعي، والشيخ شهاب الدين أحمد ابن الشيخ علي البخاري^(٩١) الحنفي، وابني أبو زرعة محمد، وصح ذلك وثبت بالرواق الشرقي من الجامع الأموي في يوم الأحد ثالث ربيع الأول سنة سبع وخمسين وسبعمئة، وأجاز لنا المسمع رواية ما يجوز له روايته. وكتب عبد الوهاب ابن أحمد بن عبد الوهاب بن يوسف بن عبد الوهاب بن عبد الكريم بن أبي يعلى بن زهير الحارثي المزني المقرئ الحنفي (ت ٧٦٨هـ / ١٣٦٧م)، والحمد لله وحده».

قيد ١٩:

«قرأت جميع هذا الجزء بحق سماعي فيه من الشيخ الإمام فخر الدين أبو الحسن علي بن أحمد بن عبد الواحد ابن البخاري المقدسي وأنا حاضر بيته، فسمعه: أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن علي بن سميد المؤذن بجامع تَنْكُز، وولده محمد في الأولية، وأخته زينب في الثالثة، وأخوه لأمه إسماعيل بن أبو [كذا] بكر بن إسماعيل الشحراوي [؟] وأخته ألتى وأولادها: أسماء وفاطمة وصالحة، ووالدهم يونس بن أبو [كذا] بكر بن محمد بن أبو [كذا] بكر بن محمد الوتار، وابن أخيه أبو بكر في الأولى، وأمه أيملك بنت منصور بن علي بن عزوان، وعمه إبراهيم بن علي ابن ناصر الحريري، في يوم الاثنين سابع عشر ربيع الأول سنة ست وخمسين وسبعمئة، وأجزت لهم جميع ما يجوز لي روايته. وكتب محمد بن إبراهيم بن علي بن بقاء البغدادي».

قيد ٢٠:

«قرأت جميع هذا الجزء على الشيخ الإمام العالم المسند المقرئ أبي عبد الله محمد بن الشيخ إبراهيم بن علي بن بقاء الملقن بحق سماعه فيه من الشيخ الإمام فخر الدين أبي الحسن علي بن أحمد بن عبد الواحد ابن البخاري حضوراً في

(٩١) أو: السنجاري.

سنة ثمان وثمانين وستمئة، فسمعه ولدي محمد (ت ٨٢٨هـ / ١٤٢٥م)^(٩٢)، خبره الله، وهو حاضر في السنة الثانية من عمره، وذلك في يوم الثلاثاء عاشر شهر ربيع الآخرة سنة سبع وخمسين وسبعمئة. وكتب محمد بن محمد بن أحمد بن المحبّ عبدالله المقدس [سي] (ت ٧٨٨هـ / ١٣٨٦م)^(٩٣)، وصلى الله على سيدنا محمد وآله. وأجاز لنا جميع ما يجوز له روايته أثابه الله تعالى. وكتب محمد؛ القارئ».

قيد ٢١:

«قرأت جميع هذا الجزء وهو مجلس [ابن] هزارمرّد الصّريفيّ بحق سماعي فيه من الشيخ الإمام فخر الدين أبي الحسن علي بن أحمد بن عبدالواحد المقدسي في سنة ثمان وثمانين وستمئة، فسمعه: خديجة بنت عثمان بن قيا با الزاهري، وأولادها محمد في السادسة، وبكر في الثانية؛ أولاد أحمد بن ملتوت النجار، وزينب بنت أبو [كذا] بكر بن علي، [و] نفيسة بنت أبو [كذا] بكر بن مسعود الحراني، وألتى بنت خليل^(٩٤) بن الزيك الحداد، وصح ذلك في يوم الثلاثاء ثالث وعشرين جمادى الأولى سنة سبع وخمسين وسبعمئة بسفح قاسيون. وأجزت لهم جميع ما يجوز لي روايته. وكتب محمد بن إبراهيم بن علي بن محمد بن بقاء البغدادي الملقّن. وهؤلاء أولاد بنت أخت المسمع».

قيد ٢٢:

«قرأت جميع هذا الجزء وهو مجلس ابن هزارمرّد الصّريفيّ بحق سماعي فيه من الشيخ الإمام فخر الدين أبي الحسن علي بن أحمد بن عبدالواحد المقدسي

(٩٢) ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر، ج ٣، ص ٣٦٢، السخاوي، الضوء اللامع، ج ٩، ص ص ١٩٤-١٩٥، العليمي، المنهج الأحمد، ج ٥، ص ص ٢٠٧-٢٠٨.

(٩٣) ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر، ج ١، ص ٣٢٨، وابن العماد، شذرات الذهب، ج ٨، ص ٥٢٢.
(٩٤) كتبه أولاً إبراهيم ثم ضبيب عليه.

سنة ثمان وثمانين وستمئة، فسمعه: الفقيه الإمام العالم علاء الدين علي بن أحمد بن علي الحنفي، وولده أحمد في الثانية، وأمه فاطمة بنت شهاب الدين أحمد بن عبدالحق، وبنتها زينب، وعمه محمد، وأخوه لأبويه محمد، وابنه محمد في الرابعة، وفاطمة؛ أولاد أحمد بن علي ووالدته عائشة بنت حمزة بن ريان [؟]، وذلك يوم السبت سادس عشرين جمادى الأولى سنة سبع وخمسين وسبعمئة بقاعة مسجد الوزير^(٩٥) بالشرف الأعلى فوق الشامية البرانية. وكتب محمد بن إبراهيم بن علي بن محمد بن بقاء الملقّن البغدادي. وأجزت لهم ما يجوز لي روايته.

قيد ٢٣:

«قرأت جميع هذا الجزء مرة ثانية على الشيخ المسند المعمر أبي عبدالله محمد ابن الشيخ إبراهيم بن علي بن محمد بن بقاء الملقّن البغدادي بسماعه فيه نقلاً، حضوراً سنة ثمان وثمانين وستمئة، فسمعه: ولدي محمد بن محمد بن أحمد بن المحبّ في السنة الثانية من عمره، وأمه آمنة بنت عبد الرحمن بن أحمد بن المحبّ عبدالله ابنة عم القارئ، وذلك في يوم الأحد سادس عشر شعبان سنة سبع وخمسين وسبعمئة بالصالحية ظاهر دمشق المحروسة. وكتب محمد بن محمد بن أحمد بن المحبّ عبدالله المقدسي، وأجاز لنا بسؤالني. والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم».

(٩٥) مسجد بناء الوزير المزدقاني (ت ٥٢٣هـ / ١١٢٩م) شمال دمشق عند تربة ست الشام، في رأس زقاق الأرز، وهو مسجد كبير له منارة وإمام، وفيه قُرَاء، وعليه وقف، وفيه بركة وعلى بابه سقاية. انظر: سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج ٢٠، ص ٢١٩. النعمي، عبد القادر بن محمد الدمشقي (ت ٩٧٨هـ / ١٥٧١م)، الدارس في تاريخ المدارس، ج ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠م، ج ٢، ص ٢٧١.

قيد ٢٤:

«سمع جميع هذا الجزء على راويه الشيخ المسند المعمر أبي عبدالله محمد بن الشيخ إبراهيم بن علي بن محمد بن بقاء الملقّن البغدادي بحق سماعه له حضوراً على الإمام فخر الدين ابن البخاري بسنده فيه، فقرأه: الشيخ جمال الدين عبدالله بن علي، عبدالمحسن يعرف بابن جمال الشاة البصري، كاتبه: علي بن أحمد بن إسماعيل المدلجي الفوي (ت ٧٨٢هـ / ١٣٨٠م)^(٩٦)، والشيخ الإمام العلامة تقي الدين أبو الفرج عبدالرحمن ابن الشيخ الإمام العلامة جمال الدين الحسين بن المعمر الواسطي (ت ٧٧٥هـ / ١٣٧٣م)^(٩٧)، وصح ذلك وثبت بالخانقاه السميصاتية بدمشق المحروسة في يوم الاثنين الحادي والعشرين من شوال سنة سبع وخمسين وسبعمئة، وأجاز. والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه».

قيد ٢٥:

«قرأت جميع هذا الجزء بسماعي فيه من الشيخ فخر الدين ابن البخاري حضوراً في السنة الأولى سنة ثمان وثمانين وستمئة، فقرأ محمد بن إبراهيم بن علي بن بقاء البغدادي، فسمعه الشيخ عز الدين عبدالعزيز بن عبدالرحمن بن إمام عزيز الدين

(٩٦) له ترجمة في الكثير من المصادر منها: ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر، ج ١، ص ٢٢٦، والدرر الكامنة، ج ٣، ص ١٠-١١، السخاوي، التحفة اللطيفة، ج ٣، ص ٢١٢-٢١٤، ابن العماد، شذرات الذهب، ج ٨، ص ٤٧٤-٤٧٥.

(٩٧) ابن الجزري، شمس الدين محمد بن محمد (ت ٨٣٣هـ / ١٤٣٠م)، غاية النهاية في طبقات القراء، ج ٢، تحقيق: ج. برجستراسر، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٨م، ج ١، ص ٣٣٢، ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر، ج ١، ص ٢٠٤ وأرخ ابن حجر وفاته في سنة ٧٨١هـ، والأظهر قول ابن الجزري لأنه كان على معرفة به وتعلم على يديه.

الساغر جي السمرقندي خا[د]م فقراء السميصاتية، ويحيى بن يوسف البحر اباذي الجويني^(٩٨)، وذلك يوم الاثنين ثالث عشر ربيع الأول سنة سبع وخمسين وسبعمئة، وأجزت لهم جميعاً ما يجوز لي روايته».

المُستفاد من قيود السماع والقراءة على رواية ابن الملقّن لجزء ابن هزّارمرّد:

تشتمل هذه القيود على كثير من البيانات الخادمة لتراجم المذكورين فيها، مثلما تُضيف أسماء عديد من الرجال المغمورين الذين أغفلتهم كتب التراجم والبيبلوغرافيا العربية.

وزيادة على ما تضيفه قيود سماع مجلس ابن هزّارمرّد في سيرة مسّمعه ابن الملقّن وبقية الرجال السامعين لهذا المجلس، فيصحح تاريخ السماع المذكور مولد ابن الملقّن الذي أرّخه ابن حجر العسقلاني في جمادى الآخرة سنة ٦٨٨هـ/١٢٨٩م^(٩٩). وكان حضور ابن الملقّن للمجلس بتاريخ ٢٨ جمادى الأولى سنة ٦٨٨هـ/١٢٨٩م، وهو - آنذاك - في سنته الأولى.

ويرد في القيد (١٥، ١٦) النص على أن لقب «الملقّن» خاص بجده المسمع، وليس لقباً لحفيده، فيصير بذلك: «ابن الملقّن».

وباشتمال طباق السماع على مكان انعقادها، فإنها تكشف عن تنقلات المسمع بين المدن والحوضر أو حتى في البلدان والأقطار، وتساهم في تتبع رحلاته شرقاً وغرباً، وكانت جميع رحلات ابن الملقّن في إطار بلاد الشام، وإضافة إلى دمشق التي عقد مجالس الإسماع في عديد من نواحيها، فقد أسمع الجزء في مدينة حماة في شهر صفر ٧٣٦هـ/١٣٣٦م (قيد ٣)، وحلب في شهر ربيع الآخر ٧٣٦هـ/١٣٣٦م

(٩٨) ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ج ٤، ص ٤٣١.

(٩٩) السابق، ج ٣، ص ٢٩٠.

(قيد ٤، ٥)، وشهر ذي القعدة ٧٤٢هـ / ١٣٤١ م (قيد ٨)، وفي قرية قِبْثان^(١٠٠) من قرى حلب في شهر ذي القعدة ٧٤٠هـ / ١٣٣٩ م (قيد ٦)، وقرية ياقد (قيد ٧)، وهي قرية ذكرها ياقوت الحموي من نواحي حلب قرب عزاز، وحددها ابن العديم من قرى جبل سمعان موافقاً لما ورد في قيد السماع^(١٠١)، ونابلس في شهر صفر ٧٥١هـ / ١٣٥٠ م (قيد ٩).

ويرد أيضاً ذكر المواضع التي أقيمت فيها مجالس السماع: مدرسة الشيخ أبي عمر بسفح قاسيون (٢)، مسجد الحنبلي في حي المنصورية بحماة (٣)، والمدرسة الشرفية بحلب (٤، ٥)، ودار خطيب قرية قِبْثان (٦)، وجامع حلب (٨)، ومدرسة الحنابلة بنابلس (٩)، ومسجد يقع بجوار جامع تَنْكُز بدمشق (١١)، والخانقاه السُّمَيْسَاطِيَّة بجوار الجامع الأموي (١٢، ٢٤)، وفي الجامع الأموي بدمشق (١٣، ١٥، ١٦، ١٨)، والمدرسة الحنبلية بدمشق (١٤)، ومسجد الوزير بالشرف الأعلى من دمشق (٢٢)، والصَّالِحِيَّة ظاهر دمشق (٢٣).

وتخدم بعض التعريفات المقتضبة الواردة في طباق السماع عن القرى والبلدات في توفير معلومات أماكنية حولها، فبالإضافة لذكر قريتي قِبْثان وياقد اللتين أقيمت فيهما مجالس السماع، فقد تضمن القيد ٤ ذكر عين جارا وأنها من جبل سمعان،

(١٠٠) تسمى اليوم قبتان (بالتاء)، تقع في هضبة حلب الغربية وتتبع ناحية أخترين بمنطقة أعزاز من محافظة حلب، بالقرب من بلدة أخترين. انظر: مجموعة من المؤلفين، المعجم الجغرافي للقطر العربي السوري، ٥ ج، مركز الدراسات العسكرية، دمشق، ١٩٩٠-١٩٩٣ م، ج ٤، ص ٥١١.

(١٠١) ياقوت، معجم البلدان، ج ٥، ص ٤٢٦، ابن العديم، بغية الطلب، ج ٦، ص ٥٥٢، ج ١٠، ص ٢٨٠.

وعرف بأحد حضور مجلس السماع (رقم ٩) الذي أقامه بنابلس، بأنه من الصورتين، وهي قرية صغيرة تقع إلى الجنوب من نابلس، لم نقف على ذكر لها في المصادر التراثية عامة.

وتضمنت مجموعات السماع على عدد كبير من الرجال والنساء المجهولين، وقد نعت المسمع بعضهم بالعلم أو بتولي الوظائف الدينية كالخطابة وإقراء القرآن، بما يرفد البيلوغرافيا العربية بأسماء كثيرة أغفلتها كتب التراجم، وتشكل رافداً كبيراً في التعريف بهم ومعرفة تكوينهم العلمي، وقد تقدمت أسماء كثير من الرجال المجهولين، كما يظهره القيد ١٥ الذي كتبه الشيخ المحدث أحمد بن علي بن محمد بن أبي الفتح المنذري (ت نحو ٨٠٣هـ / ١٤٠١م)، واشتمل على ذكر أسماء عديد من الشيوخ الذين لم نقف لهم على ذكر في المصادر جميعها، رغم ما نعتهم به كاتب القيد «المنذري» من أوصاف التبجيل والمكانة العلمية.

أما من وقعت الترجمة لهم في كتب التراجم، فإن قيود السماع تستكمل سياقة بعض أسماءهم، وتصحح تواريخ ميلادهم، وتقرب تواريخ وفيات من جُهل منهم^(١٠٢).

فالقيد (٣) يتضمن سياقة اسم محمد بن محمد بن فتيان بن إبراهيم التركماني، وهو رجل غير معروف، وفيه إشارة إلى أن والده يعمل شرائحاً أي يعمل في طبخ الطعام (مطعم) بحي المنصورية في مدينة حماة، وهذا القيد يفيد في استكمال التعريف بابن المذكور، واسمه: حسن بن محمد بن محمد بن فتيان الدمشقي، تقي الدين (ت ٧٧٠هـ / ١٣٦٩م)، الذي تولى ديوان الإنشاء وكتابة السر في

(١٠٢) انظر - إضافة للأدلة الآتية - نموذجاً واحداً على أهمية قيود السماع والإجازة في ضبط

وفاة الشيخ عبد الباقي بن فارس بن أحمد بن موسى المقرئ فيما بعد سنة

٤٥٢هـ / ١٠٦٠م، وأنه كان بمصر وقتها، والمصادر التي ترجمت له أرخت وفاته في

حدود سنة ٤٥٠هـ / ١٠٥٨م. السامرائي، علم الاكتناه العربي، ص ١٦٣.

طرابلس^(١٠٣)، وتكشف عن أصول العائلة التركمانية، ويكشف القيد ذاته عن مهنة والد إبراهيم بن عبدالرحمن المعري الذي كان يمارس العطارة بحي المنصورية في حماة.

ويرد في ترجمة الشيخ إسماعيل بن حاجي (ت ٧٩٢هـ / ١٣٩٠ م)، وهو رجل بغدادي، أنه قدم لدمشق واستوطنها في حدود سنة ٧٧٠هـ / ١٣٦٩ م^(١٠٤)، وبقي فيها حتى وفاته، وقبود السماع تظهر وجوده فيها سنة ٧٥٦هـ / ١٣٥٥ م، مثلما يضيف القيد رقم ١٣ نسبه: «التركمان»، وهو ما لم تذكره المصادر، وإنما وردت نسبه: الهروي، الفروي، الأزدي! وتضيف إلى أسرته اسم ولده محمد وكان وقت السماع في السنة الثالثة من عمره.

والمصادر إذ تذكر ارتحال الشيخ علي بن أحمد بن إسماعيل المدلجي (ت ٧٨٢هـ / ١٣٨٠ م) بين بلاد الشام والحجاز لإسماع ولده أبي الطيب^(١٠٥)، دون ذكر تاريخ ارتحاله إلى الشام وتنقله بين المدن الشامية، فإن القيد ٢٤ يؤرخ وجوده بدمشق وسماعه في الخانقة السُميساطية في يوم الاثنين ٢١ شوال سنة ٧٥٧هـ / ١٣٥٦ م.

وذكر ابن حجر العسقلاني في ترجمته للشيخ تقي الدين أبو الفرج عبدالرحمن بن الحسين بن المعمر الواسطي (ت ٧٧٥هـ / ١٣٧٣ م) أنه قدم إلى دمشق في حدود

(١٠٣) ترجم له ترجمة مقتضبة ومتشابهة كل من: ابن قاضي شهبة في تاريخه، ج ٢، ص ٣٥٣، وابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ج ٢، ص ٤٣.

(١٠٤) انظر: ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر، ج ١، ص ٤٠٤، الدرر الكامنة ج ١، ص ٣٦٥، ابن العماد، شذرات الذهب، ج ٨، ص ٥٥٢.

(١٠٥) ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر، ج ١، ص ٢٢٦، والدرر الكامنة، ج ٣، ص ص ١٠-١١، السخاوي، التحفة اللطيفة، ج ٣، ص ص ٢١٢-٢١٤، ابن العماد، شذرات الذهب، ج ٨، ص ص ٤٧٤-٤٧٥.

الأربعين ونزل بالخانقاة السُميساطية^(١٠٦)، ويضيف القيد ٢٤ أنه كان أيضاً بدمشق - وتحديدًا في السُميساطية - في سنة ٧٥٧هـ / ١٣٥٦م.

ويضبط القيد رقم ١٤ تاريخ مولد إبراهيم ابن الشيخ جمال الدين يوسف الشُرمريّ (ت ٨٠٣هـ / ١٤٠١م)، الذي سمع الجزء مع والده في شهر رجب سنة ٧٥٦هـ، وكان وقتها في الرابعة من عمره، أي أنه ولد في سنة ٧٥٢هـ / ١٣٥١م، وهو بذلك يصحح ويضبط ما ذكره السخاوي في ترجمة الابن المذكور الذي قدّر مولده في حدود ٧٥٠هـ / ١٣٤٩م^(١٠٧)، ويضيف القيد أنه له أخت اسمها فاطمة، وأن أمهما هي أمة العزيز تركان بنت الحاج خطلبا بن عبدالله الشريفي، وكان منزلهم بالمدرسة الحنبلية بدمشق.

وكان الشيخ يوسف الشُرمريّ قد كتب أيضاً بخطّه قيد سماع مجموعة من الرجال والنساء عليه لكتاب «القلادة السمطية في توشيح الدريدية للصغاني»، وذكر من أفراد أسرته ممن سمع عليه هذا الكتاب، إضافة لولديه إبراهيم وفاطمة، وأمهما تركان، بناته: زينب وأسماء، وأنه كان مقيماً بالمدرسة الحنبلية في سنة ٧٦٨هـ / ١٣٦٧م^(١٠٨).

وقدم القيد ٤ تقريباً لحياة الشيخ بهاء الدين أبي غانم عبدالودود بن بهاء الدين محمد بن فخر الدين أبي صالح إسماعيل بن هبة الله بن أبي الفضل محمد بن هبة الله ابن أبي جرادة العقيلي العامري الحنفي، وأنه -بحسب قيد السماع- كان حياً في

(١٠٦) ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر، ج ١، ص ٢٠٤.

(١٠٧) السخاوي، الضوء اللامع، ج ١، ص ١٨٢، ونقله عنه النجدي في السحب الوابلة، انظر: النجدي، محمد بن عبدالله بن حميد المكي (ت ١٢٩٥هـ / ١٨٤٣م)، السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة، ج ٣، تحقيق: بكر أبو زيد وعبدالرحمن العثيمين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٦م، ج ١، ص ٧٨-٧٩، وانظر ترجمته المقتضبة عند الفاسي، أحمد بن محمد (٨٣٢هـ / ١٤٢٨م)، ذيل التقييد لمعرفة رواة السنن والأسانيد، ج ٣، تحقيق: محمد صالح المراد، جامعة أم القرى، مكة، ١٩٩٧م، ج ٢، ص ٢٧٣.

(١٠٨) انظر: القلادة السمطية في توشيح الدريدية للصغاني، مخطوط في مكتبة لا له لي بإسطنبول، رقم ١٨٩١، الورقة ١١أ.

سنة ٧٣٦هـ، وهو رجل مجهول الوفاة من بني العديم الحلبيين، ولم يترجم له أحد، انفرد بذكره المراغي في إسناده حديث وكناه: أبا الحسن^(١٠٩).

وورد في القيد ٢٥ سماع يحيى بن يوسف البحر اباضي الجويني بدمشق في سنة ٧٥٧هـ/ ١٣٥٦م، وانفرد بالترجمة له ابن حجر في إفادة مقتضبة، نصها: «رأيت خطه في استدعاء بخط ابن سكر في سنة ثمانين وسبعمئة بمكة»^(١١٠)، والقيد المذكور يستكمل بعض الإفادات حوله؛ منها أنه كان بدمشق في السنة المذكورة، وأن له اعتناء بسماع الأجزاء الحديثية.

وفي القيد ١٧ وردت تكنية محمد بن محمود بن إسحاق الحنفي الحلبي المقدسي (ت ٧٧٦هـ/ ١٣٧٤م) بأبي الفتح، وهو في كل مصادر ترجمته: أبو موسى^(١١١)، بما يجعله موضع نظر؛ وإن كان من الدارج التكنية بأكثر من كنية واحدة لدى الرجال في مختلف العصور الإسلامية.

وفي القيد ١٨ ساق السامع للجزء اسمه بثمانية أسماء متبوعاً بنسبته ومذهبه: «عبد الوهاب بن أحمد بن عبد الوهاب بن يوسف بن عبد الوهاب بن عبد الكريم بن أبي يعلى بن زهير الحارثي المزي المقرئ الحنفي»، فيستكمل بهذا ما أوردته مصادر ترجمته التي اقتصررت في تسميته على: «عبد الوهاب بن أحمد بن وهبان الدمشقي الحنفي»^(١١٢).

(١٠٩) المراغي، أبو بكر بن الحسين (ت ٨١٦هـ/ ١٤١٤م)، الأربعون من عوالي المجيزين، تحقيق: محمد الحافظ، مكتبة التوبة، الرياض، ١٤٢٠هـ، ص ١٠١.

(١١٠) ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ج ٤، ص ٤٣١.

(١١١) تاريخ ابن قاضي شهبة، ج ٣، ص ٤٧١، ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ج ٤، ص ٢٥١، إنباء الغمر، ج ١، ص ٩٩، ابن العماد، شذرات الذهب، ج ٨، ص ٤٢٩.

(١١٢) تاريخ ابن قاضي شهبة، ج ٢، ص ٣٠٠-٣٠١، الدرر الكامنة، ج ٢، ص ٤٢٣-٤٢٤، السيوطي، بغية الوعاة، ج ٢، ص ١٢٣، ابن العماد، شذرات الذهب، ج ٨، ص ٣٦٤. وانظر عن العلاقة بين التسميتين: الزركلي، الأعلام، ج ٤، ص ١٨٠ (هامش رقم ١).

كما يمكن بوساطة القيود تلمّس الحركة المذهبيّة في المدن التي أُقيمت فيها مجالس السماع، والتي توزّعت بين المذاهب الثلاثة: الحنبلي والشافعي والحنفي، ولم يرد ذكر لأتباع المالكية، وأظهرت أيضاً تنوّع أقطار سامعي الكتب^(١١٣)، ففي القيد ٢٤ اجتمع في مجلس السماع بصري ومصري وواسطي. كما أظهر القيد ١١ نوعاً من التجمّعات الصوفية، المتمثّل في جماعة الشيخ إبراهيم الكفتي، أي مريديه وتلامذته، وهو رجل صوفي غير معروف. إضافة لانعقاد العديد من مجالس السماع في الخانقاة السُميساطيّة بدمشق، وبحضور بعض المقيمين فيها.

وتُساهم مجموعة السماعات في بناء الأسر وخدمة الأنساب؛ فالقيد (رقم ١) يضيف إلى أسرة الشيخ ابن الملقّن، راوي الجزء، أخاً اسمه عبدالرحمن، وهو رجل لم يترجم له أحد، وورد اسمه عرضاً في بعض المصادر يوصفه محدثاً فيمن سمع عليه الشيخ عبدالرحمن بن سليمان المقدسيّ الحنبلي (ت ٨١٩هـ/ ١٤١٦م)^(١١٤)، بينما ترجم الفاسي وابن حجر العسقلاني لابنه علي بن عبدالرحمن بن إبراهيم ابن الملقّن (ت ٧٩٩هـ/ ١٣٩٧م)، وذكر والده بأنه القيّم بجامع المظفري^(١١٥)، ويُضيف القيد لعبدالرحمن هذا ابنة اسمها خديجة، وأنها زوجة محمد بن عثمان الذهبي، ولها من الأولاد: عبد الله وآمنة.

بينما يضيف القيد ٢١ أسماء مجموعة من الذكور والإناث أولاد ابنة أخت المسمع ابن الملقّن، وهم: خديجة بنت عثمان بن قيايا الزاهري، وأولادها محمد في

(١١٣) السامرائي: علم الاكتناه العربي، ص ١٦٥.

(١١٤) ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر، ج ٣، ص ١٠٨، السخاوي، الضوء اللامع، ج ٤، ص ٨٢، ابن العماد، شذرات الذهب، ج ٩، ص ٢٠٠.

(١١٥) الفاسي، ذيل التقييد، ج ٣، ص ١٥٢، ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر، ج ١، ص ٥٣٧.

السادسة، وبكر في الثانية؛ أولاد أحمد بن ملتوت النجار، وزينب بنت أبي بكر بن علي، ونفيسة بنت أبي بكر بن مسعود الحراني، وألتي بنت خليل بن الزيك الحداد. ويكشف القيدان (٢٠، ٢٣) عن أسرة الشيخ محمد بن محمد بن أحمد بن المحبّ عبد الله المقدسيّ (ت ٧٨٨هـ/ ١٣٨٦م)، الذي سمع الجزء مرتين، فقد سمع معه ولده محمد (ت ٨٢٨هـ/ ١٤٢٥م) الذي أصبح محدثاً وأديباً^(١١٦)، وكان وقت السماع في السنة الثانية من عمره، ويضيف القيد ٢٣ اسم زوجة كاتب القيد ووالدة ابنه محمد المذكور، وهي ابنة عمه، واسمها آمنة بنت عبد الرحمن بن أحمد ابن المحبّ عبد الله المقدسيّ.

والقيد رقم ١٠ الذي أجاز فيه ابن الملقّن لأربعة إخوة من أولاد عثمان بن مؤمن ابن حازم الجعفري، هم: أبو عبد الله محمد، ومؤمن، وعبد الله، وعائشة، ومعهم رقية ابنة أخيهم الشيخ زين الدين عمر بن عثمان الجعفري (ت ٧٧٣هـ/ ١٣٧٢م)، وإذا كان القيد يضيف أسماء جديدة من أفراد الأسرة ممن لهم اعتناء بطلب العلم، فهي أيضاً ترصد ترجمة أخيهم زين الدين عمر التي صنعها له ابن رافع السلامي وابن حجر العسقلاني^(١١٧)، وتكشف عن محيطه العائلي، وأن له ابنة اسمها رقية. كما يضيف القيد أن أهمهم من بني اليعموري الأسرة الدمشقية التي منها الحافظ جمال الدين يوسف بن أحمد اليعموري (ت ٦٧٣هـ/ ١٢٧٤م)، إذ كان معهم في السماع خالهم صارم الدين إبراهيم بن ناصر الدين محمد بن إسماعيل اليعموري، وهو أيضاً ممن لم يُعرف.

(١١٦) ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر، ج ٣، ص ٣٦٢، السخاوي، الضوء اللامع، ج ٩، ص ص ١٩٤-١٩٥، العلمي، المنهج الأحمد، ج ٥، ص ص ٢٠٧-٢٠٨.

(١١٧) زين الدين عمر بن عثمان بن مؤمن الجعفري الدمشقي. ابن رافع، الوفيات، ج ٢، ص ٣٨٢، ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ج ٣، ص ١٧٦.

ويتضمّن القيد ٦ ذكر عدد من أولاد خطيب قرية قِبْثان بنواحي حلب، وهو الذي نعتّه بالشيخ الإمام العالم العامل الحاج عمر بن محمد بن مسعود بن محمود، وأولاده: يس، ومحمد، وأحمد، ونخيه في الرابعة، وابن ابنه محمود بن إبراهيم بن عمر بن محمد بن مسعود بن محمود.

ويرد في القيد ٨ ذكر العديد من أسرة بني العجمي بحلب، وأيضاً ذكر توطن أسرة حموية في حلب، وهم أحمد، ومحمد، وعلي، وأبو بكر، بنو القاضي محيي الدين عبد القادر بن قرناص، إضافة إلى مملوكهم بهادر.

واشتمل القيد ١٩ على أسرة مؤدّن جامع تنكز بدمشق، وهو: أبو إسحاق إبراهيم ابن محمد بن علي بن سميد، وولده محمد في الأولى، وأخته زينب في الثالثة، وأخوه لأُمّه إسماعيل بن أبو [كذا] بكر بن إسماعيل الشحراوي [؟] وأخته ألتى وأولادها: أسماء وفاطمة وصالحة، ووالدهم يونس بن أبو [كذا] بكر بن محمد بن أبو [كذا] بكر بن محمد الوتار، وابن أخيه أبو بكر في الأولى، وأمه أيملك بنت منصور بن علي ابن عزوان، وعمه إبراهيم بن علي بن ناصر الحريري.

وكذلك القيد ٢٢ وفيه: الفقيه الإمام العالم علاء الدين علي بن أحمد بن علي الحنفي، وولده أحمد في الثانية، وأمه فاطمة بنت شهاب الدين أحمد بن عبد الحق، وبنتها زينب، وعمه محمد، وأخوه لأبويه محمد، وابن محمد في الرابعة، وفاطمة؛ أولاد أحمد بن علي ووالدته عائشة بنت حمزة بن ريان [؟].

وتكشف المجموعة المتقدمة عن رغبة الأهالي في إسماع أطفالهم الكتب والأجزاء الحديثة، طلباً للبركة، وأملًا في أن يكون لهم شأن ومكانة في العلم باستفادتهم من السماع في صغرهم لرواية الحديث النبوي الشريف، وبعض هؤلاء الأطفال، ومنهم من كان في سن الرضاعة، ممن أصبحت لهم مكانة علمية فيما بعد، بما فيهم المسمع ابن الملقّن الذي نال حق رواية الجزء استناداً إلى سماعه وهو في

سن الرضاغة، ومثله محمد بن محمد بن محمد بن أحمد بن المحبّ عبدالله المقدسيّ (ت ٨٢٨هـ / ١٤٢٤م) الذي سمع وهو في سن الثانية من عمره وأصبح فيما بعد محدثاً وشرع في شرح صحيح البخاري ولم يتمه، وله نظم ونثر^(١١٨)، والشيخ إبراهيم بن يوسف بن محمد بن مسعود بن محمد السرمريّ الحنبلي (ت ٨٠٣هـ / ١٤٠١م) الذي سمع الجزء في سن الرابعة، وأصبح محدثاً. وقد تضيف سماعات الأطفال ما يكشف عن الدارج من مسمياتهم في دمشق، خاصة لدى الإناث، فيرد اسم طفلتان باسم: «ألتى»، وهو اسم يندر وجوده في تراجم النساء العالمات. مثلما ظهر بشكل واضح الحضور النسائي في مجالس السماع: الأخوات والأمهات والبنات، بما يؤكد الحقيقة التي توصل إليها أحد الباحثين من حصول انفراج واضح للعنصر النسائي في تلقي العلمي ونقله أثناء العصرين الأيوبي والمملوكي، بعد قرون من التراجع والتضييق^(١١٩). وتكشف أيضاً عن حضور فئة دُنيا في المجتمع لمجالس السماع وهي ممالك الرجل السامع وعبيده.

وتضمنت القيود إشارات متعددة للوظائف والمهن التي يزاولها السامع، أو أبوه، كالسقاء، والشرائجي (الطباخ)، والوتار (صانع الأوتار والأقواس)، والعتار وغيرهم، بما يرفد دراسة المهن والصنائع الشائعة في المدن.

وتشتمل قيود السماع عموماً على وفرة في نماذج خطوط العلماء والكتّاب، وهي أكيدة النسبة إليهم بصريح النص على خط كاتبه: «كتبه فلان» أو «فلان وهذا خطه»، أو: «وذا خطه»، أو: «وله الخط»، أو «كاتب السماع فلان»، أو «مُثبت الأسماء فلان». كما أن حرص العلماء على تقييد سماعاتهم بأيديهم وخطوطهم يوفّر مستنداً في الاطلاع على طريقتهم في

(١١٨) له ترجمة لدى: ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر، ج ٣، ص ٣٦٢، والسخاوي، الضوء اللامع، ج ٩، ص ص ١٩٤-١٩٥.

(١١٩) الجوماني: صور الإجازات المنقولة في المخطوطات العربية:

Journal of Islamic Manuscripts, 9 (2018), p. 93.

الكتابة ومستوى جودة الخط، وتغير خطوطهم باعتبارات تقدم العمر أو كبر السن. وتضمنت نسخة مخطوطة فريدة من كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى للقاضي عياض أكثر من ٤٨٠ بلاغاً وسماعاً بخطوط العلماء الذين بلغ عددهم ١٩٠ عالماً^(١٢٠). فهي تعدّ بذلك منجماً علمياً في التعريف بهم ومعرفته خطوطهم، مثلما تُعين مفهرسي المخطوطات على معرفة شخص الناسخ والكشف عن هويته بمقارنة خطه في الطباق بما انتسخه من كتب^(١٢١).

وأشاد ابن حجر العسقلاني بخط أحمد بن محمد بن علي بن سعيد بن سالم الأنصاري الشهير بابن إمام المشهد (ت ٧٧٤هـ / ١٣٧٣م)، ووصفه بحسن الخط وجودته^(١٢٢)، غير أننا ما يُظهره القيد (١٦) الذي كتبه ابن إمام المشهد بيده لا يدلّ على ذلك.

وفي قيدي (١٢، ١٥) خط أحمد بن علي بن محمد بن أبي الفتح المنذري المعروف بابن المقصوص (ت نحو ٨٠٣هـ / ١٤٠١م)، وهو خط مشتبك ومتكاثف عسر القراءة، وتظهر عليه صفة الاستعجال، بينما كتب المنذري قيد سماعه للجزء الخامس من كتاب أعيان العصر للصالح الصفدي بخط أكثر وضوحاً وأقلّ تدخلاً^(١٢٣)، حسبما يظهر في صورتيهما تالياً:

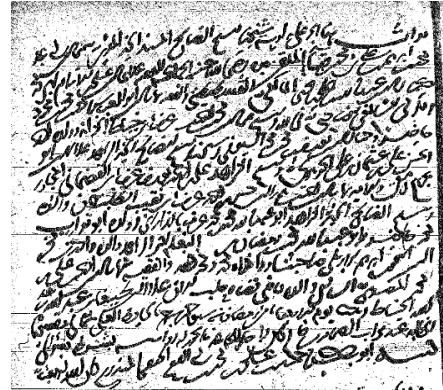
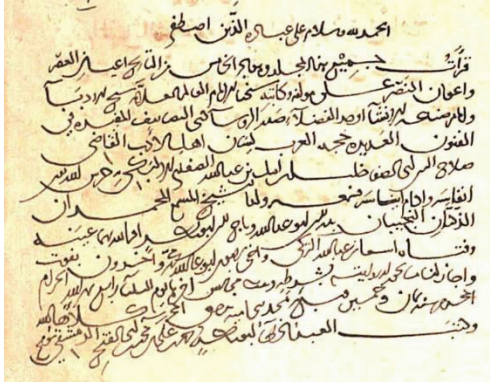
(١٢٠) انظر: خان، الشفا بتعريف حقوق المصطفى للقاضي عياض «نسخة نادرة وفريدة»،

ص ص ٢٩٧-٣١٠. والنسخة مطبوعة بالتصوير، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ٢٠١٥م.

(١٢١) السامرائي، علم الاكتناء العربي، ص ص ١٦١-١٦٢، ص ١٦٤.

(١٢٢) ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر، ج ١، ص ٣٨، الدرر الكامنة، ج ١، ص ٢٨٢.

(١٢٣) انظر: مخطوطة أعيان العصر، مكتبة آيا صوفيا، رقم ٢٩٦٦.



اللوحة ٧: خط المنذري في قيد قراءة وسماع الجزء الخامس من كتاب أعيان العصر للصالح الصفدي، مخطوطة مكتبة آيا صوفيا، (رقم ٢٩٦٦)، الورقة ١ أ.

اللوحة ٦: خط المنذري في الطبقة ١٥، من سماعات مجلس ابن هزارد، مخطوطة المكتبة الظاهرية، (رقم ٥١) الورقة ١٧٨ أ.

وقد اشتملت طباق سماع جزء ابن هزارد على خطوط الشيوخ التالية:

رقم الطبقة	كاتب الطبقة
١٩، ١٠، ٧، ٦، ١، ٢٥، ٢٢، ٢١	محمد بن إبراهيم، ابن الملقن (ت ٧٥٩ هـ / ١٣٥٨ م)، راوي الجزء ومالكه
٢	محمد بن محمد بن أبي بكر بن أحمد بن عبد الدايم المقدسي (ت ٧٩٤ هـ / ١٣٩١ م)
٣، ٤، ٥	صالح بن عبدالله بواب القيمرية (ت ٧٤٩ هـ / ١٣٤٨ م)
٨	عمر بن إبراهيم بن عبدالله ابن العجمي (ت ٧٧٧ هـ / ١٣٧٥ م)
٩	محمد بن عبد القادر بن عثمان بن عبد الرحمن الحنبلي (ت ٧٩٧ هـ / ١٣٩٤ م)

١٣، ١١	إسماعيل بن حاجي التركماني (ت ٧٩٢هـ / ١٣٩٠م) (١٢٤).
١٥، ١٢	أحمد بن علي بن محمد بن أبي الفتح المنذري، ابن المقصوص (ت نحو ٨٠٣هـ / ١٤٠١م)
١٤	يوسف بن محمد بن مسعود بن محمد الشُّرمريّ الحنبلي (ت ٧٧٦هـ / ١٣٧٤م)
١٦	أحمد بن محمد بن علي بن سعيد بن سالم الأنصاري، ابن إمام المشهد (ت ٧٧٤هـ / ١٣٧٢م)
١٧	محمد بن محمود بن إسحاق الحنفي الحلبي المقدسي (ت ٧٧٦هـ / ١٣٧٤م)
١٨	عبد الوهاب بن أحمد بن عبد الوهاب بن يوسف بن عبد الوهاب بن عبد الكريم بن أبي يعلى بن زهير الحارثي المزي الحنفي (ت ٧٦٨هـ / ١٣٦٦م)
٢٣، ٢٠	محمد بن محمد بن أحمد بن المحبّ عبد الله المقدسي (ت ٧٨٨هـ / ١٣٨٦م)
٢٤	علي بن أحمد بن إسماعيل المدلجي (ت ٧٨٢هـ / ١٣٨٠م)

أهمية طباق السماع في التوثق من المؤلفات وصحة النسخ:

نظراً لاتصال السماع والقراءة بالمؤلفات والكتب، فقد شكّلت مسألة سماع الكتب والمصنفات مجالاً للبحث في موثوقية النسخ ومصداقية الرجال في سماعهم

(١٢٤) يمكن مقارنة خط إسماعيل بن حاجي بالأجزاء الثاني والثالث والرابع التي انتسخها من كتاب زاد المعاد في هدي خير العباد لابن قيم الجوزية، والمحفوطة في مكتبة ولي الدين أفندي بإسطنبول، ذوات الأرقام ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠.

وقراءتهم لها على المؤلفين أو الرواة، وجرحهم وتعديلهم، مع ضبط تواريخ وفياتهم ليصح السماع ويقع التأكد منه، كما تُفيد في الكشف عن عناوين الكتب والمؤلفات التي تعرّضت أوراقها الأولى للضياع أو التلف وذهبت بعنوانه واسم مؤلفه^(١٢٥)، فُنسخة الجامع الصحيح للبخاري المعتمدة عند المغاربة والتي يعدونها أصحّ النسخ؛ هي نسخة برواية محمد بن يوسف بن سعادة المرسي (ت ٥٦٦هـ / ١١٧١م)^(١٢٦)، سمعها نحو ستين مرّة على صهره أبي علي الصدي (ت ٥١٤هـ / ١١٢٠م)، والصدي يرويها عن شيخه أبي الوليد الباجي (ت ٤٧٤هـ / ١٠٨١م)، عن أبي ذر الهروي (ت ٤٣٤هـ / ١٠٤٣م)^(١٢٧)، وقد ناقش عبدالحى الكتاني مسألة اعتداد المغاربة بهذه النسخة، في ردّه على أبي مروان عبدالمك التجموعي (ت ١١٨٠هـ / ١٧٦٦م) الذي أنكر على المغاربة ولوعهم برواية ابن سعادة هذه، وتعجّبه من تلقيهم لها بالقبول، وأن رواية ابن سعادة -بزعمه- «من قبيل الوجدادة التي هي أضعف أنواع التحمّل عند المحدثين، وذلك أن نسخة الجامع الصحيح صارت إليه من أبي عليّ الصدي لصهر كان بينهما، وكانت بخط أبي عليّ نهاية في الصحة والضبط، فحدث بها ابن سعادة من غير إجازة ولا سماع، قال أبو الفيض ابن الحاج: وقد أنكر عليه ذلك شيوخ العصر وحق لهم إنكاره، فإن تواريخ الأندلس قاطبة ناطقة ببطلان دعواه، وأن ابن سعادة سمع الصحيح قراءة على أبي عليّ وأجازة فيه، وقوله: «وكانت بخط أبي عليّ» فيه نظر،

(١٢٥) السامرائي، علم الاكتناه العربي، ص ١٦٣.

(١٢٦) ترجم له: ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، ج ٢، ص ١٨٧ - ١٩٠، الذهبي، تاريخ

الإسلام، ج ١٢، ص ٣٥٥-٣٥٦، الصفدي، الوافي بالوفيات، ج ٥، ص ٢٥٠.

(١٢٧) المقري، نفح الطيب، ج ٢، ص ٧١، ص ٢٢١.

بل بخطِّ عمِّه موسى بن سعادة ورثها عنه ابن أخيه الذي اعتمدت المغاربة روايته عن أبي عليّ بدون واسطة عمه، وكتب الصديّ بخطِّه الإجازة له على ظهر النسخة». وقال الكتاني عقب هذا النقل: «كأنّي بأبي مروان ما كان ينكر أو يذكر كل ما نقل عنه، إذ إنكاره أخذ محمد بن يوسف المترجم عن الصديّ بعيد، إذ هو من مثله إنكار لمحمسوس، إذ على النسخة السعدية الآن مشاهدًا بخط الصديّ على أول الجزء الخامس ما نصه: «سمع جميعه على محمد بن يوسف بن سعادة، وتمّ سماع جميعه من أوله إلى آخره في شهر ربيع الآخر من سنة عشر وخمسمئة، كتبه حسين بن محمد الصديّ بخطِّه». اهـ. ومن خطِّ الصديّ نقلت»^(١٢٨).

وقد استعان القدماء في تعريفهم للكتب وتقدير مدى موثوقيتها وضبط نسبتها لأصحابها بما هو مثبت على طررها من قيود السماع والقراءة والإجازات، وتؤثر قراءة الكتب على العلماء على موثوقية النسخة وعلو شأنها، ففي النموذج الآتي تفصيل لحال نسخة من كتابي النبات والأنواء لأحمد بن داود أبو حنيفة الدينوريّ (ت ٢٨٢هـ / ٨٩٥م)، كتبه القفطيّ في ترجمته، قال: «نقلْتُ من خط ياقوت الموصليّ الكاتب (ت ٦١٨هـ / ١٢٢١م) ما مثاله: «وجدت على ظهر الجزء الأول من كتاب النبات لأبي حنيفة الدينوريّ بخط أبي محمد عبدالله بن أحمد بن أحمد بن الخشاب ما هذه حكايته فنقلته: وجدت بخط أبي عبدالله الحسين بن محمد بن جعفر الخالغ الشاعر رحمه الله ما هذه حكايته، فنقلته: قرأتُ هذا الكتاب على القاضي أبي سعيد السّيرافي ورواه لي عن مسبّح بن الحسين ابن أخت أبي حنيفة الدينوريّ، وذكر أنه قرأه على خاله أبي حنيفة. وقرأ عليه بهذه الرواية كتاب الأنواء، وسمعتة قراءة عليه.

(١٢٨) الكتاني، عبد الحي بن عبد الكبير (ت ١٣٨١هـ / ١٩٦٢م)، فهرس الفهارس والأبواب،

ومعجم المعاجم والمشیخات والمسلسلات، ٣، ج، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب

الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٩٨٢م، ج ٢، ص ص ١٠٣١-١٠٣٢.

وقرأناه على أبي عبدالله الحسين بن هارون القاضي الضبيّ بهذه الرواية أيضاً، وبقراءة أبي أحمد عبدالسلام بن الحسين البصريّ، وسمع أبو الحسين السّمسميّ، وسمع الشريف المرتضى أبو القاسم. نقله أحمد بن أحمد في جمادى الآخرة سنة إحدى وعشرين وخمسمئة.

وبخطّه أيضاً على ظهر النسخة المذكورة: قرأ جميع هذه المجلّدة وعددها سبع عشرة كراسة على الشيخ يحيى بن الحسين بن أحمد بن البناء من أولها إلى البلاغ المقابل لنسخة الخالغ بروايته عن أبي القاسم علي بن أحمد السّريّ، إجازة عن أبي عبدالله الضبيّ، وإجازة عن مسّح بن الحسين عن أبي حنيفة: عبدالله بن أحمد بن أحمد بن الخشاب في مجالس آخرها يوم الأحد سابع رجب من سنة سبع وعشرين وخمسمئة، والباقي وجادة؛ لأنه لم يقابل بالمسموع من الضبيّ. وأثبت بحمد الله نقل المذكور جميعه ياقوت بن عبدالله في سابع رجب من سنة ست وستمئة بمدينة الموصل»^(١٢٩).

وكان لأمين الدين ياقوت الموصلّي، الذي أثبت هذه الإفادات، وهو نساخ مشهور، اهتمام كبير في نقل قيود السماعات التي وجدها على النسخ التي انتسخها بخطّه الموصوف بالجودة والتّثبت^(١٣٠).

وتقدّمت الإشارة إلى النصوص والتقييدات التي نقلها ابن العديم من على كتاب جمهرة اللغة لابن دريد (ت ٣٢١هـ / ٩٣٩م)، وما تضمّنته من وصف كودكولوجي لهذه النسخة، ويذكر السيوطي في كلامه على هذا الكتاب، قال: «ومن مشاهير كتب

(١٢٩) (القفطي، إنباه الرواة، ج ١، ص ٧٧-٧٨).

(١٣٠) حاجي خليفة، مصطفى بن عبدالله القسطنطيني (ت ١٠٦٧هـ / ١٦٧٥م)، كشف

الظنون عن أسماء الكتب والفنون، ج ٦، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٢م، ج ٢، ص ١٠٧٤،

الزبيدي، تاج العروس، ج ٢١، ص ٢١٧-٢١٨.

اللغة التي صُنِّفَت على منوال كتاب العين كتاب الجوهرة لأبي بكر بن دريد، قال بعضهم: أملاها بفارس ثم بالبصرة وبغداد من حفظه، ولم يستعن عليها بالنظر في شيء من الكتب إلا في الهمزة واللفيف، ولذلك تختلف النسخ، والنسخة المعول عليها هي الأخيرة، وآخر ما صح نسخة عبيد الله بن أحمد جخجخ لأنه كتبها من عدة نسخ وقرأها عليه.

ثم قال السيوطي: ظفرت بنسخة منها بخط أبي النمر أحمد بن عبد الرحمن بن قابوس الطرابلسي اللغوي، وقد قرأها على ابن خالويه بروايته لها عن ابن دريد وكتب عليها حواشي من استدراك ابن خالويه على مواضع منها ونبه على بعض أوهام وتصحيقات^(١٣١). ولعلها ذات النسخة التي تقدم ذكرها بإشارة ابن العديم لها، وفيها تاريخ قراءة الطرابلسي على ابن خالويه مؤرخاً في سنة ٣٧٠هـ / ٩٨١م، وهي السنة التي توفي فيها ابن خالويه.

ويذكر الحريري (ت ٥١٦هـ / ١١٢٢م) أن مقاماته قُرئت عليه سبعمئة مرة وكتب عليها بخطه^(١٣٢)؛ فهي - بذلك - أشبه بنسخ معتمدة من مؤلفها تخلو من التصحيف والتحريف. وتساهم قيود القراءة والسماع في صنع توصيف للكتب، فكتاب النبات لأبي حنيفة الدينوري، الذي تقدم إثبات قيود القراءة التي وجدت على إحدى نسخه، يذكر حجم المجلد الأول منه الواقع في ١٧ كراسة، وقد ضاعت أجزاء من هذا الكتاب، من بينها هذا المجلد.

(١٣١) السيوطي، المزهري في علوم اللغة، ج ١، ص ٧٣ ونقله عنه الزبيدي، تاج العروس، ج ١، ص ٣٨.

(١٣٢) ياقوت، معجم الأدباء، ج ٥، ص ٢٢٠٥، الذهبي، تاريخ الإسلام، ج ١١، ص ٢٦٢.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (ت ٧٧١هـ / ١٣٧٠م)، طبقات

الشافعية الكبرى، ج ١٠، تحقيق: عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناحي، دار هجر للطباعة،

القاهرة، ط ٢، ١٩٩٢م، ج ٧، ص ٢٦٨، السيوطي، بغية الوعاة، ج ٢، ص ٢٥٨.

وفي مناقشة ياقوت الحموي لما شاع حول كتاب الصحاح للجوهري، وأنه وصل فيه إلى حرف الضاد ولم يكمل تبليغه، قال: «ووجدت على ظهر «كتاب الصحاح» وكانت مجلدة واحدة كاملة بخط الحسن بن يعقوب بن أحمد النيسابوري اللغوي الأديب ما صورته: «قرأ عليّ هذا الكتاب من أوله إلى آخره، بما عليه من حواشيه من الفوائد، معارضاً بنسختي مصححاً إياها، صاحبه الفقيه الفاضل السديد الحسين بن مسعود الصرام، بارك الله له فيه، وهو إجازة لي عن الأستاذ أبي منصور عبد الرحيم ابن محمد البيشكي عن المصنف، وكتبه الحسن بن يعقوب بن أحمد في شهر الله الأصم سنة إحدى وسبعين وأربعمئة». فهذا كما تراه مخالف لما تقدم من أن الجوهري لم يعمل من الكتاب إلا إلى باب الضاد»^(١٣٣).

وعضد المقرئ إثبات نسبة كتاب «نظم الدرر في مدح سيد البشر»، لأبي عبدالله محمد بن عبدالله بن محمد الجزائري المعروف بابن العطار (ت بعد ٧٠٧هـ / ١٣٠٧م)، والتفريق بينه وبين أحمد بن محمد بن علي الدينسري المعروف بابن العطار أيضاً (ت ٧٩٤هـ / ١٣٩٢م) وهو أيضاً شاعر وله مؤلفات في المدائح النبوية، بما وجدته على ظهيرة الكتاب المذكور، قال: «وليس هو بابن العطار المشرقي، الذي كان معاصراً لابن حجة الحموي، فإن ذلك متأخر عن هذا، وهذا مغربي وذاك مشرقي، فلم يتفقا لا في زمان ولا في مكان، سوى اشتراكهما في الشهرة بابن العطار. ووجدت على ظهر أول ورقة من بعد تسميته السابقة ما صورته: ممّا أنشأه الشيخ الفقيه القاضي العدل الأديب البارع أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن محمد بن أبي بكر بن يوسف العطار، ورواية العبد الفقير إلى الله تعالى محمد بن أحمد بن الأمين الأقشهري، قرأت هذا الكتاب وقصائده على حروف المعجم وقصيدتين غيرها على ناظمها القاضي المذكور قراءة ضبط وتصحيح ورواية مقابلة

(١٣٣) ياقوت، معجم الأدباء، ج ٢، ص ص ٦٦٠-٦٦١.

بأصله بموضع الحكم في مدينة الجزائر من أقصى إفريقية - حرس - في دول متفرقة، وآخرها يوم الثلاثاء ليلة بقيت من ذي القعدة أو آخر عام سبعة وسبعمئة، ونص ما كتب على نص قراءتي عليه: صحيح ذلك، وكتبه محمد بن عبدالله بن محمد بن محمد بن العطار، والحمد لله رب العالمين؛ انتهى.

ورأيت أثر ما تقدم بخط الأقسهري ما صورته: سمع من لفظي جميع «نظم الدرر في نسب سيد البشر» لجامعه، القاضي المذكور أعلاه: القاضي شمس الدين محمد ابن المرحوم عبدالمنعم الشيبني وولده أبو محمد عبدالدائم وابن أخيه أبو محمد عبدالباقي بن تاج الدين بن حفص بن أبي بكر البوري وغيرهم، نحو سماعي قراءة مني علي مؤلفه أبي عبدالله محمد بن محمد بن عبدالله بن محمد بن محمد بن أبي بكر العطار سنة سبع وسبعمئة، قاله راسمه الأقسهري^(١٣٤).

ثم إن التاريخ المذكور في الطباقين يؤرخ لبقاء مؤلفه في قيد الحياة، وهو أواخر سنة ٧٠٧هـ / ١٣٠٧م، وأنه كان قاضياً بمدينة الجزائر، وهذا التاريخ التقريبي الوحيد الذي استند عليه البغدادي في تحديد وفاته، ونقله عنه كحالة^(١٣٥)، وليس ثمة تاريخ غيره.

الخاتمة:

يُستنتج مما سبق استعراضه، أن طباق السماع تشتمل على جُملة من الإفادات الخادمة لكتابة النص التاريخي؛ خاصة في تأليف كتب التراجم، وتُظهر الشواهد المتقدمة مساهمة قيود السماع في بناء الترجمة العربية وتقديم الإفادات حول

(١٣٤) المقري، نفح الطيب، ج٧، ص٤٨٩.

(١٣٥) البغدادي، إسماعيل بن محمد الباباني (ت ١٣٣٩هـ / ١٩٢١م)، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٢م، ج٢، ص٦٥٨. وهديّة العارفين، ج٢، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٢م، ج٢، ص١٤١. كحالة، عمر رضا (ت ١٤٠٨هـ / ١٩٨٧م)، معجم المؤلفين «تراجم مصنفين الكتب العربية»، ج٤، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٣م، ج٣، ص٤٥٣.

صاحب الترجمة وتكوينه العلمي، ورصد مشايخه وتلاميذه، وشكّلت مصدراً مهماً لبعض المؤرخين في استمداد المعلومات والبيانات حول أصحاب التراجم وتوظيفها في بناء التراجم.

وتدلّ عناوين الكتب التي يجري قراءتها وسماعها على حضور هذه المصنّفات في الحياة العلمية، وأهميتها ومدى إقبال الناس على سماعها، وتكشف عن الميول العلمية لدى الناس في التوجّه نحو حقول معينة من العلوم، وجاء في مقدمتها سماع الحديث النبوي الشريف وروايته، مثلما تؤشّر على الأثر الذي تركته هذه المصنّفات في التكوين العلمي لدى فئة المتلقّين. ويدل عدد الحضور في مجالس السماع على مستوى الشيخ مسمّع الكتاب ومكانته العلمية إضافة لأهمية الكتاب المسموع.

وأظهرت الدراسة جانباً من الحركة العلمية في عديد من المدن والبلدات والحوضر العلمية، المتمثّل في إقامة مجالس السماع التي قد تمتدّ لأشهر عديدة بحسب حجم الكتاب المقروء والمسموع، ولم يقتصر مكان انعقادها وإقامتها على المدارس فقط، وإنما أقيمت أيضاً في منزل الشيخ المسمّع، وفي المساجد والخانقاهات وفي الأحياء العامة كحي الصّالحية مثلاً. وأظهر الناس على اختلاف مستوياتهم العلمية رغبة في حضورها، وإشراك عبيدهم ومماليكهم فيها، وبدا - على نحو جليّ - عناية الأهالي بإسماع أطفالهم في سنّ مبكرة من أعمارهم، رغبة في تحصيل العلم وطلباً للبركة وأملًا في أن يكون لهم نصيب من العلم في المستقبل. ومن ينجم من هؤلاء الأطفال ويواصل طريقه في العلم، تُضمّن سيرته العلمية بما سمعه في صغره على الشيوخ والأعلام.

وإذا كان كتاب التراجم، يحرصون على تضمين كتبهم بألاف التراجم التي يستمدّون مادتها من مصادر متنوّعة، مكتوبة أو شفوية، فقد يقع فيها الخطأ والوهم، خصوصاً في تقييد التواريخ التي عادة ما تكون عُرضة للتصحيح والتحريف، بينما تمثّل قيود السماع وثائق على قدر كبير من الدقة والموثوقية، وتقدم معلومات أقرب للصحة وأبعد عن تطرّق الخطأ إليها. كما تشكّل التواريخ التي أقيمت فيها مجالس السماع والموثقة توثيقاً دقيقاً باليوم والشهر والسنة، إضافة لتقدير أعمار الحضور

من الذكور والإناث، خاصة لدى فئة الأطفال، رافداً مهماً في ضبط مواليد الأشخاص الذين غفلت كتب التراجم عن ذكر سنوات مولدهم. كما أبانت الدراسة عن الأهمية التي توفرها طباق السماع في إثبات المؤلفات لأصحابها ومؤلفيها، وتزيل خطأ نسبتها لغيرهم، مثلما تساهم أيضاً في بيان مدى موثوقية النسخة وخلوها من الأخطاء التي قد تحدث بتداول أيدي النساخ عليها. وتُقدم قيود السماع نماذج عديدة من خطوط الكتاب لقيود السماع، وبعضهم من أهل العلم، وهي بذلك تقدم أدلة على مستويات إجادة الخط وملاحظته أو رداءته، بما يشكل مادة للمقارنة مع الأوصاف التي أطلقها كتاب التراجم حول خطوط بعض العلماء. إن الفوائد المتحصلة من رصد قيود السماع والقراءة، بل وكل ما يرد على طُرر المخطوطات وأغلفتها، مما دقَّ وقلَّ، يؤشّر على ضرورة الاعتناء بإثباتها عند نشر النصوص وتحقيقها، وعدم إغفالها وتجاوزها بدعوى خروجها عن غرض الكتاب، وقد توالّت الدعوات من قبل كثير من علماء المخطوطات للعناية بخوارج النصوص عموماً، وضرورة إثباتها في مقدمة التحقيق وعند مواضع ورودها وذكرها، وذهب ويتكامل إلى أبعد من ذلك باقتراح أن تتولّى المكتبات ودور المخطوطات نشر هذه القيود ووضع مصوَّرات لها، ليقوم عليها -فيما بعد- إيجاد مشروع فهرس تراكمي للمادة البيبلوغرافية التي تضمّنتها تلك القيود^(١٣٦). ويتحصّل بتجميع سماعات الرجل الواحد، وملاحظتها على عديد من النسخ الخطية وفي مختلف العلوم والفنون الكشف عن ملامح سيرته وتكوينه العلمي، وميوله العلمية، وأماكن تنقله طلباً للعلم، وتمثّل رافداً لكتب التراجم في التوثيق من البيانات؛ خاصة فيما يتّصل بتاريخ المولد والوفاة، والتشُّبُّت من الأسماء والألقاب والكنى، واستكمال سياقات الأسماء.

(١٣٦) ويتكامل، العنصر البشري بين النص والقارئ، ص ص ١٧٢-١٧٣، وانظر: المنجد،

إجازات السماع، ص ٢٣٢، المشوخي، أنماط التوثيق، ص ١٣٠.

محدّدات معنى المفردة القرآنيّة عند الرازي (ت ٦٠٦هـ / ١٢١٠م)

في تفسيره "مفاتيح الغيب"

صفاء الفلاح (*)

الملخص

يكشف هذا البحث عن أهمّ محدّدات معنى المفردة القرآنيّة في السياق الواردة فيه، وذلك لدى علم من أعلام التفسير وهو الإمام فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ / ١٢١٠م) في تفسيره "مفاتيح الغيب"، ويدرسها وفق المنهج الاستقرائي والمنهج الوصفي.

وقد تبين أنّ الرازي استعان بتفسير القرآن بالقرآن وتفسير القرآن بالسنة أثناء تفسير المفردة القرآنيّة، واعتمد الرواية عن الصحابة والتابعين، والنظر في أقوال المفسّرين من بعدهم، ورجع إلى كلام العرب، واستعمل علوم اللغة (الصرف والاشتقاق والنحو)، ولجأ إلى التأويل، والتفت أيضاً إلى قرينة السياق، وعدّها حجة موضوعيّة استعان بها في تحديد معنى المفردة القرآنيّة؛ وكان لثقافته الواسعة في العلوم المتنوّعة أثر واضح في تفسيره للمفردة القرآنيّة.

الكلمات المفتاحيّة: التأويل، الرواية، السياق، ثقافة المفسّر.

(*) وزارة الأوقاف، الجمهورية العربية السورية. تاريخ تسلّم البحث ١٧/٥/٢٠٢٣م

وتاريخ قبوله للنشر ٢/١٠/٢٠٢٣م.

Determinants of the Meaning of Qur'anic Terms According to Al-Razi's *Keys of the Unseen*

By Safaa Al-Falah

Abstract

This article deals with the most important determinants of meaning of Qur'anic terms in the context where they appear according to Imam Fakhr al-Din al-Razi. In his *Keys of the Unseen* he studies this issue inductively and descriptively.

It has been shown that al-Razi makes use of the interpretation of the Qur'an by means of the Qur'an and by relying on the of the Sunnah. He also relies on the tradition preserved by the Companions and their followers after them. In addition, he takes into consideration the way the Arabs used words and employs the linguistic sciences of morphology, derivation, and grammar, and also makes use of the context, which he takes to be an objective way of defining meaning. This is over and above his familiarity with a number of contemporary sciences, which had a clear impact on his interpretation of the Qur'an.

Keywords: Interpretation - Reporting - Context – Culture.

إنّ المفسّر لكتاب الله عزّ وجلّ يبدأ ببيان معنى المفردات القرآنيّة في الآية، "فمن لم يتبيّن له معنى الألفاظ المفردة من القرآن أغلق عليه باب التدبّر، وأشكل عليه فهم الجملة وخفي عنه نظم الآيات." ^(١) ولأجل هذا البيان لا بدّ له من أدوات يستعملها وأصول تفسيريّة يعتمد عليها، فتعيّنه على تحديد المعنى المراد في كتاب الله عزّ وجلّ، ومن جهة أخرى تعكس هذه الأدوات والأصول فهم كلّ مفسّر للنصّ القرآنيّ فهماً قد يختلف عن مفسّر آخر بحسب منطلقاته المنهجية والمذهبية، ومدى توظيفه الأثر واللغة والاجتهاد أثناء التفسير، ويكشف في هذا البحث عن أهمّ محدّدات معنى المفردة القرآنيّة خصوصاً عند علم من أعلام التفسير، وهو الإمام فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ / ١٢١٠ م) ^(٢)، وذلك في تفسيره "مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)".

(١) الفراهي، حميد الدين (ت ١٣٤٩هـ / ١٩٣٠ م)، مفردات ألفاظ القرآن، مراجعة: محمّد

الإصلاحيّ، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢ م، ص ٩٥.

(٢) فخر الدين محمّد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي، أبو عبدالله القرشي البكري

اليميني الطبرستانيّ الرازي ابن خطيب الري الشافعيّ المفسّر المتكلّم، ولد

(٥٤٤هـ / ١١٤٩ م) وتوفي (٦٠٦هـ / ١٢٠٩ م)، له تصانيف كثيرة في فنون عديدة، منها:

"التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب" و"المحصول في أصول الفقه". ينظر: ابن خلكان،

أحمد بن محمّد بن إبراهيم (ت ٦٨١هـ / ١٢٨٢ م)، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، ج ٩،

تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، الأردن، ١٩٦٨ م، ج ٥، ص ٢٦٩-٢٧٠.

السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ / ١٥٠٥ م)، طبقات المفسرين، ط ١،

تحقيق: علي عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٣٩٦ م، ص ١٠٠.

أهمية البحث: تأتي أهميته من كونه يُعنى بدراسة المعنى القرآني للمفردة القرآنية، وكيفية فهم الرازي له بناءً على أدوات وأصول تفسيرية يمكن عدّها محدّدات للمعنى لديه.

أهداف البحث: إبراز محدّدات معنى المفردة القرآنية عند الرازي، وبيان تأثير ثقافة المفسّر في تحديد معنى المفردة القرآنية.

منهج البحث: يعتمد هذا البحث على المنهج الاستقرائي والمنهج الوصفي في دراسة محدّدات معنى المفردة القرآنية لدى الرازي، والتمثيل لها من تفسيره "مفاتيح الغيب".

الدراسات السابقة: من الدراسات التي لها علاقة بموضوع البحث:

- "تفسير القرآن بالقرآن عند الإمام الرازي في تفسيره (مفاتيح الغيب)" دراسة تحليلية: رسالة ماجستير للباحثة أسماء زعيتر، بإشراف. نصّار نصّار، في كلية الشريعة، قسم علوم القرآن والحديث في الجمهورية العربية السورية، عام ٢٠١٦م.

واقصر هذا البحث فقط على دراسة المحدّد الأوّل والأهمّ من المحدّدات الشارحة للمعنى القرآني عند الرازي.

- "أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند فخر الدين الرازي في كتابه (التفسير الكبير)": أطروحة دكتوراة للباحث الحسين بركات، بإشراف محمّد زهار، في كلية الآداب واللغات، قسم اللغة والأدب العربي بالجزائر، عام ٢٠١٨م.

وركّز هذا البحث فقط على علوم الدلالة اللغوية وأدواتها التي استعملها الرازي في تفسير القرآن الكريم عموماً، وكيف أثّرت في بيان المعنى فيه.

- "تأويل آيات الصفات عند الأشاعرة" دراسة نقدية (الرازي) نموذجاً:
أطروحة دكتوراة للباحث عبدالرحمن المغربي، بإشراف نصّار نصّار، في كليّة
الشرعية، قسم علوم القرآن والحديث في الجمهورية العربية السوريّة، عام ٢٠٢١ م.

وقد تناول هذا البحث في ثناياه دراسة محدّد واحد فقط من محدّدات معنى
المفردة القرآنيّة - التأويل - عند الرازي.

ومع أهميّة هذه الدراسات السابقة إلّا أنّها لم تقدّم رؤية كليّة تضمّ جميع
محدّدات معنى المفردة القرآنيّة لدى الرازي، وبيان كفيّة وصوله عن طريقها إلى
المعنى المراد.

خطة البحث: يشتمل البحث على مقدّمة، وتمهيد، وثمانية مطالب، وخاتمة.
والمطالب هي: المطلب الأوّل: تفسير القرآن بالقرآن. والمطلب الثاني: تفسير
القرآن بالسنة. والمطلب الثالث: اعتماد الرواية عن الصحابة والتابعين والنظر في
أقوال المفسّرين من بعدهم. والمطلب الرابع: الرجوع إلى كلام العرب.
والمطلب الخامس: علوم اللغة (الصرف والاشتقاق والنحو). والمطلب
السادس: التأويل. والمطلب السابع: السياق. والمطلب الثامن: ثقافة المفسّر.

تمهيد: تعريف المفردة القرآنيّة

المفردة القرآنيّة^(٣) مركّب وصفيّ مكوّن من موصوف (المفردة) وصفة
(القرآنيّة)، ولكي يتّضح المراد منه سيتمّ تعريفه لغةً ثمّ اصطلاحاً.

- **المفردة لغةً:** مؤنّث (مفرد)، والفاء والراء والذال أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على
وحدة. ويقال: استفردتُ الشيء إذا أخذته فرداً لا ثاني له، وأفردتِ الأنثى وضعت

(٣) سيعمد في سائر البحث إلى استعمال مصطلحات: المفردة القرآنيّة واللفظة القرآنيّة
والكلمة القرآنيّة يرادف بعضها بعضاً.

واحدًا، وأفردتُ الحجج عن العمرة أي: فعلت كلّ واحد على حدة. والفرد أيضاً الوتر، والجمع أفراد وفُرَادَى.^(٤)

وذهب الراغب (ت ٥٠٢هـ / ١١٠٩م) إلى أنّ الفرد هو الذي لا يختلط به غيره، وفرّق بينه وبين الوتر والواحد؛ فهو أي: الفرد أعمّ من الوتر وأخصّ من الواحد.^(٥)

- أما اصطلاحاً: فيعرّف أهل المنطق المفرد بأنّه: "هو الذي لا يُراد بأجزائه أجزاء من المعنى".^(٦) كلفظ الإنسان مثلاً إذ لا يُراد بأجزائه أجزاء من معناه.

أما المفرد في عرف أهل اللغة: فهو "اللفظ بكلمة واحدة"^(٧). وبين الرماني (ت ٣٨٦هـ / ٩٩٦م) نوع هذا الملفوظ بكلمة واحدة؛ فهو إمّا أن يكون اسماً أو فعلاً أو حرفاً.^(٨)

ويُراد بالمفرد في أبواب كتب النحو معانٍ متنوّعة ففي "باب الكلمة ما يقابل المركّب، وفي باب الإعراب ما ليس مثنى ولا مجموعاً ولا من الأسماء الستّة، وفي

(٤) ينظر: ابن فارس، أحمد (ت ٣٩٥هـ / ١٠٠٤م)، مقاييس اللغة، ٦ ج، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩م، (كتاب الفاء / باب الفاء والراء وما يثلثهما). ابن منظور، محمّد ابن مكرم (ت ٧١١هـ / ١٣١١م)، لسان العرب، ١٥ ج، ط ١، دار صادر، بيروت، (مادة فرد).

(٥) ينظر: الأصفهاني، حسين بن محمّد الراغب (ت ٥٠٢هـ / ١١٠٨م)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمّد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، (كتاب الفاء / مادة فرد).

(٦) دغيم، سميح وغيره، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، ط ١، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٩٩٦م، ص ٩٤٥.

(٧) التهانوي، محمّد علي (ت بعد ١١٥٨هـ / ١٧٤٥م)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ٢ ج، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٩٩٦م، ص ١٦٠٨.

(٨) ينظر: الرماني، علي بن عيسى (ت ٣٨٤هـ / ٩٩٤م)، رسالة الحدود، تحقيق: إبراهيم السامرائي، دار الفكر، عمان، ص ٣.

باب المبتدأ والخبر ما ليس بجملة ولا شبهها، وفي باب المنادى ما ليس مضافاً ولا مشبّهاً به.^(٩)

واستعمل الباقلانيّ (ت ٤٠٣هـ / ١٠١٣ م) والجرجانيّ (ت ٤٧١هـ / ١٠٧٩ م) وابن الأثير (ت ٦٢٢هـ / ١٢٢٥ م) وغيرهم، لفظة "المفردة" المؤنّثة وصفاً للفظّة والألفاظ أو الكلّم والكلمات؛ لدلالاتها اللغويّة على الوحدة.^(١٠)

وجعل السيوطيّ (ت ٩١١هـ / ١٥٠٦ م) النوع الرابع والسبعون - من أنواع علوم القرآن الكريم - "في مفردات القرآن"، وعنى به آياتٍ اختصّت بمعنى غلب عليها، بحيث يمنع هذا المعنى الاختلاط مع معانٍ أخرى، أو أنّ لهذه الآيات مزايا انفردت بها عن غيرها.^(١١)

(٩) أبو البقاء الكفوي، أيوب بن موسى (ت ١٠٩٤هـ / ١٦٨٣ م)، الكلّيات، تحقيق: عدنان درويش وغيره، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٨ م، ص ١٣٣٣.

(١٠) ينظر: الباقلانيّ، محمّد بن الطيّب (ت ٤٠٣هـ / ١٠١٣ م)، إعجاز القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ص ٢٠٦، ٣٠١. الجرجانيّ، عبد القاهر (ت ٤٧١هـ / ١٠٧٨ م)، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمّد التنجوي، ط ١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٥ م، ص ٣٥٠، ٣٩٠. ابن الأثير، محمّد بن نصر الله (ت ٦٣٧هـ / ١٢٣٩ م)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج ٢، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصريّة، بيروت، ١٩٩٥ م، ج ١، ص ١٤٩، و ص ١٥٥.

(١١) ينظر مثلاً: ما أخرجه مسلم في صحيحه، عن ابن المبارك: أن أرجى آية في القرآن قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتَلُ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ﴾ إلى قوله: ﴿أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النور: ٢٢]. ينظر: ابن الحجاج، مسلم (ت ٢٦١هـ / ٨٧٥ م)، صحيح مسلم، ج ٥، تحقيق: محمد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (كتاب التوبة/ باب حديث الإفك وقبول توبة القاذف/ رقم الحديث: ٢٧٧٠). السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ / ١٥٠٥ م) الإتيان في علوم القرآن، ج ٢، تحقيق: سعيد المنلوب، دار الفكر، لبنان، ط ١، ١٩٩٦ م، ج ٢، ص ٤٨٧.

- القرآن لغةً: مصدر للفعل (قَرَأَ) أي: جمع، والقراءة ضمّ الحروف والكلمات بعضها إلى بعض في الترتيل، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ (١٧) فَإِذَا قَرَأَهُ فَأَتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴿١٩﴾ [القيامة: ١٧-١٩]، وسمي قرآنًا؛ لأنّه يجمع القصص والأمر والنهي والوعد والوعيد والآيات والسور بعضها إلى بعض. (١٢)

- أمّا اصطلاحًا: فللقرآن الكريم تعريفات كثيرة تناول معظمها خصائصه، والمختار منها التعريف الآتي: "القرآن: هو كلام الله المنزل على النبي محمد صلى الله عليه وسلم، المكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر، المتعبّد بتلاوته، المعجز ولو بسورة منه." (١٣)

بناءً على ما سبق يمكن تعريف "المفردة القرآنيّة" بأنّها: "الكلمة الواردة في سياق آية قرآنيّة".

تفسير القرآن بالقرآن

القرآن الكريم هو الأصل الأوّل من الأصول المعتمدة في التفسير، ومنه يستقي المفسّر دلالات المفردات القرآنيّة التي تحتاج لبيان معناها؛ فمعلوم أنّه لا أحد أعلم بمعنى كلام الله جلّ وعلا من الله جلّ وعلا، فمن أراد تفسير كتاب الله عزّ وجلّ طلبه أولاً من القرآن، فلا يعدل عن بيانه مع وجوده.

(١٢) ينظر: المفردات في غريب القرآن، (كتاب القاف / مادة قرأ).

(١٣) عتر، نور الدين (ت ١٤٤٤هـ / ٢٠٢٠م)، علوم القرآن الكريم، مطبعة الصباح،

دمشق، ط ٦، ١٩٩٦م، ص ١٠.

والبيان القرآنيّ لمفردة ما قد يأتي إمّا متّصلاً كما في قوله تعالى: ﴿الْقَارِعَةُ ١﴾
مَا الْقَارِعَةُ ٢﴿ وَمَا أَذْرَكَ مَا الْقَارِعَةُ ٣﴾ يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ ٤﴿ وَتَكُونُ
الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ ٥﴾ [القارعة: ١-٥]. أو منفصلاً: مثل تفسير النبيّ صلى الله عليه
وسلم (الظلم) في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢]
بـ(الشرك) من قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [لقمان: ١٣].^(١٤)
ودور المفسّر في هذا النوع من البيان القرآنيّ هو الاجتهاد في الوصول إلى المعاني
من القرآن نفسه، ويسمّى هذا بـ: "تفسير القرآن بالقرآن" وهو يعدّ أحسن طرق
التفسير وأصحّها^(١٥).

وقد أولى الرازي في تفسيره اهتماماً ملحوظاً بتفسير القرآن بالقرآن^(١٦)؛
فاستدلّ على معنى كثير من مفرداته، وبيّن معناها، وفرّق بين التي تبدو مترادفة منها

(١٤) مسلم، صحيح مسلم، (كتاب الإيمان/ باب صدق الإيمان وإخلاصه/ رقم الحديث: ١٢٤).
(١٥) ينظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت ٧٢٨هـ / ١٣٢٨ م)، مقدّمة في أصول التفسير،
تحقيق: عدنان زرزور، منشورات جامعة دمشق، دمشق، ط ٢، ١٩٧٢ م، ص ٩٣. وله
أنواع عدّة تقسم من حيث أوجه التفسير إلى: - تفسير ما جاء موجزاً في موضع بما جاء
مبسوطاً في موضع آخر. - حمل العامّ على الخاص. - حمل المجمع على المبيّن. -
حمل المبهّم على الواضح. - حمل المطلق على المقيّد. حمل المتشابه على المحكم.
- تفسير الألفاظ الغريبة. - الجمع بين ما يتوهم أنّه مختلف. - حمل القراءات بعضها
على بعض. وغيرها من الأوجه. ينظر: البريدي، أحمد محمّد، تفسير القرآن بالقرآن،
مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنيّة، ١٤٢٧هـ، العدد ٢، ص ٤١-٦٣.

(١٦) للتوسّع ينظر: تفسير القرآن بالقرآن عند الإمام الرازي في تفسيره (مفاتيح الغيب) دراسة
تحليليّة، رسالة ماجستير للباحثة أسماء زعيتر، في كليّة الشريعة، قسم علوم القرآن
والحديث في الجمهورية العربية السوريّة، عام ٢٠١٦ م.

بآيات من القرآن نفسه، ورجح القول الذي تؤيده آيات من القرآن الكريم في معنى المفردة القرآنية، وأمثلة ذلك:

- في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا﴾ [البقرة: ١٨٠] وضح الرازي أن المراد بـ(الخير) المال، واستدل على ذلك بوروده في آيات أخرى، كقوله تعالى: ﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ﴾ [البقرة: ٢٧٢]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ [العاديات: ٨]، وقوله تعالى: ﴿فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ [القصص: ٢٤].^(١٧) وموضع الشاهد في هذا المثال أن الرازي استعان بآيات أخرى من القرآن للاستدلال على المعنى الذي اختاره في هذا السياق، وهذا يعدّ من باب تفسير القرآن بالقرآن.^(١٨)

- في قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، المراد بـ(المحصنات) قولان - ذكرهما الرازي - أحدهما: أن المراد منها ذوات

(١٧) ينظر: الرازي، محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ / ١٢١٠م)، مفاتيح الغيب، ٣٢ ج، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠م، ج ٥، ص ٥١.

(١٨) بين الطبري (ت ٣١٠هـ / ٩٢٣م) والزمخشري (ت ٥٣٨هـ / ١١٤٤م) قبل الرازي أن المراد بـ(الخير) هنا المال، ولكن دون استدلالهم على ذلك بالقرآن، وما فعله الرازي أقوى في الدلالة على المعنى المراد. ينظر: الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ / ٩٢٣م)، جامع البيان في تأويل القرآن، ٢٤ ج، تحقيق: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠٠م، ج ٣، ص ٣٨٤، والزمخشري، محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ / ١١٤٤م)، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ٤ ج، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج ١، ص ٢٤٩.

الأزواج، أمّا القول الثاني: فالمراد بالمحصنات الحرائر، واستدلّ عليه بقوله تعالى بعد هذه الآية: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: ٢٥]، ثمّ وجّه المعنى في كلا التقديرين، فعلى التقدير الأوّل في قوله: ﴿إِلَّا مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ وجهان، "الأوّل: أنّ المرأة إذا كانت ذات زوج حرّمت على غير زوجها إلا إذا صارت ملكاً لإنسان، فإنّها تحلّ للمالك. الثاني: أنّ المراد بملك اليمين ههنا: ملك النكاح، والمعنى: أنّ ذوات الأزواج حرام عليكم إلا إذا ملكتموهنّ بنكاح جديد بعد وقوع البينة بينهنّ وبين أزواجهنّ." ^(١٩) وعلى التقدير الثاني أيضاً في قوله: ﴿إِلَّا مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ وجهان، "الأوّل: المراد منه إلا العدد الذي جعله الله ملكاً لكم، وهو الأربع، فصار التقدير: حرّمت عليكم الحرائر إلا العدد الذي جعله الله ملكاً لكم، وهو الأربع. الثاني: الحرائر محرّمات عليكم إلا ما أثبت الله لكم ملكاً عليهنّ، وذلك عند حضور الوليّ والشهود وسائر الشرائط المعتبرة في الشريعة." ^(٢٠)

ثمّ رجّح القول الأوّل مستدلاً على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَفِظُونَ﴾ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ [المعارج: ٢٩-٣٠]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَفِظُونَ﴾ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ [المؤمنون: ٥-٦]، إذ جعل ملك اليمين عبارة عن ثبوت الملك فيها، فوجب أن يكون ههنا مفسراً بذلك؛ لأنّ تفسير كلام الله تعالى بكلام

(١٩) الرازي، مفاتيح الغيب، ج ١٠، ص ٣٤.

(٢٠) السابق، ج ١٠، ص ٣٤.

الله أقرب الطرق الى الصدق والصواب^(٢١). فيلاحظ أن الرازي استدلل على المعنى الذي رجّحه بالقرآن^(٢٢).

تفسير القرآن بالسنة

من المعلوم أنه لا غنى لمن أراد فهم القرآن الكريم عن سنة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير، فهي المبيّنة والشارحة لكتاب الله عز وجل، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، وأوجه البيان كثيرة^(٢٣)، منها تفسيره ما خفي من معنى بعض المفردات القرآنية، وهذا التفسير إن صحّ سنده وسلم من العلل، فلا يجوز رده أو تجاوزه.

وقد أكثر الرازي من الاستشهاد بالخبر الوارد عن الرسول صلى الله عليه وسلم عند بيانه معنى المفردة القرآنية، كما لوحظ أنه رجّح به أيضاً في مواطن من تفسيره، وأمثلة ذلك:

- في قوله تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَوِّرَةٌ وَجَنَّتْ مِّنْ أَعْنَبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَعَيْرٌ صِنَوَانٍ﴾ [الرعد: ٤] بعد أن ذكر الرازي القراءات الواردة في

(٢١) الرازي، مفاتيح الغيب، ج ١٠، ص ٣٤.

(٢٢) رجّح الزمخشري أيضاً أن المراد هنا: "ذوات الأزواج؛ لأنهن أحصن فزوجهن بالتزويج فهن محصنات." تفسير الكشاف عن حقائق الترتيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج ١، ص ٥٢٩.

(٢٣) مثل: بيان المجمل، وتوضيح المشكل، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وبيان معنى لفظ أو متعلّقه، وأن تكون السنة مثبتة ومنشئة أحكاماً سكّت عنها القرآن، وبيان النسخ، وبيان التأكيد. للاستزادة ينظر: ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ/ ١٣٧٣م)، تفسير القرآن العظيم، ج ٨، تحقيق: سامي سلامة، دار طيبة، ط ٢، ١٩٩٩م، ج ١، ص ٥٥-٥٧، وفي كتب السنة باب للتفسير ذكر فيه كثير من التفسير المأثور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومثاله تفسير النبي صلى الله عليه وسلم للظلم في الحديث سابق الذكر.

(صِنَوَانٌ) وبيّن التحليل الصرفي للمفردة قال: "و(الصنو) أن يكون الأصل واحداً، وتنبت فيه النخلتان والثلاثة فأكثر، فكلّ واحدة (صنو) وذكر ثعلب عن ابن الأعرابي: (الصنو) المثل، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: (ألا إنّ عم الرجل صنو أبيه)^(٢٤)، أي مثله." ^(٢٥) وموطن الشاهد هنا استدلاله بحديث النبي صلى الله عليه وسلم على معنى (الصنو)، وهذا يدلّ أيضاً على اهتمام الرازي بتوظيف الأثر الوارد عنه صلى الله عليه وسلم.^(٢٦)

- في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾ [غافر: ٢٨] عرض الرازي الاحتمالات الواردة عن المفسّرين في (الرجل) الذي كان من آل فرعون فقيل: إنّ كان ابن عم الله وكان جارياً مجرى وليّ العهد ومجرى صاحب الشرطة. وقيل: كان قبطياً من آل فرعون وما كان من أقاربه. وقيل: إنّ كان من بني إسرائيل.

وأقوى هذه الأقوال -كما يقول- الأوّل واستدلّ لذلك باللغة والمأثور، وموطن الشاهد هنا مجيئه بالأثر الوارد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنّه قال: (الصدّيقون ثلاثة: حبيب النّجار مؤمن آل ياسين، ومؤمن آل فرعون الذي قال:

(٢٤) ينظر: مسلم، صحيح مسلم، (كتاب الزكاة/ باب في تقديم الزكاة ومنعها/ رقم الحديث: ٩٨٣).

(٢٥) الرازي، مفاتيح الغيب، ج ١٩، ص ٧.

(٢٦) ينظر أيضاً: السابق، ج ٦، ص ٣٣، وج ٧، ص ٦٣.

﴿أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ﴾، والثالث: علي بن أبي طالب وهو أفضلهم^(٢٧).

اعتماد الرواية عن الصحابة والتابعين والنظر في أقوال المفسرين من بعدهم

تعدّ الرواية عن الصحابة والتابعين من أهمّ محدّدات المعنى القرآنيّ بشكل عامّ ومعنى المفردة القرآنيّة بشكل خاصّ، وتدخل فيها الإسرائيليات^(٢٨).

أمّا الصحابة الكرام فإنّهم كانوا أكثر معرفة وأوسع فهمًا من غيرهم لمعاني القرآن الكريم وغريب ألفاظه "لما شاهدوه من القرآن، والأحوال التي اختصّوا بها، ولما لهم من الفهم التامّ والعلم الصحيح"^(٢٩).

والتابعون هم أعلم الناس بالتفسير بعد الصحابة، وقد اعتمدوا في فهمهم لكتاب الله عزّ وجلّ "على ما جاء في الكتاب نفسه، وعلى ما روه عن الصحابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم، وعلى ما روه عن الصحابة من تفسيرهم أنفسهم، وعلى ما أخذوه من أهل الكتاب ممّا جاء في كتبهم، وعلى ما يفتح الله."^(٣٠)

(٢٧) ينظر: السيوطي، عبدالرحمن أبي بكر (ت ٩١١هـ / ١٥٠٥م)، الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، ج ٤، دار الفكر، بيروت، (رقم الحديث: ٥١٤٩)، وقال: حديث ضعيف.

ينظر: مفاتيح الغيب، ج ٢٧، ص ٥٠، وينظر أيضاً: ج ٣، ص ١٢٧، ج ١٠، ص ٨٤.

(٢٨) "الروايات المأخوذة عن اليهود والنصارى في أخبار أممهم السابقة وقصص أنبيائهم".

ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ١، ص ٣٣.

(٢٩) ابن تيمية، مقدّمة في أصول التفسير، ص ٩٥.

(٣٠) الذهبي، محمّد حسين (ت ١٣٩٧ / ١٩٧٧م)، التفسير والمفسرون، ج ٣، مكتبة وهبة،

القاهرة، ج ١، ص ٧٦.

وقد اعتمد الرازي الرواية عنهم في تفسيره للمفردة القرآنيّة، ومن الصحابة والتابعين الذين نقل عنهم أقوالهم في تفسير المفردة القرآنيّة المفسّر الجليل ابن عبّاس رضي الله عنهما^(٣١)، وعدد من تلامذته كسعيد بن جبير^(٣٢)، ومجاهد^(٣٣)، وعكرمة مولى ابن عباس^(٣٤)، كما نقل عن أبي هريرة^(٣٥) والشعبي^(٣٦) والحسن البصري^(٣٧) وقتادة^(٣٨) ومقاتل^(٣٩) وغيرهم. وأمثلة ذلك:

- في قوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى﴾ [الضحى: ٢] ساق الرازي الروايات المنقولة عن الصحابة والتابعين في تفسيرهم لـ(سَجَى)، وهي: "قال ابن عباس: غطّى الدنيا بالظلمة."^(٤٠) وقال الحسن: ألبس الناس ظلامه.^(٤١) وقال ابن عباس في

(٣١) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٧، ص ١٤٧، وج ٨، ص ٣٢.

(٣٢) ينظر: السابق، ج ٨، ص ٥٦، وج ٨، ص ١٠١.

(٣٣) ينظر: السابق، ج ٧، ص ١٧٢، وج ٩، ص ١٤٧.

(٣٤) ينظر: السابق، ج ٧، ص ١٧٢، وج ٨، ص ٣٢.

(٣٥) ينظر: السابق، ج ٧، ص ١٧١، وج ٩، ص ١٨٣.

(٣٦) ينظر: السابق، ج ٧، ص ٩٦، وج ٨، ص ١٨٢.

(٣٧) ينظر: السابق، ج ٧، ص ٥٤، وج ٨، ص ٤٥.

(٣٨) ينظر: السابق، ج ٨، ص ١٢٨، وج ٩، ص ١٤٧.

(٣٩) ينظر: السابق، ج ٨، ص ١٧٩، وج ٩، ص ٩.

(٤٠) لم أجد هذا اللفظ عن ابن عبّاس رضي الله عنهما.

(٤١) أخرجه عبدالرزاق في التفسير من طريق معمر عن الحسن أنّه قال: اللَّيْلُ إِذَا لَيْسَ النَّاسُ، إِذَا جَاءَ. وهو حديث ضعيف؛ لأنّ إسناده منقطع: معمر لم يسمع من الحسن ولم يره. ينظر: الصنعاني، عبدالرزاق بن همام (ت ٢١١هـ / ٨٢٧م)، تفسير عبدالرزاق، ج ٣، تحقيق: محمود عبده، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١٤١٩هـ، (رقم الحديث: ٣٦٣٥)، العلائي، خليل بن كيكليدي (ت ٧٦١هـ / ١٣٥٩م)، جامع التحصيل في أحكام المراسيل، تحقيق: حمدي السلفي، عالم الكتب، بيروت، ط ٢، ١٩٨٦م، ص ٢٨٣.

رواية سعيد بن جبير: إذا أقبل الليل غطّى كل شيء^(٤٢) وقال مجاهد وقتادة والسدي وابن زيد: سكن بالناس^(٤٣) " (٤٤).

(٤٢) لم أجده مسنداً عن ابن عباس رضي الله عنهما، لكن أخرجه ابن أبي حاتم في التفسير (رقم الحديث: ١٩٣٧٢) كما في " الدرّ المنثور " عن سعيد بن جبير أنه قال: إِذَا أَقْبَلَ فَغَطَّى كُلَّ شَيْءٍ.

ينظر: ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد (ت ٣٢٧هـ / ٩٣٨م)، تفسير القرآن العظيم، ١٣ ج، تحقيق: أسعد الطيّب، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، ط ٣، ١٤١٩هـ السيوطي، عبد الرحمن أبي بكر (ت ٩١١هـ / ١٥٠٥م)، الدرر المشور، ٨ ج، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٣م، ج ٨، ص ٥٣٣.

(٤٣) لم أجده مسنداً عن مجاهد في مظان الرواية، وقد عزاه له الثعلبي في تفسيره. بلفظ: "سكن بالخلق واستقر ظلامه" ينظر: الثعلبي، أحمد بن محمد (ت ٤٢٧هـ / ١٠٣٥م)، الكشف والبيان، ١٠ ج، تحقيق: الإمام أبو محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢م، ج ١٠، ص ٢٢٣. وأخرجه عبد الرزاق في التفسير (رقم الحديث: ٣٦٣٤)، عن قتادة. ولم أجده مسنداً عن السدي في مظان الرواية، وقد عزاه له الواحدي في تفسيره. ينظر: الواحدي، علي بن أحمد (ت ٤٦٨هـ / ١٠٧٦م)، التفسير البسيط، ٢٥ ج، عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط ١، ١٤٣٠هـ، ج ٢٤، ص ١٠٠. وأخرجه الطبري من طريق يونس بن عبد الأعلى عن ابن وهب، قال: قال ابن زيد، في قوله: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى﴾ قال: إذا سكن. ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٢٤، ص ٤٨٤. وإسناده صحيح.

(٤٤) الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣١، ص ١٨٨.

- في قوله تعالى: ﴿وَطُورِ سِينِينَ﴾ [التين: ٢] ذكر الرازي أقوال المفسّرين في (سينين)؛ "فقال ابن عباس في رواية عكرمة: (الطُّور) الجبل، و(سينين) الحسن بلغة الحبشة.^(٤٥) وقال مجاهد: (وَطُورِ سِينِينَ) المبارك.^(٤٦) وقال الكلبي: هو الجبل المشجر ذو الشجر.^(٤٧) وقال مقاتل: كلّ جبل فيه شجر مثمر فهو سينين، وسينا بلغة النبط.^(٤٨)"^(٤٩) ثمّ ختم كلامه بقول الواحدي (ت ٤٦٨هـ / ١٠٧٦ م) أنّ الأولى أن يكون (سينين) اسماً للمكان الذي به الجبل، ثمّ لذلك سمّي سينين أو سيناً لحسنه أو لكونه مباركاً، ولا يجوز أن يكون (سينين) نعتاً للطور لإضافته إليه.^(٥٠)

(٤٥) لم أجده مسنداً عن ابن عباس رضي الله عنهما، وقد أخرجه الطبري في تفسيره من قول عكرمة، ولم يسنده إلى ابن عباس، وإسناده صحيح. ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٢٤، ص ٥٠٤.

(٤٦) ابن جبر، مجاهد (ت ١٠٤هـ / ٧٢٢ م)، تفسير مجاهد، تحقيق: محمّد عبدالسلام، دار الفكر الإسلامي الحديثة، مصر، ط ١، ١٩٨٩ م، ص ٧٣٧. وأخرجه الطبري في التفسير بإسناد صحيح إلى مجاهد.

ينظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٢٤، ص ٥٠٥.

(٤٧) أخرجه الطبري في التفسير بإسناد صحيح إلى الكلبي (قوله: هو الجبل ذو الشجر). ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٢٤، ص ٥٠٤.

(٤٨) ينظر: مقاتل بن سليمان البلخي (ت ١٥٠هـ / ٧٦٧ م)، تفسير مقاتل بن سليمان، ج ٣، تحقيق: أحمد فريد، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣ م، قال: "يعني الجبل الحسن، وهو بالنبطيّة، وهو الجبل الذي كلّّم الله تعالى عليه موسى عليه السلام يوم أخذ التوراة، وكلّ جبل لا يحمل الثمر لا يقال له سيناء." ج ٣، ص ٤٩٨.

(٤٩) الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٢، ص ١١.

(٥٠) ينظر: السابق، ج ٣٢، ص ١١.

ومن جهة أخرى تأتي أهميّة اطلاع المفسّر على ما ورد من آراء المفسّرين المعتمدين وأقوال أهل التأويل بعد عصر الصحابة والتابعين في المفردة القرآنيّة كونه يبصّر المتدبّر بجوانب قد تغيب عنه ولا تخطر على باله - كما يشير الميداني (ت ١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٥ م) - مع الانتباه إلى أنّه ليس معنى ذلك "أن يتأثر المتدبّر تأثراً كاملاً، ولكن أن يتأمّل ويحرّر ويميّز المقبول من المردود." (٥١)

ومن المفسّرين بعد عصر الصحابة والتابعين الذين ذكر الرازي أسماءهم، ونقل عنهم أقوالهم واجتهاداتهم في تفسير المفردة القرآنيّة، وأحياناً القراءات الواردة فيها، الواحدي صاحب تفسير "السيط" (٥٢)، بالإضافة إلى نقله عن عدد من مفسّري أئمة المعتزلة وعلمائهم مثل أبي مسلم الأصفهاني (ت ٣٢٢ هـ / ٩٣٤ م) (٥٣)، والزمخشري (ت ٥٣٨ هـ / ١١٤٤ م) (٥٤)، وأبي بكر الأصبم (ت نحو ٢٢٥ هـ / ٨٤٠ م) (٥٥)، والقفال (ت ٣٦٥ هـ / ٩٧٦ م) (٥٦)، وأمثلة ذلك:

- في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ﴾ [يونس: ٤] نقل الرازي عن الواحدي معنى (الحميم) وهو الذي سخن بالنار حتّى انتهى حرّه، يقال: حممت الماء، أي: سخّنته، فهو حميم، ومنه الحمام. (٥٧)

(٥١) الميداني، عبدالرحمن (ت ١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ م)، قواعد التدبّر الأمثل لكتاب الله عز وجل:

تأملات، دار القلم، دمشق، ط ٤، ٢٠٠٩ م، ص ٨٨.

(٥٢) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٨، ص ٣١، وج ٩، ص ١٠.

(٥٣) ينظر: السابق، ج ٧، ص ١٥١، وج ٧، ص ١٥١، وج ٧، ص ١٧١.

(٥٤) ينظر: السابق، ص ٨، ج ١٠٦، وج ٨، ص ١٢٠.

(٥٥) ينظر: السابق، ج ٧، ص ١٣٧، وج ٧، ص ١٥٦.

(٥٦) ينظر: السابق، ج ٨، ص ٩٨، وج ٨، ص ١٢٩.

(٥٧) السابق، ج ١٧، ص ٢٧.

- في قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِّيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ﴾ [الحج: ٣٤] نقل الرازي عن الزمخشري معنى (بَهِيمَةٍ)، وهي كلّ ذات أربع في البرّ والبحر، فبينت هنا بالأنعام، وهي الإبل والبقر والضأن والمعز. (٥٨)

- في قوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ﴾ [آل عمران: ١٤] في معنى (الْمُسَوَّمَةِ) ثلاثة أقوال الراعية والمعلّمة والمطهّمة الحسان، وصرّح الرازي بنقل القول الثاني عن أبي مسلم الأصفهاني، ونقل عن القفال أنّ المطهّمة المرأة الجميلة. (٥٩)

الرجوع إلى كلام العرب

أنزل الله تعالى القرآن الكريم ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، فمن أراد معرفة دلالة المفردات القرآنيّة على المعاني معرفة صحيحة لم يجد من العلم بلغة العرب بداً^(٦٠) من شعر وحكم وأمثال^(٦١)، وطرائق وعادات وسنن في التعبير.

(٥٨) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢٣، ص ٢٧.

(٥٩) السابق، ج ٧، ص ١٧١.

(٦٠) ينظر: ابن فارس، أحمد (ت ٣٩٥هـ / ١٠٠٤ م)، الصحاحي في فقه اللغة، منشورات محمّد

علي بيضون - دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٧ م، ص ١٠.

(٦١) قبل بعثته صلى الله عليه وسلّم، وفي زمنه، وبعده، إلى أن فسدت الألسن بدخول الأعاجم، وكثرة المولّدين، وفشوّ اللحن أي حتّى منتصف القرن الرابع الهجري.

وأول من رجع إلى كلام العرب لتفسير غريب القرآن هم الصحابة الكرام، فقد اشتهر بعضهم بإلمامهم الواسع بلغة القرآن ومعانيها، كابن عباس رضي الله عنهما الذي رجع إلى الشعر العربي في تفسيره لبعض غريب القرآن، وقد أورد السيوطي (ت ٩١١هـ/ ١٥٠٦م) مسائل نافع بن الأزرق (ت ٦٥هـ/ ٦٨٥م) التي تجاوزت المئة في القرآن، وجواب ابن عباس عليها بالشعر مفسراً غريب كل آية بيت منه^(٦٢)، ويقول ابن عباس في تفسير القرآن بالشعر: إذا تعاجم شيء من القرآن فانظروا في الشعر؛ فإن الشعر عربي، الشعر ديوان العرب^(٦٣).

وتعدُّ كتب معاني القرآن وغريبه معاجم لغويّة مختصّة بدراسة ما أشكل فهمه ودلالته من مفردات القرآن والتراكيب أيضاً، ويذكر منها هنا: كتاب

(٦٢) ينظر: السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، ج ١، ص ٣٢٧.

(٦٣) السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ/ ١٥٠٥م)، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، ج ٢، تحقيق: فؤاد منصور، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، ١٩٩٨م، ج ٢، ص ٢٦١. وأشار ابن الأثير أن جماعة لا علم لهم قد أنكروا الاحتجاج بالشعر على القرآن، وقالوا: "إذا فعلتم ذلك جعلتم الشعر أصلاً للقرآن. وقالوا: وكيف يجوز أن يحتج بالشعر على القرآن وهو مذموم في القرآن والحديث. "وردّ عليهم بقوله: "وليس الأمر كما زعموه... بل أردنا تبين الحرف الغريب من القرآن بالشعر؛ لأن الله تعالى قال: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣]". السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، ج ١، ص ٣٢٦. وللتوسع في المسألة ينظر: الشهري، عبدالرحمن، الشاهد الشعري وأثره في تفسير القرآن الكريم أهميته وأثره ومناهج المفسرين في الاستشهاد به، مكتبة دار المنهاج، الرياض، ط ١، ١٤٣١هـ.

"معاني القرآن" للفرّاء (ت ٢٠٧هـ / ٨٢٣م)، و"مجاز القرآن" لأبي عبيدة (ت ٢٠٩هـ / ٨٢٥م)، و"معاني القرآن" للأخفش الأوسط (ت ٢١٥هـ / ٨٣١م)، و"معاني القرآن" للزجاج (ت ٣١١هـ / ٩٢٤م)، و"تأويل مشكل القرآن" لابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ / ٨٩٠م)، و"غريب القرآن" للسجستاني (ت ٣٣٠هـ / ٩٤٢م)، و"مفردات ألفاظ القرآن" للراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ / ١١٠٩م).

ومن جهة أخرى حفظت معاجم الألفاظ اللغويّة اللغة العربيّة، فقدّمت بياناً لأصل اللفظة واشتقاقها وتصريفها ومعناها واستعمالها ولغات القبائل العربيّة الواردة فيها، بالإضافة إلى الشواهد الشعرية أو النثرية، والأمثال العربيّة وأقوال العرب وعاداتهم، فهذه المعاجم "ديوان لمفردات اللغة العربية مرتب على حروف الهجاء".^(٦٤) ويذكر منها هنا: "معجم العين" للفراهيدي (ت ١٧٠هـ / ٧٨٧م)، و"الصّحاح تاج اللّغة وصحاح العربيّة" للجوهري (ت ٣٩٣هـ / ١٠٠٣م)، و"مقاييس اللغة" لابن فارس (ت ٣٩٥هـ / ١٠٠٥م)، و"أساس البلاغة" للزمخشري (ت ٥٣٨هـ / ١١٤٤م)، ولسان العرب لابن منظور (ت ٧١١هـ / ١٣١٢م).

والرازي في تفسيره للمفردة القرآنيّة قد رجع إلى كلام العرب، وعدّه محدّداً أساسياً يبدأ به كلامه عن المفردة القرآنيّة ناقلاً المعاني الواردة عن أهل اللغة والتفسير لا سيّما الواحدي^(٦٥) والزمخشري^(٦٦) وآخرين ممّن جاؤوا قبله، وأمثلة ذلك:

(٦٤) مصطفى، إبراهيم وغيره، المعجم الوسيط، ج ٢، تحقيق: مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة،

دار الدّعوة، إستانبول، ج ٢، ص ٥٨٦.

(٦٥) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٤، ص ١٧٦، وج ١٢، ص ١٣١.

(٦٦) ينظر: السابق، ج ٢ ص ٢٨، وج ٢٥ ص ١١.

- في قوله تعالى: ﴿وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي أَلْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [آل عمران: ٤٦] يلحظ في بيانه لمعنى (كهلاً) رجوعه إلى لغة العرب وأشعارهم، إذ يقول: "الkehل في اللغة ما اجتمع قوّته، وكمل شبابه، وهو مأخوذ من قول العرب: اكتهل النبات إذا قوي، قال الأعشى (البسيط):

يضاحك الشمس منها كوكب شرق مؤزّر بعميم النبت مكتهل^(٦٧)

أراد بالمكتهل: المتناهي في الحسن والكمال. "^(٦٨)

- في قوله تعالى: ﴿قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٦٢] يقصد بـ(أَحْتَنِكَنَّ) قولان وضّحت المعاجم استعمالهما في كلام العرب^(٦٩)، وذكرهما الرازي في تفسيره، وهما: "أحدهما: أنّه عبارة عن الأخذ بالكلية، يقال: احتنك فلان ما عند فلان من مال، إذا استقصاه، وأخذه بالكلية، واحتنك الجراد الزرع، إذا أكله بالكلية. والثاني: أنّه من قول العرب: حنك الدابة يحنكها، إذا جعل في حنكها الأسفل حبلاً يقودها به، وقال أبو مسلم: الاحتناك افتعال من الحنك، كأنهم يملكهم كما يملك الفارس فرسه بلجامه. "^(٧٠) ثمّ وجّه معنى الآية وفق كلّ قول؛ فعلى القول الأوّل: معنى الآية لأستأصلنهم بالإغواء، أمّا على القول الثاني: فلا قودنهم إلى المعاصي، كما تقاد الدابة بحبلها.^(٧١)

(٦٧) الأعشى، ميمون بن قيس (ت ٧هـ/ ٦٢٩م)، ديوان الأعشى، تحقيق: محمّد حسين، المكتب الشرقي للنشر والتوزيع، بيروت، ص ٤٨.

(٦٨) الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٨، ص ٤٦.

(٦٩) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، (كتاب الحاء/ باب الحاء والنون وما يثلاثهما)، وابن منظور، لسان العرب، مادة (حنك).

(٧٠) الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢١، ص ٤.

(٧١) ينظر: السابق، ج ٢١، ص ٤.

كما أنّ الرازي ذكر لغات العرب في المفردة القرآنيّة، فأشار إلى دلالتها في لغة القبيلة المأخوذة عنها مستنداً إلى أقوال المفسّرين، ومثاله: في قوله تعالى: ﴿اتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَلْقِينَ﴾ [الصفّات: ١٢٥] في (بعل) قولان أحدهما - كما يقول الرازي - أنّه اسم علم لصنم كان لهم كمناة وهبل. والقول الثاني: أنّ البعل هو الربّ بلغة اليمن، يقال: من بعل هذه الدار، أي: من ربّها، وسمّي الزوج بعلاً لهذا المعنى، واستدلّ على هذا القول بقوله تعالى: ﴿وَيُعَوِّلُهَا أَهْلُ بَرَدِهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨] وقوله تعالى: ﴿وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا﴾ [هود: ٧٢] فعلى هذا التقدير المعنى: أتعبدون بعض البعول وتتركون عبادة الله! ^(٧٢).

علوم اللغة (الصرف والاشتقاق والنحو)

تعدّ علوم اللغة أدوات مهمّة لا بدّ للمفسّر من استعمالها أثناء تفسيره لكتاب الله عزّ وجلّ، فمن المعلوم أنّه يجب على المفسّر أن يكون عالماً بلغة القرآن الكريم اللغة العربيّة وفقهها واشتقاقها وتصريفها ونحوها ^(٧٣)؛ ليحسن فهمه، ويصحّ تفسيره.

والرازي في تفسيره استعمل علوم اللغة في تحديد معنى المفردات القرآنيّة في جملها وتراكيبها القرآنيّة، ويلحظ أنّه اقتبس من العلماء اللغويين الشروحات اللغويّة للمفردات القرآنيّة، وذكر أسماءهم في مواضع متعدّدة من تفسيره - دون الإشارة غالباً إلى أسماء كتبهم - مثل: الخليل (ت ١٧٠هـ / ٧٨٧ م) ^(٧٤) وسيبويه (ت ١٨٠هـ / ٧٩٧ م) ^(٧٥) وقطرب (ت ٢٠٦هـ / ٨٢٢ م) ^(٧٦).

(٧٢) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢٦، ص ص ١٤٠-١٤١.

(٧٣) ينظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج ٣، ص ٣٦.

(٧٤) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٧، ص ١٣٨، وج ٨، ص ٥١.

(٧٥) ينظر: السابق، ج ٨، ص ٤، ج ٨، ص ٢٥.

(٧٦) ينظر: السابق، ج ٥، ص ١٧٧، وج ٦، ص ٣.

والفراء (ت ٢٠٧هـ / ٨٢٣م) ^(٧٧) والزجاج (ت ٣١١هـ / ٩٢٤م) ^(٧٨) وابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ / ٨٩٠م) ^(٧٩) وابن الأنباري (ت ٣٢٨هـ / ٩٤٠م) ^(٨٠) والأزهري (ت ٣٧٠هـ / ٩٨١م) ^(٨١). وقد لا يذكر أسماءهم مشيراً إلى الأخذ عنهم، كقوله: "قال بعض أهل اللغة" ^(٨٢)، و"ذهب أكثر أهل اللغة" ^(٨٣)، و"قال النحويون" ^(٨٤) وغيرها. وهذا يدل على اطلاعه على علوم لغة العربية وأصولها من خلال هؤلاء العلماء الذين سبقوه.

وفيما يأتي أمثلة من تفسيره توضّح استعماله لعلوم اللغة في تحديد معنى المفردة القرآنية:

- في قوله تعالى: ﴿وَأَجْعَلْ لِّي وَزِيْرًا مِّنْ أَهْلِي﴾ [طه: ٢٩] بيّن الرازي أنّ الوزير مشتق من الوزر أو من الموازنة، وكان القياس أزيراً فقلبت الهمزة إلى الواو، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَجْعَلْ لِّي وَزِيْرًا مِّنْ أَهْلِي﴾ [طه: ٢٩]، فاشتقاقه من الوزر؛ لأنّه يتحمّل عن الملك أوزاره ومؤنه، أو من الوزر وهو الجبل الذي يتحصّن به؛ لأنّ الملك يعتصم برأيه في رعيّته، ويفوض إليه أموره. ويحتمل أنّه مشتق من الموازنة، وهي المعاونة، والموازنة مأخوذة من إزار الرجل، وهو الموضع الذي يشده الرجل إذا استعدّ لعمل أمر صعب. ^(٨٥)

(٧٧) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٧، ص ١٣٢، وج ٩، ص ٢٣.

(٧٨) ينظر: السابق، ج ٨، ص ١٠١، وج ٩، ص ٢٨.

(٧٩) ينظر: السابق، ج ٨، ص ٢٣، وج ٨، ص ٨٩.

(٨٠) ينظر: السابق، ج ٧، ص ١٨١، وج ٨، ص ٢٦.

(٨١) ينظر: السابق، ج ٨، ص ٦٥، وج ٩، ص ٥٧.

(٨٢) ينظر: السابق، ج ٨، ص ٤٤.

(٨٣) ينظر: السابق، ج ٨، ص ٥١.

(٨٤) ينظر: السابق، ج ٨، ص ٥١.

(٨٥) ينظر: السابق، ج ٢٢، ص ٤٣.

- في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾ [الكهف: ١٢] وافق الرازي ما ذهب إليه أبو علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ / ٩٨٨ م) في أنّ (أحصى) ليس من باب أفعل التفضيل، وإنّما هو فعل ماضٍ؛ "لأنّ هذا البناء من غير الثلاثي المجرد ليس بقياس ... بل الصواب أنّ (أحصى) فعل ماضٍ، وهو خبر المبتدأ، والمبتدأ والخبر مفعول (نعلم)، و(أمدًا) مفعول به لأحصى." (٨٦)

- في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٨٠] ذكر الرازي وجوه إعراب (كان) وهي: أن تكون تامّة، وتعني حدوث الشيء وتكتفي باسم واحد مرفوع. وتكون ناقصة فتحتاج إلى اسمين، أحدهما وصف للآخر. وتكون بمعنى (صار)، كما في قول الشاعر عمرو الباهلي (الطويل):

بتيهَاء قَفِرٍ وَالْمَطِيِّ كَانَهَا قَطَا الْحَزَنِ قَدْ كَانَتْ فِرَاحًا بِيَوْضِهَا (٨٧)

وتكون زائدة، كما في قول الشاعر (الوافر):

سِرَاةَ بَنِي أَبِي بَكْرٍ تَسَامِي عَلَى الْمَسْوُومَةِ الْعَرَابِ (٨٨)

(٨٦) الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢١، ص ٧١-٧٢، ذهب ابن هشام إلى أنّ من جعل (أحصى) اسم تفضيل فقد وقع في الوهم، وعلل ذلك بقوله: "فإنّ الأمد ليس محصياً بل محصى، وشرط التمييز المنصوب بعد أفعل كونه فاعلاً في المعنى ك(زيد) أكثر مالاً، بخلاف مال زيد أكثر مال". ابن هشام الأنصاري، عبدالله بن يوسف (ت ٧٦١هـ / ١٣٦٠ م)، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ج ٣، تحقيق: مازن المبارك وغيره، دار الفكر، دمشق، ط ٦، ١٩٦٤ م، ج ١، ص ٧٨١.

(٨٧) يعيش بن علي (ت ٦٤٣هـ / ١٢٤٥ م)، شرح المفصل، ج ٦، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، ٢٠٠١ م، ج ٤، ص ٥٠. ومعنى البيت: أنّ المطيّ كانت في صحراء مقفرة تسير بخطى سريعة شبيهة بخطى القطا التي فارقت بيوضاً صارت فراخاً، فهي تسير بسرعة إلى فراخها.

(٨٨) السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ / ١٥٠٥ م)، همع الهوامع شرح جمع الجوامع، ج ٣،

تحقيق: عبدالحميد هندراوي، المكتبة التوفيقية، مصر، ج ١، ص ١٢٠.

ثم أخذ بتحديد وجهها الإعرابي في الآية، فإنّها على وجهين: "الأوّل: بمعنى وقع وحدث. والمعنى: وإن وجدّ ذو عسرة، ونظيره: (إلا أن تكون تجارة حاضرة) ومقصود الآية - (وإن كان ذو عسرة) - إنّما يصحّ على هذا اللفظ، وذلك لأنّه لو قيل: وإن كان ذا عسرة لكان المعنى: وإن كان المشتري ذا عسرة فنظرة، فتكون النظرة مقصورة عليه. وليس الأمر كذلك؛ لأنّ المشتري وغيره إذا كان ذا عسرة فله النظرة إلى الميسرة. الثاني: أنّها ناقصة، على حذف خبر تقديره: وإن كان ذو عسرة غريماً لكم." (٨٩)

التأويل

يعرّف التأويل اصطلاحاً بأنّه: "صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى يحتمله." (٩٠) ويشترط في قبوله الدليل؛ "فغير جائز صرف الكلام عما هو في سياقه إلى غيره، إلا بحجّة يجب التسليم لها من دلالة ظاهر التنزيل، أو خبر عن الرسول تقوم به حُجّة." (٩١)

وقد وضع الرازي قانوناً خاصّاً لدفع التعارض بين العقل الصحيح وظاهر النقل، وذلك في تأويل المفردات الموهمة للتشبيه، ينزّه فيه الله سبحانه وتعالى عن مشابهة الحوادث، إذ يقول: "وأما الظواهر النقليّة المشعرة بالجسميّة والجهة، فالجواب الكلّي عنها: أنّ القواطع العقليّة دلّت على امتناع الجسميّة والجهة، والظواهر النقليّة مشعرة بحصول هذا المعنى، والجمع بين تصديقهما محال وإلّا لزم اجتماع النقيضين، والجمع بين تكذيبهما محال، وإلّا لزم الخلو عن النقيضين، والقول بترجيح الظواهر النقليّة على القواطع القطعيّة محال؛ لأنّ النقل فرع عن

(٨٩) الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٧، ص ٨٩.

(٩٠) الزركشي، محمد بن بهادر (ت ٧٩٤هـ / ١٣٩٢م)، البحر المحيط في أصول الفقه. ٤ ج، تحقيق: محمد تامر، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠٠٠م، ج ٣، ص ٢٦.

(٩١) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٩، ص ٣٨٩.

العقل، فالقدح في الأصل لتصحيح الفرع يوجب القدح في الأصل والفرع معاً وهو باطل، فلم يبق إلّا الإقرار بمقتضى الدلائل العقلية القطعية، وحمل الظواهر النقلية إمّا على التأويل، وإمّا على تفويض علمها إلى الله سبحانه وتعالى وهو الحق^(٩٢).^(٩٣)

ويفهم من هذا أنّ التأويل لا يكون إلّا عند الاستحالة العقلية^(٩٤) لظاهر اللفظ، وهذه السمة المميّزة لتأويل الأشاعرة وبقية علماء أهل السنة، وهي: "تضييق مجال التأويل، وقصره على ما يستحيل الأخذ بظاهره".^(٩٥)

(٩٢) وذلك بإثبات ما أثبتته الله عز وجل لنفسه من الصفات على وجه لا يعلمه إلّا هو، وتنزيهه عن صفات الخلق، فالله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، أي: إنّ صفة السمع والبصر واليد والاستواء ونحو ذلك: هي صفات حقيقة لله تعالى مع نفي ما يتبادر إلى الذهن ممّا لا يليق به تعالى. ينظر: الشوكاني، محمد بن علي (ت ١٢٥٠هـ / ١٨٣٤م)، التّحفي في مذاهب السلف، تحقيق: طارق السعود، دار الهجرة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٨م، ص ٧٥.

(٩٣) الرازي، محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ / ١٢١٠م)، معالم أصول الدين، تحقيق: طه سعد، دار الكتاب العربي، بيروت، ص ٤٨.

(٩٤) يعرف المستحيل العقليّ بأنّه: "ما لا يتصور في العقل وجوده". السنوسي، محمد بن يوسف (ت ٨٩٥هـ / ١٤٩٠م)، شرح المقدمات، تحقيق: نزار حمادي، مكتبة المعارف، مصر، ط ١، ٢٠٠٩م، ص ٧٧.

(٩٥) حاجي، عبدالعزيز، تفسير آيات العقيدة، ج ٢، دار الصابوني، مصر، ط ١، ٢٠٠٣م، ج ٢، ص ٥٦٤. يُشار هنا إلى أنّ المعتزلة توسّعت في التأويل لتوسّعهم في باب المعقول، كما ضيق الحنابلة هذا الباب إلّا في مواطن يسيرة، أمّا أئمة الأشاعرة فقد توسّطوا في ذلك؛ وجعلوا شغلهم الشاغل التوفيق بين العقل والنقل، وحاولوا صياغة قانون يكون فيصلاً في هذا الباب، مثل الغزالي (ت ٥٠٥هـ / ١١١٢م) في عدد من كتبه: (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، وإلجام العوام عن علم الكلام، وقانون التأويل) ثمّ جاء القاضي ابن العربي (ت ٥٤٣هـ / ١١٤٩م) وألّف أيضاً كتاباً بعنوان: (قانون التأويل) ثمّ جاء الرازي من بعدهما فركّز على هذه القضية في تفسيره (مفاتيح الغيب) وكتابه (أساس التقديس).

وقد أعمل هذا القانون في تفسيره "مفاتيح الغيب" حيث أول هذه المفردات عند تفسيره للآيات. مثاله: (الحياء) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: ٢٦] يستحيل عليه سبحانه؛ لأنه تغير يلحق البدن، وذلك لا يعقل إلا في حق الجسم، ويجب تأويله كما يقول الرازي، فإن "كل صفة ثبتت للعبد مما يختص بالأجسام، فإذا وصف الله تعالى بذلك فذلك محمول على نهايات الأعراض لا على بدايات الأعراض، مثاله: أن الحياء حالة تحصل للإنسان لكن لها مبدأ ومنتهى، أمّا المبدأ فهو التغير الجسماني الذي يلحق الإنسان من خوف أن ينسب إلى القبيح، وأمّا النهاية فهو أن يترك الإنسان ذلك الفعل، فإذا ورد الحياء في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدأ الحياء ومقدمته بل ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته، وكذلك الغضب له علامة ومقدمة وهي غليان دم القلب وشهوة الانتقام، وله غاية وهو إنزال العقاب بالمغضوب عليه، فإذا وصفنا الله تعالى بالغضب فليس المراد ذلك المبدأ أعني شهوة الانتقام وغليان دم القلب بل المراد تلك النهاية، وهو إنزال العقاب فهذا هو القانون الكلي في هذا الباب."^(٩٦)

ويلحظ أن الرازي قد يذكر أكثر من تأويل للمفردة القرآنية الموهمة للتشبيه، فنجد أنه يعرض جميع التأويلات الواردة عن المفسرين، أو أنه يرجح أحد وجوه التأويل على غيره من الوجوه، ويتوضح ذلك من خلال الأمثلة الآتية:

- في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصْبَعَهُمْ فِيْءِ إِذْ أَنهَم مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ١٩] عرض الرازي الأقوال الواردة في تأويل الإحاطة بعد أن رجح المعنى المجازي

(٩٦) الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ١٢٢.

لهذه المفردة ف"أحدها: أنّه عالم بهم، قال تعالى: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: ١٢]. وثانيها: قدرته مستولية عليهم، ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾ [البروج: ٢٠]، وثالثها: يهلكهم من قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ﴾ [يوسف: ٦٦]."^(٩٧)

- في قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَرَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] المعنى الحقيقي للطافة هو الرقّة، وذلك في حقّ الله ممتنع، فنجد الرازي يوجب المصير إلى التأويل وهو من وجوه: "الوجه الأوّل: المراد لطف صنعه في تركيب أبدان الحيوانات من الأجزاء الدقيقة والأغشية الرقيقة والمنافذ الضيّقة التي لا يعلمها أحد إلا الله تعالى. الوجه الثاني أنّه سبحانه لطيف في الإنعام والرأفة والرحمة. والوجه الثالث: أنّه لطيف بعباده حيث يشي عليهم عند الطاعة، ويأمرهم بالتوبة عند المعصية، ولا يقطع عنهم سواد رحمته سواء كانوا مطيعين أو كانوا عصاة. الوجه الرابع: أنّه لطيف بهم حيث لا يأمرهم فوق طاقتهم وينعم عليهم بما هو فوق استحقاقهم... وقال صاحب (الكشاف) اللَّطِيفُ معناه: أنّه يلطف عن أن تدركه الأبصار الْخَبِيرُ بكلّ لطيف فهو يدرك الأبصار ولا يلطف شيء عن إدراكه، وهذا وجه حسن."^(٩٨) ففي هذا المثال لم يكتف الرازي بعرض الوجوه التأويليّة للمفردة القرآنيّة (اللّطيف) بل استحسن الوجه التأويلي الذي ذكره الزمخشري (ت ٥٣٨هـ / ١١٤٤ م).

(٩٧) الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٧٣. وينظر أيضاً: السابق، ج ٦، ص ١٤٨.

(٩٨) الرازي، مفاتيح الغيب، ج ١٣، ص ١٠٩. وينظر أيضاً: السابق، ج ٤، ص ص ٢٠-٢١، وج ١٢، ص ص ١٩٤-١٩٥.

السياق

أكد العلماء على أهمية السياق^(٩٩) في تحديد دلالة المفردة القرآنية وتوجيه معناها في النصّ القرآنيّ، وضرورة تنبّه المفسّر له باعتباره أعظم القرائن الدالة على مراد الله عزّ وجلّ^(١٠٠)، فدلالته ترشد إلى تبين المجمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة^(١٠١) وله دور محدّد لمعنى واحد من معنيي اللفظ المحتمل لأكثر من معنى، ولكن قد يسمح بحمل جميع معاني اللفظ المحتملة عند عدم وجود مانع لغويّ أو شرعيّ^(١٠٢).

(٩٩) حدّد عدد من الباحثين المعاصرين مفهوم السياق، ومنهم: الباحث تّمام حسان إذ يقول: "المقصود بالسياق (التوالي)، ومن ثمّ ينظر إلى ناحيتين؛ أولاهما: توالي العناصر التي يتحقّق بها التركيب والسبك، والسياق من هذه الزاوية يسمّى (سياق النصّ). والثانية: توالي الأحداث التي صاحبت الأداء اللغويّ، وكانت ذات علاقة بالاتّصال، ومن هذه الناحية يسمّى السياق (سياق الموقف)". حسان، تّمام (ت ١٤٣٢هـ / ٢٠١١م)، "قرينة السياق"، بحث قدّم في الكتاب التذكاري للاحتفال بالعيد المئوي لكلية دار العلوم، مطبعة عبير للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣م، ص ٢١٢. وقريب من ذلك ما قاله إدريس حمادي: "مفهوم السياق يشمل كافّة القرائن التي تسهم في عملية الفهم لغويّة كانت أم غير لغويّة". حمادي، إدريس، "الخطاب الشرعي وطرق استثماره"، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٤م، ص ١٤٦. وعرف محمّد عروي السياق بأنّه: "مجموع النصّ الذي يحيط بالجملة التي يُراد فهمهما، وعليه يتوقّف الفهم السليم لها، أو هو المحيط الذي أُنشِئت فيه العبارة". عروي، محمّد، "الوظيفة الترجيحية للسياق عند المفسّرين"، مجلة آفاق الثقافة والتراث، دبي، الإمارات، العدد ٣٥، ٢٠٠١م، ص ٧.

(١٠٠) ينظر: الزركشي، محمّد بن بهادر (٧٩٤هـ / ١٣٩٢م)، البرهان في علوم القرآن، ٤ ج، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ١٩٥٧م، ج ٢، ص ٢٠٠.

(١٠١) ينظر: السابق، ج ٢، ص ٢٠٠.

(١٠٢) ينظر: ابن عاشور، محمّد الطاهر (١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م)، التحرير والتنوير، ٣٠ ج، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ١٩٩٧م، ج ١، ص ٩٧.

وقد التفت الرازي إلى قرينة السياق في أثناء تفسير المفردة القرآنيّة، وعدّها حجة موضوعيّة استعان بها في تحديد معنى المفردة القرآنيّة وتوجيهه وفق المعنى العام لسياق الآية، ومثال ذلك:

- في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥] رجّح الرازي المعنى الأوّل لـ (تَوَلَّى) وهو الانصراف أي: وإذا انصرف من عندك سعى في الأرض بالفساد؛ كونه أقرب إلى نظم الآية؛ لأنّ المقصود بيان نفاقه، وهو أنّه عند الحضور يقول الكلام الحسن، ويظهر المحبّة، وعند الغيبة يسعى في إيقاع الفتنة والفساد.

لم يرّجّح الرازي المعنى الثاني المقصود من (تَوَلَّى) وهو الولاية، أي إذا صار والياً فعل ما يفعله ولاية السوء من الفساد في الأرض بإهلاك الحرث والنسل، وقيل: يظهر الظلم حتّى يمنع الله بشؤم ظلمه القطر، فيهلك الحرث والنسل.^(١٠٣)

ومن جهة أخرى يستدلّ المفسّر على معنى بعض المفردات القرآنيّة بتتبّع ورودها في سياق الآيات، وملاحظة الاستعمال القرآنيّ لها في كلّ القرآن الكريم^(١٠٤)، وقد تتبّع الرازي الاستعمال القرآنيّ لكثير من مفرداته، وأشار أحياناً إلى اختصاصها به، ومثاله قوله: "وقد يختصّ اللفظ في القرآن بشيء، فيكون أمانة

(١٠٣) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٥، ص ١٧١.

(١٠٤) ويشار هنا إلى كتب متخصصة في ذلك هي كتب "الوجوه القرآنيّة"، حيث جمعت هذه الكتب ألفاظاً لها معاني متعدّدة في سياقات مختلفة في القرآن الكريم، مثل: "الأشباه والنظائر" لمقاتل بن سليمان البلخي (ت ١٥٠هـ / ٧٦٨م)، و"نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر" لابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ / ١٢٠١م)، و"الوجوه والنظائر" لدامغاني (ت ٤٧٨هـ / ١٠٨٦م). ويضاف إلى ذلك الكتب التي اعتنت بجمع ما يسمّى بـ (المصطلحات القرآنيّة)، وأوّل من جمعها في كتاب ابن فارس (ت ٣٩٥هـ / ١٠٠٥م)، في كتابه (الأفراد)، وللراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ / ١١٠٩م) في كتابه (مفردات غريب القرآن) اهتمام بذلك.

له، فمن ذلك أن عامة ما جاء في التنزيل من قوله تعالى: ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾ [الشورى: ١٧]، وما كان من لفظ (أدراك) فإنه مفسر لمبهم غير معين، كقوله: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ﴾ ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَّةُ﴾ [القارعة: ٣، ١٠].^(١٠٥) وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿الْأَخْلَاءَ يَوْمَ يُمِزُّ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوًّا إِلَّا الْمُتَّقِينَ يَعْبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ﴾ [الزخرف: ٦٦] قال: "وقد ذكرنا مراراً أن عادة القرآن جارية بتخصيص لفظ العباد بالمؤمنين المطيعين المتقين، فقوله: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ﴾ كلام الله تعالى، فكأن الحق يخاطبهم بنفسه، ويقول لهم: ﴿الْمُتَّقِينَ﴾ ﴿٦٧﴾ يَعْبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ﴾".^(١٠٦)

ومن المفردات التي تتبع ورودها أيضاً في القرآن الكريم مفردة (القضاء) في قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧] حيث إنه استعملت فيه على عدة وجوه: "أحدها: بمعنى الخلق، قال تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾ يعني خلقهن. وثانيها: بمعنى الأمر، قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]. وثالثها: بمعنى الحكم، ولهذا يقال للحاكم القاضي. ورابعاً: بمعنى الإخبار، قال تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ فِي الْكِتَابِ﴾ [الإسراء: ٤] أي أخبرناهم، وهذا يأتي مقروناً بـ(إلى). وخامسها: أن يأتي بمعنى الفراغ من الشيء، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا قُضِيَ وَلَوْ إِلَىٰ قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ﴾ [الأحقاف: ٢٩] يعني لما فرغ من ذلك، وقال تعالى: ﴿وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَأَسْتَوَتْ عَلَىٰ الْجُودِيِّ﴾ [هود: ٤٤] يعني فرغ من إهلاك الكفار، وقال: ﴿لَيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ [الحج: ٢٩] بمعنى ليفرغوا

(١٠٥) الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٤، ص ١٨٢.

(١٠٦) السابق، ج ٢٧، ص ١٩٣.

منه. إذا عرفت هذا فنقول قوله: ﴿لَيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ [آل عمران: ٤٧] قيل: إذا خلق شيئاً، وقيل: حكم بأنه يفعل شيئاً، وقيل: أحكم أمراً، قال الشاعر (الكامل):
وعليهما مسرودتان قضاهما داود أو صنع السوابغ تبع^(١٠٧) (١٠٨).

ثقافة المفسر

تؤثر ثقافة المفسر ومعرفته بالعلوم المتنوعة -إلى جانب التفسير^(١٠٩)- في فهم القرآن الكريم ومفرداته، فغالباً ما يصطبغ التفسير بالفنون التي برع فيها المفسر.

أمّا الرازي فقد اطلع على علوم عدّة وبرع فيها بالإضافة إلى التفسير، مثل العلوم العقلية (الفلسفة وعلم الكلام والمنطق والجدل)، وعلم الفقه وأصوله، والعلوم العربية من أدب ونحو وبلاغة، والعلوم الكونية، وله مؤلفات كثيرة في معظمها^(١١٠)، مع ميله إلى التخصص بعلم واحد^(١١١)، ولهذه الثقافة الواسعة في

(١٠٧) الضبي، المفصل بن محمد (ت ١٦٨هـ / ٧٨٤م)، المفضليات، تحقيق: أحمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، ط ٦، ص ٢٨، واسم الشاعر أبو ذؤيب الهذلي.

(١٠٨) الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٤، ص ٢٤-٢٥، ينظر أيضاً: ج ٤، ص ٥٤.

(١٠٩) عرفه الزركشي (ت ٧٩٤هـ / ١٣٩٢م) بأنه: "علم يُعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبينا محمد ﷺ وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ." البرهان في علوم القرآن، ج ١، ص ١٣.

(١١٠) ينظر: العلواني، طه جابر (ت ١٤٣٧هـ / ٢٠١٦م)، الإمام فخر الدين الرازي ومصنفاته، دار السلام، القاهرة، ٢٠١٠م، ص ١٢١-٢٢٧.

(١١١) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣، ص ١٩٠.

هذه العلوم أثر واضح في تفسيره عموماً، وتفسيره للمفردات القرآنية خصوصاً، ويتجلى ذلك في أمثلة عدة منها:

- في قوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾ [الإسراء: ١١١] وظف الرازي ما يمتلكه من علم الكلام في تفسير (الولد)، إذ يقول: إنه "الشيء المتولد من جزء من أجزاء شيء آخر، فكل من له ولد فهو مركب من الأجزاء، والمركب محدث، والمحدث محتاج لا يقدر على كمال الإنعام فلا يستحق كمال الحمد." (١١٢)

- في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى الْكَوْكَبَ قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ (٧٦) ﴿فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾ (٧٧) ﴿فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يُقِيمُ إِنِّي بِرِيٍّ مِمَّا تَشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ٧٦-٧٨] بين الرازي الفهم الفلسفي للإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ / ١١١٢م) لكل من (الكوكب) و(القمر) و(الشمس)، حيث إنه حمل (الكوكب) على النفس الناطقة الحيوانية التي لكل كوكب، و(القمر) على النفس الناطقة التي لكل فلك، و(الشمس) على العقل المجرد الذي لكل ذلك، وأمّا المقصود بقوله: (لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ) أن هذه الأشياء بأسرها ممكنة الوجود لذواتها، وكل ممكن فلا بد له من مؤثر، ولا بد له من الانتهاء إلى واجب الوجود، ثم وصف الرازي هذا الكلام بأنه لا بأس به إلا أنه يبعد حمل لفظ الآية عليه. ثم بين أيضاً أن من الناس من حمل (الكوكب) على

(١١٢) الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢١، ص ٦٠. نقل ابن عادل الدمشقي عنه هذا التفسير، ولم يعقب عليه. ينظر: الدمشقي، عمر بن علي ابن عادل (ت بعد ٨٨٠هـ / بعد ١٤٧٥م)، الباب في علوم الكتاب، ٢٠ ج، تحقيق: عادل عبدالموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٨م، ج ١٢، ص ٤١٢.

الحسّ، و(القمر) على الخيال والوهم، و(الشمس) على العقل، والمراد أنّ هذه القوى المدركة الثلاث قاصرة متناهية، ومدبر العالم مستولٍ عليها، قاهر لها. (١١٣)

- في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنْشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ﴾ [الرعد: ١٢] استعمل الرازي معارفه في علوم الطبيعة والفلك في بيان كلمتي (السحاب) و(الثقال) في الآية، ولم يكتف بما نقله عن الزمخشري (ت ٥٣٨هـ / ١١٤٤ م) أنّ "السحاب اسم جنس والواحدة سحابة، والثقال جمع ثقيلة؛ لأنّك تقول سحابة ثقيلة، وسحاب ثقال، كما تقول امرأة كريمة، ونساء كرام، وهي الثقال بالماء." (١١٤) بل بيّن أيضاً أنّ هذا من دلائل القدرة والحكمة، "وذلك لأنّ هذه الأجزاء المائية إمّا أن يقال: إنّها حدثت في جوّ الهواء، أو يقال: إنّها تصاعدت من وجه الأرض، فإن كان الأوّل وجب أن يكون حدوثها بإحداث محدث حكيم قادر وهو المطلوب. وإن كان الثاني: وهو أن يقال إنّ تلك الأجزاء تصاعدت من الأرض، فلمّا وصلت إلى الطبقة الباردة من الهواء بردت، فثقلت، فرجعت إلى الأرض، فنقول هذا باطل؛ وذلك لأنّ الأمطار مختلفة، فتارة تكون القطرات كبيرة، وتارة تكون صغيرة، وتارة تكون متقاربة، وأخرى تكون متباعدة، وتارة تدوم مدة نزول المطر زماناً طويلاً، وتارة قليلاً، فاختلف الأمطار في هذه الصفات مع أنّ طبيعة الأرض واحدة، وطبيعة الشمس المسخنة للبخارات واحدة،

(١١٣) (الدمشقي، الباب في علوم الكتاب، ج ١٣، ص ٤٥. نقل محمّد رضا (ت ١٣٥٤هـ / ١٩٣٥ م) عن الرازي ما قاله هنا، ووافقه في ترك حمل الآية على هذا التفسير. ينظر: رضا، محمد رشيد بن علي (١٣٥٤هـ / ١٩٣٥ م)، تفسير المنار، ج ١٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠ م، ج ٧، ص ٤٧٥.

(١١٤) (الزمخشري، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج ١٩، ص ٢١.

لا بدّ وأن يكون بتخصيص الفاعل المختار. وأيضاً فالتجربة دلّت على أنّ للدعاء والتضرّع في نزول الغيث أثراً عظيماً؛ ولذلك كانت صلاة الاستسقاء مشروعة، فعلمنا أنّ المؤثّر فيه هو قدرة الفاعل لا الطبيعة والخاصية." (١١٥)

ومما يشهد على استعماله ثقافة واسعة بعلم الفقه وأصوله، أنّه عندما يمرّ بآية من آيات الأحكام يعتني عناية خاصّة بالمفردات القرآنيّة التي تتعلّق دلالتها بالأحكام الفقهيّة، ويرجّح غالباً المذهب الذي يقلّده -وهو المذهب الشافعي- بالأدلة والبراهين، كما يستعمل قواعد أصول الفقه في ترجيح أحد معاني المفردة، وأمثلة ذلك: في قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ [البقرة: ١٩٦] عرض الرازي المعاني المحتملة لـ (الإحصار) وهي ثلاثة: الأوّل: أنّه مختصّ بالمرض، والثاني: أنّه يفيد الحبس والمنع سواء كان بسبب العدو أو بسبب المرض، والثالث: وهو قول الشافعي رضي الله عنه أنّه مختصّ بالمنع الحاصل من جهة العدو.

ويلحظ أنّ الرازي يرجّح المعنى الذي ذهب إليه الشافعيّ مستدلاً برأي ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما، إذ إنّنا "ندعي أنّ المراد بالإحصار في هذه الآية منع العدو فقط، والروايات المنقولة عن أهل اللغة معارضة بالروايات المنقولة عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما، ولا شكّ أنّ قولهما أولى لتقدّمهما على هؤلاء الأذني في معرفة اللغة وفي معرفة تفسير القرآن." (١١٦)

- في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ [المائدة: ٥٥] استبعد الرازي حمل لفظ (الولي) في

(١١٥) الرازي، مفاتيح الغيب، ج ١٩، ص ٢١. نقل ابن عادل الدمشقيّ عنه هذا التفسير، ولم يعقب عليه. ينظر: اللباب في علوم الكتاب، ج ١١، ص ٢٧٤.

(١١٦) السابق، ج ٥، ص ١٢٤.

الآية على الناصر وعلى المتصرّف معاً، فغير جائز لما ثبت في أصول الفقه كما يقول: أنّه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على مفهومية معاً^(١١٧).

الخاتمة

توصّل البحث إلى النتائج الآتية:

- العمل التفسيري عمل منظّم فيه محدّدات -أي أدوات وأصول تفسيرية- لتعيين المراد من المفردة القرآنيّة، وهذه المحدّدات تتنوّع مصادرها، ويتفاوت استعمالها من مفسّر لآخر.
- وظّف الرازي على نحو واسع في تفسيره جملة مهمّة من محدّدات معنى المفردة القرآنيّة تمثّلت بالآتي: ١- تفسير القرآن بالقرآن. ٢- تفسير القرآن بالسنة. ٣- اعتماد الرواية عن الصحابة والتابعين والنظر في أقوال المفسّرين من بعدهم. ٤- الرجوع إلى كلام العرب. ٥- علوم اللغة (الصرف والاشتقاق والنحو). ٦- التأويل. ٧- السياق. ٨- ثقافة المفسّر.
- كان لثقافة الرازي الواسعة في العلوم المتنوّعة مثل العلوم العقليّة وعلم الفقه وأصوله، والعلوم العربيّة والكوينيّة أثر واضح أيضاً في تفسيره للمفردات القرآنيّة.

التوصية:

- استنباط محدّدات معنى المفردة القرآنيّة لدى مفسّرين آخرين؛ ودراستها وتصنيفها وتقديمها للمفسّر المعاصر؛ ليفيد منها في العمليّة التفسيرية.

(١١٧) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج ١٢، ص ٢٤، الرازي، محمّد بن عمر (ت ٦٠٦هـ / ١٢٠٩ م)، المحصول في علم الأصول، ج ٦، تحقيق: طه العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٩٩٢ م، ج ٢، ص ٢٤٦-٢٤٧.

جوانب من أدوات تحليل الخطاب في كتاب عيار الشعر لابن طباطبا:

دراسة وصفية تحليلية

عبدالمهدي الجراح

افتخار محيي الدين(*)

الملخص

يأتي هذا البحث لتقديم قراءة وصفية تحليلية لأدوات تحليل الخطاب في الموروث النقدي العربي، أي دراسة بعض الأدوات المستخدمة في تحليل الخطاب ضمن كتاب نقدي، وقد وقع الاختيار على كتاب "عيار الشعر" لابن طباطبا؛ وذلك لما بذله من جهد كبير وواضح في بحثه لأدوات تحليل الخطاب في كتابه "عيار الشعر"؛ كما أن هذا البحث يسعى إلى تقديم قراءة تأصيلية لهذه الأدوات في التراث النقدي العربي.

خلص البحث إلى وجود كثير من عناصر أدوات تحليل الخطاب في كتاب عيار الشعر، فتصورات ابن طباطبا لبناء القصيدة، تقوم على التركيز على الوحدة والتماسك والانسجام والترابط، وهذه العناصر جميعها هي مرتكزات أساسية لنظرية تحليل الخطاب. وهذا يدفع إلى تأكيد مسألة حضور التصورات النصية في التحليلات النقدية التراثية؛ وفي هذا إشارة إلى ثراء النصوص النقدية التراثية وغناها، وعمق التصورات النقدية الخاصة بطرح الناقد.

الكلمات المفتاحية: تحليل الخطاب، ابن طباطبا، عيار الشعر، دراسة وصفية، دراسة تحليلية.

(*) الباحثان في قسم العلوم الإنسانية، كلية العلوم والآداب، جامعة العلوم والتكنولوجيا الأردنية، المملكة الأردنية الهاشمية. تاريخ تسلّم البحث ٢٢/٣/٢٠٢٣ م وتاريخ قبوله للنشر ٢٠٢٣/٩/٣ م.

Aspects of Discourse Analysis in Ibn Tabataba's The Poetic Standard: A Descriptive Analytical Study

By Abdul Mahdi Al-Jarrah & Iftikhar Mohiuddin

Abstract

This article offers a descriptive analytical reading of the tools used in analyzing discourse in Arabic critical tradition. It is based on some of the methods used in a book devoted to criticism entitled The Poetic Standard by Ibn Tabataba in which the author exerted great effort to explain the tools he employed. The article also attempts to present an explorative reading of these tools as employed in traditional literary criticism. The study has found that Ibn Tabataba used many components of discourse analysis associated with modern discourse, for his conception of the structure of the poem is based on concentration, unity, cohesiveness, harmony, and interconnectivity. These elements are all essential to the theory which underlies modern discourse analysis. This shows that the idea of the presence of textual analysis in traditional analysis is not in doubt. In other words, the wealth of critical texts in our heritage anticipating modern development is a fact that can no longer be ignored.

Key words: Discourse analysis, Ibn Tabataba, Poeticity, Descriptive study, Analytical study.

حظي تحليل الخطاب باهتمام الباحثين المحدثين، وأصبح ينظر إليه على أنه تحليل للطرائق التي تُستخدم فيها اللغة في النصوص والسياقات، وهو يتضمن اهتماماً مكثفاً بأدوات ترابط الجمل والعلاقات التي تحكمها داخل النص، مع بحث دقيق لعملية التفاعل بين الكاتب والقارئ في سياق محدد ضمن ظروف محددة مسبقاً، ومتفق عليها بين أطراف عملية الاتصال، وهذا الفهم تجده في كل كتاب من الكتب التي تناولت نظريات تحليل الخطاب، وهي كثيرة جداً، ومن الاتجاهات التي أثرت نظرية تحليل الخطاب هو لسانيات النص التي نشأت من لدن علم اللغة النصي، العلم الذي يبحث في تحديد "مجموعة من القواعد النحوية النصية التي تنظم عالم النص أو تنظم بناء النص"⁽¹⁾، وقد جاءت هذه الرؤية نتيجة للتطورات التي لحقت الدراسات اللغوية في القرن الماضي.

يأتي هذا البحث لتقديم قراءة وصفية تحليلية لأدوات تحليل الخطاب في الموروث النقدي العربي، وقد وقع الاختيار على كتاب "عيار الشعر" لابن طباطبا؛ للجهود الكبير والواضح في تركيز ابن طباطبا على أدوات تحليل الخطاب في كتابه "عيار الشعر" هذا من جهة؛ كما أن هذا البحث يسعى إلى تقديم قراءة تأصيلية لأدوات تحليل الخطاب في التراث النقدي العربي من جهة أخرى.

(1) see: J.S.Petofi &H.Rieser. *Studies In Text Grammar*, Dordacht, 1974, p.13. &T.A. Vandijk. *Some Aspects of Text Grammar*, Haag,1972, p.8.

أسئلة البحث والخطة المنهجية له:

يسعى البحث للإجابة عن مجموعة من الأسئلة وهي:

١. ما هي مرتكزات نظرية تحليل الخطاب في الدراسات المعاصرة؟
 ٢. ما هي أدوات تحليل الخطاب ومظاهره كما جاءت عند ابن طباطبا؟
 ٣. ما هي عناصر نظرية تحليل الخطاب عند ابن طباطبا؟ وهل ما جاء به يندرج ضمن نظرية تحليل الخطاب؟
- وللإجابة عن هذه الأسئلة اقتضت منهجية البحث ذكر بعض عناصر نظرية تحليل الخطاب، ثم ذكر ما جاء عند ابن طباطبا في كتابه "عيار الشعر"، فالمنهج هو تحليلي وصفي.

الدراسات السابقة:

تشكل هذه الدراسة إسهاماً يضاف إلى سلسلة الإسهامات التي تناولت تحليل الخطاب من جهة، وابن طباطبا وجهوده من جهة أخرى، وهناك دراسات كثيرة قد تناولت ابن طباطبا وبعض إسهاماته النقدية والنصية، مثل دراسة آسيا دربالي (الجزائر - ٢٠١٣م)، والموسومة بـ: "ملامح الحداثة في عيار الشعر لابن طباطبا"، ودراسة خولة الرويني (الجزائر - ٢٠١٤م)، والموسومة بـ: "التفكير النقدي في عيار الشعر لابن طباطبا ونقد الشعر لقدامة بن جعفر"، ودراسة طایل الشرفات (الأردن - ٢٠١٠م)، والموسومة بـ: "المفاهيم النقدية عند ابن طباطبا".

وهناك بحث إيمان سيدي موسى (الجزائر - ٢٠١٧م)، والموسوم بـ: "بذور النصية في التراث اللساني العربي"، وبحث أرفيس بالخير (الجزائر - ٢٠١٣م)، والموسوم بـ: "القضايا النصية في التفكير البلاغي عند العرب" إلى غيرها من

الدراسات والأبحاث المنشورة، التي تبحث في النص والتماسك النصي والوحدة النصية.

فالدراسات التي تناولت النص والوحدة النصية والتماسك النصي كثيرة جداً، وقد اكتفى البحث بالإفادة من المراجع والدراسات التي استقى منها معظم الباحثين الذين تناولوا المصطلحات السابقة بالدراسة والتفصيل؛ لأن الدراسات سابقة الذكر لم تضيف إلى ما قدمه خطابي وبحيري والزناد وغيرهم.

ويكرر البحث ذكر مسألة أن ما جاء به ليس بدعاً، بل هو إسهام قائم على التحليل والوصف، وفيه محاولة واضحة لتركيز الضوء على الجهد الذي قدمه ابن طباطبا في مجال تحليل الخطاب، فما قدمه بحق بحاجة إلى دراسة وإظهار.

أدوات تحليل الخطاب

يستلزم بحث المظاهر النصية وأدوات تحليل الخطاب عند ابن طباطبا، التعريف بالمبادئ الأساسية لنظرية تحليل الخطاب في الدراسات اللغوية والنقدية المعاصرة، وهنا يمكن القول: إن نظرية تحليل الخطاب اتخذت من لسانيات النص مرتكزاً إجرائياً في العملية التحليلية، ومعلوم أن النصية تبحث في مسألة التماسك النصي، وفي مسألتين الانسجام والاتساق، والشروط الأساسية لهما^(٢)؛ لأن هذا أساس الوحدة النصية، ويصرح محمد خطابي بأن البحث في اتساق النص وانسجامه، يمثل موقعاً مركزياً في الأبحاث والدراسات التي تندرج في مجالات تحليل الخطاب، ولسانيات الخطاب، ونحو النص وعلم النص، إذ يقول: "يمثل

(٢) خليل، إبراهيم، الأسلوبية ونظرية النص، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،

اتساق النص وانسجامه موقعاً مركزياً في الأبحاث والدراسات التي تندرج في مجالات تحليل الخطاب ولسانيات الخطاب/ النص، ونحو النص، وعلم النص حتى إننا لا نكاد نجد مؤلفاً ينتمي إلى هذه المجالات خالياً من هذين المفهومين أو من أحدهما أو من المفاهيم المرتبطة بهما كالترابط والتعلق وما شاكلهما^(٣).

فالأصل هو الانسجام؛ لأنه يتضمن التماسك والترابط وكذلك المصطلحات التي تعنى بكيفية ترابط مكونات البناء النصية؛ لتشكيل صرح النص، ووفقاً لهذا التوجه فإن لسانيات النص تعنى بالآتي:

أولاً: الترابط بين الجمل، ومكونات البنيتين النصيتين الصغرى والكبرى، وذلك إذا ما تعدى الملفوظ به مستوى أكبر وحدة لفظية يشتغل عليها زيادة ونقصاً إلى الجملة، فتظهر الحاجة إلى جهاز وصف يتعدى حدود الجملة، فيقف على دلالة النصوص والبنية التنظيمية الكلية التي تحكمها^(٤).

ثانياً: التركيز على السياق؛ لأن السياق هو المشكل للوصف الحقيقي للمنظومة اللغوية التي تحكم قواعد النص^(٥). وهنا تتنوع نماذج السياق، فيدخل جانب التداول الذي يتضمن السياقات والأفعال الكلامية، وتداوليات الخطاب، والأفعال الكلامية الكلية، وقد جمع (فان ديك) (Van Dyck) في كتابه: جوانب من نظرية نحو النص، منظورات تحليل الخطاب، أو لسانيات الخطاب ضمن

(٣) خطابي، محمد، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩١م، صص ٥-٦.

(٤) انظر: الزناد، الأزهر، نسيج النص بحث في ما يكون الملفوظ نصاً، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٣م، صص ١٥.

(5) See: Teun van Dijk. *Text and Context Explorations in the Semiotics and Pragmatics of Discourse*. London: Longman. 1977. p.73.

مسارين: المسار الأول مسار الدلالة، ويتفرع منه الترابط والانسجام والبنىات الكلية، أما الثاني فهو المسار التداولي، وتتفرع منه السياقات والأفعال الكلامية، وتداوليات الخطاب، والأفعال الكلامية الكلية^(٦).

فالانسجام تدخل في تأسيسه عناصر نصية وأخرى براجماتية نابعة من مقاصد المرسل^(٧)، إذ يعتمد على ثقافة القارئ، فهو ليس شيئاً معطى سلفاً في النص، بل لا بد من وجود شراكة حقيقية بين المرسل والمستقبل في الوصول إلى الانسجام، أي أن المستقبل بحسب (براون) (Brown) و(يول) (Yul) في قلب عملية التواصل^(٨).

باختصار إن الانسجام هو مبدأ يتطلب من الإجراءات ما تنتشط به عناصر المعرفة لإيجاد الترابط المفهومي واسترجاعه، وتشمل وسائل الالتحام على: العناصر المنطقية السببية، والعموم والخصوص، ومعلومات عن تنظيم يتصل بالتجربة الإنسانية، ويتدعم الالتحام بتفاعل المعلومات التي يعرضها النص مع المعرفة السابقة بالعالم^(٩)، أي أن التماسك النصي وفقاً لمبدأ الانسجام الكلي لا يقوم على العلاقات النصية خارج السياق، وإنما لا بد من الاعتداد بالعناصر غير اللغوية؛ لأنه لوحظ أن هذه العناصر لا تقل أهمية عن العناصر اللغوية في عملية

(٦) انظر: خطابي، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، ص ٢٧.

(٧) انظر: السابق، ص ٢٠.

(8) see: Gillian Brown, & George Yule. *Discourse analysis*. Cambridge University Press. (1987). p.244.

(٩) انظر: دي بوجراند، روبرت، النص والخطاب والإجراء، ترجمة: تمام حسان، عالم

الكتب، القاهرة، ط ١، ١٩٩٨ م، ص ١٠٣.

الوصول إلى شبكة العلاقات التي تحكم النص^(١٠) وتجعله بنية متفاعلة منفتحة؛ لأن هذا الانفتاح والتفاعل هو الذي يضمن الفهم السليم للنص اعتماداً على تحديد البؤرة أو المقصد^(١١) أي تحديد غرض الرسالة.

وقد ربط (فان ديك) و(كنتش) (Kuntush) الوحدات الدلالية النصية بثلاثة عوامل أساسية لا بد من تحققها؛ لتحقيق الفهم الكامل للنص، وهذه العوامل هي:

أولاً: القاعدة النصية

ثانياً: قابلية النص للقراءة والتحليل

ثالثاً: البنى المعرفية أو المعارف المسبقة^(١٢).

إذ قرر (فان ديك): أن المرتكزات القواعدية لتحليل الخطاب وتأويله ليست مكونة من القواعد النحوية وحسب، بل هي مرتكزات معرفية تستخدم لفهم البنى المحددة، والتي خصصت بوسائل قوانين النحو^(١٣)، فالقوانين النحوية هي التي

(١٠) انظر: بحيري، سعيد، علم لغة النص: المفاهيم والاتجاهات، الشركة المصرية العالمية للنشر والتوزيع - لونجمان، مصر، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ١٩٩٧م، ص ١٤٦.

(11) See: Kintsch Walter. *"How Readers Create Situation Models for Stories: The Role of Syntactic Cues and Casual Inference"*, In: An Gerns Basher, Morton & Givon (T), (editors): *Coherence in Spontaneous Text*, North America: John Beujamins, 1995. p.141.

(12) Teun (A)Van Dijk. & Walter Kintsch, *Strategies of Discourse Comprehension*. Academic Press, 1983. p.74.

(13) Ibid, p.p.44-76.

تشكل الفهم الحقيقي للنص والجانب المنطقي وهذا كله تحكمه مقاصد الشاعر المرسل فهو عنصر مقصدي^(١٤).

من خلال عرض ما تقدم، نخلص إلى أن تحليل الخطاب يركز على الآتي:
أولاً: بحث الترابطات التي تؤدي إلى اتساق النص؛ لأن الاتساق شرط أساسي من شروط الانسجام.

ثانياً: الاهتمام بالسياق، إذ تصبح المتتالية النصية متماسكة دلاليًا عندما تكون كل جملة خاضعة لمبدأي التأويل والتفسير السياقيين، إذ تحدد ماهية النص بالنظر النسبي القائم بين أجزائه، بالنسبة لمجموعها المنتظم كلياً^(١٥)، وهذا كله محكوم بالسياق.

ثالثاً: الوعي بأبعاد معادلة الاتصال اللغوي كما رسمها ياكوبسون (Jakobson)، القائمة على تحديد العناصر التي تؤدي إلى التواصل بين المرسل والمستقبل، والتي تتضمن سلامة نجاح الرسالة، وهذه الأبعاد هي المرسل والمستقبل والسياق والاتصال والنظام اللغوي أو السنن والرسالة^(١٦).

والسؤال الآن بعد طرحنا لما تقدم، ما أهم ملامح نظرية تحليل الخطاب عند ابن طباطبا في كتابه "عيار الشعر"؟

(١٤) مصطلح المقصدية لمحمد مفتاح في كتابه: دينامية النص تنظير وإنجاز، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ١٩٩١م، ص ٣٨، وص ٥٠.

(١٥) انظر: فضل، صلاح (ت ١٤٤٤هـ / ٢٠٢٢م) بلاغة الخطاب وعلم النص، مكتبة لبنان، بيروت، والشركة المصرية العالمية للنشر لونغمان، ط ١، ١٩٩٦م، ص ٢٥٥.

(١٦) انظر: شبلنر، برند، علم اللغة والدراسات الأدبية - دراسة الأسلوب، البلاغة، علم اللغة النصي، ترجمة: محمود جاد الرب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، الإسكندرية، ط ١، ١٩٨٧م، ص ١٠٦-١٠٨. وعزام، محمد، التحليل الأسلوبي للأدب، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط ١، ١٩٩٤م، ص ٩٤-٩٥.

أدوات تحليل الخطاب ومظاهرها عند ابن طباطبا:

ابن طباطبا هو أبو الحسن محمد بن طباطبا العلوي، ألف كتاب: "عيار الشعر"^(١٧). وقد اقتضت منهجية البحث النظر في كل ما جاء به ابن طباطبا في كتابه: "عيار الشعر" من آراء نقدية خاصة بالشعر، فخلص إلى أنه قد راعى في صوغه لنظريته النقدية القائمة على الصناعة الذوقية للشعر، مجموعة من المبادئ النصية التي يمكن أن تشكل مجموعة من الأدوات المستخدمة في تحليل الخطاب، ويمكن إجمالها في الآتي:

أ. التأكيد على مبدأ كلية النص (النظم، النسيج)

ب. العناية بالاتجاه السياقي بنوعيه.

ج. العناية بأدوات التواصل (الوظائف الشعرية).

وفيما يأتي عرض وبحث لهذه المبادئ.

أ. مبدأ كلية النص:

ينطلق ابن طباطبا في كتابه: "عيار الشعر" في نظريته للقصيدة من منظور النسق الكلي للنص، فالقصيدة عنده تشكل كلاً متكاملًا لا يمكن الوصول إليه دون مراعاة مجموعة من العناصر، أي: لا تتشكل القصيدة دون النظر في مجموعة من العناصر، يقول: "وأحسن الشعر ما ينتظم القول فيه انتظاماً يتسق به أوله مع آخره

(١٧) عباس، إحسان (ت ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، دار الشروق، عمان، ط ١، ١٩٩٣م، ص ١٢١. وانظر في ترجمته: الحموي، ياقوت (ت ٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م)، معجم الأدباء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ٧ج، تحقيق: عمر الطباع، مؤسسة المعارف، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٩٩م، ج ٦، ص ٣٤٨.

على ما ينسقه قائله، فإن قدم بيت على بيت دخله الخلل كما يدخل الرسائل والخطب إذا نفض تأليفها، فإن الشعر إذا أسس فصول الرسائل القائمة بأنفسها، وكلمات الحكمة المستقلة بذاتها، والأمثال السائرة الموسومة باختصارها لم يحسن نظمه، بل يجب أن تكون القصيدة كلها بوصفها كلمة واحدة في اشتباه أولها بآخرها نسجاً وحسنًا وفصاحة، وجزالة ألفاظ، ودقة معان، وصواب تأليف، ويكون خروج الشاعر من كل معنى يصنعه إلى غيره من المعاني خروجاً لطيفاً على ما شرطناه في أول الكتاب، حتى تخرج القصيدة كأنها مفرغة إفراغاً كالأشعار التي استشهدنا بها في الجودة، واستواء النظم، لا تناقض في معانيها، ولا وهي في مبانيها، ولا تكلف في نسجها، تقتضي كل كلمة ما بعدها ويكون ما بعدها متعلقاً بها مفتقراً إليها، فإذا كان الشعر على هذا المثل سبق السامع قبل أن ينتهي إليها راويه...^(١٨).

إن تصور ابن طباطبا للقصيدة غاية في الأهمية، إذ يقوم على الآتي:

أولاً: تتشكل القصيدة على مبدأ الانتظام، الذي يؤسس وفقاً للبنية الاتساقية التي يقصدها المرسل (قائل النص).

ثانياً: تقوم القصيدة على مبدأ التتابعات التركيبية والقضوية، فكل بيت يتصل بسابقه، ولا يجوز أن يتقدم عليه، فكل بيت له موضعه في النص، وفقاً لمقاصد المرسل.

ثالثاً: لا بد أن تكون القصيدة بوصفها الكلمة الواحدة في الوحدة، وتمام المعنى.

(١٨) ابن طباطبا العلوي، محمد أحمد (ت ٣٢٢هـ / ٩٣٤م)، عيار الشعر، شرح وتحقيق:

عباس عبدالساتر، مراجعة: نعيم زرزور، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،

ط ٢٢٦، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م، ص ١٣١.

رابعاً: لا بد أن تكون القصيدة ذات أجزاء متصلة لا انقطاع فيها، إذ تقتضي كل كلمة ما بعدها، ويكون ما بعدها مفتقراً لها.

خامساً: لا بد أن تحقق الشروط النسجية الآتية:

أ. التماثل في أجزائها من حيث النسيج، والفصاحة، والحسن، وجزالة الألفاظ، ودقة المعاني، وصواب التأليف.

ب. حسن التلخيص (الخروج من معنى لمعنى بطريقة مضبوطة ومقننة).

ج. الجودة في استواء النظم، وعدم التناقض في المعاني، وعدم الوهي في المباني.

إن هذه المبادئ التي يذكرها ابن طباطبا، تمثل المبادئ الأساسية لنظرية تحليل الخطاب، فهو يدعو إلى ضرورة الالتزام بالوحدة المنطقية للقصيدة، يقول خليل موسى: "وهكذا نجد أن لوحدة القصيدة في عيار الشعر مفهوماً منطقياً يرتكز على العقل وحده في القياس، والعقل عند ابن طباطبا الوحيد القادر على أن يهب للقضايا الخلود، وذلك بشرط أن تتناسب القصيدة في ذاتها تناسباً يقوم على تجانس عناصرها منطقياً"^(١٩)، فهذه هي المبادئ نفسها التي نادى بها المنظرون الأوائل لنظرية نحو النص ولسانيات النص؟ إذ نادوا بضرورة وجود تماسك نصي بين أجزاء النص، فما يذكره العلوي هو نفسه الوصل الذي ذكره (هاليداي) ورقية حسن: في كتابهما قواعد التماسك في الإنجليزية، فالوصل عندهما "البحث عن

(١٩) (الموسى، خليل، "وحدة القصيدة في عيار الشعر"، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب

العرب، دمشق، ١٩٨٥م، ص ١٥١.

الطرق أو العناصر التي تبين كيفية ترابط السابق باللاحق أو العكس، بطريقة منتظمة ومقنعة"^(٢٠)، فهو جانب منهجي يشمل الشكل والدلالة فالعلاقة هي علاقة منطقية تربط السابق باللاحق، وهذا من العناصر المهمة التي تؤدي - كما يقرر روبرت دي بوجراند (Robert De Beaugrand) - إلى تحديد طريقة مقدمة النص^(٢١)، وحسن التخلص أو الانتقال من نقطة أو مقطع لآخر هو نفسه ما اصطلح على تسميته بالوصل السبب، الذي يقوم على ملاحظة العلاقة السببية بين أجزاء الخطاب؛ فتقوم هناك وحدة فكرية بين أجزاء الخطاب^(٢٢)، يقول جان كوهن (Jan Cohen): "لا يتحقق الوصل إلا عندما تكون التعابير المتعاقبة في هذه الجمل مجتمعة كلاً مترابطاً، أي وحدة فكرية منتظمة غير قائمة على التنافر، فنحن لا نفكر في نفس الآن في الطقس وفي نظرية فيثاغورس"^(٢٣). فحسن التخلص أو الانتقال من فكرة إلى أخرى هو نوع من أنواع العلاقات التي تُستَنتَج من قبل المتكلم عن طريق الشرح والتفسير^(٢٤)، والتفريع هو عنوان الوصل السببي الذي يشير إلى أن "العلاقة بين صورتين من صور المعلومات هي علاقة التدرج أي أن

(20) See: M.A.K Halliday & Rugaiya Hasan. *Cohesion in English*.

Longman Group. L.T.D. (1983). p.227.

(21) see: De Beaugrande, Robert. (1991). *Linguistics Theory the Fundamental Works*, N.Y. Longman Inc. p.p.250-251.

(22) Halliday & Hasan. *Cohesion*. p.250.

(٢٣) انظر: كوهن، جان، بنية اللغة الشعرية، ترجمة: محمد الولي ومحمد العمري، دار

توبقال، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٨٦م، ص ص ١٥٩-١٦٠.

(24) See: Halliday & Hasan. *Cohesion in English*. p.250

تحقق إحداهما يتوقف على حدوث الأخرى...^(٢٥). أليس استنتاج الانتقال للعلاقة من موقف لآخر داخل القصيدة هو نفسه ما جاء به (روبرت دي بوجراند) حينما قال: "هذه العلاقات المختلفة بين صور المعلومات يمكن في الغالب أن تقع دون التصريح بوسيلة الربط، ذلك بأن للناس طرقاً تنبؤية لتنظيم المعلومات. ويبدو من المقبول أن نستعمل مصطلح الربط حيث تكون هناك روابط ملفوظة فقط..."^(٢٦).

ويمكن جعل عناية ابن طباطبا بالمبدع (المرسل)، هي من المبادئ الأساسية لتحليل الخطاب؛ ذلك أن المبدع تقع عليه مهمة الاستدراك والتخير، "يأتي النظر في الاستدراك في ضوء التعارض، ولكن كما رأيت أضعف من التخير في هذا الصدد. وذلك أن الموقفين أو الحدثين أو أي أمرين آخرين يعدان في ذواتهما غير قابلين أن يجتمع أحدهما بالآخر ولكنهما مع ذلك يوجدان في عالم نص واحد ولا يرجى للتنشيط الموسع طبقاً لذلك أن يصلح ما بينهما، ولا بد من تنبيه السامعين إلى ذلك"^(٢٧).

وفي التخيير يقول: "ويربط التخيير صورتين أو أكثر من صور المعلومات على سبيل الاختيار، إذ تكونان متحدتين من حيث البنية أو متشابهتين، وإذا كانت المحتويات جميعاً عن مطلق الجمع صادقة في عالم النص، فإن الصدق لا يتناول إلا محتوى واحداً في حالة التخيير"^(٢٨).

(٢٥) دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ص ٣٤٧.

(٢٦) السابق، ص ٣٤٧.

(٢٧) السابق، ص ٣٤٦.

(٢٨) السابق، ص ٢٤٩.

وصفوة القول: إن ما جاء به العلماء في نظرية تحليل الخطاب، لا يختلف عما جاء به ابن طباطبا بل إنه تفوق عليهم في أنه جمع العناصر النصية الخطابية في نص واحد وفي موقف واحد، إذ جاء بالروابط التركيبية النصية، وبالروابط التركيبية المقامية في آن معاً، يضاف إلى ذلك أنه أولى عناية فائقة بالروابط التركيبية القائمة على التصور (غير الملفوظة)؛ لأنها لا تقل أهمية عن الملفوظة، يضاف إلى ذلك أنه اشترط شروطاً غفل عنها النص وهي: صحة النظم، وصحة اللفظ، وصحة المعنى.

ويذكر ابن طباطبا نصاً يؤكد فيه مبدأ الكلية التناسقية للنص الشعري، وقد ذكر ذلك في باب: "تأليف الشعر"، يقول: "وينبغي للشاعر أن يتأمل تأليف شعره، وتنسيق أبياته، ويقف على حسن تجاورها أو قبحه، فيلائم بينها؛ لتتظم له معانيها، ويتصل كلامه فيها، ولا يجعل بين ما قد ابتدأ وصفه، وبين تمامه فضلاً من حشو، ليس من جنس ما هو فيه، فينسي السامع المعنى الذي يسوق القول إليه، كما أنه يحترز من ذلك في كل بيت، فلا يباعد كلمة عن أختها، ولا يحجز بينها وبين تمامها بحشو يشينها، فيتفقد كل مصراع هل يشاكل ما قبله، فربما اتفق للشاعر بيتان يضع مصراع كل واحد منهما في موضع الآخر، فلا يتنبه على ذلك إلا من دق نظره، ولطف فهمه..."^(٢٩).

فالتأمل في هذا النص يدرك أهميته، ويدرك فضل السبق في التصور لمبدأ الاتساق عند هذا الناقد، كما أنه مليء بالمصطلحات النصية المستخدمة في نظرية تحليل الخطاب، هذه المصطلحات التي تشكل العصب الأساسي لهذه النظرية، وهذه المصطلحات هي: التنسيق، وحسن التجاور، والملاءمة، والانتظام،

(٢٩) ابن طباطبا، عيار الشعر، ص ١٢٩.

والاتصال، وتجنب الحشو، والمشاكلة، فهذه المصطلحات جميعها ترسخ مبدأ الانسجام النصي، وأن هذا الانسجام يحدث بأدوات محددة وثابتة، هي:

أولاً: تنسيق الشاعر للأبيات

ثانياً: القدرة على ملائمة الأبيات لبعضها (مبدأ حسن التجاور).

ثالثاً: التمكن من المواءمة لانتظام المعاني.

رابعاً: مراعاة مبدأ اتصال الكلام.

خامساً: خلو الانتظام الدلالي من الحشو على مستوى الألفاظ داخل البيت الواحد، وعلى مستوى المعاني داخل الأبيات.

سادساً: الحفاظ على مبدأ التواصل مع المستقبل.

إن ما ذكره ابن طباطبا هنا يمثل البناء الحقيقي للنص على المستويات جميعها: لفظاً وتركيباً ودلالةً، كما أنه لم يغفل مبدأ التواصل مع المستقبل، فالمعايير التي وضعها (دي بوجراند) و(درسلر) (Dressler) للنصية جميعها متوفرة في النص السابق ما عدا التناص، أما الشروط الأساسية التي تحقق النصية فهي السبك، والحبك، والقصدية، والمقامية، والتناص، والإخبارية، والاستحسان^(٣٠). إذ لا بد من توافر هذه العناصر حتى يحقق النص مبدأ النصية التي هي أساس التحليل والبحث في تحليل الخطاب، فالمرسل هو قلب العملية التواصلية وأساسها، وتصدر منه جوانب الاتساق النصي التي تحقق مبدأ النصية، من هنا، فإن النص حسب ابن طباطبا يتأسس وفقاً لمقصدية المرسل، وحسن تقدير المستقبل، وهذا ما سنتناوله في الآتي.

(٣٠) انظر: دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ص ٢٤٩.

ب. مبدأ العناية بأدوات التواصل الشعري:

اهتم ابن طباطبا في بناء نظريته البنائية بأدوات التواصل الشعري، فالفعل النصي عنده هو فعل إنتاجي يقوم على ضرورة جعل المرسل الأساس في عملية إنتاج النص، والمستقبل الركن المهم في فهمه وتأدية رسالته، وفك شفرة الرسالة، وقد ركز على المستقبل تركيزاً واضحاً فهو الطرف الأساس في عملية الإبداع الشعري، وقد جعل عيار الشعر أساساً معتمداً على الذوق: "يقول وعيار الشعر أن يورد على الفهم الثاقب فما قبله واصطفاه فهو وافٍ وما مجَّه ونفاه فهو ناقص" (٣١). ثم بعد ذلك يعلل قبول الشعر واستحسانه بقوله: "وعلة كل حسن مقبول الاعتدال كما أن علة كل قبيح منفي الاضطراب والنفس تسكن إلى كل ما وافق هواها، وتقلق مما يخالفه، ولها أحوال تتصرف بها، فإذا ورد عليها في حالة من حالاتها ما يوافقها اهتزت له وحدثت له أريحة وطرب، فإذا ورد عليها ما يخالفها قلقت واستوحشت" (٣٢). وفي هذا تركيز على الجانبين النفسي والأخلاقي، وهذان الجانبان يعززان مسألة التواصل، ومما يدل على تركيز ابن طباطبا على مسألة "التواصل" قوله: "وللشعر الموزون إيقاع يطرب الفهم لصوابه ويرد عليه من حسن تركيبه واعتدال أجزائه. فإذا اجتمع للفهم مع صحة وزن الشعر صحة المعنى وعذوبة اللفظ فصفا مسموعه ومعقوله من الكدر تم قبول له، واشتماله عليه، وإن نقص جزء من أجزائه التي يعمل بها وهي: اعتدال الوزن، وصواب المعنى، وحسن الألفاظ، كان إنكار الفهم إياه على قدر نقصان أجزائه..." (٣٣).

(٣١) ابن طباطبا العلوي، عيار الشعر، ص ٢٠.

(٣٢) السابق، ص ٢١.

(٣٣) السابق، ص ٢٠.

فقلوه: "تم قبوله"، و"كان إنكار الفهم إياه على قدر نقصان أجزائه" يثبت عنايته بالمستقبل، ويربط أيضاً قبول الشعر: بالإيقاع وصحة المعنى والوزن وعذوبة اللفظ، فهذه العناصر جميعها تؤثر في فهم الشعر واستساغته وقبوله، وأي نقص فيها يؤدي إلى رفضه وعدم قبوله، إذ لا بد من اجتماع هذه العناصر جميعها حتى يُقبل الشعر؛ لذا نجد أنه يحذر بطريقة ضمنية غير معلن عنها من احتواء الشعر على خصائص وفقدانه لأخرى، فهنا يوجد خلل ونقص.

وحفاظاً على عملية التواصل بين المرسل والمستقبل نادى بالآتي:

أولاً: تمام الغاية من الشعر، وعدم قصور الشعر عن تحقيق غاياته^(٣٤).

ثانياً: جودة النسيج، وهذا يشمل ترك الشعر الرديء النسيج الذي لا يسلم من عيب يلحقه في حشوه أو قوافيه أو ألفاظه أو معانيه^(٣٥).

ثالثاً: إحكام النسيج، فهو في باب "الشعر المحكم النسيج" يذكر طائفة من النماذج على الشعر المحكم النسيج الذي يقوم على وقوع القافية موقعها، وتمكنها^(٣٦).

رابعاً: حسن التخلص^(٣٧)، ولحسن التخلص أثر واضح في الوظائف البلاغية للنص الأدبي عموماً؛ لأن حسن التخلص يؤدي إلى استمرار السياق، وعدم انقطاعه، وسنقف عنده بما يكفيه بحثاً عند الحديث عن الاتجاه السياقي.

(٣٤) انظر: ابن طباطبا العلوي، عيار الشعر، ص ٩٩.

(٣٥) انظر: السابق، ص ١٠٥.

(٣٦) انظر: السابق، ص ١٠٩.

(٣٧) انظر: السابق، ص ١١٥.

خامساً: ملاءمة معاني الشعر لمبانيه^(٣٨)، وسنقف عنده عند الحديث عن الاتجاه السياقي عموماً.

إن هذه المبادئ جميعها تضمن بناء نصف منسجم متماسك، إنه النص الذي افترضه (فان ديجيك) (Van Dijk) حينما قرر أن للنص بنيتين صغرى ويحققها عنصر التماسك أو الانسجام الموقعي، وكبرى تتضمن التعامل مع النص على أنه بنية تضم المحتوى الدلالي الكلي للنص، وفي البنية الصغرى يقوم البناء النصي على ملاحظة العلاقات والمظاهر التركيبية بين المكونات الظاهرة للبنية السطحية، أما في الكبرى فيقوم البناء النصي على دراسة المعنى الشامل للنص من خلال ثنائية الثيمة والتصور والموضوع والمحمول والبؤرة والحجة والتعليق^(٣٩). وعبر هاتين البنيتين ترابط الجمل داخل النصوص والفقرات، محققة بذلك مبدأ الانسجام والتماسك، وكل هذا بفعل الحدث أو الإجراء الاتصالي الذي يجريه المرسل.

ج. العناية بالاتجاه السياقي:

اهتم العلوي في بناء نظريته حول النص الشعري بالجانب السياقي، وهذا ما تنادي به نظرية تحليل الخطاب، إذ يرى أصحاب هذا الاتجاه أن السياق يمثل قدرة تربط النص بالعوالم المشكلة له، وهو يعزز الجانب الاتصالي للنص ويفسره^(٤٠)، وقد تنوعت مجالات اهتمام ابن طباطبا بالسياق، وقد تمثل ذلك في الآتي:

(٣٨) انظر: ابن طباطبا العلوي، عيار الشعر، ص ١٢٥.

(٣٩) انظر: المرتجي، أنور، سيميائية النص الأدبي، إفريقيا الشرق، المغرب، ١٩٨٧م، ص ص ٨٦-٩٠.

(40) See: Van Dijk, Teun (A). & Kintsch, Walter. *Strategies of Discourse Comprehension*. Academic Press, (1983). p.74.

١. السياق الإبداعي الخاص بالمرسل.

٢. السياق المنغلق (السياق النصي).

٣. السياق المنفتح (السياق المقامي).

أما فيما يتعلق بالسياق الإبداعي الخاص بالمرسل، فإننا نقصد به مستلزمات ما قبل الخوض بالعملية الإبداعية، وقد أسماه كل من فولفجانج هاينه من (Wolfgang Heine Min) وديتر فيهفيجر (Dieter Wehweger) بـ "العلم الموسوعي أو الموضوعي"، ويشمل العلم الموسوعي باختصار معرفة المرسل بقواعد عملية الكتابة والإبداع التنظيمي للنص على المستويات اللغوية والمعجمية والدلالية جميعها^(٤١)، وهو مبدأ أساسي في إنتاج النص^(٤٢). ويقوم على معرفة المبدع (المرسل) لقواعد الكتابة باختصار، فأين نجد ذلك عند ابن طباطبا؟

يضع ابن طباطبا شروطاً أساسية لا بد للمرسل (الشاعر) أن يلتزم بها في عملية الإبداع، وهذه الشروط هي:

١. أن يكون المرسل صحيح الطبع والذوق^(٤٣).

(٤١) انظر: من، فولفجانج هاينه، فيهفيجر، ديتر، مدخل إلى علم اللغة النصي، ترجمة: فالح العجمي، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، ص ١٢٧.

(٤٢) انظر: ابن طباطبا العلوي، عيار الشعر، ص ٩.

(٤٣) انظر: السابق، ص ١٠.

٢. أن يتقن أدوات الشعر، يقول: "وللشعر أدوات يجب إعدادها قبل مراسه وتكلف نظمه. فمن تعصت عليه أداة من أدواته، لم يكمل له ما يتكلفه منه، وبان الخلل فيما ينظمه، ولحقته العيوب من كل جهة"^(٤٤). ويشرع ابن طباطبا بذكر هذه الأدوات التي يمكن تصنيفها إلى الآتي:^(٤٥)

١. أدوات خاصة باللغة مثل: التوسع في علم اللغة، والبراعة في فهم الإعراب، والعناية باللفظ عموماً.

٢. أدوات خاصة بالثقافة الشعرية: المعرفة بالأيام والأنساب والمناقب والمثالب.

٣. أدوات خاصة بالدلالات النصية، والاحتفاء بالمعنى، واختيار ما يشاكلة من ألفاظ.

٤. أدوات خاصة بالعلاقات النصية مثل: حسن التصرف، والانتقال من فكرة لأخرى، ومن معنى لآخر ومبررات ذلك.

٥. أدوات خاصة بالوظائف البلاغية للتركيب، والمعاني النصية، وذلك كاختيار كل ما يعبر عن التجربة الشعرية، ويؤثر في المستمع.

٦. أدوات خاصة بالعلاقات السياقية.

وقد ذكر ابن طباطبا هذه الأدوات، وعقب عليها قائلاً: "وجماع هذه الأدوات كمال العقل الذي به تتميز الأضداد، ولزوم العقل وإيثار الحسن، واجتناب القبيح،

(٤٤) ابن طباطبا العلوي، عيار الشعر، ص ١٠.

(٤٥) انظر: السابق، ص ١٠-١١.

ووضع الأشياء مواضعها"^(٤٦). وهذا في حقيقته هو لب ما جاء به منظرو نظرية تحليل الخطاب، ولا ننسى أن ابن طباطبا هنا يعطينا تصوراً عاماً لإنتاج النص الشعري مع إيمانه التام بأن "الشعر على تحصيل جنسه ومعرفة اسمه، متشابه الجملة، متفاوت التفصيل، مختلف كاختلاف الناس في صورهم، وأصواتهم، وعقولهم، وحظوظهم وشمائلهم، وأخلاقهم، فهم متفاضلون في هذه المعاني، وكذلك الأشعار هي متفاضلة في الحسن على تساويها في الجنس، ومواقعها من اختيار الناس إياها كمواقع الصور الحسنة عندهم، واختيارهم لما يستحسنونه منها. ولكل اختيار يؤثره، وهوى يتبعه، وبغية لا يستبدل بها، ولا يؤثر سواها"^(٤٧).

بناء على ما تقدم يمكن القول: إن السياق الإبداعي عند العلوي مرن جداً، وهو حينما يقول: "بل يكون كالسبيكة المفرغة"، لا يطلب من الأديب أن يكون عمله صناعياً خالياً من الطبع والاسترسال في الإبداع، بل لا بد للأديب أن يراعي القواعد الأساسية في عملية الإبداع؛ لأنها هي التي تؤسس السياقات النصية التي تنجح غرض النص (غرض الرسالة)، إذن فابن طباطبا لا يترك العنان مفتوحاً لا للذوق ولا للصناعة بل إن أمور كليهما مضبوطة ومقننة، وما جاء به إحسان عباس من أن كتابه "جاء مقالة استطرادية في النقد معتمدة على صفات الذوق الفني دون سواه"^(٤٨)، أمر بحاجة إلى إعادة نظر؛ لأن منظور ابن طباطبا هو منظور ذاتي وموضوعي في الوقت نفسه، ولا نريد أن نظلم الرجل، فهو دعا دعوة واضحة إلى

(٤٦) ابن طباطبا العلوي، عيار الشعر، ص ١٠.

(٤٧) السابق، ص ١٣.

(٤٨) عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن

الهجري، ص ١٢١.

الالتزام بالثوابت الخاصة بالنظم عند العرب، ثم دعا إلى الإبداع المضبوط دعوة صريحة، وكتابه كله يشهد بذلك.

وبخصوص السياق المنغلق، فقد حظي باهتمام ابن طباطبا بصورة جلية، ويقصد بالسياق المنغلق، النظر إلى النص على أنه شكل من أشكال الإنجاز اللغوي، وتربط تراكيبه، وأجزاؤه وفقاً لنظامه الداخلي بعيداً عن المرسل والمستقبل، اعتنى ابن طباطبا بالمرسل والمستقبل - كما تمت الإشارة - ولكن في دائرة الإبداع الكلية للنص، أما على مستوى الإبداعات الجزئية الداخلية داخل النص فكانت عنايته لا نظير لها، وقد تمثل ذلك في تركيزه على سلسلة الترابطات النصية الداخلية. وتمثل مسألة انغلاق النص وعدم انفتاحه، تياراً نقدياً له أهميته في ميدان التحليل النصي، وهذا ما مثله تودوروف (Todorov) الذي ينظر إلى النص على أنه: "شكل من أشكال الإنجاز اللغوي يقيمه نظامه الخاص، وهو لأنه كذلك؛ فإنه يستغني بلغته عن غيره أي عن المرسل والمرسل إليه"^(٤٩)، وقريب من ذلك ما ذهب إليه الأزهر الزناد حينما قال: "النص نسيج من الكلمات يترابط بعضها مع بعض"^(٥٠)، وإلى ذلك أيضاً ذهب (فاينرش) (Finersh) قبله قائلاً: "إن النص تكوين حتمي يحدد بعضه بعضاً، إذ تستلزم عناصره بعضها بعضاً؛ لفهم الكل"^(٥١).

(٤٩) عياشي، منذر، مقالات في الأسلوبية، ص ١٢٧.

(٥٠) الزناد، الأزهر، نسيج النص: بحث في ما يكون به الملفوظ نصاً، المركز الثقافي العربي،

بيروت، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٩٣م، ص ١٢.

(٥١) بحيري، علم لغة النص: المفاهيم والاتجاهات، ص ١٠٨.

وخلاصة الأمر: إن ابن طباطبا يهتم بالسياق المنغلق مؤقتاً في سبيل إبراز أهمية العلاقات النصية الداخلية، فتكون مسألة الانغلاق السياقي صورة بنائية مؤقتة، تنتهي بتكون النص وتشكله، ومن ذلك تأكيداً على سلسلة الترابطات التي تربط الأجزاء الداخلية للنص بعيداً عن المقام أو سياق الحال، وتركيزه على ضرورة المواءمة بين الألفاظ والمباني والمعاني، وتحاشياً للتكرار؛ يمكن القول: إن اهتمام ابن طباطبا - كما مر - بكل جزئية داخل إطار النص مثل: التتابعات التركيبية والقضوية، واتصال الأجزاء، والتماثل في الأجزاء، وحسن التواصل، واختيار المعنى... إلخ، يمثل السياق المنغلق، ويشعر المرء بأن تركيزه على السياق المنغلق هو في سبيل مسألة أعمق وأكبر، وهي الخروج بنص يتمتع بالمسحة التكاملية التي تضمن نجاح الرسالة، وحسن التواصل بين أطراف معادلة الاتصال.

يقصد بالسياق المنفتح، النظر إلى النص على أنه بنية منفتحة متعلقة مع سياقه، رغم تعدد السياقات التي تحكمها، أي ربط الألفاظ والتراكيب والعلاقات النصية بالسياقات المشكلة لها، وقد نادى (فان ديك) بضرورة ربط النص بالسياقات المشكلة له إذا ما أردنا بناء نص متماسك^(٥٢)، وقد عزز ذلك (روبرت دي بوجراند) و(كنتش)، إذ اشترطا في تكوين النص القيد المقامي^(٥٣)، كما نادى (برينكر) (Brinker) بجعل النص أكبر وحدة لغوية، وأنه "مجموعة من الأحداث الكلامية التي تتكون من مرسل للفعل اللغوي ومتلقٍ له، وقناة اتصال بينهما، وهدف يتغير بمضمون

(52) See: Teun. (A).Van Dijk. & Walter Kintsch. *Strategies of Discourse Comprehension*. p.p.6-11.

(53) See: Ibid, p.150.

الرسالة، وموقف اتصال اجتماعي يتحقق فيه التفاعل^(٥٤)، كما نادى كل من (براون ويول) بضرورة النظر إلى النص وفهمه بوساطة سياق التواصل بين المرسل والمستقبل^(٥٥)، وجعلاً أول مبدأ من مبادئ انسجام الخطاب هو السياق الذي يؤدي إلى تأويل الخطاب^(٥٦).

اعتنى ابن طباطبا بالسياق المنفتح عناية فائقة، وجعل السياق المنغلق من الإجراءات النقدية البنائية المؤقتة، ومن عنايته بالسياق المنفتح، قوله معللاً حسن قبول الشعر: "ولحسن الشعر وقبول الفهم إياه علة أخرى، وهي موافقته للحال التي يعد معناه لها، كالمدح في حال المفارقة، وحضور من يكبت بإنشاده من الأعداء، ومن يسر به من الأولياء، وكالهجاء في حال مباراة المهاجى والخط منه حيث ينكى فيه استماعه له، وكالمراثي في حال جزع المصاب، وتذكر مناقب المفقود عند تأبينه، والتعزية عنه، وكالاعتذار والتنصل من الذنب عند سل سخيمة المجني عليه، والمعتذر إليه. وكالتحريض على القتال عند التقاء الأقران، وطلب المغالبة، وكالغزل والنسيب عند شكوى العاشق، واحتياج شوقه وحنينه إلى من يهواه".^(٥٧)

إذن فعلة قبول الشعر وتحقيقه لغرضه الأساسي لرسالته، هو موافقته لمقتضى الحال، أي: موافقته للمقام، للسياق غير اللغوي، سياق المقام، فالمسألة عند ابن طباطبا ليست مسألة لغة، وإنما هي مسألة سياق يؤسس دلالات، ومعان تنقل بوساطة التراكيب اللغوية، فلكل حالة معنى خاص بها، ومن ذلك أيضاً قوله:

(٥٤) بحيري، علم لغة النص: المفاهيم والاتجاهات، ص ٣٦.

(55) Gillian Brown & George Yule. Discourse analysis, p.20.

(56) See: Ibid, p.37.

(٥٧) ابن طباطبا العلوي، عيار الشعر، ص ٢٢.

"وينبغي للشاعر أن يحترز في أشعاره ومفتتح أقواله مما يتطير به أو يستجفى من الكلام والمخاطبات، كذكر البكاء، ووصف إقفار الديار، وتشتت الآلاف، ونعي الشباب، وذم الزمان. لا سيما القصائد التي تضمن المدائح أو التهاني. وتستعمل هذه المعاني في المراثي ووصف الخطوب الحادثة؛ فإن الكلام إذا كان مؤسساً على هذا المثال تطير منه سامعه، وإن كان يعلم أن الشاعر إنما يخاطب نفسه والممدوح فيجتنب، مثل ابتداء قول الأعشى (الخفيف):

ما بكاء الكبير بالأطلال وسؤالي وهل ترد سؤالي
دمنة قفرة تعاورها الصي — ف بريحين من طيبة وشمال" (٥٨).

إنه في هذا النص يجعل السياق المقامي الأساس في العملية الإبداعية؛ ويدرك تماماً أن السياق هو الذي ينتج النص، وهو لا يكتفي برد ذلك إلى السياق وكفى بل يشرح ذلك شرحاً مفصلاً، إنه مدرك تماماً لأهمية المستقبل، فالقيمة الحقيقية للنص لا تأتي إلا بوساطة السياق المنفتح الذي يمد جسر الاتساق القوي بين المرسل والمستقبل، إنه يلمح إلى ما يمكن تسميته بالقراءة النفسية للنص التي "تعنى بالوظيفة النفسية" (٥٩)، و"تبنى مقولاتها على السياق والنص المقروء - نفسياً - هو الذي يحقق قصيدة صاحبه، وذلك فيما يمتلك من التعبير والدلالات" (٦٠)، و"تتضمن التحليل والتأويل وتفسير السياق" (٦١).

(٥٨) ابن طباطبا العلوي، عيار الشعر، ص ١٢٦.

(٥٩) عيسى، محمد، "القراءة النفسية للنص الأدبي العربي"، مجلة جامعة دمشق، المجلد ١٩، العدد (٢+١)، ٢٠٠٣م، ص ١٥-٧٢.

(٦٠) السابق، ص ٢٥.

(٦١) السابق، ص ٢٥.

وقد ظهرت دقة ابن طباطبا في عرضه لأهمية السياق المنفتح في بناء النص، في باب: "ملاءمة معاني الشعر لمبانيه"^(٦٢)، حيث بين مجموعة من الحقائق وهي:

- يجب اختيار المعاني التي تتناسب مع نفسية المستقبل، زيادة أو حذفاً.
- اختيار المعاني المشوقة، "فإن السمع إذا ورد عليه ما قد مله من المعاني المكررة والصفات المشهورة التي قد كثر ورودها عليه مجّه وثقل عليه رعيه..."^(٦٣).
- التلطف في استخدام المعاني "على اختلاف جهاتها التي تتناول منها... أو تضمن أشياء يوجبها أحوال الزمان على اختلافه وحوادثه على تصرفها، فيكون فيها غرائب مستحسنة وعجائب بديعة مستطرفة، من صفات وحكايات ومخاطبات في كل فن توجه الحال التي ينشأ قول الشعر من أجلها، فتدفع به العظام وتسل به السخائم، وتخلب به العقول، وتسحر به الألباب لما يشتمل عليه من دقيق اللفظ ولطيف المعنى"^(٦٤).

- الواجب على صانع الشعر أن يصنعه صنعة متقنة تؤثر في المستقبل يقول: "وإذ قد قالت الحكماء إن للكلام الواحد جسداً وروحاً. فجسده النطق وروحه معناه، فواجب على صانع الشعر أن يصنعه صنعة متقنة، لطيفة مقبولة حسنة، مجتلبة لمحبة السامع له والناظر بعقله إليه، مستدعية لعشق المتأمل في محاسنه،

(٦٢) ابن طباطبا العلوي، عيار الشعر، ص ١٢٥.

(٦٣) السابق، ص ١٢٥.

(٦٤) السابق، ص ص ١٢٥-١٢٦.

والمتفرس في بدائعه، فيحسه جسمًا ويحققه روحًا، أي يتيقنه لفظًا، ويبدعه معنى، ويجتنب إخراجه على ضد هذه الصفة فيكسوه قبحًا ويبرزه مسخًا، بل يسوي أعضائه وزنًا، ويعدل أجزائه تأليفًا، ويحسن صورته إصابه، ويكثر رونقه اختصارًا، ويكرم عنصره صدقًا، ويفيده القبول رقة ويحصنه جزالة، ويدنيه سلاسة وينأى به إعجازًا، ويعلم أنه نتيجة عقله، وثمره لبه وصورة علمه، والحاكم عليه أوله".^(٦٥)

الخاتمة:

سعت هذه الدراسة إلى تقديم قراءة وصفية تحليلية لأدوات تحليل الخطاب في الموروث النقدي العربي، أي دراسة بعض جوانب أدوات تحليل الخطاب في كتاب: "عيار الشعر"؛ وقد استطاعت الدراسة الإجابة عن أسئلتها عبر مفرداتها وجزئياتها، وقد توصلت إلى الآتي:

١. اعتنى ابن طباطبا في صوغه لنظريته النقدية القائمة على الصناعة الذوقية للشعر على مجموعة من المبادئ التي تشكل جوهر نظرية تحليل الخطاب وهي: التأكيد على مبدأ كلية النص (النظم والنسج)، والعناية بالاتجاه السياقي، وأدوات التواصل.
٢. يقوم التصور العام للقصيدة عند ابن طباطبا على مبدأ الانتظام الذي يؤسس وفقاً للبنية الاتساقية التي يقصدها المرسل، ثم تتشكل القصيدة وفقاً لمبدأ التتابعات التركيبية والقضوية، ورأيه واضح في أن القصيدة يجب أن تكون كالكلمة الواحدة في الوحدة، وتتمام المعنى، وهذا يشكل -كما رأينا- لب النظرية اللسانية النصية المعاصرة.

(٦٥) ابن طباطبا العلوي، عيار الشعر، ص ١٠١.

٣. تأكيد ابن طباطبا على مبدأ النسج والاستفاضة في الحديث عنه، يشكل جوهر نظرية تحليل الخطاب، إذ اشترط في القصيدة - كما أثبت - أن تحقق مجموعة من الشروط النسيجية، وهذا ما نادى به رواد نظرية تحليل الخطاب في مبدأ تشكّل النص.

٤. ما جاء به ابن طباطبا في حديثه عن وحدة القصيدة، يقابل مصطلحهم المعروف بـ "الوحدة النصية"، الذي يقوم على مبادئ: التماسك والانسجام والاتساق.

٥. اعتنى ابن طباطبا بأدوات تحليل الخطاب، وظهر هذا واضحاً في تناوله لعناصر تشكّل القصيدة، يضاف إلى ذلك عنايته بالمرسل والمستقبل، وعناصر التأثير، وكل جزء بهذه الدراسة يثبت ذلك.

باختصار، أثبت البحث أن كثيراً من أدوات تحليل الخطاب وعناصر هذه النظرية من حيث: المضامين والأفكار وبعض المصطلحات، كانت موجودة في البحث النقدي التراثي العربي، ولكن الاختلافات كانت في المنهجية والمنطلقات، وهذا يعكس أن الناقد العربي القديم، كان على وعي تام بأدوات تشكّل النص، وقد كانت نظريته تكاملية، فلم يركز على جانب ويترك آخر.

الاشتغال الحجاجي في مناظرات فخر الدين الرازي: دراسة نصية بلاغية^(*)

إيمان العداربة

الملخص

اختار هذا البحث نصّاً تراثيّاً مهماً، هو مناظرات فخر الدين الرازي، وتتبع - مستخدماً آليات حديثة - الأساليب التي بُنيت عليها هذه المناظرات، وما استثمره الرازي من ممارسات لغوية متنوعة تتيحها اللغة العربية بمستوياتها المتعددة.

وهَدَفَ هذا البحث - على وجه التحديد - إلى استخراج الآليات الحجاجية التي استعان بها فخر الدين الرازي في مناظراته لإقناع خصمه وإفحامه. وقد أفاد البحث منهجياً من أدوات الوصف والتحليل بما تمنحه من إمكانياتٍ للتأمل والتبصّر في نصوص المناظرات، وما تنهضُ عليه هذه المناظرات لغوياً وبلاغياً، لتلمّس واستخراج ما فيها من آليات حجاجية إقناعية. وقد كشف بدراستها وتحليلها عن البناء الحوارى الدرامى فيها، ورصدَ مظاهر الاشتغال الحجاجى لـ السلالمة الحجاجية، إضافةً إلى ملامح التكرار وأسلوب الاستفهام وأسلوب النفي والشاهد، بوصفها آليات حجاجية حقّق بها الرازى مقاصده الدلالية المختلفة، وعكست ما تتمتع به من قدرة على التأثير والإقناع تمكّن بها من ذبّ خصمه والفوز عليه.

كلمات مفتاحية: فخر الدين الرازى، المناظرات، الاشتغال الحجاجى.

(*) البحث مُستلّ من رسالة الباحثة للماجستير بإشراف د. أمانى سليمان داود، تحت عنوان: (الحجاج فى مُناظرات فخر الدين الرازى فى ضوء البلاغة الجديدة)، ونوقشت فى قسم اللغة العربية وآدابها فى جامعة البترا فى ٢٣/٦/٢٠٢٣ م. تاريخ تسلّم البحث ١٤/٨/٢٠٢٣ م، وتاريخ قبوله للنشر ١٥/١٠/٢٠٢٣ م.

The Debates of Fakhr al-Din al-Razi: A Rhetorical and Textual Study

By Iman Al-Adarbeh

Abstract

This article deals with important sixth-century debates written by Fakhr al-Din al-Razi, and, using modern methods, traces the structures of these debates and the various linguistic practices al-Razi employed. The article specifically seeks to identify the argumentative mechanisms used by al-Razi to persuade or defeat his opponents. It systematically benefits from the tools of description and analysis which enable the reader to gain insights into the texts and to describe what they are based on linguistically and rhetorically and to identify the persuasive argumentative mechanisms in it. The study reveals the structure of the dramatic dialogue, and highlights the manifestations of the argumentative work, in addition to the features of repetition, interrogation, negation, and support provided by the witness as argumentative mechanisms by means of which al-Razi achieved his various semantic purposes. The outcome seems to support the impression that al-Razi was a skillful and persuasive debater who was able to convince his opponents and emerge as the winner.

Keywords: Fakhr al-Din al-Razi, debating, argumentative work.

زخر التراث العربي عامة والأدبي منه خاصة بوافر المصطلحات المقترنة والمرادفة لمصطلح المناظرة، ولعل ذلك يعود إلى اختلاف منطلقات البحث، إذ يقترن مصطلح المناظرة في المجال الفلسفي بمصطلحين فلسفيين هما المحاورّة والجدل، وقد كانت محاورات أفلاطون الأنموذج الأعلى للمحاورة الفلسفية. وفي التراث الديني استخدم مصطلح المناظرة كثيراً، أما في مجال علم الكلام الذي هو جماع المجالين السابقين (الفلسفي والديني) فقد استخدم عدد من المفكرين أداة البحث الفلسفي وطريقة الجدل عند الفلاسفة في مناقشات حوارية تتعلق بأمور دينية، سموها مناظرات. واقترن فن المناظرة بفنون أدبية عديدة لعل أشهرها: المنافرة والمفاخرة في النثر، والمناقضة والمعارضة في الشعر^(١).

يرى طه عبدالرحمن، أن اللغة إذا كانت تحمل سمات فكر متكلميها؛ فإن غنى معجم المناظرة في اللغة العربية يشير إلى تداول المسلمين لهذا المنهج الجدلي، والتزامهم به أكثر من غيره في تحصيل المعرفة وتبليغها، ومن هذه المفردات التي تضاف إلى لفظتي (المناظرة والمحاورة): الخطابة، المجادلة، المُحاجة، المناقشة، المنازعة، المساجلة، المداولة، المفاوضة، وغيرها^(٢).

المناظرة لغة على وزن (مفاعلة) وتفيد معنى "المشاركة" وهو لفظ يعود إلى الجذر (ن، ظ، ر)، والنظر حسي أو معنوي، فمن الحسي: ناظر العين وهو النقطة

(١) ينظر: العيادي، باشا، فن المناظرات في الأدب العربي دراسة أسلوبية - تداولية، دار كنوز المعرفة، عمان، ط ١، ٢٠١٣م، ص ٣٨-٤٢.

(٢) عبدالرحمن، طه، في أصول علم الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط ٤، ٢٠١٠م، ص ٦٩.

السوداء الصافية التي وسط العين، وبها يرى؛ الناظر ما يرى والنظر: حس العين، نظره ينظره نظراً، ونظر إليه، تأمل الشيء بالعين.^(٣) ومن النوع المعنوي ما ذكر في قاموس تاج العروس: "وتناظرا: تقابلا... والتناظر: التراؤض في الأمر. ونظيرك: الذي يراوذك وتناظره"^(٤).

ويعرّف طاش كبرى زاده المناظرة، فيقول: "اعلم أن المناظرة في اللغة مأخوذة إما من النظير أو من النظر، بمعنى الإبصار والانتظار، وفي الاصطلاح: هي النظر بالبصيرة من الجانبين بالنسبة بين الشيئين إظهاراً للصواب"^(٥)، فالمناظرة مباحثة عقلية تُجرى بين جانبين في مهاد خلافي، والهدف منها إظهار الصواب.

تنهض هذه الدراسة على مناظرات فخر الدين الرازي؛ وهو الإمام والعلامة الكبير محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي^(٦)، لقبه فخر الدين، ويكنى بأبي عبدالله، الطبرستاني الأصل والرازي المولد، وعرف بابن الخطيب، أو ابن

(٣) الأزهرى، أبو منصور (٣٧٠هـ / ٩٨٠م)، تهذيب اللغة، تحقيق: عبدالسلام هارون، مراجعة: محمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، مادة (نظر).

(٤) الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني (ت ١٢٠٥هـ / ١٧٩٠م)، تاج العروس من جواهر القاموس، طبعة الكويت، ٢٠٠٦م، مادة (نظر).

(٥) طاش كبرى زاده، أحمد بن مصطفى (ت ٩٦٨هـ / ١٥٦١م)، "شرح آداب البحث"، مجلة المناظرة، السنة الثالثة، العدد الثالث، ١٩٩٠م، ص ١٧.

(٦) ينظر: الذهبي، شمس الدين (ت ٧٤٨هـ / ١٣٤٨م)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ٥٢ ج، تحقيق: عمر عبدالسلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٧، ج ٢٧، ص ص ٦٤٢-٦٥٣. وابن الوردي، زين الدين عمر بن المظفر (ت ٧٤٩هـ / ١٣٤٩م)، تاريخ ابن الوردي، ٢ ج، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦م، ج ٢، ص ١٢٧.

خطيب الريّ لأن والده ضياء الدين عمر كان خطيب مسجد الري^(٧). ولد الرازي في مدينة "الري" عام (٥٤٤هـ)^(٨)، وتوفي بمدينة هراه عام ٦٠٦هـ^(٩)، ويعد شافعي المذهب، أشعري العقيدة^(١٠).

وتعد المناظرات من الفنون التي ظهرت في العصور الإسلامية الأولى، مارسها كبار العلماء لغايات عديدة كإظهار الحق وإحقاقه وإزهاق الباطل، ومنهم الرازي الذي تنوعت مناظراته ووظائفها فمنها ما استخدمه في الرد على المعتقدات الفاسدة والخاطئة وبيان الصواب؛ كالرد على الفرق كالدهرية، والرد على الزنادقة والنصارى واليهود، والرد على المعطلة^(١١).

وجرت مناظرات الرازي في عديد من المدن، وتحديدًا مع أعلامها من أصحاب المذاهب والمعتقدات؛ فيؤكد ذلك قائلًا: "لما دخلت بلاد ما وراء النهر وصلت أولاً إلى بلدة بخارى ثم إلى سمرقند ثم انتقلت منها إلى خجند ثم انتقلت إلى

(٧) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج ٢٧، ص ٦٤٢. وينظر: الخزرجي، موفق الدين أبو العباس (المعروف بابن أبي أصيبعة) (ت ٦٦٨هـ / ١٢٧٠م)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج ٢، تحقيق ودراسة: عامر النجار، دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٨م، ج ٢، ص ٢٣. وينظر كذلك: العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (ت ٨٥٢هـ / ١٤٤٩م)، لسان الميزان، ج ٨، تحقيق: غنيم بن عباس غنيم، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، مصر، ٢٠٠٩م، ج ٤، ص ٤٢٦.

(٨) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج ٢٧، ص ٦٤٢.

(٩) ينظر: الذهبي، شمس الدين (ت ٧٤٨هـ / ١٣٤٨م)، سير أعلام النبلاء، ج ٢٥، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٩، ج ٢١، ص ٥٠١.

(١٠) السابق، ج ٢١، ص ص ٥٠٠-٥٠١.

(١١) ينظر: قوقام، رشيد، التفكير الفلسفي لدى فخر الدين الرازي ونقده للفلاسفة والمتكلمين، أطروحة دكتوراة، جامعة الجزائر، ٢٠٠٥م، ص ٩٢.

البلدة المسماة بناكت، واتفقت لي في كل واحدة من هذه البلاد مناظرات ومجادلات مع من كان فيها من الأفاضل والأعيان"^(١٢).

بلغت مناظرات الرازي ست عشرة مناظرة، وتوزعت بين القضايا الفقهية والأصولية والعقيدة والقضايا الفلسفية والفلكية والمسائل الكلامية والمنطق، وقد جرت بينه وبين مجموعة من الأشخاص اختلفوا معه في الآراء والمواقف والعقائد، واتسعت دائرة المتحاورين أحياناً لتشمل شخصين أو أكثر. وجمع الرازي في مناظراته بين أسلوب التهكم والسخرية والنصيحة، كما استخدم فيها الذم والمدح وغيرها.

يرصد هذا البحث ويدرس مجموعة من التقنيات والآليات والأدوات اللغوية الخطابية التي تحتويها نصوص المناظرات وتشكل مفهوم الاشتغال الذي ارتآه الرازي في خطابه/ مناظراته؛ لإيصال رسالته بمحمولاتها التأثيرية الإقناعية، فالاشتغال الحجاجي هو توظيف مجموعة البنى النصية اللغوية والبلاغية داخل الخطاب التي تشكل سلسلة تتوزع بين مقدمات ونتائج فاعلة في الموقف الخطابي الحجاجي.

أولاً: البناء الحوارى الدرامى

الحوار لغةً: من "الحَوْر وهو الرجوع عن الشيء، إلى الشيء حارَ إلى الشيء وعنه حَوْرًا ومَحَارَةً وحُؤُورًا: رجع عنه وإليه، والمحاورة: مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة"^(١٣). أما اصطلاحاً: فهو التفاعل بين طرفين أو أكثر، وذلك

(١٢) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ / ١٢٠٩م)، المناظرات، تحقيق وتعريف وتقديم:

عارف تامر، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٩٢م، ص ص ١٠١-١٠٢.

(١٣) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين الأنصاري الإفريقي

(ت ٧١١هـ / ١٣١١م)، لسان العرب، ١٥ ج، بيروت، دار صادر، ١٩٩٧م، ج ٢، ص ١٨٢.

من خلال طرح أحدهما السؤال، ورد الآخر عليه بالإجابة، على أن يتسم الموضوع المطروح بالوحدة، فيُجرى النقاش في موضوع محدد، وقد يتوصل الطرفان إلى نتيجة أو لا يقتنع أحدهما بكلام الآخر وإجاباته، مع أخذ المتلقي العبرة وتكوين الموقف^(١٤)، فالحوار عملية التفاعل بين شخصين أو أكثر يُجرى بواسطته تبادل الأفكار والمعلومات باستخدام الإقناع والحُجة بين الأطراف للوصول إلى اتفاق وتفاهم. كما أن الحوار الدرامي هو الكلام الذي يجري على ألسنة الشخصيات، وتتبع أهميته من قدرته على بيان الأفكار والأحداث والشخصيات بشكل واضح، فتتكامل عناصر الحوار من خلال الصور والعناصر المكانية والانطباعية^(١٥).

أ) الخاصية المباشرة للحوار في المناظرة:

إذا كان الحوار "أهم أشكال التفاعل اللفظي، وهو المجال الطبيعي الذي يقع فيه الحجاج بامتياز"^(١٦). فإن المناظرات تتطلب الحوار القائم على الأسئلة والمخاطبة بشكل مباشر، بحيث تُجرى عملية التفاعل الكلامي بين المحاور أو المناظر (المرسل) وبين المتلقي أو المستقبل وهو الطرف الآخر في المناظرة، وهنا يؤخذ في هذا التحوار أسلوب المواجهة الحجاجية المباشرة، وما يؤكد ذلك اعتماد المناظرة على السؤال والجواب، إذ يشير إلى حالة النقاش وحضور

(١٤) ينظر: النحلاوي، عبدالرحمن، أصول التربية الإسلامية في البيت والمدرسة والمجتمع، دار الفكر، دمشق، ط ٢، ٢٠٠١م، ص ٢٠٦.

(١٥) ينظر: عدوي، عبدالله محمود، "البناء الدرامي في السنة النبوية (دراسة تحليلية)"، مجلة الجامعة الأسمرية: العلوم الشرعية والإنسانية، المجلد ٣٥، العدد ٢، ٢٠٢٢م، ص ١٣٤.

(١٦) العزاوي، أبو بكر، "الحجاج والشعر نحو تحليل حجاجي لنص شعري"، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، العدد ٧، ١٩٩٢م، ص ١١٠.

الذوات وتفاعلها، وجدلية هذه المناظرة، فعندما تبدأ بالسؤال فهي تعبر عن التفاعل الحي بين الأنا والآخر، ويتنامى هذا التفاعل باستمرار الطرف المحاور في المناقشة بالجواب، ويتمثل ذلك في مناظرة الرازي الثالثة التي دارت بينه وبين "النور الصابوني" حول مسألة الخلق والمخلوق والتكوين والمكون، إذ يقول: "فقلت له: إن قولنا إن التكوين عين المكون أو غيره، يجب أن يكون مسبوقاً بالبحث عن ماهية التكوين، وعن ماهية المكون، فإن الشروع في التصديق قبل تحصيل تصور طرفي المطلوب يجر إلى الجهل العظيم والشوب الشديد..."^(١٧) فقد تحقق الحوار منذ بداية المناظرة، "فقال: الأمر كما تقول"^(١٨) "فقلت: إن كان غرضك إظهار الفرق بين التكوين والمكون بحسب اللفظ والعبارة فإنه يقال: كَوَّنَ يَكُونُ تكويناً فهو مَكُونٌ"^(١٩).

ينهض النقاش على السؤال والجواب، وتمثلاً في الفعلين (فقلتُ، فقال)؛ مما يدل على صفتي الحضور والمباشرة في هذا الجنس الحجاجي. هاتان صفتان لا يجلوها فقط مؤشرا السؤال والجواب، بل يدل عليهما استعمال الضمائر، فالمناظرة وظفت الضمائر التي تشير إلى الذوات الفاعلة في المناظرة، وهي تدل على العلاقة بين المتحاورين، فلم تكن الأنا هي منبع القول ومصدره^(٢٠)، بل ساهم ضميراً المتكلم والمخاطب (تاء الفاعل، وكاف المخاطب) في استحضار شخصيتي المتحاورين: الرازي، والنور الصابوني.

(١٧) الرازي، المناظرات، ص ص ١١٥-١١٦.

(١٨) السابق، ص ١١٦.

(١٩) السابق، ص ١١٦.

(٢٠) ينظر: أرمينكو، فرانسواز، المقاربة التداولية، ترجمة: سعيد علوش، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٨٧، ص ١١١.

وتؤدي الضمائر دوراً في بيان دور كل من المتحاورين، فالهدف من هذه المناظرة لا يقتصر على "الدخول في علاقة مع الغير، وإنما الدخول معه فيها على مقتضى الادعاء والاعتراض؛ فالذي يحدد المعنى هو العلاقة الاستدلالية"^(٢١).

فيقدم كل طرف في المناظرة حُججه بشكل متعاقب حتى تُغلق هذه المناظرة، ومثال ذلك المناظرة التاسعة التي جرت بين الرازي والمسعودي والنيسابوري وتناولت قضايا فلكية؛ فيقول النيسابوري محاولاً إصلاح كلام أستاذه المسعودي في حديثه عن أثر الكواكب في البروج: "نعم ذلك البحث، غير هذا البحث إلا أن هذا الإلزام وارد عليهم لا محالة. فقلت: إن سلّمت أن القول بصناعة الأحكام يوجب تركيب الفلك، خضت في مسألة القطب. فقال: سلّمت أن إلزامك وارد، فما قولك في مسألة القطب؟ فقلت سؤال الغزالي ليس بشيء، وكلامه في هذا البحث ضعيف جداً. فلما سمع المسعودي قولي تغيّر ووقف، وقال: لم قلت إن هذا السؤال ضعيف، والظاهر أنه ليس تحت أديم السماء أحد يقدر على الجواب عنه. فقلت: إن كان مدار هذا البحث على الشغب والغضب، فالأولى قطعه، وإذا كان مقصود منه البحث والنظر، فلا يحصل هذا المقصود إلا بالثبات والسكوت. فقالوا: التزمنا هذا الشرط فبين وجه الجواب..."^(٢٢).

استخدم المتناظرون في المناظرة، الضمائر الدالة على المتكلم، والمخاطب، (فقلتُ، سلّمتُ، خُضتُ، إلزامك، قولك، قولي،...)، وهي "ضمائر أشخاص" أي أنها تحيل إلى ذوات: الرازي، المسعودي، النيسابوري.. هذه الذوات المتفاعلة تعكس رؤى خطابية وفكرية ودينية متواجهة، ومناظرة، لذلك فالتقاطب

(٢١) عبدالرحمن، طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص ٢٢٦.

(٢٢) الرازي، المناظرات، ص ص ١٤٧-١٤٨.

التركيبي بين ضميري المتكلم والمخاطب يعكس نوعاً من المسافة بين المشاركين في المناظرة. فالرازي يمثل الفئة الرافضة لعلم الأحكام^(٢٣) والمسعودي يمثل الفئة المدافعة عن ذلك العلم. وعلى خلفية هذه المسافة، تنخرط هذه الذوات في المناظرة بوصفها حواراً إقناعياً تتفاوض من خلاله إما لتحقيق التقارب بينها، أو على العكس لتعميق تباعدها، فالخلاف حول قضية ما يرتبط جدلاً بالاختلاف بين الأفراد. وعليه فإن توزيع الكلام في المناظرة عبر ضمائري ليس مجرد ظاهرة شكلية، بل يعكس توزعاً للمواقف بخصوص القضية المطروحة. (علم الأحكام، الطوفان الريحي، الكواكب، البروج وحركاتها...)، فيسعى كل متحاور في المناظرة عبر الضمير المحال عليه، إلى بناء موقفه وإقناع المستمع بسداده، مما يجعل من المناظرة خطاباً حجاجياً، ومعلوم أن الحجاج بحسب بيرلمان وتيتكا هو "لقاء العقول" أي دينامية خطابية وفكرية.

ب) أدوار الكلام في المناظرة:

"إن تدبير الحوار في المناظرة يتم عبر تناوب المتدخلين على أدوار الكلام، ويؤشر على هذا التناوب الاستعمال المستمر لمادة (قال) بوصفها خطأ يفصل في كل مرة، مداخلة كل طرف في الحوار عن مداخلة الطرف الآخر"^(٢٤). ويظهر انتظام التناوب بين "الرازي" و"النور الصابوني" في المناظرة الثانية التي يثار فيها الرازي لأهل العراق وخراسان بعد أن وجه "النور الصابوني" إليهم إهانة ونعتهم بالجهل.

(٢٣) والأحكام: اسم متى أطلق في العقلات أريد به الأحوال الغيبية المستنتجة من مقدمات معلومة هي الكواكب من جهة وحركاتها ومكانها وزمانها. موقع، نداء الإيمان، تم الدخول إلى الموقع بتاريخ ١٢ / ٥ / ٢٠٢٣م.

(٢٤) عادل، عبد اللطيف، بلاغة الإقناع في المناظرة، دار الإيمان، المغرب، ط ١، ٢٠١٣م، ص ١٨٨.

- "قال النور الصابوني: إني قد خرجت من بخارى إلى أن عدت إليها ما رأيت إنساناً يعرف شيئاً عن علم الأصول... (بعدها ينتقل دور الكلام إلى الرازي).
- قال الرازي: وكيف عرفت أنه لم يكن في تلك البلاد أحد يعرف من هذا العلم شيئاً؟ وهل ناظرت مع أحدهم؟ ...
- قال الصابوني: لا... .
- قال الرازي: فكيف عرفت إذا خلوهم عن هذا العلم؟
- فقال الصابوني: إني عقدت مجلس التذكير، فلم يورد أحد منهم سؤالاً علي في تلك المسائل ...
- فقال الرازي: هذا الاستدلال في غاية الضعف...^(٢٥).

إن الخطاب في المناظرة يتوزع إلى لحظتين لفظيتين توجدان في علاقة حالية. ومن ثم فإن النشاط الحوارى في هذا الجنس الحجاجى أساسه مبدأ التناوب، وفي ثنائية الإرسال والاستقبال التى تنظمها أدوار الكلام يتمظهر الطابع الإشكالى للقضايا المطروحة ويسعى كل مشارك إلى بناء موقفه وتعزيزه حجاجياً إذ فى غمرة الأخذ والرد تتشكل الآراء. فأدوار الكلام تجسّد للصفة الحجاجية للمناظرة، ذلك لأن هذه الأدوار تحدد الاختلاف، وإذا كانت المناظرة تتسم بتعدد الأدوار وتناوبها المكثف (تصل فى المناظرة السابقة إلى ثمانية عشر دوراً) فإن هذه الكثافة تؤشر على "تواتر عال"، ولا غرابة فى ذلك فهذه المناظرة مشحونة بالكلمات المهيّنة لفئة من الناس.

يُخرق التوزيع المنتظم لأدوار الكلام فى المناظرة أحياناً، ويتخذ هذا الخرق أشكالاً مختلفة مثل صمت أحد المتناظرين، دلالة على عجزه عن الاستمرار فى

(٢٥) الرازي، المناظرات، ص ١١٢.

تأمين التسلسل الحواري، ويبرز ذلك في المناظرة السادسة عشرة، عندما احتدم الحوار بين الرازي والفريد الغيلاني حول الأجسام المتحركة في الأزل مما أدى إلى تغير لون الغيلاني وصمته فأجاب الرازي بعدم الحاجة إلى التفسير وتابع كلامه قائلاً: "إن دخول ما لا نهاية له في الوجود محال على جميع التفسيرات، فالعلم بامتناعه ضروري. فقلت: قل على تقدير أن يكون المراد من دخول ما لا نهاية له في الوجود هو كون كل واحد منها مسبوقاً بآخر، لا إلى أول كان ادعاء دخول ما لا نهاية له في الوجود عبارة عن ادعاء إنه يمتنع كون كل واحد منها مسبوقاً بآخر لا إلى أول... ولما انتهى الكلام إلى هذا المقام وقف ولم يذكر شيئاً آخر البتة. ثم قلت: وها هنا مقام آخر أهم مما ذكرناه وهو: إننا نبحث عن كيفية حل النزاع وذلك لأننا نقول: إما أن ندّعي أن لا مكان لحدوث الحوادث أولاً وبداية، وإما أن ندّعي أنه لا أول لإمكان حدوثها، ولا بداية لصحة وجودها..."^(٢٦). إن هذا الحوار الدرامي يعبر عن أفكار الشخصيات وتطلعاتهم في المناظرة، إذ يكشف درجة وعي المناظر (الرازي) ومدى ثقافته وقدرته على التعبير عن أفكاره وإلزام الخصم بالحجة، بالإضافة إلى قدرته على اختزال الصورة الدرامية ومدى تأثيرها في المتلقي.

يتضح أن الحوار الدرامي في المناظرات ليس مجرد كلام أو تحاور ومقابلة بين طرفين أو أكثر، إذ يتدرج الحوار منطقياً ويتابع في خط مستقيم لغاية الكشف عن القضايا والأفكار المراد التعبير عنها في المناظرة بوساطة اللغة التي تتركب على نحو مكثف ومدمج بالدلالة التي يختارها المتحدث لمواجهة خصمه فيؤثر فيه ويقنعه.

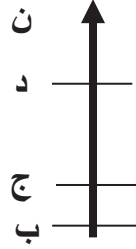
(٢٦) الرازي، المناظرات، ص ١٨٦.

ثانياً: السُّلَم الحجاجي

السُّلَم الحجاجي مجموعة من الأقوال التي تحمل دلالات محددة، إذ يرتبط كل قول من الأقوال بعلاقة بالقول الآخر وتتحكم في موقعه الترتيبي^(٢٧). كما يعرف السُّلَم الحجاجي بأنه: العلاقة التراتبية بين الحُجج، ومن خلالها تحدد درجات الأقوال ومراتبها بالاعتماد على قوتها ووجهتها الحجاجيتين^(٢٨).

فالسُّلَم الحجاجي إذا جملة من الحُجج والأقوال غير المتساوية من حيث درجة قوتها، فتترتب وفق الدرجات من حيث القوة والضعف، وبشكل عمودي من الحُجة الضعيفة إلى الحُجة القوية؛ فتقع الحُجة القوية في المرتبة الأولى من السُّلَم، وهي بمثابة الدليل الأقوى على الحُجج التي تأتي بشكل متدرج حسب قوتها حتى أدنى السُّلَم الحجاجي^(٢٩).

ويمكننا توضيح العلاقة الترتيبية للحُجج بالمخطط الآتي:



(٢٧) ينظر: عبد الرحمن، طه، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٨، ص ٢٧٧.

(٢٨) ينظر: العزاوي، أبو بكر، اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠٠٦، ص ص ٣٠-٣١.

(٢٩) ينظر: عمامرة، فاطمة، "الاستدلال الحجاجي وآليات اشتغاله في كتاب: غاية المرام في شرح مقدمة الإمام لابن زكريا التلمساني"، مجلة الإشعاع، الجزائر، العدد الخامس، ٢٠١٥م، ص ١٨٨.

في المخطط السابق يرمز حرف (ن) إلى النتيجة، أما الحروف (د، ج، ب) فهي عبارة عن الحُجج وهي مرتبة من الحُجة القوية (د)، والحُجة المتوسطة (ج)، والحُجة الضعيفة (ب).

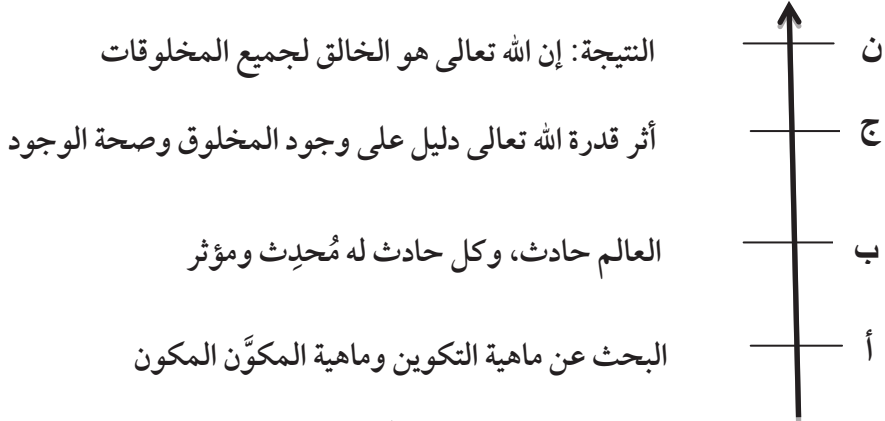
السُّلَم الحجاجي في مناظرات الرازي:

جرت بين الإمام الرازي ومجموعة من أعلام عصره عديد من المناظرات والمجادلات التي تقتضي الاعتماد على بناء حُججه بشكل تراتبي منظم للوصول إلى النتيجة المراد تحقيقها، للتأثير على الخصم وإفحامه، وقد مُنح الإمام القدرة على رد الخصوم بكلام بليغ، ومنظم ومرتب يدور حول الموضوع المتناول، مع إجابته الملائمة لكل موقف، إذ كان يغلب خصومه بالبراهين والحُجج الدامغة.

ويمكننا أن نحدد السلالَم الحجاجية في مثال من المناظرة الثالثة التي أجراها الرازي مع أعلام عصره، تدور المناظرة حول الوجود والمخلوق، والخالق، والقادر، والقدرة. فيقول الرازي لنور الصابوني: "إن كان غرضك إظهار الفرق بين التكوين والمكوّن في العقل والحقيقة. فنقول: لَمَّا دَلَّ الدليل على أن العالم حادث. قلنا: العالم حادث، وكل حادث له محدث ومؤثر، ثم نقول: ذلك المؤثر إما أن يؤثر فيه على سبيل الطبع، أو على الاختيار، والأول باطل والإلزام من حدوث العالم حدوث الله تعالى، أو من قدم الله تعالى قدم العالم ضرورة أن العلة الموجبة بالذات لا تنفك عن المعلوم، فتعيّن الثاني، وهو أنه تعالى أثّر في وجود العالم على سبيل الصحة والاختيار، فكونه تعالى بهذه الصفة هو المسمى بالقدرة،... إلخ" (٣٠).

(٣٠) الرازي، المناظرات، ص ص ١١٦-١١٧.

يستخدم الإمام في مناظراته جملة من الحُجج وهي:

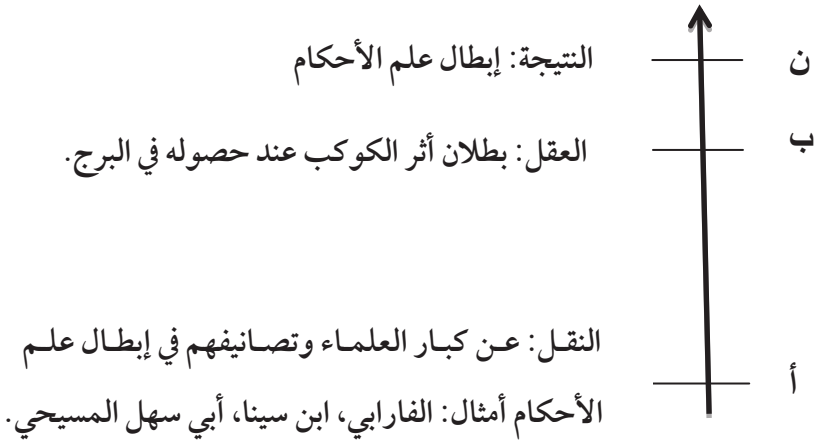


التحليل: ينتقل الرازي في هذا الحجاج انتقالاً تصاعدياً؛ فهو يبدأ من نقطة البحث عن ماهية التكوين وماهية المكون، ويقصد بالتكوين "الخلق أو التخليق"، أما المكوّن فهو "المخلوق"، ومن ثم يبرهن على أن هذا العالم لا بد له من مُحَدِّث وهو الله سبحانه وتعالى، أما المؤثر فهو وجود هذا العالم دون التأثير بغيره أو التوقف عليه، ويؤكد ذلك بإثبات قدرة الله على بديع صنعه لهذا الكون المتقن المحكم غاية الأحكام، كما وضح الرازي أن اختصاص كل حادث بوقت محدد يدل على إرادة الله، ثم ينطلق بعد ذلك في بيان وشرح حقيقة التكوين أو التخليق، وأن وجود المخلوق يعود إلى صفة القدرة التي يختص بها الله، فلا مؤثر إلا سبحانه وتعالى، فقد أخذ الرازي الحُجج بالتدرج مبتدئاً في البحث عن حقيقة الخلق وماهية المخلوق، ثم دلل على أن المُحَدِّث في هذا الوجود هو الله تعالى، ويبين قدرة الله على خلق هذا الكون بهذه الصورة البديعة والمحكمة، وأخيراً يثبت لمناظره أن القدرة على الخلق وإيجاد هذا الكون هي من الصفات التي اختص الله تعالى بها وحده.

في المناظرة التاسعة وفيها دخول الرازي على الشريف المسعودي والرضي النيسابوري، وجماعة آخرين من أهل العلم، وقد وجدهم يتناقشون في موضوع الطوفان الريحي، فيحاول إثبات بطلان علم الأحكام ويقدم الأدلة، النقلية والعقلية: يقول: "إن هذه المسألة فرع من فروع علم الأحكام، والفلاسفة أطبقوا على أن ذلك العلم في غاية الضعف، وعلى هذا التقدير، فلا موجب لهذا الخوف الشديد ولا حاجة إلى البحث القوي، ولا إلى هذا الاحتراز العظيم. فلما سمع الإمام "شرف الدين المسعودي" هذا الكلام غضب غضباً شديداً وقال: لِمَ قلت إن علم الأحكام علم ضعيف ساقط، وما الدليل عليه؟ فقلت: الذي يدل عليه وجهان: الأول: النقل عن أكابر الحكماء، فإنَّ "أبا نصر الفارابي" هو رئيس الحكماء على الإطلاق. ولما مدحه الشيخ "أبو علي بن سينا" قال في حقه: يكاد لا يكون أفضل من كل السلف، وله تصنيف مشهور في إبطال علم الأحكام،... إلخ" (٣١).

ويمكننا تمثيل هذه القضية بسلمين حجاجيين:

السُّلَّم الأول:



(٣١) الرازي، المناظرات، ص ص ١٤٤-١٤٥.

التحليل:

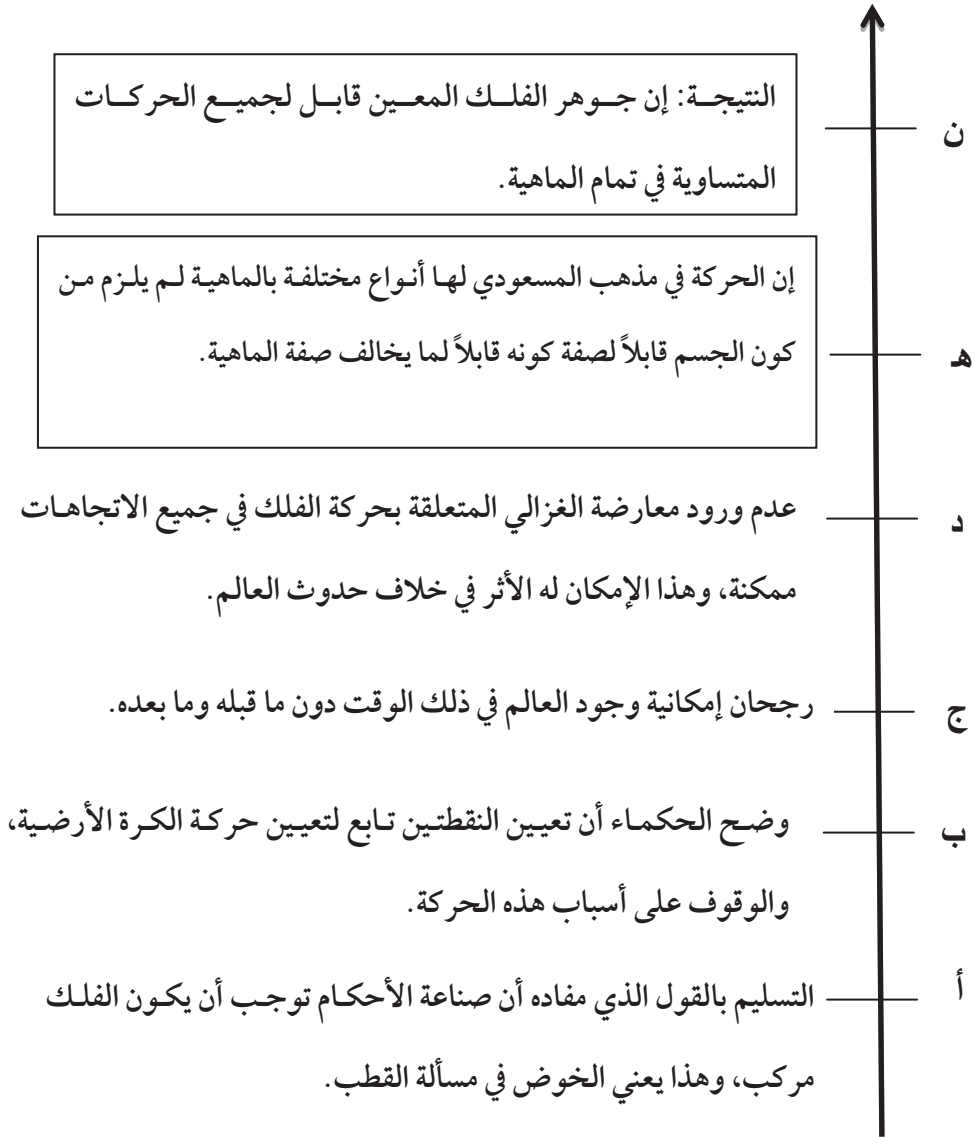
من خلال الحُجج السابقة نجد بأن الرازي حاول إقناع المتحاورين ببطلان علم الأحكام مستخدماً الحُجة القوية وهي النقل معتمداً في ذلك على أبرز العلماء الذين أبطلوا علم الأحكام مع ذكر مصنفاتهم، إذ يمتدح "ابن سينا" و"الفارابي" ويذكر أن لهما مصنفات مشهورة في بطلان علم الأحكام، كذلك العالم "أبو سهل المسيحي" صنف كتاباً يبطل فيه علم الأحكام، أما ابن سينا فقد ذكر علم الأحكام في كتابه "الشفاء"، وأفرد فصلاً طويلاً في إبطال هذا العلم في كتابه "النجاة". فعمد الرازي إلى استخدام أسماء علماء لهم هيبة وشهرة كبيرة عند الناس، وذلك لجعل السامع بها يذعن لما يُطرح عليه من آراء.

أما الحُجة الثانية فقد استخدم فيها الرازي العقل وهي أن المؤثر إما أن يكون الكوكب أو البرج، بحيث يدوم الأثر بدوام البرج أو الكوكب، وكان من ذكاء الرازي عدم اكتفائه بالحجة النقلية، فكان لا بد من استخدام حجة عقلية؛ لأن الموضوع المطروح يدخل في صلب الفلسفة.

وفي المناظرة (التاسعة) ذاتها ينتقل الرازي مع المسعودي إلى قضية تصب في جوهر المناظرة وهي أن المثليين من الأبراج يجب أن يكونا متساويين في الطباع والماهية في الكوكب؛ لأن الفلك مركب من الطبائع المختلفة، وهذا يثير غضب "المسعودي" ويختل نطقه، وتكون إجابته غير منطقية إذ يزعم بأن الرازي ينقل كلام الآخرين وهو أن برج الحمل ناري يجب أن يكون من جوهر النار، وأن برج الثور برج أرضي يجب أن يكون جوهره من الأرض، وينفي "الرازي" عن نفسه نقل الأقوال والكلام الذي لا يتعلق بالواقع والمنطق، ويتدخل "الرضي" النيسابوري في محاولة منه لإصلاح موقف أستاذه "المسعودي"، ويستشهد بأقوال "الغزالي" أن النقطتين المتعيتين للفلك أصبحتا متعيتين للطبيعة دون باقي النقاط، مما يؤدي إلى رفض "الرازي" لهذا الكلام.

ويستخدم هنا جملة من الحُجج يؤكد فيها تناقض أقوال الغزالي، ويمكن أن نمثل للحُجج في هذه المسألة من خلال السُّلَم الآتي:

السُّلَم الثاني:



التحليل:

في ضوء هذا السُّلم الحجاجي ينطلق الرازي في حجاجه بالاعتماد على مناقشة مناظريه في مسألة القطب، ويشدد على أن حركة الكرة الأرضية محددة بتعيين القطبين أو النقطتين، ويرجح أن وجود العالم الممكن غير محدد في وقت قبل أو بعد، كما أنه يرفض كلام الغزالي الذي يتعلق بحركة الكرة الأرضية في جميع الاتجاهات، وينتهي حجاجه بتأكيد أن الأساس الذي تقوم عليه جميع حركات الفلك متساوية.

ثالثاً: التكرار في المناظرة

التكرار لغة من الرجوع، والكرّ مصدر كرّ عليه يكرّ كراً وكروراً وتكراراً، والكرّ: الرجوع على الشيء، وكرّر الشيء أعاده مرة بعد أخرى^(٣٢). أما اصطلاحاً: فهو ترديد وإعادة كلمة أو جملة أو فقرة^(٣٣).

وتكمن أهمية التكرار لكونه تقنية تعبيرية تعمل على تقوية المعنى، والرفع من شأن النصوص، لما يحدثه من نغم إيقاعي وإضافة لمسة جمالية فنية، كما أنه يضيفي قيمة دلالية، لذلك عند تكرار صورة ما؛ فهي تشير إلى دلالات جديدة تختلف عن الدلالة السابقة، فالتكرار يوصل أفكاراً خفية متنوعة من خلال التراكم الفني للحرف، والكلمة والجملة^(٣٤). ويعد التكرار من الأساليب الحجاجية التي

(٣٢) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (كر)، ج ٥، ص ١٣٥.

(٣٣) ينظر: الفقي، صبحي إبراهيم، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، دراسة تطبيقية على السور المكية، ج ٢، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٠م، ج ٢، ص ٢٠.

(٣٤) ينظر: نزار، ميلود، "الإحالة التكرارية ودورها في التماسك النصي بين القدامى والمحدثين"، مجلة علوم إنسانية، العدد ٤٤، جانفي، ٢٠١٠م، ص ١.

يستخدمها المناظر أو المحاجج بهدف إبراز فكرته التي يرمي إليها، وإيصالها إلى الجمهور، ومحاولة التأثير فيهم^(٣٥).

وقد شكل التكرار ظاهرة أسلوبية، مثلت آلية حجائية مركزية في مناظرات فخر الدين الرازي، ساهمت في كثير من الأحيان في ترجيح رأيه أمام مناظريه، ويمكن رصد شكلين من أشكال التكرار التي اعتمدها وهي: تكرار الروابط الحجائية، وتكرار العوامل الحجائية.

١ - تكرار الروابط الحجائية:

إن الناظر لمفهوم الرابط في اللغة يجد أنه يتمحور حول معنى الشدّ والوصول، ومنه ما جاء في لسان العرب: "رَبَط الشيء يربطه ربطاً، فهو مربوط وربطاً: شده"^(٣٦). وفي الاصطلاح أشار صاحب معجم المصطلحات النحوية والصرفية إلى أن الرابط "حرف أو ضمير يربط بين أمرين أو هو العلاقة التي تصل شيئين بعضهما ببعض، وتعين كون اللاحق منهما متعلقاً بسابقه"^(٣٧).

إن القول الحجائي يشتمل على علاقة يفرضها السياق، وتبرز من خلال الأدوات اللغوية التي يمكن تسميتها بـ "الروابط الحجائية" التي تسهم في ترتيب الحجج، والربط بينها، وترسيخها في ذهن المتلقي، كما تسهم في تماسك الخطاب.

(٣٥) ينظر: صولة، عبدالله، الحجاج أطره ومنطقاته من خلال "مصنف في الحجاج" الخطابة الجديدة لبيير لمان وتيتكا، كلية الآداب، منوبة، تونس، ١٩٩٨م، ص ٣١٧.

(٣٦) ابن منظور، لسان العرب، مادة (ربط)، ج ٧، ص ٣٠٢.

(٣٧) اللبدي، محمد سمير، معجم المصطلحات النحوية والصرفية، دار الفرقان، مؤسسة الرسالة، لبنان - بيروت، ط ١، ١٩٨٥م، ص ٩٠.

وتحفل اللغة العربية بعدد الأدوات اللغوية الخاصة بالحجاج، من الروابط الحجاجية التي لا يمكن تعريفها إلا بالإحالة على قيمتها الحجاجية. منها: (بل، لكن، إذن، لأن، بما، أن، إذ، الواو، الفاء، اللام... الخ)^(٣٨). ويمكن الوقوف عند روابط سببية تحقق وظيفة التبرير لنتيجة سابقة للحجة، تتمثل بنيتها العامة في الشكل الآتي:



فالنتيجة كما هو مبين تسبق الحجة، وهذا الاستعمال قد يكون استعمالاً براغماتياً، بحيث ترسخ النتيجة في ذهن المتلقي قبل استقباله للحجة، ولا يخفى ما لهذا الترتيب من فائدة حجاجية، بحيث يزيد هذا الترتيب في الطاقة الحجاجية، إضافة إلى قوة الحجة في ذاتها، ومن أكثر الروابط السببية التي استخدمها الرازي في مناظراته، الرابط (لأن)، وبالإحصاء فإن الرازي قد كرره (٦٢) مرة في مناظراته. و"لأن" رابط حجاجي مكون من حرفين هما: لام التعليل، وأداة التوكيد "أن"، فهو يجمع بين دالتين لا غنى للمحاجج عنهما؛ إذ لا بد له وهو يسوق الحجة أن يأتي بالعلل التي تجعل خصمه يذعن ويسلم له وينصاع لحجته، وأن يعتمد إلى تأكيد كلامه حتى يزيده قوة ويرفع عنه اللبس والغموض والإبهام. وقد استخدمه الرازي بكثرة ليدعن المحاور ويدفعه إلى الانصياع لحجته، كما أكد الرازي كلامه من خلال هذا الربط، وأزال اللبس والغموض عنه.

(٣٨) ينظر: العزاوي، اللغة والحجاج، ص ٥٥.

ومن نماذج استخدامه لهذا الرابط الحجاجي ما نجده في المناظرة الأولى: بين الرازي والرضي النيسابوري وموضوعها التوكيل بالبيع المطلق - وهو موضوع فقهي يتعلق بالبيع وبالتوكيل المطلق وتفصيلاته وما يتفرع عنه شرعاً وقانوناً - فيقول في معرض رده على أحد الحاضرين عن مسألة التوكيل بالبيع بضمن المثل: "إني ذكرت في دليلي ما يكون دافعاً لهذا الكلام، لأنني قلت دلالة المعنى هو أن يدل اللفظ على المعنى، وذلك المعنى يستلزم سبباً آخر إما استلزاماً قطعياً وإما استلزاماً ظاهرياً، والرضى بالبيع يستلزم الرضى بالبيع بضمن المثل ظاهرياً وغالباً، لأن مدار البياعات والمعاملات على هذا المعنى، فالرضى بالبيع يكون رضى بهذا القول بحسب الظاهر العام الغالب. فأما الرضى بالبيع فلا يكون رضى بوقوعه بالبيع بالغبن الفاحش، لأن هذا ضد قاعدة المعاملات، ونقيض الأمر الغالب في البياعات، فيصح أن يقال التوكيل، توكيل بالبيع الواقع بضمن المثل، ولا يصح أن يقال التوكيل توكيل بالبيع الواقع بالغبن الفاحش، لأن ذلك ضد المعلوم ونقيض الموجود والمشهور، وعند تقرير هذه الكلمات انطلقت ألسنة القوم بالثناء والتعظيم" (٣٩).

وظف الرازي الرابط (لأن) لبيان مسألة فقهية تتلخص بالتوكيل بالبيع إذا كان بالغبن الفاحش (أي أن يبيع الموكل له البيع السلعة بأقل من قيمتها بكثير) هل على من أوكل البيع أن يقبل بهذا البيع؟، لقد قدم الرازي ذكر النتيجة وعدم جواز القبول بالبيع بالغبن الفاحش، وبعد ذلك ذكر الحجج مستعيناً بـ "لأن" بوصفها رابطاً بينها لتبررها، والنتيجة "التوكيل بالبيع المطلق لا يدخل فيه البيع بالغبن الفاحش" متفرعة عن الجمل الآتية: (دلالة المعنى هو أن يدل اللفظ على المعنى)، و(مدار البياعات والمعاملات على هذا المعنى) و(هذا ضد قاعدة

(٣٩) الرازي، المناظرات، ص ١٠٧.

المعاملات، ونقيض الأمر الغالب في البياعات)، و(ذلك ضد المعلوم ونقيض الموجود والمشهور)، فقدمت النتيجة وكان حقها التأخير عن الجمل، بحيث ترسخ النتيجة في ذهن المتلقي قبل استقباله للحجة، فقدم الرازي الحجج المتساندة بوساطة الرابط الحجاجي "لأنّ" الذي عمل على شد الحجج وتقوية بعضها ببعضها الآخر، فوردت هذه الحجج بشكل متناسق ومتناغم بغية الوصول إلى النتيجة التي أراد الرازي إذعان الحاضرين إليها. وهذا ما يمكن أن نسميه استعمالاً براغماتياً للحجج.

٢- تكرار العوامل الحجاجية:

أما عن دور العوامل الحجاجية فيختلف عن دور الروابط كونها لا تربط بين متغيرات حجاجية؛ أي بين حجة ونتيجة أو بين مجموعة حجج، ولكنها تحصر وتقيّد الإمكانيات الحجاجية التي تكون لقول ما. وتتمثل فعالية العامل الحجاجي بتدعيمه لصلاحيّة القاعدة العامة، باعتبارها سمة ضمنية لهذا الخطاب أو ذاك؛ فهي موجودة في الوعي وكامنة فيه، ويهمل العامل على إبرازها وتجليتها، وتسليط الضوء عليها ضمن هذا الوعي، وذلك من أجل إثبات صحة قضية ما، مع ضرورة أن يكون العامل الحجاجي منصهراً في بوتقة القول الواحد^(٤٠).

وتتضمن مقولة العوامل الحجاجية في اللغة العربية جملة من الأدوات مثل: كاد، ربما، كاد، قليلاً، كثيراً... التي تندرج في جملة من الأساليب اللغوية، مثل الحصر، والتوكيد، والاستثناء، والنفي، والشرط^(٤١).

(٤٠) ينظر: صادق، مشى كاظم، أسلوبيّة الحجاج التداولي والبلاغي: تنظيم وتطبيق على الصور المكية، منشورات ضفاف، بيروت، ط ١، ٢٠١٥م، ص ١٠١.

(٤١) ينظر: قدور، عمران، البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني الموجه إلى بني إسرائيل، رسالة دكتوراة، الجزائر، جامعة الجزائر، قسم اللغة العربية وآدابها، ٢٠٠٩م، ص ٣٦.

ومن بين العوامل الحجاجية التي حفلت بها مناظرات الرازي:

١. عامل النفي:

النفي لغة: من الطرد، يقال: هذا يتنافى مع ذاك فهما يتنافيان، ويعني النفي: الرد، وتعريية شيء من شيء، يقال: نفيت الشيء أنفيه نفيًا: إذا رددته^(٤٢). فكلمة النفي تدور حول الطرد والرد. أما اصطلاحًا فيعني: المجزوم بـ(لا)، ويخبر عن ترك الفعل^(٤٣)، وحروف النفي في اللغة العربية هي: ما، لا، لم، لما، إن^(٤٤).

يمثل النفي مبحثًا مشتركًا بين البلاغيين والنحاة، وقد عده البلاغيون وتحديدًا أهل المعاني منهم شقًا للإثبات في الخبر، فعالجوا علاقته بالإثبات، والنحاة عالجوه من منطلق مغاير ذي أساس بنيوي فاعتنوا به وأحصوا حروفه وأدواته ومقولاته^(٤٥). أما الحجاجيون فيعدون النفي عاملاً حجاجيًا يحقق عن طريقه المتكلم وظيفة اللغة الحجاجية المتمثلة في إذعان المتقبل وتسليمه عبر توجهه بالملفوظ إلى النتيجة التي يبتغيها^(٤٦).

(٤٢) ينظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد (ت ٣٩٣هـ/ ١٠٠٣م)، تاج اللغة وصحاح العربية، ٦ ج، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٠م، ج ٦، ص ص ١٥١٣-١٥١٤. الأزهرى، أبو منصور (ت ٣٧٠هـ/ ٩٨١م)، تهذيب اللغة، ٨ ج، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠١م، ج ١٥، ص ٣٤١.

(٤٣) ينظر: الجرجاني، علي بن محمد الشريف (ت ٨١٦هـ/ ١٤١٤م)، التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، مصر، ٢٠٠٤م، ص ص ٢٠٥-٢٠٦.

(٤٤) ينظر: ابن يعيش، أبو البقاء موفق الدين (ت ٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م)، شرح المفصل، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: إميل يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠١م، ص ٣١.

(٤٥) ينظر: الناجح، عز الدين، العوامل الحجاجية في اللغة، مكتبة علاء الدين للنشر والتوزيع، تونس، ط ١، ٢٠١١م.

(٤٦) ينظر: حنون، عايد جدوع، وشهدان، ثائر عمران، "العوامل الحجاجية في آيات الأحكام"، مجلة أورو، بغداد، المجلد ٩، العدد ٤، ٢٠١٦م، ص ١٣.

- عامل النفي لا: إن الوظيفة الأساسية للحرف "لا" هي النفي المطلق؛ "أي نفي الوقوع؛ لأنها تدخل على الجملة فتحول معناها من الإثبات إلى النفي" (٤٧). ولا ريب في أن لعامل النفي وظيفة حجاجية يسعى المحاجج من خلالها إلى دحض آراء الآخر وإبطالها. وقد كان عامل النفي بـ"لا" من بين أبرز العوامل التي وظفها الرازي في مناظراته وأقواها، فقد كرره (١٦٩) مرة، وإن التفاوت في توظيف عامل النفي بين المناظرات، مرده إلى اختلاف الموضوع المناقش.

يوظف الرازي النفي في المناظرة التاسعة لدحض آراء محاوريه وإبطالها في أكثر من موضع، فعند دخوله على الشريف المسعودي وهو يبحث مع الرضي النيسابوري وتلاميذه موضوع الطوفان الريحي وأنه يدخل في علم الأحكام، يضعف الرازي علم الأحكام وينفي الخوف والبحث والاحتراز من الطوفان الريحي فيقول: "والفلاسفة أطبقوا على أن ذلك العلم في غاية الضعف، وعلى هذا التقدير، فلا موجب لهذا الخوف الشديد ولا حاجة إلى البحث القوي، ولا إلى هذا الاحتراز العظيم" (٤٨).

فيبطل باستخدامه لأداة النفي "لا" علم الأحكام، مقدماً أدلة بعد هذا الإبطال وهو أن علماء كباراً وفلاسفة سبق وأن أبطلوا هذا العلم، ولعله تقصد النفي بـ"لا" في هذا المقام فيصف حال الجماعة التي دخل عليها، بأنهم كانوا يبحثون عن المسألة (الطوفان الريحي) بجهدٍ عظيم وجهدٍ شديد. فأراد أن ينفي تلك المسألة بشكل مطلق، فأدرجها تحت علم الأحكام وأخذ ينفي علم الأحكام، بالأدلة

(٤٧) الشريف، محمد حسن، معجم حروف المعاني في القرآن الكريم، مؤسسة الرسالة،

بيروت، ط ١، ١٩٩٧م، ص ٨٨٧.

(٤٨) الرازي، المناظرات، ص ١٤٤.

العقلية والنقلية، وكأنه قصد إلى توظيف أقوى أدوات النفي ليطمئن ويهدئ من نفوس المتلقين، وقد نجح في ذلك.

وفي موضع آخر من المناظرة ذاتها يرد الرازي على المسعودي قائلاً: "إن كان مدار هذا البحث على الشغب والغضب، فالأولى قطعه، وإذا كان مقصود منه البحث والنظر، فلا يحصل هذا المقصود إلا بالثبات والسكوت"^(٤٩). وهنا يظهر المسعودي رفضه لمخالفة الرازي لرأي الغزالي، فجاء رد الرازي إما قطع هذه المحاورة إذا كان هدفها الشغب، فإذا كان هدفها البحث والنظر فلا يكون ذلك إلا بالسكوت، فقد استخدم الرازي النفي لدحض فكرة المسعودي حول رأيه بالغزالي وطلب منه السكوت والثبات إذا كانت الغاية البحث في الموضوع المطروح، وقد امتثل المسعودي لرأي الرازي.

رابعاً: الاستفهام في المناظرة

يعد الاستفهام من الأساليب الأكثر استعمالاً في أي مواجهة إقناعية تجري بين طرفين، وأداة المطارحة الكفيلة بمساءلة اعتقادات الآخر واستجواب قناعاته^(٥٠). كما أنها الوسيلة الحجاجية الفاعلة التي يعتمد عليها كثيرون في حجاجهم من منطلق "إن طرح السؤال يمكن أن يضخم الاختلاف حول موضوع ما إذا كان المخاطب لا يشاطر المتكلم الإقرار بجواب ما، كما يمكن أن يلطف السؤال ما بين الطرفين من اختلاف إذا كان المخاطب يميل إلى الإقرار بجواب غير جواب المتكلم"^(٥١). والاستفهام لغة: من الفهم، وهو العلم والمعرفة بالقلب، يقال:

(٤٩) الرازي، المناظرات، ص ١٤٨.

(٥٠) ينظر: عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص ٢٠٧.

(٥١) الشهري، عبد الهادي بن ظافر، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤م، ص ص ٤٨٣-٤٨٤.

فهمت الشيء أي عقلته وعرفته، وأفهمته الكلام أي جعلته يفهمه، وتفهم الكلام أي فهمه شيئاً بعد شيء^(٥٢). وأما اصطلاحاً فهو أسلوب من الأساليب اللغوية الإنشائية الطلبية، إذ يطلب به السائل العلم بشيء مجهول أو غير معلوم مستخدماً إحدى أدوات الاستفهام، ومن الأمثلة عليه عندما يوجه المتكلم لك سؤالاً كقوله: هل لديك نقود؟ فتكون الإجابة بالنفي أو الإيجاب^(٥٣).

حجاجية الاستفهام:

يؤدي الاستفهام دوراً مهماً في عملية الإقناع، فالاستفهام من الأساليب الطلبية التي تثير المخاطب وتدفعه إلى توضيح موقفه نحو الأفكار والأسئلة المعروضة عليه، والأساليب الإنشائية تختلف عن الأساليب الخبرية، فهي تركز على إثارة المشاعر وهي الغاية التي يركز عليها الخطاب الحجاجي، لذلك يعد أسلوب الأسئلة أسلوباً فاعلاً ومؤثراً في الخطاب أو السياق الحجاجي^(٥٤) كما يساهم في صناعة أشكال الجدل الإيجابي أو السلبي، والإعلاء من الصوت الدرامي، في أي محاوره كلامية. وقد استخدم الرازي في مناظراته أسلوب الاستفهام ومنها ما نجده في المناظرة العاشرة: التي دارت بين المسعودي والرازي، وموضوعها نقد كتب مهمة منها: "الملل والنحل للشهرستاني" و"الفرق بين الفرق للبغدادی" ... وغيرها. وقد كان منطلق المناظرة تساؤل الرازي عن سبب سرور المسعودي، ثم

(٥٢) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (فهم)، ج ١٢، ص ٤٥٩.

(٥٣) ينظر: يوسف، عبدالكريم محمود، أسلوب الاستفهام في القرآن الكريم غرضه وإعرابه، مكتبة الغزالي، دمشق، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ٨.

(٥٤) ينظر: رسولي، حجت، وشنان، رائد عبود، "حجاجية السؤال في المناظرة الأدبية، مناظرة رثيف الخوري وطه حسين نموذجاً"، مجلة دراسات في نقد الأدب العربي، جامعة الشهيد بهشتي، طهران، العدد ١، المجلد ٨، ٢٠١٨م، ص ٧٦.

سؤاله عن الكتب التي اشتراها. فيقول: "دخل المسعودي رحمه الله عليّ يوماً آخر، وكان في غاية الفرح والسرور، فسألت عن سبب ذلك الفرح.. فقال: وجدت كتباً نفيسة فاشتريتها فحصل هذا لهذا السبب. فقلت: وما تلك الكتب؟" (٥٥).

يعد السؤال مفتتحاً ذرائعياً للمناظرة، حيث يتطلب وجود الاستفهام تحقق الاستجابة، بل يجر الإجابة ويستدعيها. ومن هذا السؤال كان منطلق المناظرة بعد أن يجيب المسعودي الرازي على سؤاله وقد تضمنت إجابته أسماء كتب لا يعتمد عليها الرازي، بدأ الرازي محاولة إثبات عدم مصداقية هذه الكتب، حتى يسأل المسعودي الرازي قائلاً: "هل رأيت كلام الغزالي في هذا الباب؟ وهذا السؤال وجه المناظرة إلى موضوع آخر حيث ثبت أن الرازي يخالف ويعارض الغزالي في أكثر آرائه. إذ ثمة أسئلة تستدعي أسئلة أخرى ما يجعل سلسلة من الأبواب تفتح إثر كل سؤال، ويستوجب من المسؤول عرض ما لديه من أفكار، ورؤى، وعلل وحجج.

فلاحظ في المناظرة أن تساؤل الرازي عن سبب انشراح المسعودي وسؤاله له، كان من منطلق غريزي، لأن الإنسان منذ وجوده مدفوع -بحكم غريزته- إلى حب الاكتشاف والاستطلاع والبحث فيما يحيط به من الكائنات بالتأمل والتفكير، وإن عجز فالاستفهام والتساؤل (٥٦).

إن الاستفهام الوارد في المناظرة جاء بشكله الأساسي الطلبي، وكان السائل بطرحه للسؤال ينتظر إجابة، لكن السؤال هنا أدى وظيفته أن أدخل كلاً من الرازي

(٥٥) الرازي، المناظرات، ص ١٥٣.

(٥٦) ينظر: البلخي، محمد إبراهيم، أساليب الاستفهام في البحث البلاغي وأسرارها في القرآن الكريم، أطروحة دكتوراة في اللغة العربية، مخطوطة، قسم الأدبيات، كلية اللغة العربية، الجامعة الإسلامية العالمية، باكستان، ٢٠٠٧م، ص ١٥.

والمسعودي بدائرة النقاش، فقد انبنت المناظرة على السؤال، فكان البداية، ولأن التوليد الفكري محايث دائماً لمسار المسألة، فبالسؤال أيضاً أنتقل إلى موضوع آخر في المناظرة نفسها، فبعد أن كانت نقداً لمجموعة من الكتب، تحولت إلى نقد شخصية (الغزالي).

وفي مناظرته السادسة عشرة: يستفهم الرازي من فريد الغيلاني في مسألة حدوث العالم فيقول: "ما الذي عنيت بقولك؟ إنه لو كان لا أول للحوادث لزم دخول ما لا نهاية له في الوجود، فإن عنيت إنه يلزم الحكم بدخول حادث قبل حادث لا إلى أول في الوجود"^(٥٧).

وفي هذه المناظرة يوظف الرازي الاستفهام الاستنكاري أمام محاوره الغيلاني، إذ يحاول إلزامه، فالغيلاني يصر على رأيه بأن الحوادث لا بداية لها، فيرد عليه المحاجج باستفهام لنفي ادعاءاته المتعلقة بالحوادث، فقد استخدم الرازي هذا الأسلوب الذي يلزم المحاور بالإجابة ويضعه في ضيق وخرج، فقوله بأن الحوادث السابقة لا بداية لها ولا نهاية، يؤدي إلى وصول الحوادث إلى ما لا نهاية، فكل حادث يسبق بحادث آخر ولا بداية له، وهذا الكلام غير منطقي، لذلك وظف الرازي هذا الأسلوب الاستفهامي للتوبيخ والإلزام بالحجة وإفحام خصمه الغيلاني.

خامساً: الشاهد في المناظرة:

يلجأ المتلقي في كثير من الأحيان أثناء الحجاج إلى استعمال حالات منفردة مأخوذة من الواقع ليبنى على منوالها نتائج الحجاجية، فتتحول تلكم الحالات الفردية من الخصوص إلى العموم، ويبنى على أساسها الواقع المقصود تصويره في

(٥٧) الرازي، المناظرات، ص ١٨٦.

ذهن المتلقي^(٥٨)، ويختصر شايم بيرلمان وظائف هذه الحالات الخاصة بقوله: "ففي حال الشاهد ستسمح بالتعميم، وفي حال المثال ستسمح بدعم قاعدة قائمة سلفاً، وفي حال القدوة ستدعو إلى الاقتداء"^(٥٩) وعليه فإن هذا الصنف من الحجج يعتمد في تأسيسه على ثلاثة من أنواع الحجج وهي (الشاهد، والمثل، والنموذج).

يشبه الشاهد البنية التي تدعم القضية وتقويها، ويوظف من أجل إثبات صحة أطروحة معينة، إذ يعد من أقوى الأدلة والحجج البرهانية التي يوظفها المتكلم أو المناظر لدعم أفكاره وإبطال حجج الخصم، وتقديم الإجابة على ردوده وأقواله^(٦٠). ويرتبط في التراث العربي الإسلامي بالآيات القرآنية والحديث النبوي الشريف، والآيات الشعرية، والأمثال، والحكم. وهي حسب محمد العمري "حجج جاهزة تكتسب قوتها من مصدرها ومن مصادقة الناس عليها وتواترها"^(٦١). فهي قارة في أذهان الناس ونفوسهم، وتشكل معايير قيمة لديهم على أكثر من مستوى؛ عقدي واجتماعي وفكري، ما يجعل استخدامها في مكانها الموائم ضرباً من ضروب كسب إذعان الخصم وتسليمه، ولأن الشاهد يحظى بسلطة مصداقية ونفوذ، فإن هاتين السلطتين تختلفان مقداراً؛ فالقرآن الكريم أعلى

(٥٨) ينظر: جودي، حمدي منصور، بنية الخطاب الإقناعي في كليلة ودمنة لابن المقفع، أطروحة دكتوراة، قسم الآداب واللغة العربية، جامعة محمد خيضر، بسكرة - الجزائر، ٢٠١٦م، ص ٢١٦.

(٥٩) ينظر: الولي، محمد، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، دار كنوز المعرفة، عمّان، ٢٠٢٢م، ص ٤٠٣.

(٦٠) ينظر: ناعم، مليكة، المقصد الحجاجي في النقد النحوي قراءة في نص لأبي حيان التوحيدي، ضمن كتاب التحليل الحجاجي للخطاب، دار كنوز المعرفة، عمّان، ٢٠١٦م، ص ٧٢٤.

(٦١) العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص ٦٥.

وأكبر "وسائل الاستشهاد في الثقافة العربية الإسلامية، وهذا التفوق الدرجي يجعل منه الحجة العليا؛ مما يجعل الفعل الحجاجي الذي يتم به أكثر إقناعاً، والشاهد القرآني سلطة غير شخصية؛ لأنه العقيدة والكتاب المقدس لعموم المسلمين؛ لذلك يشكل محط إجماع عام، دونه كل الحجج"^(٦٢) والأمر نفسه ينسحب على الإنجيل عند النصارى، والتوراة عند اليهود.

والاستعانة بالشاهد القرآني يشكل شكلاً من الخطابات التي تمكن المُحاجج من إيصال رسالته عبر استثارة الحسّ الإيماني وتوظيف الحقائق الإيمانية الراسخة، فهي أشبه بإبلاغ الرسالة بالأساليب الإقناعية القلبية.

وفي استشهاد الرازي بالقرآن الكريم إقامة للحجة، وقطع للنزاع، وبلوغ الغاية، وإخضاع الخصم، وإكمال المقاصد ما لا تستطيع الكتب المطولة والأدلة القاطعة القيام به^(٦٣). ومن المناظرات التي وظف فيها الرازي الشاهد القرآني، المناظرة الثانية عشرة، وهي دروسُ ألقاها الرازي على أهالي بلدة بخارى، وتتضمن حقوق الأخ والأخت، ومدى القرابة، والرعاية، والعق. وقد وظف الرازي الآية الكريمة: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ (سورة الإسراء: ٢٣)، في معرض حديثه عن صلة القرابة بين الأب والابن ولعظمتها فقد قرنت طاعة الوالدين بطاعة الله، ويدعم رأيه الذي يؤكد فيه على أن علاقة الأب بالابن هي علاقة أعظم من علاقة الأخ بالأخ في الحديث النبوي: "فاطمة بضعة مني"^(٦٤).

(٦٢) عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص ٢٣٢-٢٣٣.

(٦٣) أجعيط، نور الدين، مناظرة علي للخوارج -مقاربة تداولية-، ضمن كتاب التحليل الحجاجي للخطاب، إشراف وتقديم: أحمد قادم وسعيد العوادي، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠١٦م، ص ٤١.

(٦٤) البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م)، ٩ ج، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ١٣١١هـ، رقم الحديث (٣٧٢٩).

أراد الرازي إثبات فكرته ودعمها فاستخدم القرآن الكريم بوصفه أقوى الحجج والبراهين، ثم استعان بالحديث النبوي، فاخياره للشاهد يأتي بالأعلى شأنًا ثم ما يليه في المرتبة الثانية. وفي المناظرة ذاتها وأثناء حديثه عن مسألة "العتق في القرابة المحرمية" شعر الرازي باضطراب بعض المخاطبين وعدم فهمهم المسألة، فيقول واصفًا حالهم "فاضطربوا اضطرابًا شديدًا... وصار بعضهم ناصراً ومقرراً والبعض طاعناً ومبطلاً، ووقعت الخصومة فيما بين الفريقين، وقرب الأمر من وقوع المشاتمة"^(٦٥) فحسم الخلاف من خلال توظيفه للآية الكريمة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ﴾ (سورة النساء: ٢٣).

فاعتماد الرازي الشاهد القرآني في المناظرة هنا شكّل حجة قاطعة وأخيرة تضع الحد النهائي للمخالفة أو الاعتراض، فأصبحت آلية اعتبار وإقناع معاً، فلا يتلوها بعد ذلك إلا الصمت والتسليم؛ وذلك لأن الحجج جاءت من مصدرين مقدسين محط إجماع عام لا خلاف فيهما، فسلمت النفوس لما طُرِحَ عليها وهدأت واقتنعت. وتجدر الإشارة إلى أن توظيف الرازي للشواهد جاء في مواضع قليلة جداً من مناظراته، ما يشي بإدراكه المواضيع المطروحة من خصومه وما يلزمها من تقنيات وأدوات وآليات حجاجية فاعلة، فقد غلبت عليها النزعة العقلية وهو ما يستدعي منه توظيف أشكال من الحجاج العقلي التي تشكل سلسلة من المقدمات والتناجج المنطقية، ومثل تلك المواضيع لا يمكن أن يعتمد الرازي في المحاججة فيها على الشواهد التي تستثير الحس الإيماني، بل يعتمد إلى تقنيات أخرى مما أشرنا إليه في المحاور الأولى من البحث.

(٦٥) الرازي، المناظرات، ص ١٧٠.

خاتمة:

وقفت هذه الدراسة عند نص تراثي مهم، هو مناظرات فخر الدين الرازي، ورصدت باستخدام آليات حدائيه ما بنيت عليه هذه المناظرات من أساليب حجاجية استثمر عبرها الرازي عديداً من الممارسات اللغوية التي تمنحها اللغة العربية بمستوياتها المتعددة، فشكّلت طريقته في الاشتغال الحجاجي، كما أظهرت جلياً ما تمتع به من إمكانيات التأثير والإقناع.

وقد حقق الاشتغال الحجاجي في مناظرات الرازي خاصيته الإقناعية عبر الآليات الآتية:

- تطويع البناء الحواري؛ فالحوار الدرامي تدرّج فيها منطقياً ليكشف عن القضايا والأفكار المراد التعبير عنها.
- استخدام السلاالم الحجاجية التي بنى عليها الرازي حججه بشكل تراتبي منظم لإفحام خصمه.
- تفعيل التكرار بوصفه أسلوباً حجاجياً يستخدمه المناظر لتقوية المعنى وتأكيد، وقد شكّل التكرار ظاهرة أسلوبية وآلية حجاجية مركزية في مناظرات الرازي ساهمت في ترجيح رأيه أمام مناظريه.
- توظيف الاستفهام الذي يعد مفتحاً ذرائعاً للمناظرة، فيستدعي الاستفهام تحقيق الاستجابة، فيدفع المخاطب إلى توضيح موقفه من الأفكار المعروضة عليه.
- الاستعانة بالشواهد؛ القرآنية والأحاديث النبوية على وجه الخصوص، لما لهما من سلطة في خدمة الهدف الإقناعي.

العتبات النصية في روايتي (الطريق إلى سحмата وظلال القطمون)

لإبراهيم السعافين

مؤيد الشرعة(*)

الملخص

سعى الباحث في هذه الدراسة إلى استقراء العتبات النصية في روايتي الدكتور إبراهيم السعافين، اللتين تمثلان تجربة أدبية جديدة في السياق السردى الروائي، محاولاً فهمها، والكشف عن مضامينها، متوسلاً بمعطيات المنهج السيميائي، وأدوات التحليل والاستقراء، وذلك لما تشكله العتبات النصية من ثيمات وعلامات سيميائية مهمة، تسهم في تهيئة المتلقي لولوج عالم الإبداع الأدبي، بما تقدمه هذه العتبات من إشارات ودلالات يتلقفها المتلقي، ساعياً لإقامة رابط بينها وبين الخطاب السردى المتناول. وبناءً عليه تناول الباحث عتبات روايتي إبراهيم السعافين، من عنوانات خارجية وداخلية، ورسومات وتقديرات، أطرت للسياق السردى للنصين الروائيين، محاولاً في ذلك الكشف عن قدرة السارد في استثمار هذه العتبات بما يخدم خطابه السردى.

الكلمات المفتاحية: العتبات، العنوانات، صفحة الغلاف، الاقتباسات الداخلية، عتبات الناشر.

(*) محاضر متفرغ، كلية الآداب والعلوم، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، المملكة الأردنية الهاشمية،

تاريخ تسلّم البحث ٣١/٨/٢٠٢٣م، وتاريخ قبوله للنشر ٢٠/٢/٢٠٢٤م.

Paratextual Thresholds in The Road to Sahmata and The Shadows of Mount Qatamon

By Moayad Al-shraah

Abstract

This article seeks to extrapolate the textual thresholds in two novels written by Dr. Ibrahim Al-Saafin, which employ a new literary technique in the narrative. The author proposes to identify these thresholds and to reveal their function, employing the semiotic approach and paratactical analysis in order to understand how they serve to introduce and explain the themes that the text involves. The thresholds prepare novels' readers by suggesting indications of themes and signs that they can employ to follow the narrative line. The article explores the thresholds employed; they consist of internal as well as external devices which are intended to guide the reader's response.

Keywords: Thresholds, titles, cover page, internal quotes, press interviews.

تعد العتبات النصية أو ما اصطُح عليه بمسمى (المناص) أو (النص المحيط) الذي ظهر عند جيرار جينيت (Gerard Genette) من أكثر المصطلحات النقدية تداولاً واهتماماً في الساحة النقدية، وقد انبثق مصطلح العتبات من ضمن مشروعٍ نقديٍّ واسع عند جينيت هو المتعاليات النصية التي ربطها مع الشعرية، ليخرج بمصطلح جديد هو المناص (PARATEXETE)، ليدلّ هذا المصطلح على جميع ما يجعل النص كتاباً يقترح نفسه للقراء، وذلك من خلال العتبة التي تسمح بدخول النص والخروج منه، فالمناص يتضمن النصوص الممهدة للعمل الأدبي من عنوان، وعنوانٍ فرعي، وغلافٍ، وعنواناتٍ داخلية، ومقدمة، وخاتمة وغيرها من الملحقات التي تؤطر النص وتمهد له، فهي نصوص لا تنفصل عن أي عمل أدبي، وليست جامدة بلا معنى، إنما تؤدي وظيفة جمالية وفنية تخدم العمل الأدبي^(١).

وقد تلقف الباحثون العرب ما أنتجه جينيت في دراساته، وحاولوا ترجمة المصطلح الذي صاغه للدلالة على النصوص الممهدة للنص، فترجم المصطلح (PARATEXETE) إلى غير قليل من الترجمات، منها النص الموازي، والعتبات، والمناص، والملحقات وغيرها، وكانت نتيجة تعدد الترجمات أن حاول بعض النقاد تبني واحدٍ منها ومناقشة الترجمات الأخرى وإظهار عيوبها، ومن ذلك نجد أن من يتبنى مصطلح العتبات يرى أنه المصطلح الأسلم، إذ يحيط بما أراده جينيت، ويجعل مفهومه سهل المنال، فهو يشبه في دلالة مدخل المنزل وعتبته، إذ لا يمكن الدخول أو الخروج إلا من خلال هذا المدخل وعبر عتبه،

(١) ينظر: بلعابد، عبدالحق، عتبات (جيرار جينيت من النص إلى المناص)، الدار العربية

للعلوم ناشرون، لبنان، ط ١، ٢٠٠٨م، ص ٤٣-٤٥.

كذلك الحال مع مصطلح العتبات الذي يؤدي دوره الإرشادي في مساعدة المتلقي على الولوج الصحيح في عالم النص الأدبي^(٢).

أما جميل الحمداوي فنجد أنه يناقش صحة استعمال عدد من المصطلحات التي أُجترحت للدلالة على العنوان، و صفحة الغلاف وغيرها من نصوص تؤطر للنص الأدبي، مثل مصطلح النصوص الموازية والملحقات النصية والعتبات وغيرها للدلالة على ما أراده جينيت في طرحه، فقد رأى أنّ مصطلح النص الموازي يدل على الملحقات والعناصر المحيطة بالنص، والتي تحاوره تتداخل معه بشكل مباشر، أو غير مباشر وتعني بإضاءة جوانبه وكشف بعض زواياه^(٣)، أما مصطلح الملحقات النصية الذي اجترحه محمد البقاعي، فقد دلّ على كلّ ما يلحق بالنص الأصلي من الداخل أو الخارج، وقد ذكر حمداوي غير قليل من المصطلحات والتعريفات المتعلقة بها، إلا أنّه فضّل استعمال مصطلح النص الموازي؛ لأنه يعبر عن العتبات مباشرة، تلك التي تمهد للنص الأدبي وتؤطر له^(٤).

ويرى الباحث أنّ مصطلح العتبات هو الأكثر شيوعاً، والأدق في الدلالة على المراد منه، فالنص الموازي قد يُفسّر من ناحية لغوية بالنص المشابه، ومصطلح الملحقات النصية لا يدل في ظاهره على مفهوم النص الممهد، فمصطلح العتبات يؤدي وظيفتين، الأولى أنه يدل على النصوص الممهدة للنص الإبداعي، والثانية أنه يشمل كل ما يحيط بالنص الأدبي من عنوان وغلاف ومقدمة وغيرها من أمور تسبق أو تلحق النص، وفضلاً عما سبق فإنه يُفضل دراسة مصطلح العتبات لأنه

(٢) ينظر: الحمداوي، جميل، لماذا النص الموازي؟، مجلة ندوة،

www.arabicnadwah.com

(٣) ينظر: السابق.

(٤) ينظر: السابق.

أكثر المصطلحات شهرةً بين الدارسين للنقد الأدبي، ولأنه أكثر شمولية بمفهوم جينيت، وأخيراً مماثلته للمعنى الغربي^(٥)، لذلك سيلتزم الباحث في هذا الفصل باستعمال مصطلح العتبات النصية للدلالة على ما يتفرع تحته من نصوص محيطة بالنصوص الإبداعية المتناولة للدراسة.

أما أنواع العتبات التي حددها جيرار جينيت فهي نوعان، الأول عتبات افتتاحية، وتتمثل بكل ما يتعلق بالناشر من غلاف وصفحة العنوان وكلمة له، إضافةً لقائمة المنشورات للمؤلف، والملحق الصحفي لدار النشر، والإشهار وغيرها، أما النوع الثاني فيتمثل في عتبات المؤلف، وهي التي تشمل كل العتبات التي أنتجها المؤلف من العنوان والعناوين الداخلية، والمقدمة والاستهلال والإهداء والتصدير، والحواشي، والهوامش، والملاحظات، إضافةً إلى ما أُصطلح على تسميته بالنص الفوقي، والذي يشمل كل ما نتج عن المؤلف من قراءات نقدية، ومقابلات صحفية، وحوارات ونقاشات ومؤتمرات وغيرها من أمور تتعلق بالنص الإبداعي^(٦). وفي هذه الدراسة سيحاول الباحث الوقوف على العتبات النصية كافة في روايتي الطريق إلى سحمتا، وظلال القطمون، واستكناه دلالاتها.

أولاً: عتبات المؤلف (paratexte auctorial):

العنوان

يعد العنوان واحداً من أهم العتبات النصية التي تؤطر للنص وتمهد له، فهو ليس مجرد اسم يُطلق على مؤلفٍ ما حتى يعرف به، أو عبارة مزخرفة تلفت انتباه

(٥) الرمادي، أبو المعاطي خيري، "عتبات النص ودلالاتها في الرواية العربية المعاصرة تحت سماء كوبنهاغن أنموذجاً"، مجلة مقاليد، جامعة الملك سعود، السعودية، العدد ٧، ٢٠١٤م، ص ٢٩٢.

(٦) ينظر: بلعابد، عتبات جيرار جينيت من النص إلى المناص، ص ص ٥٤-٥٥.

القارئ بإيقاعها الموسيقي الناتج عن حضورٍ مبالغٍ للمحسنات البديعية، أو عبارة تؤدي مجرد وظيفة التعيين، بل هو أيقونة دلالية وعلامة سيميائية تساعد المتلقي على ولوج عالم النص المراد قراءته، لكونه يعكس حمولةً دلاليةً مكثفةً تحيل إلى النص الذي يُمهّد له.

وقد حاز العنوان حظاً وافراً من العناية في تناوله الدراسات المعاصرة، نظرياً وتطبيقياً، ففي الجانب الأول نجد أنّ جيرار جينيت وليو هوك (Leo Haw) من أبرز من تطرق للمبادئ النظرية المعنية بدراسة العتبات النصية لا سيما العنوان الذي حدّد تعريفه وأنواعه ووظائفه وأشكاله، ونجد أنّ ليو هوك يعرف العنوان بقوله:

"بأنه مجموع الدلائل اللسانية يمكنها أن تثبت في بداية النص من أجل تعيينه، والإشارة إلى مضمونه الإجمالي، ومن أجل جذب الجمهور المقصود"^(٧).

إنّ المتأمل في التعريف السابق -الذي تبناه جيرار جينيت- يجد أنّ ليو هوك يحاول توضيح مفهوم بوصفه من أهم مفاهيم العتبات النصية التي تظهر في النص الإبداعي، فهو اختزالٌ دلالي لنصوص النص الذي عنون له، وعبارة تشويقية تلفت انتباه المتلقي، وعلامة لغوية تعيينية يُستطاع من خلالها تخمين محتوى النص ومساره الدلالي^(٨).

أما جيرار جينيت فنجد في دراسته للعنوان قد سار على نفس تعريف ليو هوك للعنوان، وقد توسع في دراسته له ليشمل غير قليلٍ من الجوانب، فقد حدّد عناصرَ

(٧) حسونة، محمد، "النص الموازي وعالم النص: دراسة سيميائية"، مجلة جامعة الأقصى (سلسلة العلوم الإنسانية)، المجلد ١٩، العدد ١٠، ٢٠١٥م، ص ٨.

(٨) السابق، ص ٨.

العنوان التي هي: العنوان الذي يتصدر العمل الأدبي وتتجسد فيه ويعرف به، والعنوان الثانوي الذي يأتي مكماً للعنوان الرئيس ليكون أكثر وضوحاً، أما العنوان الفرعي الذي يشير إلى جنس العمل الأدبي من رواية، أو قصة، أو شعر وغيرها، وأشار أيضاً إلى ما يعرف بعنوان المجموعة، أو ما أُصطلح عليه باسم العناوين الفوقية أو العلّية، التي تشير إلى مجموعة أو سلسلةٍ روائيةٍ تنبثق كلها من عنوانٍ واحد^(٩)، مثل اسم (مشروع الرواية العرفانية)، الذي تندرج تحته أربع عشرة رواية مختلفة العناوين، لكنها تجتمع تحت عنوان واحد هو -هنا- الرواية العرفانية.

وقد تطرق (جينيت) أيضاً للحديث عن موضع ظهور العنوان، وأشار إلى أنّ المؤثر الأول في ذلك هو العرف الطباعي، الذي يُحتمّ ظهور العنوان على صفحتيّ الغلاف الأولى والأخيرة، وفي صفحة العنوان التي تلي صفحة الغلاف، وقد يظهر العنوان وحده أيضاً على صفحةٍ بيضاء تسمى صفحة العنوان، وهي غير إلزامية، أما عن وظائف العنوان فقد حدد (جينيت) أيضاً أربع وظائف أساسية للعنوان، هي:

- الوظيفة الوصفية: وتعني أن العنوان يبوح بشيء ما عن النص، فهي تماثل الوظيفة الإخبارية أو الإيحائية، من حيث إنها تقدم للمرسل إليه أو للقارئ فكرة مسبقة عما يحتويه النص، لذلك سمّاها غولدنشتاين بالوظيفة التلخيصية، لكن فيما بعد فصل جينيت هذه الوظيفة عن الوظيفة الإيحائية كون الإيحاء لا يكون دوماً قصدياً^(١٠).

(٩) ينظر: بلعابد، عتبات جيران جينيت من النص إلى المناص، ص ٦٩.

(١٠) ينظر: السابق، ص ص ٨٧-٨٨.

- الوظيفة التعيينية: وهي أن يكون العنوان قد أدّى وظيفة التسمية، فهو يمثل الاسم الدائم لهذا العمل الأدبي، وتعد أبسط الوظائف وأولها^(١١).
- الوظيفة الدلالية الضمنية، وتعني هذه الوظيفة أن يتضمن العنوان إشارات إلى توجهات المؤلف في نصه؛ وذلك لأنه "نظام دلالي مكتمل حامل لإبعاد أيولوجية واجتماعية، يطرح بوصفه فضاء لالتقاء عدد من الخطابات والحقول المعرفية"^(١٢).
- الوظيفة الإغرائية، وهي تعني الوظيفة الإشهارية^(١٣)، فمن خلال العنوان يشتهر العمل الأدبي، وينبغي أن يكون العنوان مثيراً لاهتمام القارئ ولفضوله.

سيمياء العنوان في روايتي الطريق إلى سحماتا وظلال القطمون

إنّ المتأمل في العنوانين السابقين يلحظ أنّ الروائي يستدعي فيهما اسمين لمكانين فلسطينيين، وهما (سحماتا، والقطمون)، ولعل هذا الاستدعاء جاء من كون الروائي روائياً ملتزماً كما بيّنا في فصل التمهيد، وهذا الالتزام ينطلق من قضايا وطنه المحتل، لكن ما يثير الانتباه هو أنّ الروائي استحضر أسماء أماكن صغيرة، فسحماتا هي قرية في الجليل الأعلى شمال مدينة عكا، والقطمون حيٌّ من أحياء القدس القديمة، وكلاهما ليسا بالمكانين المشهورين، ولا يعرفهما إلا من كان ضليعاً بالجغرافيا الفلسطينية، وهذا الأمر يجعلنا نطرح تساؤلاً عن سبب عزوف الروائي عن ذكر الأماكن المشهورة، مثل القدس، ويافا، وعكا في العنوان، وهذا الأمر سنسعى إلى توضيحه والوقوف على دلالاته في دراستنا للعنوانين، لكن

(١١) ينظر: بلعابد، عبات جيرار جينيت من النص إلى المناص، ص ٨٦.

(١٢) موسوي، هشام، المناصية في الرواية المغاربية من العنوان إلى النص، دار الأمان، الرباط، د. ط، ٢٠١٥م، ص ٤٤.

(١٣) ينظر: بلعابد، عبات جيرار جينيت من النص إلى المناص، ص ص ٨٥-٨٦.

قبل ذلك لا بدّ من الإشارة إلى أنّ حضور الأماكن الفلسطينية قد حقق وظيفتين هما: الوظيفة التشويقية، إذ تمهد مثل هذه العناوين لموضوع الرواية، أما الوظيفة الثانية فهي تتمثل في الإحالة إلى الأدب الملتزم بقضية وهي هنا قضية الارتباط بالمكان.

إنّ العنوان الذي استعمله الروائي في روايته الأولى الطريق إلى سحماتا نجده يتمثل بكونه يتركب من مبتدأ، وخبر يتكون من شبه الجملة، والملاحظ في اللفظ (الطريق)، وأنه جاء معرفاً بأل التعريف، وهذا الأمر قد يكون محملاً بدلالاتٍ ما، فلعل هذا التوظيف للإشارة على وجود أمل لدى الروائي بالعودة إلى فلسطين التي تمثلها سحماتا، أو للإشارة إلى محتويات دلالية في السرد تقود إلى رسم الطريق الأمثل للعودة، فالطريق أصبح معروفاً، ولم يُذكر الطريق بصيغة النكرة للدلالة على الجهل به، وغياب الأمل بالعودة، فالطريق واضح المعالم، وأمل العودة لا يزال موجوداً، أما الخبر فنراه شبه جملة من جار ومجرور، فالحرف (إلى) أفاد هنا انتهاء الغاية المكانية للدلالة على انتهاء الطريق بسحماتا، فلا طريق بعد هذا الطريق، فقد مرّ الإنسان الفلسطيني اللاجئ بكثيرٍ من الطرق، ولم يبقَ عليه سوى طريق العودة، إلى بلده وقريته ومدينته، وذلك بسلوك طريق المقاومة التي أصبحت السبيل الوحيد للعودة، بعد أن خُذل الإنسان الفلسطيني أكثر من مرة بسبب الوعود والقرارات الأممية التي كانت تصدر ولا تطبق، فوجد نفسه نسياً منسياً، لا يمتلك إلا الوعود والقرارات التي ألقى بها عرض الحائط، واختار الطريق الوحيد للعودة المتمثل بمقاومة المحتل للعود إلى سحماتا وفلسطين.

أما عنوان الرواية الثانية (ظلال القطمون) فنجد أنّ الروائي يعيد تكرار توظيفه للأماكن الفلسطينية المغمورة، فيذكر في هذا العنوان حي القطمون في القدس

القديمة ليكون واحداً من الأماكن الكثيرة التي وظفها الروائي في روايته، والملاحظ في هذا العنوان أن الروائي استعمل لفظة (ضلال) بصيغة النكرة، ولعل ذلك دلالة على حضور كثيف وغير محدود للحيز المكاني - القاطمون - الذي يشكل جزءاً من القدس، فالقاطمون في هذا التوظيف مثل المظلة التي تظلّل أهلها وساكنيها، وتُشعرهم بالسكينة والأمن، إضافةً إلى كون ذلك الحي جزءاً من المدينة المقدسة، فهو متأصلٌ في وجدان كل مسلم وعربي، ويمد ظله على كل من يتحلّى بالانتماء للقضية الفلسطينية.

وحرّياً بنا أن نشير إلى أنّ الروائي استعمل هذا العنوان للدلالة على اسم لوحة رسمتها شخصية الأستاذ منصور، لكنه فقدّها بفقدان منزله في حيّ الطالبية بسبب الاحتلال الصهيوني، ونجد صورة هذه اللوحة حاضرةً في صفحة الغلاف، وسيسعى الباحث لاستقراءها في المبحث القادم.

وبعد قراءة للعنوانين السابقين نجد أنّ الروائي سعى في استعماله لهذين العنوانين إلى جعل القارئ مهياً لقراءة نصّ روائي يتصل بالقضية الفلسطينية، وما يتفرع عنها من تبعات اللجوء، وهاجس العودة، وغيرهما؛ فالروائي يفرض نسيان وطنه، ويحاول تذكير المتلقي بأصغر أماكن وطنه وتفصيله، وهنا لا بد من الإشارة إلى أنّ الروائي استدعى مكانين مغمورين، بدلاً من توظيف الأماكن المشهورة التي سيكون حضورها مساهماً بشكل أكبر في توضيح المراد من النص، لكنه فضّل التركيز على الأماكن البسيطة الصغيرة، ولعل السبب في ذلك في كونها أماكن منسية، عانت القهر والتهجير والموت، ولم يُعنَ بذكرها أو الحديث عنها، على خلاف المدن والأماكن الكبيرة التي تركز الاهتمام عليها، فلعل الروائي أراد أن يكشف عن معاناة هذه الأماكن وأهلها، وأن يركز عدسة السرد على هؤلاء الناس المغمورين مثل قراهم وأحيائهم.

وبناء على ما سبق من قول، فإن هذين العنوانين قد أدّيا الوظائف الأربع التي حددها (جينيت)، ولذا نجد أنّ كلا من العنوانين قد أدّيا الوظيفة التعيينية، وكذلك الوظيفة الوصفية، وذلك بتقديم وصف موجز جداً عن موضوع الروائيتين، أما الوظيفة الضمنية فنجد أنّ كلا العنوانين كشفاً للمتلقي عن حضور هاجس العودة الذي يتردد في النصين الروائيين، أما الوظيفة الإغرائية فقد تجلت في كون هذين العنوانين يستفزان المتلقي ويدفعانه لمعرفة طبيعة هذين الحيزين -المكانين- اللذين يصدرهما الكاتب في مستهل روايته، فهما غير مشهورين، ومن ثم فإنّ المتلقي سيرغب بقراءة النصين للتخلص من الضباب الذي يمنعه من استكشاف مجريات الأحداث فيهما.

وختاماً لا بد من القول إنّ العنوان عبارة عن علامة ورمز لغوي دال على محتوى معين، يمارس فعل الإغراء على القارئ، ويجذبه لتلقي هذا العمل الكتابي، فالعنوان الإبداعي يتمثل في كونه يشبه النص الإبداعي من حيث كونه يمتلك بنية سطحية وبنية عميقة^(١٤)، إذ إنّهُ يلمح لمحتوى النص ويستدرج المتلقي للتأمل والتفكير والتأويل والتوقع، فإمّا أن يصدق، أو ينكسر بفعل حدث يغير مساراً من مسارات النص، التي تُكسب العنوان دلالات مختلفة عما كان متوقعاً.

الإهداء

يعد الإهداء واحداً من أولى العتبات النصية التي تواجه المتلقي في قراءته للنص الأدبي، وقد عرّفه (جيرار جينيت) بأنه "تقدير من الكاتب وعرفان يحمله للآخرين، سواء أكانوا أشخاصاً أم مجموعات (واقعية أو اعتبارية)، وهذا الاحترام يكون إما في شكل مطبوع (موجود أصلاً في العمل / الكتاب)، وإما في شكل مكتوب يوقعه الكاتب بخط يده في النسخة المهداة"^(١٥).

(١٤) ينظر: قطوس، بسام، سيمياء العنوان، وزارة الثقافة الأردنية، عمان، ط ١، ٢٠٠١م، ص ٣٧.

(١٥) ينظر: السابق، ص ص ٩٣-٩٥.

وبناءً على التعريف السابق نجد أنّ الإهداء ينقسم إلى قسمين، الأول هو إهداء الكتاب الذي يكون مطبوعاً بعد صفحة الغلاف لأشخاص معينين، والثاني هو الإهداء الموقع بخط اليد، وما يعيننا في هذا الجانب هو القسم الأول، الذي يعدّ تقليداً عريقاً يعود إلى زمن أرسطو، وفيه تظهر عبارات المجاملة اللبقة للمهدى له، لكن ما يميز الإهداءات الحالية عن الإهداءات القديمة هو أنّها تحضر منفصلةً عن النص الإبداعي، خلافاً للإهداءات القديمة التي كانت تُضمّن في النص الأدبي نفسه، بالإضافة إلى أن الإهداءات اليوم ترد - كما يرى جينيت - في صفحة منفصلةٍ تلي صفحة العنوان مباشرة^(١٦).

وفي هاتين الروايتين المتناولتين للدراسة، نجد أنّ الروائي يقدم الإهداء في الرواية الأولى لأخيه، وفي الثانية لوالدته، إذ يقول: "إلى أخي عبدالمجيد، وهو يروي الحكاية"^(١٧)، و"إلى التي أحكمت إغلاق الباب على أمل العودة، ثم رحلت بعيداً، ولم تعد إلى الدار، أمّي"^(١٨)، فالناظر إلى هذين الإهداءين يجد أنّ الروائي شديد التعلق بذكرى عائلته، ففي الإهداء الأول الذي صدر به روايته الأولى (الطريق إلى سحمتا)، يلحظ أنّ الروائي تعمد إهداء العمل لأخيه الذي قصّ عليه بعض الأحداث التي عايشها خلال نكبة فلسطين وما بعدها^(١٩)، لما لهذه الأحداث من أثر عميق في النفس، فهي أحداث مؤلمة، ومجرد سردها

(١٦) ينظر: حسونة، النص الموازي وعالم النص: دراسة سيميائية، ص ٦.

(١٧) السعافين، إبراهيم، الطريق إلى سحمتا، الدار الأهلية، عمان، ط ٢، ٢٠١٨م، ص ٥.

(١٨) السعافين، إبراهيم، ظلال القطمون، الدار الأهلية، عمان، ط ١، ٢٠٢٠م، ص ٥.

(١٩) ينظر: الرداد، عمر، العتبات النصّية في رواية "الطريق إلى سحمتا"،

موقع ثقافات، ٢٠٢١م، <https://thaqafat.com>

وتذكرها يثير الأشجان، ولعل الروائي أراد من تقديمه الإهداء بهذه الصيغة أن يشعر القارئ بعمق أسمى هذه التجربة على من كان شاهداً عليها، وهذا الأمر نلاحظه أيضاً في الإهداء الثاني الموجّه لأُمّه، إذ يقدّمه الروائي بصيغة شاعرية سينمائية، فهو بهذه العبارة يختصر مشهداً سينمائياً لأم أصابها القهر والخوف والحزن، وهي تسدُّ باب بيتها وتواسي نفسها بأمل العودة، الذي لم يتحقق، ففي هذين الإهداءين استطاع الروائي أن يقيم رابطاً بين نصّه الإبداعي، وعتبة الإهداء التي في الغالب تكون مجرد عبارة تعبر عن مودةٍ وامتنان.

وبذلك استطاع الروائي في توظيفه لهذين الإهداءين أن يحقق الوظيفتين اللتين حددهما (جيرار جينيت)، وهما:

١- الوظيفة الدلالية التي تتمثل باختزال الإهداء في دلالاتٍ ضمنية قد تحيل إلى محتوى النص الإبداعي^(٢٠).

٢- الوظيفة التداولية التي تتمثل بإنشاء علاقة تواصلية بين الكاتب وجمهوره، وقد تحقق ذلك في كون الإهداء يخاطب كل من هو صاحب قضية، ويتبنى القضية الفلسطينية ويناصرها^(٢١).

الاقتباسات الداخلية

لا يستعمل الروائي عناوين داخلية لفصول روايته، ويعتمد مبدأ الترقيم في ذلك، لكنّه صدّر كلّ فصل من فصولهما باقتباس سواء أكان بعبارةٍ نثرية أم بمقطوعة شعرية، استطاعت في حضورها أن تحلّ محلّ العناوين الداخلية، وأن

(٢٠) ينظر: بلعابد، عتبات جيرار جينيت من النص إلى المناص، ص ٩٩.

(٢١) السابق، ص ٩٩.

تؤدي وظيفتها الإيحائية التي تعبر عن مكنون الفصول الذي تمهد لها، وقد حاول الباحث بعد استقراره لتلك الاقتباسات أن يصنّفها في ثلاثة أقسام، هي: اقتباسات الروائي الشعرية، واقتباسات عالمية، نقصد فيها مقولات وحكم لأعلام من أدباء وفلاسفة عالميين، واقتباسات تراثية وصوفية، ويسيى الباحث إلى دراستها واستقرارها في الروايتين، مبتدئاً برواية الطريق إلى سحمتا ثم رواية ظلال القطمون.

الاقتباسات الداخلية في رواية الطريق إلى سحمتا:

١ - اقتباسات عالمية

استفتح الروائي في هذه الرواية ثلاثة عشر فصلاً منها باقتباسٍ عالمي، أكثرها لوليم شكسبير ولفيودور دوستوفيسكي، وُزعت على مختلف فصول الرواية، وقد شكّل كلّ منها عتبةً نصيّة تُهيئ القارئ لدخول الفصل، فمثلاً نجد أنّ الفصل الثالث في الرواية كان أول فصل يمهد له باقتباسٍ عالمي، وهو "لا فضيلة بلا معرفة" (٢٢) لسقراط، وكان هذا الاقتباس عتبةً سيميائية لفصل يتناول شخصية معاوية العمر الذي يبيع مسدسه للاحتفال بنجاح ابنته سلمى في امتحان البكالوريا، فقد تخلّى الأب عن ماله وسلاحه في سبيل إظهار فرحه بنجاح ابنته، التي ستدخل الجامعة فيما بعد، إذ أيقن أنّ رأس ماله في أرض اللجوء والمنفى هو العلم، وليس السلاح أو المال، لذلك نلاحظ أنّ الاقتباس التصديري جاء متناسباً مع سياق الفصل، فالفضيلة تتحقق بالمعرفة والعلم، وقد أدرك معاوية العمر هذا الأمر؛ إذ بادر إلى تعليم أولاده، وصرف أمواله في سبيل ذلك (٢٣).

(٢٢) السعافين، الطريق إلى سحمتا، ص ٢٧.

(٢٣) ينظر: السابق، ص ص ٢٧-٢٩.

وفي بداية الفصل الخامس نجد أن الروائي يصدره باقتباس لشكسبير هو: "الزمن بطيء جداً لمن ينتظر"^(٢٤)، وكان محتوى الفصل يحكي في بدايته عن انتظار عدنان السعدي لسلمى العمر في أحد المطاعم الأمريكية، إذ كان الانتظار قاسياً عليه، لوجود مشاعر حب مخفية تجاهها^(٢٥).

أما في الفصل السابع فنجد أنه يبدأ بعبارات سقراط هي: "كل ما أعرف أنني لا أعرف شيئاً"^(٢٦)، ولعل هذا التوظيف كان أكثر ضبابية من غيره، فالفصل يتحدث عن التقاء عددٍ من شخصيات الرواية في مدينة سان فرانسيسكو، وقد سلط الضوء على شخصية بسام، التي بدأت بالحديث عن تاريخ هذه المدينة، وانتقل الروائي بعدها بعدسة السرد ليسلطها على عائلتي بسام ضاهر، ومحمد الراعي، فمحتوى الفصل في الظاهر لم ينسجم محتوى الفصل مع الاقتباس التصديري الذي قد يؤول إلى أنه تعبير عن عدم اكتفاء العالم والمثقف بحدٍّ معين من العلم، لكن واقع الأمر إن هذا الاقتباس يمهّد للفصل بكونه يدلُّ على أنّ شخصيتي بسام ومحمد الراعي كانتا تزدادان ثورية مع الأيام، على الرغم من أن هذا الأمر أدّى إلى تخليهما عن أهلهما، وذلك بالهجرة بعيداً، فبسام هاجر بعد أن اصطدم بقوات الدرك اللبنانية، ومحمد الراعي الذي كان يرغب بالتعلم وتحصيل الشهادات العليا، لا سيما في البلدان الثورية للاستمرار بالنضال والكفاح، فكان كل ما يقوم به من تحركات ثورية قليل، ولا يلبي طموحهما كما هو الحال عند المثقف والعالم الذي لا يكتفي بحدٍّ معين من المعرفة^(٢٧).

(٢٤) السعافين، الطريق إلى سحمتا، ص ٤٥.

(٢٥) ينظر: السابق، ص ص ٤٥-٤٧.

(٢٦) السابق، ص ٦٦.

(٢٧) السابق، ص ص ٧٣-٧٦.

ومن الاقتباسات التصديرية أيضاً مقولة ليو تولستوي (Leo Tolstoy) "لا يوجد إنسانٌ ضعيف، يوجد إنسانٌ يجهل موطن قوته" ^(٢٨)، التي وظفها الروائي في بداية فصل يحكي عن واقع حال الشباب العرب، الذين انبعث فيهم الأمل بعد معركة الكرامة، التي أعادت الثقة في النفوس، لا سيما بعد هزيمة حرب حزيران التي حطمت آمال العرب، ورسّخت في صدورهم معاني الهزيمة والتخاذل، لذلك نجد أنّ الاقتباس التصديري يرتبط بفكرة الفصل ويمهد له، فقد ظن العرب أنّ الضعف متأصلٌ فيهم، لكن فيما بعد عثروا على مكمّن قوتهم الذي لم يصرّح به الكاتب، بل أشار إليه ضمناً، وهذا المكمّن يتمثل بالاتحاد، فعندما توحد الجيش العربي مع فصائل المقاومة الفلسطينية استطاعوا هزيمة العدو الصهيوني، وبعث الأمل في نفوس الأمة العربية ^(٢٩).

ونجد أيضاً في بداية الفصل الثاني عشر اقتباساً عالمياً لألكسندر بوشكين (Alexander Pushkin)، وهو: "إن خدعتك الحياة، فلا تغضب، ولا تحزن. لا بدّ من يوم الأسى، ولكن ثق بأنّ يومَ المنى آتٍ" ^(٣٠)، فهذا الاقتباس مهّد لأحداث الفصل الذي يتناول أزمة عاطفية بين سلمى العمر، وعدنان السعدي، إذ باح كل منهما بحبه للآخر، واتفقا على الزواج، لكن الأيام التي كانا يعيشانها مليئة بالأسى والهموم، ومنعت جريان حياتهما بفرح واستكمال مشروعهما في الزواج، وذلك لأنّ كلّ منهما يحمل همّ عائلته، فسلمى مشغولةٌ بوالدها معاوية الذي يصارع المرض في مخيم الرشيدية، وعدنان يفكر بأمه المريضة في عمّان، فيقرران بأن يعود كلّ منهما إلى عائلته للوقوف مع أهله، وأن يؤجلا فكرة الزواج ريثما تنتهي المشكلات التي تعيقهما، وقد خلف هذا الأمر في نفسيهما حزناً عميقاً، إذ لم تنسجم الظروف مع رغبتهما ^(٣١).

(٢٨) السعافين، الطريق إلى سحمانا، ص ١٠٥.

(٢٩) السابق، ص ص ١٠٥-١٠٨.

(٣٠) السابق، ص ١١٦.

(٣١) السابق، ص ص ١١٦-١٢٠.

وفي الفصل الثالث عشر نجده يُفتتح باقتباس لدوستوفسكي هو: "أعترف بأنّ لساني يجيد الصمت أحياناً، ولكن عقلي لا يكفُّ عن الكلام"^(٣٢)، فالتأمل فيه يشعر بأنّ الروائي سيقدم فصلاً يحتوي على شخصية أو أكثر تلزم الصمت، وتغرق في التفكير، وقد انطبق هذا الأمر على شخصية سلمى التي تحبس في داخلها أحزانها وأوجاعها في أثناء سفرها عائدةً إلى لبنان، وتفكر في صديقتها عادة التي لا تسكت أبداً في مواجهتها للمشكلات، إذ تذكرت سلمى صديقتها عادة في إحدى الاحتجاجات الطلابية في جامعتهم عندما رُفعت رسوم التسجيل، كيف انتفضت عادة في وجه رئيس الجامعة، لقد استطاع هذا الاقتباس أن يمهد لنا طريقاً لفهم شخصية سلمى، إذ إنها تغرق في التفكير والتأمل قبل الإقدام على أي فعل^(٣٣).

٢- اقتباسات تراثية وصوفية

إنّ المتأمل لفصول رواية الطريق إلى سحمتا يجد أنّ الروائي قد عمد إلى توظيف بعض الاقتباسات التراثية والصوفية لأعلام وعلماء وشعراء عرب، ولم تكن هذه الاقتباسات مقصورةً على الجانب النثري، فنجد بعضاً منها عبارة عن بيت أو مقطوعة شعرية تتصدر أحد الفصول، فنجد الروائي يفتتح أول فصول روايته باقتباس من ابن خلدون، وهو: "الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء"^(٣٤)، وهذا الاقتباس يرتبط بالفقرة الأولى في الفصل، وفيها يُثار تساؤل عن سبب تردد فكرة الاستمرار في الرحيل التي تظل هاجساً عند عدنان السعدي، الطالب الفلسطيني الوطني المقيم في الولايات المتحدة لغرض الدراسة، إذ أنّه لا يشعر باستقرارٍ داخلي في مكثه في أمريكا، ولا في أي مكان آخر، فهو يريد الرحيل وعدم

(٣٢) السعافين، الطريق إلى سحمتا، ص ١٢٧.

(٣٣) السابق، ص ١٢٧-١٣٠.

(٣٤) السابق، ص ٧.

التوقف إلا عندما ينتهي به المطاف بوطنه فلسطين، بالإضافة إلى أن عبارة ابن خلدون تشير فيما تشير إليه أن التاريخ متشابه في سيرورته، فأحداث الحاضر تشبه أحداث الماضي، وإن لم تكن مطابقة لها.

ومن الاقتباسات التراثية المذكورة في بدايات بعض الفصول، استحضار الروائي لاقتباسات صوفية، ومن ذلك قول ابن عربي في بداية الفصل السادس: "كل سفينة لا تجيئها رياحها منها فهي فقيرة"^(٣٥)، وقوله أيضاً في بداية الفصل العاشر: "الزمان مكانٌ سائلٌ والمكانُ زمانٌ متجمد"^(٣٦)، فالم تأمل في الاقتباس الأول يجد أنه يمثل تمهيداً للعبور إلى شخصية (روز جونستون) صديقة سلمى العمر، فهي شخصية نشطة وماندفة، تسعى بشغفٍ إلى التعرف على القضية الفلسطينية، والاطلاع على تفاصيلها، ومعاونة أصحابها، فنجدها ترافق سلمى إلى مخيم الرشيدية، وتتعرف على أهله وواقع حالهم، وترتبط بأسرة سلمى وتقيم معهم علاقة صداقةٍ وود.

أما الاقتباس الثاني فقد توافق مع أسلوب الروائي وطريقته في سرده للفصل العاشر، إذ نجده يوظف تقنية الاسترجاع الزمانية، ليستطيع التحرك بحرية بين الزمن الماضي والحاضر وهو يتحدث عن شخصية عدنان السعدي، فنجد أن الروائي يعود بالزمن ليحفر عميقاً بماضي هذه الشخصية التي رفضت فكرة الزواج من بعد محبوبته الأولى جمانة الناصر، وتحول همه إلى تحصيل شهادة الدكتوراة فحسب، لينتقل بنا الروائي إلى الزمن الحاضر حيث أصبحت سلمى محبوبته وهدفه في الحياة، إذ يتجمد الزمن في حضورها، ويصبح المكان الذي

(٣٥) السعافين، الطريق إلى سحمانا، ص ٥٣.

(٣٦) السابق، ص ٩٤.

تتوجد فيه مقصد عدنان وغايته^(٣٧)، ولعل هذه المقولة التي اقتبسها السارد تذكر بما قاله ابن العربي: "الزمان يشكل وجهاً آخر للمكان، والعكس صحيح؛ أي إن المكان هو شكل آخر للزمان، وهذا يتقاطع مع نظرية آينشتاين في النسبية التي ترى أن الزمان والمكان وجهان لعملة واحدة".

وقد أورد الروائي أيضاً غير قليل من الاقتباسات التراثية، لكن اكتفينا بهذا القدر تجنباً للإطالة، ولنتيح المجال لاستعراض اقتباساتٍ في مجالاتٍ أخرى.

٣- اقتباسات الروائي الشعرية

تعد اقتباسات الروائي الشعرية التي استلها من قصائده وأعماله الأكثر حضوراً من غيرها في بدايات فصول الرواية، إذ بلغ عددها ما يقارب ستة عشر اقتباساً، وهذا الأمر لا يعد غريباً؛ إذ إنَّ الروائي يستفيد من مخزونه الشعري الوطني الكثيف، الذي كتبه في حديثه عن قضايا وطنه فلسطين ليمهد به بعض فصول روايته، وفي سياق هذه الدراسة وقف الباحث على عددٍ من هذه الاقتباسات التي اختيرت لكونها الأعمق، والأكثر اختزالاً للدلالات، ومن ذلك:

"كم ابتعدنا

كم اقتربنا

ما زال البحر صافياً

وما زال النخل في الأعالي

وما زالت السماء زرقاء"^(٣٨)

(٣٧) ينظر: السعافين، الطريق إلى سحمتا، ص ٩٤-٩٨.

(٣٨) السابق، ص ١٨٩.

لقد استعمل الروائي هذا الاقتباس ليصدر به الفصل التاسع عشر، الذي يبدأ بعودة التواصل والارتباط بين شخصيتي عدنان السعدي، وسلمى العمر، فالروائي نجح في اقتباسه هذا الذي عكس فكرة الفصل التي تعيد تنشيط علاقة الحب التي توقفت بين الشخصيتين نتيجةً لتفرقهما، وعودة كلٍّ منهما إلى حيث تقطن عائلته.^(٣٩)

ومن الاقتباسات المذكورة أيضاً ما جاء في بداية الفصل السابع والثلاثين، يقول:

"هل نبقي على حالنا حين يدلف
حبيب في متاهة الغياب!!"^(٤٠)

لقد جاء هذا الاقتباس السابق ليفتح الباب أمام المتلقي لاستقبال مشاعر الشخصيات التي تتن تحت وطأة الألم، فقد ظهرت شخصية إحسان وهي في حالة صراع داخلي نتيجة خسارة صديقه بوب الذي أُخْطِف وهو على خطوط التماس مع جيش الاحتلال الإسرائيلي في حرب لبنان، بالإضافة إلى قلقه على عادة التي يشعر بافتقارها ويتحسر على غيابها، لقد أبعدته الحرب عنها، لكنه في خضم ذلك يستذكر أنّ ما يفعله هو واجبه، وأنه فُرض عليه ولا مجال للتهرب، فهو لن يستطيع الوقوف دون حراك، والصهاينة يضربون لبنان مدنه وقراه ومخيماته^(٤١).

أما الاقتباس الآتي الذي صدر به الروائي آخر فصول روايته، فنجد أنه من أعمق الاقتباسات، إذ لا ييوح بمكنونه ويصرح بما فيه، بل يستفز القارئ لاقتحام عالم النص لفهمه، ولإيجاد رابطٍ بينه وبين النص الذي يمهد له، وهو:

(٣٩) ينظر: السعافين، الطريق إلى سحمانا، ص ص ١٨٩-١٩٦.

(٤٠) ينظر: السابق، ص ٣٢٩.

(٤١) ينظر: السابق، ص ص ٣٢٩-٣٣٣.

"تغادرنا الأمنيات

ونبقى على حافة الرغبات

نمشط أحلامنا،

ثم نعود إلى أول الشوط

في الريح، لا نستريح"^(٤٢)

إن المتأمل في هذا الاقتباس يجد فيه بدايةً حضوراً لعلاقة ضدية بين اليأس والأمل، ففي بداية المقطوعة الشعرية نلاحظ أنّ اليأس يسيطر على نفس الشاعر، لكنه لم يلبث أن تحوّل إلى تفاؤل وأمل، وهذا الأمر نجده متمثلاً في أحداث الفصل الأخير الذي مهد له هذا الاقتباس، إذ تظهر شخصيات الرواية، وهي في حالة يأسٍ بعد وفاة معاوية العمر الذي أربك موته المقاتلين المدافعين عن المخيم، حتى أن بعضهم بدأ بترك السلاح، والعودة إلى مكان عيشه بعد أن تأكد من عدم جدوى القتال، لا سيما بسبب الانقسامات الداخلية التي كانت أشدّ بلاءً من جيش الاحتلال الذي استطاع أن يحقق أهدافه، ويدفع بالمقاومة الفلسطينية خارج لبنان^(٤٣).

وعلى الرغم من ذلك فإنّ الأمل لم ينطفئ قطُّ، إذ بقيت روز زوجة بوب في منزل معاوية العمر في مخيم الرشيدية تنتظر عودة زوجها، واستمر عدنان السعدي وزوجته سلمى في النضال، بعد نجاته إلى الولايات المتحدة، على الرغم من أنّ الهزيمة تركت أثراً عميقاً في نفسيهما، لا سيما بعد موت كثيرٍ من رفاقهما، لكن

(٤٢) السعافين، الطريق إلى سحمانا، ص ٣٧٧.

(٤٣) ينظر: السابق، ص ٣٧٧-٣٨١.

هذا الأمر لم يلغ حضور القضية في نفسيهما، إذ بقيت سلمى تراقب شجرتي الزيتون في باحة منزل والدها، لتزداد تعلقاً بذكرى والدها، وبذكرى سحمتا التي أصبحت بعيدة في نظرها أكثر مما سبق^(٤٤).

الاقتباسات الداخلية في رواية ظلال القطمون

سار الروائي في روايته هذه على نفس نهجه في روايته الأولى الطريق إلى سحمتا، إذ صَدَّرَ فصولها باقتباساتٍ مختلفة، أدت وظيفة العنوانات الداخلية، فالروائي في هذا الاستعمال نجح في أن يضيفي على عتبة العنوانات الداخلية بعداً سيميائياً دلالياً، وذلك بربطه بين اقتباسٍ خارجي لا علاقة له بشكل مباشر بموضوع الفصل ومحتواه، مع المتن الروائي المكتوب، فهذا الاستعمال يستفز القارئ لإيجاد رابطٍ ونقطة التقاء بين المتن والاقتباس، الذي لم يتحقق ذلك إلا بعد قراءة الفصل الروائي، ومن ثم العودة إلى الاقتباس لتُبنى روابط بينهما.

١ - اقتباسات عالمية

شكلت الاقتباسات العالمية المستخدمة في تصدير فصول رواية ظلال القطمون البالغ عددها أربعة وثلاثين فصلاً الكم الأكبر من بين باقي الاقتباسات، إذ بلغ عددها أربعة عشر اقتباساً وزعت على مختلف فصول الرواية، وقد استفتح الروائي أول فصول روايته باقتباس عالمي للروائي الروسي (دوستوفسكي) (Dostoevsky) الذي نجد أقواله وعباراته تحضر بكثافة في هذه الرواية وسابقتها.

ولعل مرد ذلك يعود إلى كون دوستوفسكي من المؤسسين الحقيقيين للرواية في العصر الحديث، فقد أحدث بها نقلةً نوعية بنقلها من سياق الخيال الجامح،

(٤٤) ينظر: السعافين، الطريق إلى سحمتا، ص ٣٨٦-٣٨٧.

والرومانسية المغرقة إلى الرواية المتصلة بالواقع، المحاكية للعصر والبيئة، ليعالج فيها غير قليل من القضايا الإنسانية، التي طرحها عبر رواياته أحداثاً وشخصاً، وفي هذا السياق^(٤٥)، نجد أن الروائي يستحضر اقتباساتٍ عدّة له، مستفيداً من الكم الكبير من الأعمال التي أنجزها (دوستوفسكي) الذي يتناسب مع بعض السياقات والمحتويات التي يقدمها الروائي في روايته.

ولعل من أبرز هذه الاقتباسات ما جاء في تصدير الفصل الأول قول دوستوفسكي: "توقف عن الحياة حين تفقد الأمل"^(٤٦)، لقد جاء هذا الاقتباس عتبةً نلج من خلالها إلى أحداث الفصل الذي يتحدث عن مقابلة الطالب عصام للصحفي علي الأمير، للتحضير لمظاهرة وإضراب ضد الاحتلال البريطاني وتوسع المستعمرات الصهيونية، ومناقشة ضم بعض أعلام المدينة مثل الأستاذ منصور، ليكون للمظاهرة وقعٌ أكبر، على الرغم من الخطورة العالية تجاه هذا الأمر، إذ تصل عقوبته حدّ الإعدام، لكن نجد أن عصام يستمر في العمل للتحضير لها، على أمل أن تحدث فارقاً في ظل توسع الصهاينة ودعم الإنجليز لهم.

أما الفصل الثاني فنجد الروائي يستحضر في مقدمته اقتباساً عالمياً آخر، وهو: "وغداً، وغداً، وغداً"^(٤٧)، لوليم شكسبير في مسرحيته ماكبث (Macbeth)، إذ ظهر الأستاذ منصور في هذا الفصل وهو يمثل هذه المسرحية متقمصاً أدواراً عديدة منها دور الليدي ماكبث الإسكتلندية أمام جمع من طلبته ترافقهم شخصيتا الطالب عصام، ووائل زهران، حتى وصل الأستاذ منصور إلى جملة: "وغداً،

(٤٥) ينظر: مجموعة من المؤلفين، دوستوفسكي: دراسات في أدبه وفكره، ترجمة: نزار عيون

السود، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ط ١، ٢٠١٢م، ص ص ٩-١٠.

(٤٦) السعافين، ظلال القطمون، ص ٧.

(٤٧) السابق، ص ١٧.

وغداً، وغداً^(٤٨)، على لسان ماكبث لِتُثار التّأويلات في معنى هذه العبارة، ليفسّر لها الطالب عصام، ووائل زهران بأنّ الأستاذ منصور يلّمح للإضراب المنوي فعله، فالليدي ماكبث تمردت على الملك الطاغية، وتأمّرت على قتله لتنصيب زوجها مكانه، وهذا الأمر لا بدّ له من أن يتكرر مع بن غوريون (David Ben Gurion) زعيم العصابات الصهيونية الذي يحلم بانتزاع فلسطين، إذ لا بد من حركة تمردٍ ضد الأطماع الصهيونية.

وفي بداية الفصل الرابع عشر نجد أن الروائي يصدره باقتباس آخر لشكسبير، وهو: "أكون أو لا أكون، تلك هي المسألة"^(٤٩)، فهذا الاقتباس أُستُحضر من مسرحية هاملت لوليم شكسبير التي كان الأستاذ منصور مولعاً بتمثيلها في سنوات دراسته الجامعية في بريطانيا، حتى بعد أن أصبح أستاذاً، إلا أنّ الروائي استمد هذا الاقتباس ليس للدلالة على إعجاب شخصيته الرئيسة منصور بشكسبير، إنما للدلالة على أنه تبنّى هذه المقولة في كفاحه، فيظهر منصور في الفصل الرابع عشر في وضعٍ صعب؛ إذ يحاول الصمود في ظل الهجمات الصهيونية على حيّ القطمون مدافعاً عن مدينته وبيته، فحاله كحال هاملت تماماً؛ إذ إنّ قضيته قضية وجود، فالصهاينة عازمون على إزالة الوجود الفلسطيني العربي من فلسطين والقدس، ومنصور الذي يمثل معادلاً موضوعياً للشعب الفلسطيني يصرُّ على الصمود والبقاء.

وحتى لا نطيل في استحضار الاقتباسات العالمية التصديرية كافة لفصول الرواية، فإنّ الباحث يرى أنّ الروائي اختار هذه الاقتباسات باستبصار، وجعلها عتبةً تمهيدية تنوب عن العنوانات الداخلية، وترتبط بمتن النص الذي تمهد له.

(٤٨) ينظر: السعافين، ظلال القطمون، ص ١٩.

(٤٩) السابق، ص ١٤٠.

٢- اقتباسات تراثية ووطنية

إنّ المتأمل في فصول هذه الرواية يجد أنّ الروائي لم يستحضر اقتباساتٍ صوفية إلى جانب الاقتباسات التراثية كما هو الحال في روايته الطريق إلى سحمتا، إنما اكتفى ببعض الاقتباسات التراثية للشاعر ابن الرومي، ولأبي تمام، وابن حمديس، وغيرهم، ونجده أيضاً يلجأ لاستحضار بعض الاقتباسات الوطنية لشعراء وأدباء معاصرين، مثل بدر شاكر السياب، وغسان كنفاني، وأحمد شوقي، وسأحاول في هذا الجانب استحضار بعض هذه الاقتباسات، واستقرائها.

بدأ الروائي في توظيف اقتباساتٍ تراثية في بداية الفصل الرابع، على خلاف روايته الطريق إلى سحمتا، التي بدأها باقتباسٍ تراثي لابن خلدون، وقد صدر الفصل الرابع بعبارة لأبي حيان التوحيدي، إذ يقول فيها: "متى عاون البعض البعض، فقد استغنى الجميع عن الجميع"^(٥٠).

إنّ المتأمل في هذه العبارة يجد أنها تختزل بعداً دلاليًا عميقاً، فأبو حيان أراد من قوله إنه إذا اجتمع القوم المتفرقون صاروا قوةً كبيرةً تستغني عن دعم أي قوةٍ أخرى خارجية، وهذا الأمر نلتمسه في أحداث الفصل الرابع، إذ تتحد أطراف المجتمع الفلسطيني المقدسي كافة، للخروج في مظاهرةٍ كبيرة ضد وعد بلفور، وزيادة نسبة الاستيطان اليهودي، لا سيما بعد يأس الفلسطينيين من تدخل أشقائهم العرب ومناصرتهم في قضيتهم.

ومن الاقتباسات التراثية الموظفة قول أبي العلاء المعري في مُفتتح الفصل العاشر (البحر الطويل):

"أولو الفضل في أوطانهم غرباءُ تشدُّ وتنأى عنهم القرباء"^(٥١) فقد جاء هذا الاقتباس ليعكس حالة المناضلين الفلسطينيين المثقفين الذين قبعوا في سجون الإنجليز، عقاباً على خروجهم في مظاهرةٍ كبيرة ضد وعد بلفور،

(٥٠) السعافين، ظلال القطمون، ص ٣٩.

(٥١) ينظر: السابق، ص ٩٨.

أمثال الأستاذ منصور، والطالب عصام، وعلي الأمير وغيرهم، في حين تمتعت بعض الشخصيات المتعاونة مع الإنجليز بحرية وحصانة، أمثال وحيد الكيس، فالروائي أراد من هذا التوظيف أن يشعر القارئ بما يعانيه الفلسطينيون الوطنيون من تهميش واقتلاع في وطنهم، ومعاملتهم فيه على أنهم غرباء لا حق لهم في الدفاع عن أنفسهم ووطنهم.

ومن الاقتباسات التراثية الموظفة قول الشاعر نصر بن سيار (البحر الطويل):

"أرى خَلَلَ الرماد وميضَ نارٍ فيوشك أن يكون له ضرام
وإنَّ النار بالعودين تُذَكِّـى وإنَّ الحرب أولها الكلام" (٥٢)

وقد جاء هذا الاقتباس في مفتتح الفصل الحادي عشر، إذ بدأت الأحداث فيه تتأزم بين المقاومة الفلسطينية التي يقودها المجاهد عبدالقادر الحسيني، والاحتلال الإنجليزي والعصابات الصهيونية، التي كانت تجهز نفسها لإطلاق حربٍ ضد الفلسطينيين بغية الاستيلاء على أرضهم، فكان الرد بأن بدأت تشكل فرق مسلحة من المتطوعين الفلسطينيين، وبدأ التخطيط لضرب مقر الوكالة اليهودية، وبعض المستعمرات، لا سيما بعد فشل كل الجهود السلمية في مقاومة المد الصهيوني الذي ازداد نفوذه وطمعه في الاستيلاء على الأراضي الفلسطينية، وزيادة القمع الإنجليزي الذي يمهد للصهاينة الطريق لتنفيذ مشروعاتهم بزيادة الاعتقالات وتصفية المقاومين، ومصادرة السلاح.

أما الاقتباسات الوطنية المعاصرة فلم تكن أقل حضوراً من الاقتباسات التراثية في تصدير فصول الرواية، فقد صدر الروائي الفصل الخامس باقتباسٍ لبدر شاكر

(٥٢) السعافين، ظلال القطمون، ص ١٠٨.

السياب، قال فيه: "إني لأعجبُ كيف يمكن أن يخون الخائنون، أيخون إنسانٌ بلاده"^(٥٣)، لقد جاء هذا الاقتباس موحياً بأنّ عدسة السرد ستتسلط على شخصية خائنة لوطنها، وهذا الأمر قد برز في هذا الفصل، إذ سلّط الضوء على شخصية وحيد الكيس، الفلسطيني الخائن المتعامل مع السلطات الإنجليزية بإرشادهم للقبض على المقاومين، والتعرف على وجوههم، لقد كان وحيد الكيس يحظى بحماية عسكرية، وهو يضع على وجهه كيساً من الخيش فيه ثقبان ليرى منهما أثناء مرافقته للقوات البريطانية؛ حتى لا يتعرف الناس على وجهه.

ونجد في بداية الفصل الثامن والعشرين اقتباساً وطنياً آخر، وهو قول غسان كنفاني: "الإنسان في نهاية الأمر قضية"^(٥٤)، وقد جاء هذا الاقتباس متوافقاً مع شخصية الأستاذ منصور، الذي أدرك أنّ الحرب انتهت، وأنّ منزله اختفى وسُلب منه، لكنه رفض التسليم بالأمر الواقع، فترك فلسطين والعودة إلى بريطانيا حيث زوجه مارغريت وابنه سامي، مسافراً إلى بغداد عوضاً عن ذلك، محاولاً تجاوز الانكسار الداخلي الذي يعاني منه، وفقدانه وطنه وبيته وعائلته ولوحاته.

٣- اقتباسات شعرية للروائي

حظيت رواية ظلال القطمون بنصيبٍ أقل من أشعار الروائي، على خلاف روايته الأولى الطريق إلى سحмата التي شُحنت بغير قليل من الاقتباسات الشعرية للروائي، وقد بلغ عددها في رواية ظلال القطمون سبعة اقتباسات فقط، سنحاول إيراد بعضها واستقراءها، ومنها:

(٥٣) السعافين، ظلال القطمون، ص ١٦٠.

(٥٤) السابق، ص ٢٨٧.

"حين تهوي الصبايا هويّ الحمام

في باحة الضوء

لا شيء إلا امتثال الحكايات طوعاً

لسرّ الزّمان

وترنيمة الخان، خان الزيب

وزيت الحبيب" (٥٥)

وقد ورد هذا الاقتباس في بداية الفصل الثالث ليكون أول اقتباسٍ شعري للروائي، والملاحظ فيه أنّه كان عميقاً في دلّالته؛ إذ يحتاج القارئ إلى ولوج عالم النص الأدبي حتى يخرج برابط بين متن الفصل، وبين هذا الاقتباس الشعري، وقد لوحظ أنّ الرابط بينهما هو حضور ثنائية الموت والحياة في كلّ منهما، ففي القصيدة نجد في البيت الأول حضور لفظة الصبايا إلى جانب الحمام التي تهوي والتي تعني الموت، فحضور الصبايا يرمز لحضور الخصب والحياة، على خلاف الموت الذي يخالف هذا المفهوم. أما في الفصل الروائي فنجدّه يتحدث عن اجتماع ضمّ بعض شخصيات الرواية، لا سيما راضي حسون أحد أكثر الشخصيات الوطنية نضالاً، الذي يُعجبُ بشخصية جميلة درويش قبيل البدء بالإضراب العام الذي تحفه مخاطر جمة، إذ إنّ الإنجليز يقابلون مثل هذا النوع من التحركات بالعنف والقتل، أما الاقتباس الشعري الثاني في الرواية فجاء في بداية الفصل السادس، وهو:

(٥٥) ينظر: السعافين، ظلال القطمون، ص ٢٩.

"تريث

هو الليل يسحب عاصفةً من غبار مدمى
ولا صوت في الحي إلا عويل الحكايا
وحشرجة الريح في الشجر المُستَفَز من اللفح
لا شيء إلا انقلاب الزمان على الساهرين
على القمح والأكرمين
وأم الخطايا تزفُ الخطايا"^(٥٦)

لقد جاء هذا الاقتباس ممهداً لأحداث الفصل الذي يروي ما يعانيه الوطنيون الساهرون من أجل الدفاع عن الوطن، وما يقاسونه من انقلاب الزمان وذوي القربى، وما يجدونه في سجون الإنجليز بعد اعتقالهم؛ لمشاركتهم في الإضرابات والمظاهرات، ومنهم الأستاذ منصور، وعلي الأمير، وعصام، ولور عواد وغيرهم، وقد جاءت هذه الأبيات ملائمة للوضع الذي تعاني منه الشخصيات، فهم في غياهب السجون المظلمة، يعانون الظلم والقهر، على الرغم من كونهم على حق في قضيتهم.

ونذكر في هذا المقام آخر اقتباسٍ شعري للروائي، وهو ما جاء في مقدمة الفصل الثلاثين، إذ يقول فيه:

"يا دارُ يا دارُ ما للحزن يا دارُ
يَغشى الوجوه وصحبي كلهم ساروا"^(٥٧)

(٥٦) السعافين، ظلال القطمون، ص ٦١.

(٥٧) ينظر: السابق، ص ٣٠٥.

إذ جاء هذا الاقتباس ممهداً لما سيجري في الفصل من أحداث، وهي خروج القوات المصرية المحاصرة التي يرأسها السيد طه الملقب بالضبع الأسود بعد الاتفاق مع اليهود على الانسحاب من الفالوجة مع كامل السلاح، الأمر الذي كان وقعه ثقیلاً على أهالي البلدة وعلى قائد القوات المصرية، فكانت هذه الأبيات تحكي واقع حال البلدة وأهلها، بعدما تركها المدافعون والدول العربية؛ لتسقط بيد الصهاينة الذين لن يبقوا فيها حجراً على حجر.

ثانياً: عتبات الناشر:

صفحة الغلاف

تعد صفحة الغلاف دالاً بصرياً موازياً للنص، تتكشف في حمولته الإشارية غير قليل من الدلالات والإيحاءات السيميائية لقراءات متعددة، تركز على قوة الملاحظة والمخزون المعرفي للمتلقي، والربط بين المؤشرات الدلالية المشكلة للبناء النصي كله^(٥٨)، لذلك يُراعي المؤلف والناشر اختيار صورة الغلاف، وذلك حتى تؤدي وظائفها المتمثلة بالإغرائية والجمالية والدلالية.

أولاً: الألوان: إنَّ من يقف على صفحتي الغلاف لكلتا الروايتين يجد أنهما تشتركان في ذات اللون باختلاف الدرجة، وهو اللون الأزرق المتدرج من الفاتح إلى الغامق في صفحتي الغلاف الأمامي للروايتين، وأما لون صفحتي الغلاف الأخير للروايتين فهو الأزرق ذو الدرجة الواحدة الذي يميل للأزرق الفاتح السماوي، وهذا الأمر يدفعنا إلى محاولة استكناه سبب استعمال هذا اللون بالذات، ومحاولة ربط عناصر الغلاف ومكوناته بعضها ببعض، ففي رواية "الطريق إلى سحمتا" نجد أنَّ اللون الأزرق يحضّر من منتصف الصفحة حتى

(٥٨) جميات، منى وآخرون: النص الروائي العربي: قراءات في مسارات التغيير وتمثيلات

الذات، ألفا للوثائق، الجزائر، ط١، ٢٠١٩م، ص٢٠١.

أعلاها، أما النصف الآخر فقد احتوى أيقونةً تتمثل بأرضٍ جرداء عليها صندوق بريد، وطائراتٌ ورقية تحلق وحمامتان، فجاء اللون الأزرق هنا ليدلّ على السماء التي تمثل الفضاء الحرّ، فالرواية تحاور قضية الشعب الفلسطيني الذي هُجّر وطُرد من أرضه وسجن في الدفاع عنها، فكان هذا اللون يعكس طموحه بالحرية والاستقلال، ولعل تكرار استعمال هذا اللون في صفحتي غلاف رواية ظلال القطمون لكن بدرجة اللون الأزرق السماوي كان لذات الدلالة.

ثانياً: موقع اسم الكاتب والعنوان: يعد اسم الكاتب من العبارات الأولية التي يلاحظها المتلقي في قراءته للنص الأدبي، وتتجلى أهمية اسم الكاتب في كونه يؤدي ثلاث وظائف حددها جيرار جينيت، وهي: التسمية التي تتجلى بتثبيت هوية العمل لصاحبه، أما الوظيفة الثانية هي الملكية المتمثلة بإعطاء حق الكاتب لتملك كتابه، وأخيراً الوظيفة الإشهارية التي تتمثل في إشهار الكاتب حقه في كتابه، وفي روايتي الطريق إلى سحمتا، وظلال القطمون، نجد أن الروائي يصدرهما باسمه في صفحة الغلاف الأولى والأخيرة، وقد كُتب باللغتين العربية والإنجليزية، مؤدياً الوظائف الثلاث التي حددها جينيت، ثم إن الملاحظ لموقع اسم الكاتب والعنوان في كلتا الروايتين يجد أنّهما يتصدران أعلى صفحة الغلاف بخطّ طباعيّ عريض، وأن اسم المؤلف فوق العنوان بخطّ أكبر، ولعل هذا الاستعمال كان لتأدية الوظيفة الإشهارية التي تتصل بحضور عتبة اسم المؤلف، فالروائي ناقدٌ مشهور، وحضور اسمه له صدى في إشهار روايته، أما عن لون اسم المؤلف والعنوان، فقد جاء في رواية الطريق إلى سحمتا باللون الأبيض الذي يدلّ على النقاء والطهر الذي أراد المؤلف إبرازه في قضية الشعب الفلسطيني^(٥٩)، أما في

(٥٩) ينظر: الرداد، العبارات النصية في رواية الطريق إلى سحمتا، <https://thaqafat.com>.

رواية ظلال القطمون فقد جاء باللون الأسود الدّال على مفهوم الظل؛ وذلك لتلاءم مكونات صفحة الغلاف مع بعضها، وليشأ بينها تشابك خفي.

ثالثاً: لوحة الغلاف: تعدّ لوحة الغلاف من أهم الرسائل البصرية التي تحتويها صفحة الغلاف؛ لما تختزله من دلالاتٍ ومعانٍ تحرك المشاعر والانفعالات لدى القارئ، وتدفعه إلى محاولة استقرائها وتحليلها والبحث عن حلقة الوصل بينها وبين النص الإبداعي^(٦٠)، وقد احتوت صفحة الغلاف في كل من الروايتين، وهي لوحة ذات طابعٍ دلالي، ففي صفحة الغلاف لرواية الطريق إلى سحماًتا نجد أنها تحتوي على صورةٍ للرّسام (توماس آلن كويرا) فيها حمامتان إحداهما تطير وتمسك برسالةٍ على شكل طائرةٍ ورقيةٍ مثلثة، أمّا الحمامة الأخرى فهي تقف على صندوق بريدٍ أحمر، في حين تتطاير الرسائل في الجو على شكل طائراتٍ ورقيةٍ ما عدا رسالةٍ واحدةٍ ملقاةٍ على الأرض وهي مفتوحة وممزقة.

ولعل استحضار هذه الأيقونة جاء للدلالة على مفهومين هما الحرية والغربة، فالرسائل التي تتطاير من صندوق البريد هي رسائل الشخصيات والفلسطينيين المهجرين الذين تفرقوا في الأرض وتباعدت بينهم المسافات، إضافةً إلى أنّ حضور هذه الرسائل يشير إلى جانبٍ مهم في الرواية، وهي أنّ أغلب شخصياتها تعيش في الخارج بعيدةً عن أهلها مثل سلمى وعدنان وإحسان وغادة ووائل وبسام وغيرهم، أما المفهوم الثاني المتعلق بالحرية، فهو يظهر باستحضار الحمامتين اللتين تمثلان معادلاً موضوعياً لمفهوم التحرر، لا سيما أنهما كانتا حرتين وغير مقيدتين.

(٦٠) ينظر: حسونة، النص الموازي وعالم النص: دراسة سيميائية، ص ١٣.

أما حضور الرسالة الملقاة على الأرض، وهي مفتوحة وممزقة من المنتصف وتحتوي على كلمة أو أقل غير مفهومة ومكتوبة بالإنجليزية من جهة اليسار إلى اليمين، فلعلها تدلُّ على حالة القهر والحزن بسبب الغربة والبعد عن الوطن مما جعل صاحبها يمزقها.

وفي صفحة غلاف رواية ظلال القطمون نجد أنها احتوت على صورة للفنان الفلسطيني (سليمان منصور) وهي ذاتها اللوحة التي تركها الأستاذ منصور في منزله في الطالبة، التي سماها ظلال القطمون، وهي عبارة عن امرأة فلسطينية ترتدي الزي التقليدي الفلسطيني وتحتضن بين ذراعيها دائرة فيها صورة للمدينة المقدسة يتوسطها مسجد قبة الصخرة، ولعل حضور هذه الأيقونة جاء دلالةً على تمسك الإنسان الفلسطيني بوطنه لا سيما القدس التي تشكل أيقونة الصمود عنده.

رابعاً: كلمة الغلاف: احتوت الصفحة الخلفية للغلاف في كلتا الروايتين على كلمة للشاعر والفنان زهير أبو شايب الذي صمّم غلاف الرواية، إذ تحدث في كلمته الممهدة لرواية الطريق إلى سحمتا، عن كون هذه الرواية من الروايات التي تناولت القضية الفلسطينية، مع وجود اختلافٍ عن بقية الروايات التي تناولت هذا الموضوع، وهو أنّ هذه الرواية تحكي عن الفلسطيني الراغب بالعودة، لا الفلسطيني المغادر، إضافةً إلى أنها لم تحتو على شخصياتٍ انهزامية، بل كانت تعجّ بالشخصيات المقاومة الراضية لفكرة الاستسلام وقبول الأمر الواقع.

أما عن كلمته لرواية "ظلال القطمون" فقد تحدث بدايةً عن قيمة القدس للإنسان الفلسطيني، ومكانتها الروحية والمعنوية، وسبب تمسك الفلسطيني بها ورفضه أن تصبح مثل الأندلس المفقودة، ثم ينتقل للحديث عن كون هذه الرواية تناولت أحداث النكبة الفلسطينية، لكن ما يميز هذه الرواية أنها سلطت الضوء

على أحداث المقاومة أكثر من أحداث اللجوء والتشرد، فظهرت صور المقاومة الفلسطينية المتحدية للاحتلال بصورة بطولية تدفع الأمل بالعودة، وتعيد ذكرى الوطن المفقود.

ولعل تصدير الناشر لصفحة الغلاف في كلتا الروايتين بمثل هاتين الكلمتين اللتين يهدف بهما إلى استقطاب القراء، وفضلاً عن ذلك فإن استعمال الأسلوب التقريري قد تكون فيه محاولة لإقناع القراء بأهمية الرواية، وبأن محتواهما يخاطب مساحة شعورية جمعية مشتركة بين الناس لا سيما الفلسطينيين والعرب، هذا المحتوى المتمثل بقضية المقاومة وتحرير الوطن، ولعله أيضاً يشكل فضاء روحياً مشتركاً يخاطب كل الذوات الإنسانية التي تعاني من القهر والظلم، وتسعى إلى التحرر من كل أشكال الاحتلال والعبودية.

الخاتمة والنتائج والتوصيات:

توصّل الباحث في هذه الدراسة إلى عددٍ من النتائج والتوصيات، وهي:

١- إنَّ النصوص الموازية في روايتي الطريق إلى سحmata وظلال القطمون شكلتا عتبات رمزية مهمة؛ لاشتباكها الدلالي بمحتوياتها، ولا سيما لوحة الغلاف التي أحالت رمزياً إلى مفهوم العودة، ولوحة القطمون الدالة على التعلق بالقدس والوطن التي كانت محور السرد.

٢- إن المؤلف في صياغته للاقتباسات الداخلية أظهر تأثره بالنصوص العالمية التراثية والصوفية والشعرية، وربطها مع مضامين نصوصه الروائية.

٣- كانت أيقونتا الروايتين تعكسان عمليتين فنيين ينبئان عن الفكر الفلسطيني الراغب بالعودة وما يشعر به من حنين وشوقٍ إلى وطنه.

- ٤- محاولة السارد الإفادة قدر المستطاع مما تقدمه العتبات النصية من تمهيد دلالي لنصوصه الروائية، بما تحمله تلك النصوص من طاقات إبداعية ودلالية.
- ٥- شكل عنوانا الروائيتين عتبة نصية مهمة، وذلك بإشارتهما لموضوعي الروائيتين، بالإضافة لدلالتهما على حق العودة الذي ينادي به الإنسان الفلسطيني المهجر من أرضه.
- ٦- كانت عتبة الإهداء تعكس مدى الوفاء لمقدمي المعلومة، الذين وثقوا وعاشوا لحظات اللجوء والتهجير، وغيرها من موضوعات سعى السارد إلى معالجتها عقب التمهيد لها بالعتبات النصية.

مقاربات النقد الثقافي وقراءة السرديات العربية القديمة:

دراسة في التلقي ومسارات التأويل^(*)

عامر أبو محارب^(**)

الملخص

تتغيّا هذه الدراسة إنجاز قراءة نقدية للأطروحات التي تناولت السرديات العربية القديمة في إطار النقد الثقافي، لكونها أطروحات إشكالية، حاولت قراءة هذه السرديات من منظورٍ مختلف، يؤمنُ بنسقيتها، أي انطوائها على أنساقٍ ثقافيةٍ تتدثر بالجماليّ المجازيّ في سياق ما، وتبدو مُعلنةً سافرةً في سياقاتٍ أخرى. وقد أفادت هذه الدراسة من مقولات نظرية التلقي ودراسات نقد النقد؛ أجل مراجعة هذه الأطروحات، ومفاهيمها، ومرجعياتها، واستراتيجياتها، وفحص مقولاتها التأسيسية الكبرى، وتصنيف هذه المقاربات وفقاً لمنازع القراء بين ثنائها، عبر أربعة مباحث يتصدّرها مقدمة وتمهيد. وأخيراً، بينت الدراسة أن هذه المقاربات، على ما ينتظمها من إشكالات كثيرة، قد استطاعت أن تجترح سبيلاً جديداً في قراءة السرديات العربية القديمة؛ فالنقد الثقافي بما يحوزه من إمكانيات، قمينٌ بأن ينهض لمساءلة مرجعيّاته، والإفادة من معطياته.

الكلمات المفتاحية: النقد الثقافي، السرديات العربية القديمة، نظرية التلقي، الدراسات الثقافية، الأنساق الثقافية.

(*) هذا البحث مستلّ من رسالة الباحث للمجستير، بإشراف أ.د. عبد الباسط الزيود، بعنوان:

(أطروحات النقد الثقافي وقراءة السرديات العربية القديمة: دراسة في التلقي ومسارات التأويل)،

ونوقشت في الجامعة الهاشمية بتاريخ ١/١١/٢٠٢٠ م.

(**) معلم في وزارة التربية والتعليم الأردنية، المملكة الأردنية الهاشمية. تاريخ تسلّم البحث

١٩/٩/٢٠٢٣ م، وتاريخ قبوله للنشر ٤/١٢/٢٠٢٣ م.

Approaches of Cultural Criticism and Reading of Ancient Arabic Narratives: A Study in Receiving and Methods of Interpretation

By Amer Abu Muharib

Abstract

This article attempts a critical reading of the assumptions underlying studies of early Arabic narratives within the framework of cultural criticism. The reason is that these assumptions are problematic, for they approach these narratives from a perspective that assumes their consistency, i.e., that they are based on cultural systems occasionally using a metaphorical disguise while, at other times, speaking in plain language. The present study makes use of concepts derived from the theory of reception and from the critical studies of criticism in order to subject these assumptions and strategies to careful analysis according to the expectations of the readers. The study consists of four lines of thinking, starting with an introduction. It opens a new approach to early Arabic narratives and shows that cultural criticism is capable of providing a useful approach in this regard.

Keywords: Cultural Criticism, Reception Theory, Cultural studies, Cultural Categories.

ينطوي النقد الثقافي (Cultural Criticism) - لكونه نقداً مابعدياً - على فاعلية نقدية في قراءة النصوص قراءة ثقافية ناجزة، تسعى إلى الكشف عن مضمرات الخطاب، وأنساقه الثقافية المستترة؛ بما يمتلكه النقد الثقافي من مقولات نظرية وأدوات إجرائية، تفسح المراح أمام الناقد الثقافي على مناقشة جدليات الخفاء وآفاق المتوقع في بنى النصّ / النصوص.

وتختص الدراسة الراهنة بمنجز النقد الثقافي الذي قرأ السرديات العربية القديمة؛ استناداً إلى أنه يمثل - على تعددية تطبيقاته، وطرائق تلقيه - علامة فارقة، وأفقاً مُنمازاً، في أطر / إطارات النقد العربي المعاصر؛ وذلك لأنه منهج ناجع في مكنته أن يسائل ويختبر ويكشف - والحال هذه - عن الأنساق الثقافية (Cultural Categories) المنسربة عبّر أبنية الخطابين: الشعري والشعري / السردية.

وتتعاقد المسوّغات المنهجية لإجراء هذه الدراسة الراهنة؛ أما أولها، فهو أن النقاد، مدار الدراسة، التفتوا إلى السرديات القديمة، وهم على وعي تام بضرورة دراسة الأنساق الثقافية في النص الأدبي عامةً، ولا سيما السرديات، لأن هذه الأنساق تمارس - مُضمرة ومعلنة - تأثيرها في الكون والحياة والإنسان دون حسيب، في حركة لوائية ومراوغة لا يقرُّ قرارها، وثانيها، أهمية هذا المنهج في قراءة السرديات العربية القديمة؛ وما ينماز به من قدرة على قراءة المضمّر في بنية الخطاب السردية العربي، وهو ما كان غُفلاً في الدراسات التي شيّدتها مدرسيات النقد الأدبي التقليدية.

شكل النقد الثقافي، من خلال حضوره اللافت في مجتليات النقد الحديث، كما أسلفنا، علامة بارزة انطوت على إشكالات منهجية وإستمولوجية، استحققت نهوض قراءة نقدية فاحصة، تجيب عن أسئلة معرفية كبرى.

- ما أبرز آليات المقاربة النقدية التي ينتهجها كل ناقد في قراءة السرديات العربية القديمة من منظور النقد الثقافي؟

- ما أبرز الإشكالات المنهجية التي تحفّ بالنقد الثقافي كما تتمرأ في المقاربات المدروسة؟

- ما المرجعيات النقدية التي استند إليها النقاد كما تبدت في مراسهم النقدي؟

- ما تقييم هذه التجربة النقدية بناءً على محاولة اختبار معطياتها عند كل ناقد؟

وإذا كان على الدراسة العلمية أن تُؤطر مسارها المنهجي، فلا بُد من الإشارة إلى أن الدراسة الراهنة تنتخب منهجاً تفاعلياً مركّباً ينهض على مفاهيم مستمدة من نظرية التلقي والتأويل (Receiving Theory) ودراسات نقد النقد (Meta-Criticism)، وقد فاءت الدراسة في اختيار النقاد الذين مثلوا مادة الدراسة إلى مفهوم القارئ الكفاء (Competent Reader)^(١) الذي تجعله نظريات التلقي نموذجاً للقارئ الذي يتمثل بصورة مُتمازاة ضوابط القراءة، ومفاهيمها، واستراتيجياتها، وفقاً لمنظورات منهج نقدي معيّن، وهنا لا بُد من الإشارة إلى أن هذه الدراسة تعاملت مع هؤلاء النقاد في ضوء مفهوم (نمط التلقي) الذي يعني تشارك جماعة من الباحثين في المنهج، واستراتيجيات القراءة، ومبادئها، ومفاهيمها^(٢).

(١) باعشن، لمياء، "نظريات قراءة النص"، مجلة علامات في النقد، النادي الثقافي بجدة، جدة، المملكة العربية السعودية، ٢٠٠١م، المجلد ١٠، الجزء ٣٩، ص ١١٩.

(٢) يُجسّد مُصطلح «نمط التلقي» مُصطلحاً رئيساً من مصطلحات نظرية التلقي، وهو اتفاق ضمني بين زمرة من النقاد على الانخراط في الممارسة النقدية وفقاً لمنهجية معيّنة. يُنظر: كاظم، نادر، المقامات والتلقي: بحث في أنماط التلقي لمقامات الهمذاني في النقد العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤م، ص ١٣.

وتؤطر الدراسة مسارها المنهجي في أربعة مباحث متكاملة، يسبقها تأسيس نظري، وتردّف ذلك خاتمة، وثبت بمراجع الدراسة ومصادرها.

وعليه فإن المقاربات التي انتخبها هذه الدراسة تشترك فيما بينها مكوّنات نمط التلقي العام، ذلك أنّها تصدر عن أفق منهجي واحد، وهي جمعياً، منشغلة بالنسق المضمّر، والأيديولوجيا، وثنائيات المركز والهامش، وتجليات الصراع الإنساني^(٣)، بيد أنّه من الواجب الإشارة إلى أنّ أنماط التلقي متداخلة تداخلاً لا يمكن أن يؤطر، ومن ذلك مثلاً أنّ سلطة عبدالله الغدّامي المنهجية منسوبة في أبنية جلّ المقاربات، بصورة متفاوتة من مقارنة إلى أخرى، وفي سياق ذلك بدا أنّ تكون الدراسة في أربعة أنماط رئيسة، فالمقاربات التي يتضمنها المبحث الأول وعنوانه: (تشكلات نمط التلقي: بين القراءة النموذج ومحاولات الخرق) يجمع بينها خيط ناظم هو سلطة النموذج الغدّامي، والتمرد على ما نقله بخصوص فكرة النسق المضمّر من جهة أخرى.

وأما المقاربات التي يتضمنها المبحث الثاني وعنوانه: (إخصاب نمط التلقي: النقد الثقافي وممكنات ما بعد الكولونيالية) فإنها تنزع جمعياً إلى إخصاب نمط التلقي من خلال توسيع دائرته لتشمل الدراسات ما بعد الكولونيالية، في محاولة للتأسيس لقراءة نقدية أرحب وأوسع.

وأما المقاربات التي يباحثها المبحث الثالث وعنوانه: (انفتاح نمط التلقي: النقد الثقافي ومسارات النقد الأدبي) فإنّ موضع اتساقها يتبدّى في أنّها تتعامل مع القراءة الثقافية في ضوء ضرورات الانفتاح على ممكنات النقد الأدبي، وأما

(٣) الرويلي، ميجان والبازي، سعد، دليل الناقد الأدبي: إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً

نقدياً معاصراً، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط ٣، ٢٠٠٢م، ص ٢٣١.

المقاربات التي يتضمنها المبحث الرابع وعنوانه: (تفاعلات نمط التلقي: بين تحليل الخطاب والدّرس البلاغيّ) فإنّ جُماع القول فيها إنّها تتعامل مع القراءة الثقافية في آتون تفاعلاتها مع مناهج تحليل الخطاب والدّرس البلاغيّ ودراسات الصورة.

تأسيس نظريّ: النقد الثقافيّ: ملابسات النّشأة ومدارات المفهوم:

يعدّ النقد الثقافيّ أحدَ أبرز منجزات مركز الدراسات الثقافية المعاصرة (Center for Contemporary Cultural Studies) في جامعة بيرمنجهام بإنجلترا في ستينيات القرن المنصرم؛ وهو كذلك أحدُ أبرز الاتجاهات النقدية التي تتموضع في طليعة الاتجاهات النقدية التي استقرّت تسميتها، مشرقاً ومغرباً، بالمابعديات؛ أي ما بعد الحداثة أو ما بعد البنيوية^(٤).

وهكذا فقد ارتبط النقد الثقافيّ برباطٍ وثيق العُرى بالدراسات الثقافية (Cultural Studies)^(٥)، بنحوٍ يغدو الفصل بينهما أمراً عسيراً وشائكاً؛ ذلك أنّهما كما تقرّر في معظم مدوّنات النظرية الحديثة، يمثلان اتجاهين نقديّين يؤطّران لممارسات نقدية تتقارب فيما بينها؛ تهتمّ بدراسة الثقافة ومُنتجاتها من مناظير معرفية متعدّدة؛ مثل: الأنثربولوجيا، وعلم الاجتماع، والنقد الأدبيّ^(٦)، وترفض بعض الأسماء الفاعلة في النظرية النقدية الحديثة أن تعترف بالنقد الثقافيّ منهجاً قائماً بذاته، فهو عندها نشاطٌ، ومن هذه الأسماء النقدية البارزة الناقد الأمريكيّ

(٤) الرويلي والبازعي، دليل الناقد الأدبيّ: إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً، ص ص ٣٠٥-٣٠٩.

(٥) ينظر: ماكدونالد، رونان، موت الناقد، ترجمة وتقديم: فخري صالح، منشورات المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط ١، ٢٠١٤م، ص ص ١٢٥-١٥٩.

(٦) ينظر: أنغ، إين، "النقد الثقافيّ وتداخل الحقول المعرفية الآن"، ترجمة: عطار حيدر، مجلة اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٩م، السنة ٣٤، العدد ١٣٨، ص ٥٥.

أرثر أيزا برجر (Arthur Asa Berger) إذلقت مقولة "Criticism is an activity cultural"^(٧) رواجاً كبيراً على ألسنة أعداء النقد الثقافي.

ويمثل مصطلح النسق (Category) مصطلحاً محورياً مركزياً في النقد الثقافي والدراسات الثقافية وأخيراً في النقد النسقي؛ ذلك أنّ نظرية النقد الثقافي تختص بمسألة الأنساق الثقافية المضمرة في بنى النصوص الأدبية، وهي تُعنى بطبيعة تحولات هذه الأنساق، وتشكلاتها، ووظائفها، وممارساتها، وفعاليتها، ومحمولاتها الثقافية، ولا ريب أنّ مفهوم النسق نقدياً لا يزال مثار نزاع واختلاف، وهو يمثل عنصراً مركزياً في الحضارة والمعرفة والثقافة والسياسة، وهو مراوغ وزئبقي وخداع^(٨)، وهنا يرى نيكلاس لومان (Niklas Luhmann) أنّه "بإمكان النسق أن يتكرر بداخل نفسه"^(٩).

وتمثل جدلية الجماليّ والقبحيّ معضلة منهجية عند عامّة المُنشغلين بنظرية النقد الثقافي في مُجتليات النقد العربيّ الحديث، فقد تفرّقوا شيعاً في دراسة النصوص وفقاً لآليات النقد الثقافي، أمّا الفريق الأوّل فقد ذهب إلى أنّ النقد الثقافي كما تأسس في مراجعه الأصلية نقدٌ يُعنى بدراسة القبحيات، ومُضمّرات الثقافة في النصوص، مُستترّة بعباءات الجماليّ، وأمّا الاتجاه الآخر فقد نحى منحى مختلفاً في هذه المسألة، وقد ذهب منظّروه إلى أنّ مهمة الناقد الثقافي لا يمكن أن تكون

(7) Arthur Asa Berger, **Cultural Criticism: A Primer of Key Concepts**, California: Sage Publications, 1995, P.2.

(٨) يُنظر: الغدّاميّ، عبدالله، **النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط٣، ٢٠٠٥م، ص ٨٤.

(٩) لومان، نيكلاس، **مدخل إلى نظرية الأنساق**، ترجمة: يوسف فهمي حجازي، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)، بغداد، ط١، ٢٠١٠م، ص ٣٧.

مقصورةً على دراسة قُبَحِيَّاتِ الثقافة، وأُلاعِيها، ذلك أن فضاءات الدراسة لا بُدَّ من أن تُفَسَّحَ للبحث عن الجماليَّاتِ الثاويَّة في بنى هذه النصوص؛ ذلك أن الدراسة الثقافيَّة الناجزة للنصوص يجب أن تنطلق من منظورات اتِّجاه معرفيٍّ أصطلح على تسميته بـ(جماليَّاتِ التحليل الثقافي)^(١٠).

المبحث الأول: تشكُّلات نمط التلقي: بين القراءة النَّمُودج ومحاولات الخَرْق:

ينتظمُ عقد المبحث الأول في ثلاثِ مقارباتٍ تمثِّل المقاربة الغدَّاميَّة نقطة ابتدائها وتوسُّطها، أما المقاربتان الأخريان، فالأولى، وهي مقاربة علي فرحان^(١١) فتمثِّل القراءة المنتمية التي تبنت مقولات المقاربة الغدَّاميَّة، وما نقلته من مقولاتٍ غربيَّة، وأما الثانية وهي مقاربة محمد المحفلي^(١٢) فتحاول أن تشقَّ مسارها المنهجِي الخاص الذي يسعى إلى خَرْقِ النَّمُودج والعبث به، أو التعديل والتبديل في مقولة مركزيَّة من المقولات التي نقلتها المقاربة الغدَّاميَّة، وهي المقولة التي مؤداها أن النسق لا يعمل إلا في حالات الإضمار والمراوغة.

وفي هذا السياق ارتبط اسم عبدالله الغدَّامي منذ مطلع الألفيَّة الراهنة بوجوب تحرير قراءة النصِّ الأدبيِّ العربيِّ من إसार النقد الأدبيِّ، والتَّحوُّل عوضاً عن ذلك

(١٠) يُنظر: غرينبلات، ستيفن، "الثقافة والشَّعرية الثقافيَّة"، ترجمة: معتز سلامة، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامَّة للكتاب، القاهرة، المجلد ٢٥/٣، العدد ٩٩، ٢٠١٧م، ص ٣٠٣ وما بعدها.

(١١) فرحان، علي، مقامات الحريري: حجاجية السرد والنَّسق الثقافيِّ دراسة في البنية والخطاب، منشورات الجامعة الأهلية، المنامة، ط ١، ٢٠١٧م، ص ١٤٩-١٩٠.

(١٢) المحفلي، محمَّد، "الأنساق الثقافيَّة في كليله ودمنة"، مجلة سِلمات، جامعة البحرين، البحرين، المجلد ٤، العدد ١، ٢٠١٤م، ص ١٨-٣٦.

إلى القراءة الثقافية، ابتغاء نقد الأنساق الثقافية الثاوية في أغوار هذه النصوص، لا الانشغال ببنيتها الخارجية، المتأسسة على الجمالي البلاغي.

وفي مقاربتة -موضع الدراسة- حول حكاية (غنية وابنها عرامة)^(١٣)، يغدو الجاحظ بحسب منظور الغدّامي ساردًا مُتصرًّا للهامش، وأيديولوجياته، وسردياته، وهو المرأة التي تعاني من أبوية الثقافة، وسطوة تقاليد الرّصينة، وهو في ذلك يخالف الرأي القارّ بأن الجاحظ مارس فعل الكتابة تحت رعاية السلطة.

ولا ريب أن ذلك يقود مسارات التأويل عند الغدّامي إلى التأويل الجموح، الأمر الذي يمثل -على امتداد مقاربتة- أرضًا خصبةً وحافزًا مثيرًا للخلاف والاختلاف والجدل حول تأويلاته، المتصفة -دومًا- بالخروج على آفاق التلقي النقدي، وأطره، ومسلّماته، وعليه فإنّ الجاحظ والحريّ يمثلان معادلين موضوعيين لـ (غنية) في حكاية الجاحظ عند الغدّامي، ولأبي زيد السروجي في المقامات الحريّة عند فرحان، ما يؤكد أنّ مقاربتة تسعى إلى استيلاد القراءة من القراءة، والاندغام مع النمط المؤسس اندغامًا مُنتجًا وفاعلاً.

وفي هذا سياق ستمائل مواقع التبئير بين مقاربتَي الغدّامي وعلي فرحان حول (الأنساق الثقافية في مقامات الحريّ)^(١٤)، بصورة يغدو تشابههما تشابهًا كليًا، ينحازُ خلالها الناقد الكفاء وهو علي فرحان، في المنهجية البحثية، والتّصور النظريّ لمفهوم النسق، والمضمّر، والجمالي، إلى المفاهيم المطروحة في النموذج الغدّامي، فقد عدّه النّقاد/ القُراء الصوى التي يهتدون بأضوائها الكاشفة، في اشتباكهم الدائب مع النصوص من منظور النقد الثقافي.

(١٣) الغدّامي، النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص ص ٢٢١-٢٤٠.

(١٤) فرحان، مقامات الحريّ: حجاجية السرد والنّسق الثقافيّ دراسة في البنية والخطاب،

وعلى الرغم من نزوعات التّأبّي والخرق والتّمرد التي تمثلها مقارنة المحفلي حول (الأنساق الثقافيّة في كيلة ودمنة) إزاء فكرة النسق المضمّر الناسخ للنسق الظاهر المنسوخ، التي نقلها الغدّامي من النقد الغربيّ، فإنّ مقاربتة ستظلّ متواضعة مع القواعد القارة في تلقّي الخطاب الأدبي في إطار النقد الثقافيّ، بل إنّها في ضوء هذا التمرد تخلق لنفسها إشكالية كبرى، استناداً إلى زبقيّة الأنساق الثقافيّة، ومخاتلتها، التي تظهر تارة، وتسترّ طوراً، وهو ما أشكل على المحفليّ ذلك أنّه راح يصنّف الأنساق الثقافيّة إلى أنساقٍ مضمرة وأنساقٍ معلنة، وهو عملٌ مشروع، بل إنّهُ يمثّل موضع جدّة حقيقية، وخروجاً حقيقياً على النموذج الأبويّ، بيد أنّه انتخب لنفسه مدونة صعبة القياد، هي كتاب كيلة ودمنة، التي ارتحلت بين ثلاث ثقافات، واغتنت بأنساقٍ متباينة، حتى بات أمر تصنيفها مستحيلاً في ظلّ هذه الإشكاليّة.

وعليه فيمثّل هذا المبحث لحظة تأسيس نمط التلقّي من خلال النموذج الغدّاميّ، ولحظتين نقديتين تمثلان حال كثيرٍ من المقاربات النقديّة المنطوية في إطار النقد الثقافيّ العربيّ، وهما: لحظة الانتماء، وسلطة النموذج، ولحظة محاولة الانعتاق من سلطة النموذج، وإن كان هذا الانعتاق جزئياً ومنطوياً على غير قليلٍ من الإشكالات الكبرى.

• مقارنة عبدالله الغدّاميّ:

تأسس مقارنة عبدالله الغدّاميّ الموسومة بـ(النقد الثقافيّ: قراءة في الأنساق الثقافيّة العربيّة)^(١٥) على مقولة مركزية مفادها أن النصّ السرديّ الجاحظيّ، نصّ مراوغ وخدّاع، ذلك أنّه يؤسس في نماذج حكاية لثقافة السلطة، ومن ثمّ فإنه

(١٥) الغدّاميّ، النقد الثقافيّ: قراءة في الأنساق الثقافيّة العربيّة، ص ص ٢٢١-٢٤٠.

ينقضها، ويلغيها في نصوص حكاية أخرى، ومن هنا فإن سرديات العصا لدى الجاحظ إنما هي سرديات يلفُّها الغموض والمراوغة والتداخل، الذي لم يكن الاستطراد هو سببها الحقيقي كما تواضع كثير من الباحثين على ذلك، إذ يبدو الاستطراد عند الغدّاميّ قناعاً يمرّر من خلاله الجاحظ رسائله المُشفّرة، وأنساقه المضمرة.

وتمثل الكشف عن النسق المضمّر والتأويل المجنح والاسترداد من سياقات العمى الاستراتيجيّتان اللتان توطّران استراتيجيات المقاربة النقدية في مقاربة الغدّامي، وتقود هاتان الاستراتيجيّتان الغدّاميّ إلى فتح أبواب التأويل على مصاريعها في هذه الحكاية، إيماناً منه بأنّ تلقّي النصّ يمكن أن يفتح أمام المتلقّي على تعددية المعنى والتأويل، فالمعنى النصّي معنى مفتوح.

إن الجاحظ من منظور الغدّامي استطاع من خلال لعبة الاستطراد الانفلات من سطوة السلطة، والهزء بالقارئ العادي الذي لا يدرك مضمّرات الخطاب أو إشارياته الرامزة، ولعلّ هذه اللغة الغدّامية الحجاجية، يمكن أن تسمى بـ"بلاغة النقد" التي تنتزع له تأييداً ومناصرة^(١٦).

• مقاربة علي فرحان:

تنتمي مقاربة علي فرحان الموسومة بـ(مقامات الحريري حجاجية السرد والنسق الثقافي: دراسة في البنية والخطاب)^(١٧) إلى سياقات المقاربات التي تُقام

(١٦) العشي، عبدالله، "بلاغة النقد: النصّ النقديّ خارج خطابه"، مجلة أنساق، كلية العلوم والآداب، جامعة قطر، الدوحة، قطر، المجلد ١، العدد التجريبي، ٢٠١٧م، ص ٥٤.

(١٧) فرحان، مقامات الحريري: حجاجية السرد والنسق الثقافي دراسة في البنية والخطاب، ص ١٤٩-١٩٠.

على محاولة قراءة مقامات أبي القاسم الحريري قراءة ثقافية فاحصة، إذ يحاول علي فرحان في مقاربته هذه أن يكشف عن عددٍ من الأنساق الثقافية المُتعاضة التي تشكل البنية النسقية التي تنتظم هذه المقامات، بيد أنها تقع في فخاخ التقليد، حين تقدم أنموذجاً للقراءة النقدية المقلدة.

ويمثل الكشف عن النسق الثقافي المضمّر أبرز استراتيجيات المقاربة النقدية في مقاربة فرحان، حتى يغدو هو المحور الركين الذي يدير مقاربته هذه، فالمقامات كما يتجلى من منظور القراءة الفاحصة سرودٌ مفعمة بالشيفرات النسقية، والمحمولات الإيديولوجية، والمرجعيات الفكرية التي تهدف إلى التعبير عن سخط الحريري على مجتمعه، وتحديده له. وفي ضوء هذا السابق تحتشد في مقامات الحريري، وفقاً لمنظور علي فرحان، أنساق التضاد، والفحولة، والذات، بصورة لافتة، وهي أنساق مضمرة، تحتاج إلى أدوات النقد الثقافي، لسبرها، وتبيانها^(١٨).

• مقاربة محمد المحفلي:

تنبني مقاربة محمد المحفلي الموسومة بـ(الأنساق الثقافية في كلیلة ودمنة)^(١٩) على فكرة مركزية مختزلها أن كتاب "كلیلة ودمنة" يشكلّ مراحاً للأنساق الثقافية الظاهرة والمضمرة، وليس المضمرة وحسب، كما تواتر في مدونات النقد الثقافي المشرقية، وذلك على عدّ أن النصّ الأدبيّ يضمّر أنساقاً ثقافية ويظهر أنساقاً أخرى، مخالفاً في طرحة المنهجية هذا السواد الأعظم من المشتغلين بالنقد الثقافي العربيّ، المتأثرين بالطرح الغداميّ، الذي كرّسوه، وأعادوا إنتاجه من خلال مقارباتهم.

(١٨) فرحان، مقامات الحريري: حجاجية السرد والنسق الثقافي دراسة في البنية والخطاب، ص ص ٦٦-٧٢.

(١٩) المحفلي، الأنساق الثقافية في كلیلة ودمنة، ص ص ١٨-٣٦.

ويتمثل محمد المحفلي في مقاربتة هذه نمطاً خاصاً من القراء، وهو نمط القارئ القوي (Strong reader)^(٢٠) عند هارولد بلوم (Harold Bloom)، وهو القارئ/ الناقد الذي لا ينسجم في قراءته مع آفاق التلقي القارة في الاتجاه النقدي الذي يتبناه هذا القارئ/ الناقد.

ولا ريب أنّ محمد المحفلي ليس قارئاً قوياً^(٢١) بهذا المعنى المتمأسس على المخالفة المحضّة، أو الرفض التام، فهو قارئ/ ناقد يتمثل مفهوم القارئ القوي من خلال جسارته على الثقل من إसार سلطة نمط التلقي المعياري الذي نقله الغدّامي وكرّسه.

مثل رفض المحفلي لفكرة النسق المضمّر المتداولة بشأن النسق الظاهر والنسق المضمّر كسراً لآفاق التلقي المعهودة في القراءة الثقافية، ويبدو أنّ المحفلي متأثر بفكرة الأنساق الواعية واللاواعية، أو المفكر فيها واللامفكر كما يرى ليتش الذي مثل لدى الغدّامي مرجعية كبرى، تأسست مقاربتة في كثير من مناحيها على أسس منها^(٢٢).

(٢٠) يُنظر: بلوم، هارولد، خريطة للقراءة الضالة، ترجمة: عابد إسماعيل، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ٧.

(٢١) ياوس، هانس، جمالية التلقي: من أجل تأويل جديد للنص الأدبي، تقديم وترجمة: رشيد بنحدو، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠١٦م، ص ٥٥. وهولب، روبرت، نظرية التلقي: مقدّمة نقدية، ترجمة: عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، مصر، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ١٦.

(٢٢) الموسوي، محسن جاسم، النظرية والنقد الثقافي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ٢٠. وليتش، فنسنت، النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينيات إلى الثمانينيات، ترجمة: محمد يحيى، مراجعة وتقديم: ماهر شفيق فريد، منشورات المشروع القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ٤١٠ وما بعدها.

ولذلك فإنّ مقارنة المحفلي تُجَلِّي نموذج القراءة الجسور التي تكسّر آفاق الانتظار التي تواضعت قواعدها على امتداد القراءات الثقافية المتعددة، وهي قراءات لا يمكن إحصاؤها عددًا؛ لكثرتها وتشعبها.

إنّ البحث في النسقين الظاهر والمضمّر يمثل الاستراتيجيات المركزية التي يستعملها المحفلي في مقارنته هذه، وهو يرى أن ثمة أنساقًا ثقافيّة ظاهرة تكون مُدْرَكَةً من لدن القارئ/ المتلقّي، وأنساقًا مضمرةً تتزيّا بعباءات الجماليّ المُراوغ والمخاتل^(٢٣).

وفي هذا السياق ينطوي كتاب "كلية ودمنة" كما يتمرأى في هذه المقاربة على أنساق ثقافيّة مركّبة، وهي أنساقٌ ترتبط بمؤلف الكتاب الأصليّ، وأنساقٌ مخصوصةٌ بترجمته الفارسية عن الهندية، لغته الأصليّة، وأنساقٌ بثّها ابن المقفّع خلال ترجمته لهذا الكتاب إلى العربيّة^(٢٤)، وهي أنساقٌ ترتبط بالجدليّة التي تنتظم علاقة المثقف بالسلطان، أو علاقة السيف بالعقل، بصورة تتجلى خلالها ثيمات الصراع الإنسانيّ والمجتمعيّ.

المبحث الثاني: إخصاب نمط التلقّي: النقد الثقافيّ وممكنات ما بعد الكولونياليّة:

تُوصف المقاربات الثلاث التي يضمها هذا المبحث بأنها أخذت على عاتقها إخصاب نمط التلقّي من خلال تخصيص مسارات القراءة الثقافيّة، إذ يفتح النقد الثقافيّ، بمفهومه الوافد، الذي تمثله الغدّاميّ أولاً، على ما أُصْطُلِحَ على تسميته بدراسات ما بعد

(٢٣) المحفلي، الأنساق الثقافيّة في كلية ودمنة، ص ٢٥.

(٢٤) السابق، ص ص ٢٥-٢٦.

الكولونيالية أو دراسات ما بعد الاستعمار (Post – Colonial Studies)، التي تمثل أحد أبرز التوجّهات التي برزت في ثنّيا الدراسات الثقافية (Cultural Studies) (٢٥).

ويجدر الإنباه على أنّ هذا النمط من التلقي لا يتضاد مع نمط التلقي العام، وإنما يسعى إلى تشييد فعل الإخصاب، وتوسيعه، وتفتيق أكمّاه فقد "انفتح النقد الثقافيّ على خطاب ما بعد الكولونيالية؛ ليستمد منه رؤية ثقافيّة جديدة تتعلق بدراسة كل أغراض العنصرية والإمبريالية، والهويّة، والتهجين، والهيمنة، والمركزيّ، والهامشيّ والآخر" (٢٦)، فقد مثلت الدراسات ما بعد الكولونيالية لدى الباحثين في هذا المسار القرائيّ منهجاً مفترعاً من النقد الثقافيّ، والحال أنّهما حقّان يتداخلان بنحو كبير، بصورة يصعب تأطيرهما بأطرٍ جليّة، أو تسويرهما بحدود ضابطة (٢٧).

(٢٥) تعرف الدّراسات الثقافية بأنّها: دراسات متداخلة، تهتمُّ بدراسة ثقافة الروك، والموسيقى، والإعلانات، والمسرح، والعولمة، إلخ. ينظر: ديورنغ، سايمون، الدراسات الثقافية: مقدمة نظرية، ترجمة: ممدوح يوسف عمران، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، العدد ٤٢٥، يونيو ٢٠١٥م.

(٢٦) السعودي، نزار، "تفاعل النقد الثقافي مع المناهج النقديّة والمعارف المتعددة: قراءة لأهم المفاهيم الرئيسة"، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، الإمارات العربية المتحدة، المجلد ١٤، العدد ٢، ٢٠١٧م، ص ٢١١.

(٢٧) ينظر: أبو شهاب، رامي، الرسيس والمخاتلة: خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر: النظرية والتطبيق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠١٣م، ص ٢٢٠ وما بعدها. والجريطي، أحمد، "النصّ الأدبيّ في ضوء إبدالات النظرية الأدبية المعاصرة: استراتيجيات التأويل ورهانات الدّراسات الثقافية"، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، المجلد ٦، العدد ٢٣، ٢٠١٨م، ص ٥٩.

ولعلّ هذا التداخل يعود في أصله إلى أن هذه التجارب مثلت تجارب مبكرة لم يستقم في أوقات صدورها أمر النقد الثقافي، وبذا فإنهم يكونون قد مارسوا فعل الإخصاب حين استعانوا على كشف أنساق الخطاب السردي، مدار النقد الثقافي، ومدار مقارباتهم، بمدارسة التمثيلات الثقافية، وآليات الإقصاء، وطرائق التخيل الجماعيّ والتهميش... إلخ، التي تمثل محاضن الأنساق الثقافية، مدار البحث في النقد الثقافي.

ويبدو للناظر في السيرة التاريخية التي انتظمت هذا التوجه في إخصاب نمط التلقي، أن مقارنة نادر كاظم تمثل تاريخياً نقطة التأسيس لهذا النمط / الأفق الذي بدأ يتشكل عام ٢٠٠٤م عقب إصدار مقاربتة المؤسسة بعنوان: (تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط)^(٢٨)، وفي هذه المقاربة تتشابك مفاهيم عدة في بنية منهجية لا تؤمن بالأحادية ترى أن الممارسة النقدية في النقد الثقافي يجب أن تنجدل بأربطة وثيقة مع الدراسات الثقافية عموماً ودراسات ما بعد الكولونيالية خصوصاً، على اختلاف حقولها ومنازعها.

وتبدو مقاربات ضياء الكعبي الموسومة بـ(خطاب التحامق والجنون في السرد العربي القديم: قراءة في التمثيلات الثقافية)^(٢٩) و(السرديات الشعبية)^(٣٠) حول

(٢٨) كاظم، نادر، تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤م، ص ١-٥٨٧.

(٢٩) الكعبي، ضياء، "خطاب التحامق والجنون في السرد العربي القديم: قراءة في التمثيلات الثقافية"، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، الكويت، المجلد ٢٦، العدد ١٠١، ٢٠٠٨م، ص ١١-٥٩.

(٣٠) الكعبي، ضياء، السرد العربي القديم: دراسة في الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ١٨٩.

سرديات الجنون والسير الشعبيّة إلماعةً تكاد تكون الأولى في النقد الثقافيّ العربي عن خطاب الجنون والسير الشعبيّة، وقد بدا أنّ القراءة الثقافيّة لا يمكن أن تستكمل شرطها دون العمل على وضع حدودٍ أجناسيّة ضابطة، تؤطرّ خلالها الباحثة سرديات الجنون والسير الشعبيّة أجناسيّاً، وهو ما يبدو مركزاً في وعي كلّ من تصدّى لقراءة السرديات المهمشة، إذ إنّ وعي التجنيس ضرورةٌ لا مناص منها، تأتي تراتبيّاً في المرحلة الأولى، ومن ثم تتبعها القراءة الثقافيّة التي تلتفت إلى آليات تكوين التمثيلات والتمثيلات المضادة في هذه السرديات.

أما مقارنة المزروعي بـ (تمثيلات الآخر في الأدب الجاهليّ)^(٣١) فهي إحدى أبرز المقاربات التي تناولت صورة الآخر في السرديات العربيّة القديمة، فقد مثلت هذه السرديات عند المزروعيّ سرداً أيديولوجيّاً، وثقافيّاً، يضرب بجذوره إلى مسلّمات ثقافية جاهليّة، في فترة ما قبل الإسلام، على عدّ أن السرديات العربيّة عامة تمثل بناءات نصية متماسكة أو متواليات تتناسل من بعضها بعضاً، وتحكم إلى رؤى ثقافيّة محدّدة.

وإذا كان النقد الثقافيّ فتياً، كما أسلفت، فإنّ هذه المقاربات انطوت على إشكالية مركزيّة، تتجلى في عجز هذه المقاربات عن سكّ منهجيّة قرائيّة ضابطة، تمتلك جهازاً معرفيّاً مؤطّراً، ومقولات نقدية واضحة، واستراتيجيات قرائيّة ثابتة، بيد أنّه لا مرأى في أنها قد أسهمت، بسهمٍ وافرة، في تصنيع مسارٍ منهجيّ يظلّ لافتاً، ومحفّزاً على الاشتباك به ومساءلة مقولاته.

(٣١) المزروعي، فاطمة، تمثيلات الآخر في الأدب الجاهليّ، منشورات هيئة أبو ظبي للثقافة

والتراث، إمارة أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ط١، ٢٠٠٨م، صص ٩-٣٢٢.

• مقارنة نادر كاظم:

تنطوي مقارنة نادر كاظم (تمثيلات الآخر...) ^(٣٢) ضمن منظومة القراءات الثقافية التي تعتمد على منجز النقد الثقافي في مساءلة الأنساق الثقافية المضمرة في بنى النصوص، فهي تُشكّل لديه تأويلاً مُفارقاً؛ لأنها تتجاوز الفكرة القارة إزاء السيرة الشعبية التي مؤداها أنّ السيرة الشعبية العربية على تعددها مقرونة بالقص والحكي والإمتاع والمؤانسة وحسب، إذ يختزل وظيفتها بذلك دون تأديتها لدور أيديولوجي محدّد، أو دون تحقيق دور آخر.

وتجليّ مقاربتة صورة المحاولة النقدية التي تهدف إلى إخصاب نمط التلقي الذي أسسه الغدّامي، ذلك أنّها حاولت إخصابه من المرجعيّات المعرفية والنقدية ذاتها، فمتحت من مرجعيّات الدراسات الثقافية عامة، ولا سيّما الدراسات ما بعد الكولونيالية (Post-Colonial Studies's) والدراسات الأنثروبولوجية (Anthropological Studies)، وحاولت إدماجها بأفق / نمط التلقي، بهدف إخصابه ^(٣٣).

وإذا كان النقد الثقافي نقداً بينياً أو عابراً للتخصصات (Interdisciplinary Studies) ^(٣٤)، فإنه يبدو على تماسّ مع فروع معرفية كثيرة، تغدو خلالها هذه الفروع عصية على التأطير المنهجيّ، فقد غدت -اليوم- حقلاً معرفياً واسعاً، ومتداخلاً مع كثيرٍ من الحقول العملية الأخرى.

(٣٢) كاظم، تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيّل العربيّ الوسيط، ص ١-٥٨٧.

(٣٣) السابق، ص ١٥.

(٣٤) البازعي، سعد، الدراسات البينية وتحديات الابتكار، مجلة كلية الآداب، جامعة الملك سعود، الرياض، المملكة العربية السعودية، المجلد ٢٥، العدد ٢، ٢٠١٣م، ص ٢٢١-٢٣٠.

وتتعدد استراتيجيّات المقاربة النقديّة في مقاربة نادر كاظم تعددًا لافتًا، مما يسوّغ وسم مقاربتّه بالقراءة بين متوسطات النقد الثقافيّ والدراسات ما بعد الكولونياليّة، على أن هذه الآليات - وإن تعددت - فإنها تظلّ منشدة إلى سياق منهجيّ واحد، هو الدراسات ما بعد الكولونياليّة، وإن كانت تندّد عنه في أحايين إلى النقد الأدبيّ المحض أو إلى النظرية السردية تحديدًا، إلا أنّ ذلك لا يلغي أن مبدأ التحليل الثقافيّ هو المبدأ المهيمن على هذه المقاربة، إضافة إلى عدد من المبادئ، مثل: مبدأ الحفر المعرفيّ (The Archaeology of Knowledge)^(٣٥) الذي استعاره كاظم من فوكو، ومبدأ الانتقاء، ومبدأ التنظير الذي استطاع كاظم الاستفادة منهما بصورة مثالية، وهي المبادئ المركزية إلى جانب استراتيجيّات تفكيك التمثيلات الثقافية^(٣٦)، وتأسيسًا على السابق يحاول كاظم أن يتعرّف على صور السود/ السودان في المتخيل العربيّ الوسيط، في محاولة لاستخلاص جملة التمثيلات التي شكّلها المتخيل العربيّ في السير الشعبية عنهم، بغية تحليلها واستنطاق دلالتها الثقافية^(٣٧).

وتدخل هذه المقاربة في سياق نقد المسكوت عنه في الثقافة العربيّة، وهو ما يعطيها أهميّة مضاعفة؛ لأنّها تجمع إلى جدّة الموضوع وطرافته وعي كاظم

(٣٥) يُنظر: موسى، عبدالله، "في المنهج الأركيولوجيّ: الحفريّ: قداسة النصّ وجدوى المنهج"، مجلة الجمعية الفلسفية العربية، القاهرة، المجلد ٢٥، العدد ٢٥، ٢٠١٦م، ص ص ٢٩١-٢٩٩.

(٣٦) يُنظر: فوكو، ميشيل وآخرون، التحليل الثقافيّ، تحرير: إيدث كريزويل، ترجمة: فاروق أحمد مصطفى وآخرون، منشورات المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٨م.

(٣٧) يُنظر: التماره، عبدالرحمن، نقد النقد: بين التّصوّر المنهجيّ والإنجاز النصّيّ، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمّان، ط ١، ٢٠١٧م، ص ٢٤.

بضرورة تجلية صورة الآخر (الأسود) التي هي انعكاسٌ لصورة الذات، ومؤشّر على وعيها، ولعلّ اختيار كاظم للعصور الوسطى يمثلُ صورةً من صُور وعيه بأهميّة الانتخاب الثقافيّ، فالعصور الوسطى من تاريخ الثقافة العربيّة والإنسانيّة هي أكثر الحقب ثراءً وإنتاجاً للنصوص على المستويين السرديّ والشّعريّ.

ويتوقف نادر كاظم عند أربع من المدونات السيريّة التي كان السود يؤدّون في أحداثها أدواراً رئيسيّة هي: (سيرة بني هلال)^(٣٨)، و(سيرة الأميرة ذات الهمّة)^(٣٩)، و(سيرة عنتر بن شدّاد)^(٤٠)، و(سيرة الملك سيف بن ذي يزن)^(٤١)، ومروية واحدة من كتاب (ألف ليلة وليلة)^(٤٢)، ويبدو أنّ اختيار كاظم لهذه المرويات جاء عن قصدٍ وغاية، فذلك يرتبط بمنحٍ منهجيّة، أما أولها الحُضور البارز لمسألة الآخر / الأسود على وجه الخصوص، وأما ثانيهما فلائها شعبيّة، وشفهيّة، وتنسبُ في غالب الأحيان إلى غير ما مؤلّف، إذ "لا تحظى هذه السير بمؤلّف واضح بل هي من إنتاج الشعب"^(٤٣)، حيث جعل هذان المسوغان هذه السير عند كاظم مادةً غنيّة للبحث والدراسة، إلا أنّ اختياره للسير الشعبيّة يوقعه في إشكالية الانتقاء،

(٣٨) سيرة بني هلال، دار الكتب الشّعبيّة، بيروت، ط ١، ١٩٨١م.

(٣٩) سيرة الأميرة ذات الهمّة وولدها عبد الوهاب، المكتبة الثقافيّة، بيروت، ١٩٨٠م.

(٤٠) سيرة عنتر بن شدّاد، نسّقها وهذّبها: عمر أبو النضر، المكتبة الشّعبيّة، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٩٣م.

(٤١) سيرة الملك سيف بن ذي يزن فارس اليمن، المكتبة الثقافيّة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٦م.

(٤٢) ألف ليلة وليلة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.

(٤٣) شبّانة، ناصر يوسف، أنماط السرد في تراثنا العربيّ، مجلة جامعة النجاح للأبحاث/ العلوم الإنسانيّة، جامعة النجاح الوطنيّة، رام الله، فلسطين، المجلد ٢١، العدد ٢، ٢٠٠٧م، ص ٤٢٥.

أو النظرة غير الشاملة، باطراحه المنامات والمقامات وغيرها، دون الإفصاح عن سبب لذلك.

• مقاربات ضياء الكعبي:

تعدُّ مقاربات ضياء الكعبي حول (خطاب التحامق والجنون في السرد العربي القديم: قراءة في التمثيلات الثقافية)^(٤٤) و(السير الشعبية)^(٤٥) من أبرز المقاربات التي خُصِّصت لمساءلة سرديات التحامق والجنون والسير الشعبية في السرديات العربية القديمة، وقراءتها قراءة ثقافية ناجزة، تكشف تشكُّلاتها ومحمولاتها وجدليَّاتها؛ وهي تبحث في المضممرات السُّقِّيَّة في خطاب التحامق والجنون وأبطال السير الشعبية، في ظلال السُّطوة المركزية للسلطة الاجتماعية والسياسية والدينية.

وتنزِعُ ضياء الكعبي في مقارباتها عن قوسٍ تجنيسية -إن كان التعبير جائزاً- فهي مشغولة في مقاربتها بهواجس التأصيل لسرديات الجنون والسير الشعبية لكون كلٍّ منهما نوعاً أدبياً خاصاً، وذلك يوضع مقاربتها من الناحية المنهجية بين التلقي التجنيسي نسبةً إلى الانشغال بالعمل على تجنيس الأنواع الأدبية، والتلقي في إطار النقد الثقافي، الباحث في أنساق الخطاب السردية، وتشكُّلاته، وتمثيلاتهِ^(٤٦).

(٤٤) الكعبي، خطاب التحامق والجنون في السرد العربي القديم: قراءة في التمثيلات الثقافية، ص ص ١١-٥٩.

(٤٥) الكعبي، السرد العربي القديم: دراسة في الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل، ص ١٩٧ وما بعدها.

(٤٦) ينظر حول مفهوم (ألفة التلقي): فيدوح، عبدالقادر، "ألفة النص ومستويات التلقي"، مجلة علامات في النقد، النادي الأدبي الثقافي بجدة، جدة، المملكة العربية السعودية،

المجلد ١٠، المجلد ٣٤، ١٩٩٩م، ص ص ١٣١-١٤٤.

ويبدو تلقّي ضياء الكعبيّ لسرديات الجنون والسير الشعبية تلقّيًا مُفارقًا، يتجاوز الفكرة المكرورة، التي مؤدّاها أنّ هذه السرديات تهدف للمتعة والإحماض، إذ تمثّل هذه السرديات في ضوئ النقد الثقافيّ، مرآحًا فسيحًا يمكن للناقد أن يجوس خلاله لإمطة اللثام عن كثير من الأنساق الثقافية المضمرة في بنيتها العميقة، كنسق الذات، والنسق المضاد، وانتقاد السلطة والثورة عليها، إذ يغدو القارئ الأجناسيّ، المتتبع للخصائص الأجناسية لهذه السرديات، قادرًا على كسر المُسلّمات القارة التي شكلتها ألفة التلقي حول هذه السرديات^(٤٧).

ويمثل تفكيك التمثيلات الثقافية والوعي بالتجنيس^(٤٨)، مبدأين يحكمان استراتيجيّات المقاربة النقدية في هذه المقاربات، انطلاقًا من أن المتجانّ أو بطل السيرة الشعبية يحاول بغير ما وسيلة أن يعبر عن نظرتة الخاصة إزاء العالم من حوله، وفقًا لمنظوره الخاصّ، وهو ما تهتمُّ به استراتيجية تفكيك التمثيلات الثقافية من حيث هو آلية قرائية، تحاول إعادة الاعتبار للرؤى التي تنتجها الأقليات^(٤٩)، من خلال محاولة اصطفاء هذه التمثيلات المضادة والتركيز على محمولاتها الثقافية.

ولعلّ من الواجب الإشارة كذلك إلى أن سرديات عقلاء المجانين والسير الشعبية تغدو وفقًا لمقاربة الكعبيّ، وإن لم تكن الكعبيّ أشارت إلى ذلك، على

(٤٧) الكعبي، خطاب التحامق والجنون في السرد العربي القديم...، ص ص ١١-١٢. والمبخوت، شكري، جماليّة الألفة: النصّ ومتقبّله في التراث النقديّ، بيت الحكمة، منشورات وزارة الثقافة، تونس، ١٩٩٣م، ص ص ١٧-٤٩.

(٤٨) ينظر: إبراهيم، عبدالله، التلقّي والسياقات الثقافية: بحث في تأويل الظاهرة الأدبية، منشورات سلسلة كتاب الرياض، مؤسسة الإمامة الصحفية، الرياض، السعودية، ٢٠٠١م، العدد ٩٣، ص ص ٦٢-٦٤.

(٤٩) انظر: إبراهيم، عبدالله، موسوعة السرد العربيّ، ج ٨، منشورات مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، الإمارات، ط ١، ٢٠١٦م، ج ٨، ص ٢٨٦ وما بعدها.

تماساً مع فكرة التابع، كما تتجلى في الدراسات ما بعد الكولونيالية عامّة (Post- Colonial Studies)^(٥٠)، فإذا كان يوري لوتمان يقسّم الكون السيميائي من الناحية الثقافية إلى مركزٍ نطلق عليه اسم النواة، وهامشٍ أو محيط^(٥١)، فأتساقاً مع السابق فإنّ ضياء الكعبيّ تَمْدِجُ صورة المجنون أو بطل السيرة هامشاً للبحث في تمثيلاته النسقية.

وفي هذا السياق تجيء مقاربات ضياء الكعبيّ من أجل قراءة أو استكناه السرديات الدائرة من منظور القراءة الثقافية، فهي سرديات يقصد أصحابها إعادة تحريك التاريخ، ومناوأة السلطة، وتغيير أسس المُتخيّل القارّ، وخلخلة الأنساق القارّة^(٥٢).

• مقارنة فاطمة المزروعى:

تعدُّ مقارنة فاطمة المزروعى (تمثيلات الآخر في الأدب الجاهلي)^(٥٣) من أهم المقاربات التي خُصّصت لقراءة سرديات العرب قبل الإسلام في سياقٍ منهجيّ مركّب، وهي مقارنة حاولت أن تفحص تمثيلات الآخر: الرومي، والفارسي، والهندي، وغيرهم في المخيال العربيّ في فترة ما قبل الإسلام وما بعده كذلك، وما تضمّره هذه الآداب من أنساقٍ تؤشّر إلى وعي الذات بالآخر، وموقفها منها.

(٥٠) لومبا، أنيا، نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبيّة، ترجمة: محمد عبدالغني غنوم، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، ط ١، ٢٠١٧م، ص ٢٣١-٢٤٥.

(٥١) بريمي، عبدالله، "الكون السيميائي والكون الثقافي" (يوري لوتمان)، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٧م، المجلد ٢٥/٣، العدد ٩٩، ص ٤٧.

(٥٢) ينظر حول مفهوم (الجماعات المُتخيّلة): أندرسن، بندكت، الجماعات المُتخيّلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها، ترجمة: ثائر ديب، شركة قدمس للنشر والتوزيع، دمشق، ط ١، ٢٠٠٩م، ص ٤٩.

(٥٣) المزروعى، تمثيلات الآخر في الأدب الجاهلي، ص ٩-١٠٠.

وتتبصّر فاطمة المزروعِيّ في هذه المقاربة منهجًا خاصًا، تستعلن فيه نبذة الاختلاف في المرجعية النقدية مع المقاربة الغذائية، وبهذا المعنى فإنّ المزروعِيّ نفترض أنّ النقد الثقافي هو تسمية لا تتوازي من ناحية الاشتهار مع ما حظي به مصطلح الدراسات الثقافية الذي حظي باشتهار وتداول في الدرس النقدي الغربي، وهذا رأي صحيح في كثير من وجوهه، فضلاً عن إمكانية إخصاب هذه الدراسات بعددٍ من التخصصات الأخرى كـ (الدراسات السردية)، و (دراسات اللون)، و (دراسات الهوية والآخر)، وهو الأمر الذي يغدو أمراً صعباً بالنسبة للنقد الثقافي الذي لا يملك وجوداً فعلياً معترفاً به كما ترى المزروعِيّ^(٥٤).

وتتماثل الاستراتيجية الرئيسة في مقاربة المزروعِيّ وهي تفكيك التمثيلات الثقافية مع الاستراتيجيات التي تنتمي إلى أفقها^(٥٥)، إذ تسعى إلى قراءة التمثيلات الثقافية المرتبطة بالعرب والروم والفرس والهنود في السرديات العربية القديمة. ولعل الحكم على انتظام تمثيلات خاصة في هذه السرديات يعدّ ضرباً من النظر الشمولي للمدونة الإبداعية المدروسة، فقد استطاعت المزروعِيّ أن تستنبط التمثيلات التي تكون معاهد هذه الآداب عبر افتتاحها بمنهجية نقدية حديثة.

المبحث الثالث: انفتاح نمط التلقي: النقد الثقافي ومسارات النقد الأدبي:

تندرج مقاربات يوسف عليمات (العجائبية وثقافة الإشهار: قراءة ثقافية في حكاية أبي القاسم الطنبوري)^(٥٦) و (جماليات السرد: قراءة في المقامة البشرية

(٥٤) المزروعِيّ، تمثيلات الآخر في الأدب الجاهلي، ص ١٢-١٤.

(٥٥) السابق، ص ١٨ وما بعدها.

(٥٦) عليمات، يوسف (ت ١٤٤٣هـ / ٢٠٢١م)، "العجائبية وثقافة الإشهار: قراءة ثقافية في حكاية أبي القاسم الطنبوري"، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، المجلد ١٦، العدد ٢، ٢٠١٩م، ص ٨١-١١١.

لبديع الزمان الهمذاني^(٥٧) في سياقات المقاربات التي تسعى إلى إعادة قراءة حكاية مداس أبي القاسم الطنبوريّ العجائبيّة والمقامة البشريّة قراءة جديدة، إذ يحاول علميات أن يكشف عن المضمرات النسقيّة المتوارية خلف جماليّات السرد، أو فتنّته في حكاية الطنبوريّ والمقامة البشرية، ذلك أن الحكايات العجائبيّة والمقامة خطابان نسقيان، يعكسان موقف ابن حجة والهمذانيّ من مجتمعهما وتوتر علاقتهما معهما.

وتتنسّب مقارنة مصطفى الغرافيّ (السرد والمُضمّر: دراسة في أخبار ابن قتيبة)^(٥٨) إلى إطار القراءات الثقافية التي تتوسل بمقولات النقد الثقافيّ كالأنساق الثقافيّة ونظرية التلقي ممثلة بالقارئ الضمني، لقراءة نماذج منتخبة من لدن مصطفى الغرافي من السرد التي يتضمنها كتاب "عيون الأخبار" لابن قتيبة الدينوريّ، وتنقام مقارنة الغرافي على مفاهيم رئيسة هي: الأنساق الثقافيّة، وسلطة التاريخ، والقارئ الضمنيّ، في صورة من صور الائتلاف المنهجيّ والمعرفيّ مع نظرية التلقي.

وتتكئ مقارنة معجب العدوانيّ (مرايا الآخر: مقارنة ثقافيّة لرسالة ابن فضلان وانعكاساتها في الثقافة الغربيّة)^(٥٩) على فكرة مركزيّة كبرى مؤداها المعرفيّ أنّ

(٥٧) علميات، يوسف (ت ١٤٤٣هـ / ٢٠٢١م)، "جماليات السرد: قراءة في المقامة البشرية لبديع الزمان الهمذاني"، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، الكويت، المجلد ٢٧، العدد ١٠٧، ٢٠٠٩م، ص ١٤٩-١٩٠.

(٥٨) الغرافي، مصطفى، "السرد والمُضمّر: دراسة في أخبار ابن قتيبة"، مجلة البلاغة والنقد الأدبي، المغرب، العدد ٢، ٢٠١٥م، ص ١٧٩-١٩٣.

(٥٩) العدواني، معجب، القراءة التناسية الثقافية، المركز الثقافي للكتاب، بيروت، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠١٩م.

السرديات العربية القديمة الرحليّة تمثل سردياتٍ تنطوي في أجزاء كبيرة منها على أنساق ثقافيّة مضمرة ترتبط بمركزيّة الأنا وهامشية الآخر، فالخطاب الرحليّ عند ابن فضلان، والرحالة العرب ممن سواه، يمثل خطاباً يسفرّ بجلاء عن موقف ابن فضلان أو موقف العربيّ من الآخر، وتصوّراته له، ومواقفه منه.

• مقاربات يوسف عليّات:

تنطوي مقاربات يوسف عليّات (العجائيّة وثقافة الإشهار...) (٦٠) و(جماليات السرد: قراءة في المقامة البشرية...) (٦١) على سمةٍ بارزةٍ تكمن في كونها ممثلةً لانفتاح نمط التلقّي الثقافيّ على مناهج النقد الأدبيّ، وتضافره مع أدواته، بالتّحول من الخطاب النقديّ في إطار النقد الثقافيّ من مساءلة الأنساق المضمرة، وإهمال جماليّات النصوص إلى محاولة قراءة أنساقه وجماليّاته في الآن عينه، ولذا فيمكن القول: إنّ عليّات سعى إلى العمل على انفتاح نمط التلقّي من خلال التفاته إلى جماليّات النصّ بالتزامن مع قراءته لأنساقه (٦٢).

وهنا لا بد من الإشارة إلى أنّ عليّات قد مثل اتجاهًا نقديًا يتضادّ مع مشروع الغدّاميّ، ويتّسق معه في الآن عينه، فقد اهتمّ عليّات بقراءة الأنساق الثقافيّة وتشكّلاتها في بنية النصّ الأدبيّ، في ضوئ الإفادة المنهجية الصريحة من أدوات النقد الأدبي الحديث، ومناهجه المختلفة (٦٣).

(٦٠) عليّات، العجائيّة وثقافة الإشهار: قراءة ثقافيّة في حكاية أبي القاسم الطنبوريّ، ص ص ٨١-١١١.

(٦١) عليّات، جماليّات السرد: قراءة في المقامة البشرية لبديع الزمان الهمذاني، ص ص ١٤٩-١٩٠.

(٦٢) السابق، ص ١٤٩.

(٦٣) الفقاري، أميرة، النقد الثائر: قراءة النقد الثقافيّ للتّراث الأدبيّ، دار الانتشار العربيّ، بيروت، ط ١، ٢٠١٩م، ص ١٣٥.

تتماز مقاربات عليّيات ب: (قوّة التّوبيع)^(٦٤) المتأّتيّة من تعدد الآليات، فهو يقيم أود مقارباته على تراكمٍ منهجيّ، يفيدُ من مقولات النقد الثقافيّ وأدوات النقد الأدبيّ في سياقٍ منهجيّ واحد يمكن أن يستدرج النصّ السرديّ العجائبيّ عند الطّنبوريّ والمقامة البشريّة عند الهمداني^(٦٥)، ليفصح عن أنساقه، ومضمّراته، إذ يلحظُ في هذه المقاربة أنّ عليّيات يفيد من مناهج النقد الأدبيّ على تنوّعها إفادة منهجية واضحة؛ كالسيمائية، ونظرية التلقّي وغيرها، بصورة تغدو خلالها القراءة الثقافيّة عنده قراءةً عابرةً للتخصّصات.

ويغدو التّأويل المضعاف (Double Interpretation)^(٦٦) الاستراتيجية التي تضبطُ إيقاع هذا التنوع المنهجيّ، ذلك أنّ عليّيات ينطلق من فكرة مؤسّسة قوامها أنّ النصّ الثقافيّ غير بريء، يخاتل المتلقّي، ويراوغه؛ فضلاً عن أنّ حركة الأنساق الثقافيّة فيه تكون لواءة تتوسّل بالجماليّ، والعجائبيّ، كما في حكاية أبي القاسم الطّنبوريّ والمقامة البشريّة.

والتّأويل المضعاف الذي أقصده هنا ليس سوى "ربط النصّ بالميكانيزمات العامّة للحكي والصّور والأيدولوجيا"^(٦٧)، وقد أشار جوناثان كالر (Jonathan Culler) إلى أنّ التّأويل المضعاف يشتبك مع السيميائيّات التي يتشابه مسعاها مع هذا

(٦٤) التّمارّة، نقد النقد: بين التّصوّر المنهجيّ والإنجاز النّصيّ، ص ٨١.

(٦٥) ينظر: الحمويّ، ابن حجة، تقي الدين أبو بكر بن علي بن عبد الله (ت ٨٣٧هـ / ١٤٣٣م)، ثمرات الأوراق في المحاضرات، شرحه وضبطه: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، ١٩٨٣م، ص ٢٨٧.

(٦٦) كالر، جوناثان، "دفاعاً عن التّأويل المضعاف"، مجلة علامات، المغرب، العدد ١١، ١٩٩٩م، ص ص ٤٧-٥٨.

(٦٧) السابق، ص ٥٢.

المسعى فهي كذلك "تقوم بالضبط على السنن المنتجة للدلالة داخل مناطق متعددة من الحياة الاجتماعية"^(٦٨)، ولا ريب أنّ عليمات شكّل في هذه المقاربات مساراً قرائياً نوعياً حين انفتح بالنقد الثقافيّ على نظريات النقد الأدبيّ، بيد أنّ هذا الانفتاح الواعي، بالطبع، كان بحاجة إلى رؤية مؤطرة تفتتح بها المقاربة، لتشرعن هذا الانفتاح أو التلاقح، وتضبطه، وتبين حدوده، وتجلّي معالمه.

• مقارنة مصطفى الغرافي:

تنتمي مقارنة الغرافيّ (السرد والمُضمّر: دراسة في أخبار ابن قتيبة)^(٦٩) بكتليّتها إلى سلطة نمط التلقي المتعارف عليه في النقد الثقافيّ، فالغرافي منتمٍ إلى طقوس القراءة الثقافية انتماءً ظاهراً، يتجلّى في عنوان مقاربته، فهو يمضي دون خرق لآفاقها التي تراكت بفعل المقاربات الثقافية المتعاقبة حول التراث العربيّ عامة، والسرديات العربيّة القديمة خاصة، ولكنه يبدو مع ذلك رازحاً تحت وطأة مفهوم سلطة المؤلف، وتمثيلات القارئ الضمني، وعليه فالغرافيّ مسكونٌ بخيره من النقاد المنخرطين في النقد الثقافيّ بالكشف عن الأنساق الثقافية، ولكن انتماءه لهذا النمط المترسخ لم يمنعه من أن يفتح على منهج آخر، يقيم به تحالفاً مع النقد الثقافيّ، أو يستنبت به منهجاً جديداً مركّباً.

ويمثل إحياء سلطة المؤلف والكشف عن الأنساق المضمرة استراتيجيتي المقاربة النقدية التي توطر فعل القراءة النقدية عند الغرافي، إذ يغدو بناء الجهاز المفاهيمي للمقاربة على مقولات النقد الثقافيّ وممكنات نظرية التلقي، اختياراً منهجياً يسفر عن أهمية الائتلاف المنهجيّ في إنجاز قراءة منتجة، ولا ريب أنّ مفهوم سلطة المؤلف يمثل مفهوماً مركزياً في هذه المقاربة، فالغرافيّ يُسلم برسوخ

(٦٨) كالر، "دفاعاً عن التأويل المضاعف"، ص ٥٢.

(٦٩) الغرافي، السرد والمُضمّر: دراسة في أخبار ابن قتيبة، ص ١٧٩-١٩٣.

سُلطة ابن قتيبة في بنية أخباره، لذا فإنه لا بدّ من قراءة هذه الأخبار قراءةً لا تُغفلُ صوت صاحبها.

ويبدو أنّ التوجيه السابق عند الغرافي يمتح من رأي إبراهيم صحراوي، الذي يرى أن كثيراً من كتب الأخبار، تؤدي وظائف أيديولوجية معيّنة، يرومها مصنّف هذه المدونات، ذلك "أنها بقدر ما تأتي عفوية في مؤلفات ما لشرح أو تبرير أو إثبات شاهد، بقدر ما تكون متوخاة لذاتها، أي واردة في الكتاب عمداً، وعن سابق إصرار" (٧٠).

وفي ضوء هذا الاقتناع مضى الغرافي قدماً لينجز عدداً من المقاربات التي تتمحور حول البنى السردية والثقافية في أخبار ابن قتيبة، فقد شكّلت هذه الأخبار بالنسبة إليه خطاباً سردياً منمّازاً، يسترعي المساءلة في إطار مشروع نقديّ متكامل (٧١)، وفي هذا السياق يذهب الغرافي إلى أنّ ابن قتيبة استخدم في سردياته (غواية السرد) في بثّ أنساقه، ذلك أن أخباره التي ضمنها "عيون الأخبار" جاءت محمّلة بالأنساق التي تسعى إلى ترسيخ حضور المذهب السنيّ في مواجهة المذاهب الأخرى (٧٢).

• مقارنة معجب العدوانيّ:

تشكّل مقارنة العدوانيّ (مرايا الآخر: مقارنة ثقافية لرسالة ابن فضلان وانعكاساتها في الثقافة الغريبة) (٧٣) من نمطين من القراء، أما أحدهما فالقارئ الثقافيّ

(٧٠) صحراوي، إبراهيم، السرد العربيّ القديم: الأنواع والوظائف والبنىات، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط ١، ٢٠٠٨م، ص ٥٥.

(٧١) الغرافي، مصطفى، "التأصيل الثقافيّ وبناء الهوية عند ابن قتيبة"، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠م، العدد ٨٧-٨٨، ص ٩٠ وما بعدها.

(٧٢) الغرافي، السرد والمُضمّر: دراسة في أخبار ابن قتيبة، ص ١٨٦ وما بعدها.

(٧٣) العدواني، القراءة التناسية الثقافية، ص ٧-١١.

الذي يدرس النصّ بغية استخراج أنساقه الثقافية المضمرة كما يتجلى ذلك في المرجعيّات الكبرى للنقد الثقافيّ، وأما الآخر فالقارئ التناصيّ الذي يقرأ تفاعلات النصوص من منظورٍ جديد، هو منظور الهيمنة الذي يتأطرّ بسياقات التأثير والتأثير^(٧٤).

وتأسيساً على ما سبق يتضح أن العدواني استثمر انشغالاته المتراكمة ردحاً من الزمن بالنظرية التناصية في سبيل تطوير النقد الثقافيّ، مفيداً من انفتاحه على المناهج الأخرى، وقدرته الذكيّة على الاندماج بمناهج أخرى^(٧٥).

ويبدو ارتباط التناصيّة بالدراسات الثقافيّة والنقد الثقافيّ وبما يتصل بهما من تيارات نقدية كالنقد الديويّ، والنقد الطباقيّ، حافزاً على إمكانية أن تسمي التناصيّة "تناصيّة ثقافيّة"، ترتبط بأسئلة منهجيّة مختلفة وشائكة في الآن عينه، وتقوم وفقاً لذلك "من درس العلاقات بين أنواع النصوص المختلفة والسياقات، مثل: سياقات الإمبرياليّة، وعلاقتنا مع الآخر..."^(٧٦).

إنّ فعل القراءة النقديّة في مقاربة العدواني يجد دعامتيه في القراءة التناصيّة الثقافيّة والكشف عن الأنساق المضمرة، بحيث يغدو بناء الجهاز المفاهيمي لمقاربتة دالاً شاهداً على ذلك.

(٧٤) ينظر للاستزادة في الدّوال الشواهد من أطروحات العدواني الآتية: العدواني، معجب، "رحلة التناصيّة إلى النقد العربيّ القديم"، مجلة علامات في النقد، النادي الثقافيّ بجدة، جدة، المملكة العربيّة السّعودية، المجلد ١١، العدد ٤٤، ٢٠٠٢م، ص ٧٤٣-٧٨٤. و"القراءة التناصية الثقافية: مدخل نظري"، مجلة البلاغة والنقد الأدبي، المغرب، العدد الثاني، خريف/ شتاء ٢٠١٥م، ص ١٦٧-١٩٧.

(٧٥) العدواني، القراءة التناصية الثقافية، ص ٧-١١.

(٧٦) السابق، ص ١٥-٤٠.

وليس يجتهد الباحث اجتهداً كبيراً ليدرك أنّ العدواني يرى القراءة التناصيّة الثقافية تطبيقاً لانتفاح التناص على الدراسات الثقافية، ودَرْساً لعلاقات التأثير والتأثير بين النصوص، وفَقْراً لمعطيات هذه الدراسات التي تهتم بمساءلة خطابات الهيمنة وآليات التمثيل.

وتسير مقارنة العدواني في اتجاهين اثنين، أما أحدهما فيمارس فعل القراءة الثقافية كما تقررت عند أغلب المنشغلين بالنقد الثقافيّ، وأما الآخر فيدرس تمثيلات العربيّ في مرايا الآخر كما تتجلى في رواية (أكلة الموتى) (Eaters of The Dead) لمايكل كرايتون (Michael Crichton)، والفيلم السينمائي (المُحارب الثالث عشر)^(٧٧).

وبذا فإنّ العدواني يقترح إعادة تشييد مفهوم جديدٍ للتناص، يهدم التصرّو السائد له في النقد العربيّ، فالتناص -عنده- نوعٌ من سجلات التأثير والتأثير، ولكن ليس بالمفهوم الذي أسست له جوليا كريستيفا (Julia Kristeva)، بل بكونه مفهوماً يدلُّ على العلاقة الوثيقة بين سياقات الهيمنة وأسئلة الآخريّة.

ويستشفُّ من مقارنة العدواني أنّ تحقق التناص بين النصوص يظلّ موقوفاً أو مشروطاً بالشمول والقصدية، فالتناص يكون في المواقف الأيديولوجيّة، والبنى النصية الكاملة، لا في تشابه بين كلماتٍ أو عباراتٍ بين نصين، كما أنّ استخدامه يكون استخداماً واعياً، وهو ما يظهر جلياً في رواية (أكلة الموتى)، والفيلم السينمائي (المحارب الثالث عشر)^(٧٨)، ولا ريب أنّ التناصية الثقافية بمفهومها العام تتناغم مع مفهوم توظيف التراث في الأدب أو استدعاء التجربة... إلخ، وكلُّها عناوين دائرة في الأطاريح الجامعيّة، والبحث الأكاديميّ، ولكن اشتراكها الممنهج مع الدراسات الثقافية والنقد الثقافيّ -كما يريد العدواني- يمثل موطن الجودة والتجديد في مقاربتة.

(٧٧) العدواني، القراءة التناصية الثقافية، ص ١٥١.

(٧٨) السابق، ص ص ١٥١-١٥٢.

المبحث الرابع: تفاعلات نمط التلقي: بين تحليل الخطاب والدرس البلاغي:

لا مندوحة من الإشارة في البدء إلى أنّ النقد الثقافي شكّل منعرجاً خطيراً في مسيرة النقد العربي المعاصر بقدرته على الاشتباك مع معظم المناهج النقدية، فقد أضحى النقد الثقافي ذا غوايةٍ مثيرة على استثمار مقولاته، وأدواته، بصورة متنامية، وفي هذا المبحث يشتبك النقد الثقافي بحقلين جديدين هما: تحليل الخطاب والدرس البلاغي، وهو ما يتجلى في مقاربات شرف الدين ماجدولين^(٧٩) وهيثم سرحان^(٨٠).

وإذا كان تحليل الخطاب يحاول فكّ أنظمة هذه الإشارات فإنّ النقد الثقافي يتداخل معه في المهمة ذاتها، وإنّ اختلفت المرجعيّات المعرفيّة، والأدوات المنهجية، وإذا كان النقد الثقافي يعرّي البلاغة من جمالياتها، ويلتفت إلى مقصدية النصّ، فإنّ الدرس البلاغيّ المعاصر كذلك كشف في ضربٍ من ضروبه عن مقصدية النصّ وأسراره، وخفياه، ورسائله المشفّرة.

وفي هذا السياق تكشف مقاربات شرف الدين ماجدولين عن السرد الشطاري العربيّ وسرديات العشق سيمياء الناقد اللذويّ الذي تتقاسمه مقولات النقد الثقافيّ

(٧٩) ماجدولين، شرف الدين، "الصورة والنسق والسُّلطة: قراءة في السرد الشطاري العربيّ"، مجلة ثقافات، جامعة البحرين، البحرين، العدد ١٤، ٢٠٠٥م، ص ٩٥-١٠١. وماجدولين، شرف الدين، "الآخر ودائرة الألفة قراءة لنسق التفاعل في نص: طوق الحمامة لابن حزم"، مجلة فكر ونقد، العدد ٥٩-٦٠، ٢٠٠٤م، ص ١٢١-١٢٩.

(٨٠) سرحان، هيثم، خطاب الجنس: مقاربات في الأدب العربي القديم، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ٢٠١٠م. وسرحان، هيثم، "اللسان والبهتان: شعريّة الوصية في السرد العربيّ الكلاسيكيّ"، ضمن كتاب الذاكرة والخطاب: مقاربات في النشر العربي الكلاسيكي، منشورات جامعة الكوفة «سلسلة دراسات فكرية»، دار الرافدين، بيروت، ط ١، ٢٠٢٠م، ص ٥٩.

ودراسات الصورة والنقد الأدبيّ، وفي هذا السياق فإنّ السرد الشّطاريّ وسرديات العشق من منظور ماجدولين تدور في أصلها خارج حدود البلاغة البلاطيّة، ضاربة بينها وبين الأدب الرّسميّ بسورٍ ليس له باب، جاعلة محورها فتنه المناصفة، ولذّة اللعب، وإغواءات الاحتيال، وسلطة العاشق، تأسيساً للعالم الجديد المِثال الذي يمثل الشاطر والعاشق/ الهامش محوره، وقد مثّلت هذه السرديات لدى شرف الدين ماجدولين نوعاً سرديّاً مهمّشاً، وفاتناً، يستحقّ افتراع مسار قرائيّ يوازي هذه الفتنه المهمّشة، ويقرأ هذه اللذة بمنهجية لذويّة يندغم فيها القارئ بالسرد اندغاماً، تسوّدّه محفزات الألفة والإعجاب والإدهاش.

وتغدو بلاغة الصورة التي رسمها السارد للشطّار والعشّاق المَحْضَن الملائم الذي يمارس فيه السارد صَرْباً من المختلة، وترسيم حدود الصورة المضادة، اتّكاءً على إمكانات الصورة الجديدة التي يجتهد في تشكيلها، لإعادة بناء الذات بما يختلف مع الصورة الذهنيّة النمطيّة التي تأسست دوماً على الإقصاء والتهميش والإلغاء.

أما مقاربات هيثم سرحان حول الوصايا السرديةّ والسرديات الجنسانية، فإنّها تفيّء منهجيّاً إلى أدوات تحليل الخطاب، ولا سيّما الفرع المعرفي الموسوم بـ: (التّحليل النقديّ للخطاب)، ومقولات النقد الثقافيّ، لأنّ كليهما يهتمّ بتلّونات الخطاب، ومُضمّراته، وطرائق الهيمنة اللغويّة والثقافيّة، ويتفرّد هذا الحقل المعرفيّ - كما النقد الثقافيّ - بالانفتاح المنهجيّ، وهو إلى ذلك معنيّ بإبراز أشكال السلطة والهيمنة^(٨١).

(٨١) ينظر: فوداك، روث، وماير، ميشيل، التحليل النقدي للخطاب التاريخ والبرنامج والنظرية والمنهجية، ضمن: مناهج التحليل النقدي للخطاب، ترجمة: حسام أحمد فرج وعزة شبل محمد، مراجعة وتقديم: عماد عبداللطيف، منشورات المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط ١، ٢٠١٤م، ص ١٨.

● مقاربات شرف الدين ماجدولين:

تتناول مقاربات شرف الدين ماجدولين الموسومة بـ: (الصورة والنسق والسلطة: قراءة في السرد الشطاري العربي)^(٨٢)، و(الآخر ودائرة الألفة قراءة لنسق التفاعل في نص: طوق الحمامة لابن حزم)^(٨٣)، سرديات العشق وسرديات الهامش من حيث هي سرديات مختلة، تضر في بنيتها العميقة أنساقاً ثقافية، تستر بغوايات اللعب والمناصفة والاحتيا، وبلاغة القول والإنشاء بما تودعه في النصوص من أبعاد تشويقية تمس شغاف المتلقي، بغية تفكيك/ نقض مسلّمات المخيال الشعبي حول الشطار والعشاق، واستيلاد صورة جديدة للشاطر والعاشق تتكىء على بلاغة الخطاب، وترفض سلطة الصورة الذهنية، وتنطلق من الكائن لبناء خطاب ممكن يُمجّد مركزية الذات.

تمثل استراتيجية/ التحليل الصوريّ أو الصورولوجيّة (Imageology Approach) أي التحليل الذي يعتمد على جلاء صورة الشاطر في هذه السرد الشطاري، الاستراتيجية التي توطر هذه المقاربة من الناحية المنهجية، ويُقصد بالتحليل الصوريّ البحث "في عناصر إنتاج الصور، ومكوناتها، وآلياتها، وطُرُق تشكّلها"^(٨٤)، وقد أشار رَجِيس دوبري (Régis Debray) في هذا السياق كما

(٨٢) ماجدولين، الصورة والنسق والسلطة: قراءة في السرد الشطاري العربي، ص ٩٥-١٠١.

(٨٣) ماجدولين، الآخر ودائرة الألفة قراءة لنسق التفاعل في نص: طوق الحمامة لابن حزم، ص ص ١٢١-١٢٩.

(٨٤) سرحان، هيثم، "صورة هارون الرشيد بين تمثيل التاريخ وتخيل الأدب"، مجلة الآداب، جامعة الملك سعود، الرياض، المملكة العربية السعودية، المجلد ٢٦، العدد ٣، ٢٠١٤م، ص ٩٠.

ينقل عنه ماجدولين إلى "غواية وسائط الاتصال، ووظائف التمويه، والتكييف، والقلب التي تنطوي عليها التمثيلات في دولة الصور الحديثة" (٨٥).

وفي هذا السياق يمثل السرد الشطاري من قبيل سيرة «دليلة المحتالة» و«علي الزبيق» (٨٦) سرديات مُضادة تحتمي بالهامشين والسطار، على الرغم من أنها تحظى برعاية السلطة، ممثلة بهارون الرشيد، فهي تحتمي بسيرة عدد من هؤلاء السطار الذين يعجب بهم الرشيد، ويأمر بأن تحفظ تجربتهم التي صاغها علي الزبيق في خزنة الملك، ليكما تغدو تذكراً هادياً للمنخرطين في دواليب السلطة، على الرغم من أن هذه السير كانت مُقصاة من التاريخ الرسمي التي نصّ كتابه على أن أبطالها سطار مهمشون (٨٧).

وتذهب مقاربة شرف الدين ماجدولين لسرديات العشق لاصطفاء نسق التواصل في (طوق الحمامة) لابن حزم في إطار ثنائيات الذات والآخر التي تدور حول فكرة مركزية مؤداها أن النص السيري إنما مثل صورة لمركزية الذات الساردة/ ابن حزم، وأنساقها، وذكورتها، وفحولتها، التي تعكس بالطبع معرفتها، وخبرتها في هذا الميدان، وهي - كما يذكر ماجدولين - سردية كبرى تتفوق خلالها وفقاً لمنظور الذات، تجربة السارد على التجارب السابقة التي يعدُّ من أبرزها: "الزهرة" لابن داود، و"رسائل إخوان الصفا" و"روضة المحبين" لابن القيم الجوزية، و"الموشى" للوشاء، و"اعتلال القلوب" للخرائطي، و"ديوان الصبابة" للتلمساني.

(٨٥) ماجدولين، شرف الدين، ترويض الحكاية: بصدد قراءة التراث السردية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠٠٧م، ص ٤٣.

(٨٦) يُنظر: ماجدولين، الصورة والنسق والسلطة: قراءة في السرد الشطاري العربي، ص ٩٦-٩٧.

(٨٧) الكعبي، ضياء، السرد العربي القديم: دراسة في الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ٢٤٦.

• مقاربات هيثم سرحان:

تنتسب مقاربات هيثم سرحان (خطاب الجنس: مقاربات في الأدب العربي القديم)^(٨٨)، و(اللسان والبهتان: شعرية الوصية في السرد العربي الكلاسيكي)^(٨٩)، إلى إطار القراءات الثقافية التي تتوسل بمقولات النقد الثقافي وتحليل الخطاب والدرس، في قراءة نماذج من خطاب الجنساني، والوصايا السردية، التي تغدو في ضوء القراءة الفاحصة سروداً مفعمة بالشيفرات النسيجية التي تهدف إلى تكريس السلطة الأبوية، والثورة على مسلّمات المجتمع، وقواعده القارّة، وتمجيد شخصية المكدي، أو ثيمة الكدية، وجعلها سبيلاً إلى حيازة مركزية وامتداد لا ينتهي أبد الدهر.

وتمثل السرديات الجنسانية عند هيثم سرحان نصّاً ثقافياً مرتبطاً بثقافة المجتمع العربي، وأنساقه الثقافية المتعددة، من مثل: أنساق الحرب، وأنساق الكرم، وأنساق العشق، وأنساق البخل، وغير ذلك من الأنساق الثقافية المختلفة^(٩٠).

وتفيض السرديات العربية في موضوع الجنس بأنساق ثقافية مخاتلة، ترتبط بالسياق الثقافي والاجتماعي والسياسي الذي نشأت في أتونه.

وإذا أعرضنا صفحاً عن تمثيلات الجنس في الفقه، والطبابة، والتدوين، والكتابة، والقضاء، فإنّ الأدب العربي سرّداً وشعراً مثل مدونة جنسانية متنوعة، ومكتملة الأركان، يمكن للقارئ أن يجوس خلالها في سبيل الكشف عن تجليات الثقافة العربية، وأنساقها المختلفة.

(٨٨) سرحان، خطاب الجنس: مقاربات في الأدب العربي القديم، ص ١٠-٥٠.

(٨٩) سرحان، اللسان والبهتان: شعرية الوصية في السرد العربي الكلاسيكي، ص ٥٩.

(٩٠) سرحان، خطاب الجنس: مقاربات في الأدب العربي القديم، ص ١٦.

وفي أتون ذلك يحاول هيثم سرحان أن يفيد من معرفته أو انشغالاته بتحليل الخطاب، أو التحليل النقدي للخطاب على وجه أدق، في الكشف عن الأساليب اللغوية، والمسالك الحجاجية، والتناصات، التي تبين هيمنة الأب / الموصي على ابنه الموصي، ولا ريب أن اشتغالات السرد في الوصايا السردية اشتغالات لا تكاد تبين في ظلال سطوة خطاب الوصية، وهو ما مثل في إشكالية أجناسية تنتظم هذه السرد، تستطلب من الناقد العمل على الإنباه إلى ذلك في مفتتح الدراسة.

ولا ريب أن مفهوم (شعرية الوصية) الذي يقابل (شعرية السرد) يمثل مفهوماً مركزياً في هذه المقاربة، لأن سرحان ينطلق من افتراض رئيس مؤداه أن شعرية القص، أو شعرية السرد، هي المحضن الملائم لاحتضان هذه الأنساق، من خلال تكثيف اللغة، والالتكاء على سحر العبارة، في إطار توليفة يمكن وسمها بـ: (غواية السرد) التي تعينه على بث أنساق ثقافية مضادة، تعمل على الطعن في ثوابت المجتمعات، وكسر قوانينها، وترسيخ سلطة الأب المكدي، ومنحه نسغ البقاء والحضور؛ تعويذة في وجه الزمن، والموت، والغياب، وتمارس شعرية الوصية بحسب منظور سرحان غواية ومخالطة تضمّر أنساق الأبوة والتعالى والقبض على الحكمة، وإن كان ظاهر الخطاب حافلاً بأنساق العطف، والحب، والأبوة^(٩١).

خاتمة:

أمحضت هذه الدراسة الراهنة الوسع في دراسة مستويات التلقي ومسارات التأويل التي انتظمت مقاربات النقد الثقافي التي تصدت لقراءة السرديات العربية القديمة، وقد خلصت إلى جمهرة من النتائج أبرزها:

١. أضاءت مواضع معتمدة في السرديات العربية القديمة، لم تكن مضاءة قبل ذلك، عبر أدوات النقد الثقافي التي اهتدى بها النقاد خلال دراستهم لهذه السرديات، بغية استتار أسرارها، والكشف عن أنساقها.

(٩١) سرحان، اللسان والبهتان: شعرية الوصية في السرد العربي الكلاسيكي، ص ٥٩.

٢. مثلت مقارنة الغدَامِيّ التلقِيّ المعياريّ -إن جاز التعبير- حين دشنت عملية التحول من النقد الأدبيّ إلى النقد الثقافيّ، وظلّت ذات صدى في المقاربات التالية لها.

٣. تبينَ برجع النظر في المقاربات المدروسة أن آليات المقاربة النقدية التي انتهجها المنشغلون بقراءة السرديات العربية القديمة يمكن أن تتأطر في عددٍ من الآليات التي تأتلف فيما بينها، ولكنها تأخذ مسميات مختلفة، منها: (تعرية الأنساق الثقافية المضمرة)، و(البحث في النّسقين الظاهر والمضمّر)، و(تفكيك التّمثيلات الثقافية)، و(الكشف عن التّمثيلات المضادة).

٤. امتلكت في كلّ نمطٍ من أنماط التلقي جهازاً مفاهيمياً خاصاً بها.

٥. انفتح النقد الثقافيّ الذي قرأ السرديات العربية القديمة على المناهج الأخرى، وتفاعل مع الحقول المعرفية المختلفة، بصورة لا يحكمها قانون ضابط، وذلك في الغالب الأعم، إذ لم يكن هذا الانفتاح محكوماً بمقولاتٍ نظرية تكشف عن معالمه، وتؤطر حدوده.

وأخيراً فيشبه أن يكون من موجبات القول بالإقرار بأن هذه المقاربات استطاعت، والنظرية النقدية العربية تعيش إشكالات كبرى، أن تخلق هامشاً بحثياً جديداً، يفسح الفضاء للانشغال بموضوعاتٍ بحثية جديدة، ولا ينفي ذلك أن على النقد العربيّ أن يقدم أطروحات تستقرئ هذه السرديات، مقيمة أودها على ائتلاف يجمع بين النقد الثقافيّ والنقد الأدبيّ، تحكمه رؤية منهجية مؤطرة، تبين حدود هذا الائتلاف، وشروطه، دون إغفال خصوصية النقد العربي الحديث.

مجلة مجمع اللغة العربية الأردني

مجلة متخصصة محكمة

قواعد النشر:

١. تعنى المجلة بالبحوث التي تعالج الأفكار والقضايا الآتية:
 - اللغة العربية هُوية الأمة وركيزة وحدتها ووعاء ثقافتها وحضارتها ووسيلة التواصل بين أبنائها.
 - تعميم استخدام اللغة العربية السليمة في سائر مناحي الحياة.
 - الحفاظ على سلامة اللغة العربية، والعمل على أن تواكب متطلبات الآداب والعلوم والفنون الحديثة.
 - النهوض باللغة العربية لمواكبة متطلبات مجتمع المعرفة.
 - معاجم مصطلحات العلوم والآداب والفنون، والسعي إلى توحيد المصطلحات.
 - إحياء التراث العربي الإسلامي.
٢. يكون البحث المقدم للمجلة مستوفياً شروط البحث العلمي من حيث الإحاطة والاستقصاء والإضافة المعرفية والمنهجية والتوثيق وسلامة اللغة ودقة التعبير.
٣. يشترط في البحث أن يكون خاصاً بمجلة المجمع، ولم يسبق نشره، وأن يكون غير منظور فيه، حين تقديمه، لدى أية جهة أخرى، ويقدم الباحث تعهداً خطياً بذلك (وفق النموذج المعتمد)، ولا مانع من أن يكون البحث جزءاً من رسالة علمية غير منشورة.
٤. أن تتسم البحوث النقدية بأسلوب المنهج العلمي الموضوعي.

٥. يصبح البحث بعد قبوله للنشر حقاً لمجلة المجمع، ولا يجوز النقل عنه إلا بالإشارة إلى مجلة المجمع.

٦. لا يجوز لصاحب البحث أو لأيّ جهة أخرى إعادة نشر ما نشر في المجلة أو ملخص عنه في أيّ كتاب أو صحيفة أو دوريّة إلا بعد مرور ستة أشهر على تاريخ نشره في المجلة، وأن يحصل على موافقة خطيّة من رئيس التحرير.

٧. يرسل الباحث نسخة إلكترونية من بحثه باستخدام البرنامج الحاسوبي (MS-Word) بحجم خط (١٤) للمتن و(١٢) للحواشي على وجه واحد من الورقة حجم (A 4).

٨. ألا يقلّ عدد صفحات البحث عن (٢٤) صفحة وألا يزيد على (٣٠) صفحة، بواقع (٢٥٠) متّين وخمسين كلمة للصفحة الواحدة، ولهيئة تحرير المجلة استثناء بعض الأبحاث من هذا الشرط إن رأت أن طبيعة البحث تستلزم زيادة عدد صفحاته. والهيئة لا تحتسب قائمة المصادر والمراجع ضمن العدد الإجمالي لكلمات البحث، ولا تثبتها في نهايته.

٩. يجب أن يشتمل البحث على ملخص باللّغة العربيّة في حدود (١٠٠-١٥٠) كلمة، يتضمن الفكرة الرّئيسة للبحث، وأهدافه، ومشكلته، وجسمه، ومنهجه، وأهم نتائجه، والكلمات الدالة وعددها من ثلاث إلى خمس. ويجب أن يشتمل البحث على ملخص باللّغة الإنجليزيّة في حدود (١٠٠-١٥٠) كلمة، يتضمن عنوان البحث، والكلمات الدالة، وعددها من ثلاث إلى خمس.

١٠. إذا كان البحث مستلًا من رسالة علمية غير منشورة، يجب أن يوضح الباحث تفاصيل هذا الأمر بذكر اسم المشرف وتاريخ المناقشة إن تمت، وإذا كان البحث المستلّ مشتركًا بين الطالب ومشرفه؛ فإن اسم المشرف يُذكر عند نشر البحث في المجلة بوصفه مشرفًا على الرسالة، لا بوصفه باحثًا مشاركًا، ويكون هذا في حاشية الصفحة الأولى من البحث.

١١. يُحال البحث المقبول مبدئيًا إلى التحكيم، ويلتزم الباحث بدفع النفقات المالية المترتبة على إجراء التّحكيم في حال سحبه بحثه أو الرّغبة في عدم متابعة إجراءات التّحكيم وفق ما يقدره رئيس التحرير.

١٢. يكون قرار هيئة التحرير بإجازة نشر البحث أو الاعتذار عن عدم نشره نهائيًا، وتحفظ هيئة التحرير بحق عدم إبداء الأسباب، ويجوز في حال الاعتذار أن يزود الباحث بالملاحظات والمقترحات التي يمكن أن يفيد منها إعادة النظر ببحثه.

١٣. يلتزم الباحث بإجراء التعديلات التي يطلبها المحكّمون إذا كان قرار هيئة التحرير بإجازة نشر البحث مشروطًا بذلك.

١٤. البحوث غير المجازة لا ترد لأصحابها.

١٥. البحوث المنشورة في المجلة تعبر عن آراء أصحابها، ولا تعبر عن هيئة التحرير أو المجمع.

١٦. يخضع ترتيب البحوث عند النشر في المجلة لمعايير فنية تراها هيئة التحرير.

١٧. يكون التوثيق من الكتاب الأصلي، خصوصاً إذا كان مترجماً، على النحو الآتي:

أ. المصادر:

يوثق المصدر عند ذكره أول مرة على النحو الآتي:

يذكر اسم المؤلف كاملاً، وتاريخ وفاته بالهجري والميلادي بين قوسين، إن كان قد توفي، واسم المصدر كاملاً بالحرف الغامق، إذا كان عربياً، وبحروف مائلة إن كان بلغة أجنبية، وعدد الأجزاء أو المجلدات وأقسامها، واسم المحقق، ودار النشر، ومكان النشر، ورقم الطبعة، وسنة النشر، ورقم الصفحة أو الصفحات.

مثال:

السَّرقسْطِي، أبو عثمان سعيد بن محمد (ت ٤٠٠هـ / ١٠١٠م)، كتاب الأفعال،
ج٣، تحقيق: حسن محمد محمد شرف، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية،
القاهرة، ١٩٧٥م، ج ١، ص ١٨٥.

ب- المراجع:

يذكر اسم المؤلف كاملاً، وتاريخ وفاته بالهجري والميلادي، إن كان قد توفي، ثم اسم المرجع كاملاً بالحرف الغامق إن كان عربياً وبحروف مائلة إن كان بلغة أجنبية، وعدد الأجزاء أو المجلدات وأقسامها، إن وجدت، ودار النشر، ومكان النشر، ورقم الطبعة، وسنة النشر، ورقم الصفحة أو الصفحات.

مثال:

الكرمي، حسن سعيد (ت ١٤٣٨هـ / ٢٠٠٧م)، الهادي إلى لغة العرب، ج ٤، دار
لبنان للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩١م، ج ١، ص ٢٣٩.

ج- محاضرات المؤتمرات:

يذكر اسم المحاضر كاملاً، وعنوان بحثه أو مقالته بالحرف الغامق بين علامتي تنصيص، هكذا " " ويذكر عنوان الكتاب كاملاً، واسم المحرر أو المحررين ويضاف إليه/ إليهما كلمة "رفاقه/ رفاقهما" إن كانوا أكثر من اثنين، واسم دار النشر، ومكان النشر، وسنة النشر، ورقم الصفحة أو الصفحات.

مثال:

خربوطلي، شكران، "أوقاف دمشق وأثرها على الحركة العلميّة فيها في العصر الأموي"، المؤتمر الدولي السابع لتاريخ بلاد الشام: الأوقاف في بلاد الشام، تحرير الدكتور محمد عدنان البخيت، مطبعة الجامعة الأردنية، منشورات لجنة تاريخ بلاد الشام، عمان، ٢٠٠٩م، ص ص ١٣-٢٧.

د- المجلات:

يذكر اسم صاحب البحث أو المقالة كاملاً، وعنوان بحثه أو مقالته بالحرف الغامق بين علامتي تنصيص هكذا " " ويذكر اسم المجلة بالحرف الغامق للمجلات العربية، وبحروف مائلة للمجلات الأجنبية، ورقم المجلد والعدد، ورقم الصفحة أو الصفحات.

مثال:

حمزة، حسن، "الوضع والاشتقاق والدلالة"، مجلة المعجميّة، تونس، العدد ١٨، ٢٠٠٢م، ص ص ٨١-٩٨.

١٨. يراعى عند الإشارة إلى الصفحة أو الصفحات المأخوذ عنها في الحواشي ما يأتي:

يوضع الرمز (ص) للدلالة على الصفحة المأخوذ عنها والرمز (ص ص) لغير صفحة؛ إذا كان المصدر أو المرجع عربياً، ويوضع الرمز (p) للدلالة على الصفحة الواحدة والرمز (pp) لغير صفحة؛ إذا كان المصدر أو المرجع أجنبياً.

١٩. يذكر اسم السورة ورقم الآية أو الآيات في متن البحث برسمها القرآني.

٢٠. يذكر الحديث النبوي الشريف ومطانه ومصادر تخريجه من كتب الحديث النبوي الأصول، ويوثق كل مصدر منها توثيقاً كاملاً.

٢١. يذكر اسم المؤلف كاملاً عند الاستشهاد بمخطوط، ويذكر عنوان المخطوط كاملاً، ومكان وجوده، وتاريخ النسخة، وعدد أوراقها، ورقم الورقة.

٢٢. حين ورود بيت أو أبيات من الشعر، يذكر اسم الشاعر والبحر ومصادر تخريجه.

٢٣. تكتب أسماء أعلام التراث العربي الإسلامي في متن البحث كاملة مع ذكر تاريخ الوفاة بالهجري والميلادي بين قوسين للأعلام، وتعرف المواقع في ضوء المراجع الحديثة.

٢٤. تكتب أسماء الأعلام الأجنبية في متن البحث بحروف عربية، على أن يذكر الاسم كاملاً عند وروده أول مرة بالحروف اللاتينية.

٢٥. تكون أرقام التوثيق متسلسلة من أول البحث إلى آخره.

٢٦. يقدّم كل صاحب بحث قبل النشر سيرته الذاتية في حدود (٥٠) خمسين كلمة تقريباً، تتضمن أعلى مؤهل علمي، والجامعة التي تخرج فيها، ومكان عمله، ومركزه الوظيفي واهتماماته العلميّة، وعنوان بريده الإلكتروني.
٢٧. يقدّم المجمع إلى صاحب البحث نسخة من العدد المنشور فيه بحته و(٢٥) مستلة من بحته.

ص.ب (١٣٢٦٨) عمان (١١٩٤٢) الأردن

هاتف ٠٠٩٦٢٦٥٣٤٣٥٠٠

ناسوخ (فاكس) ٠٠٩٦٢٦٥٣٥٣٨٩٧

البريد الإلكتروني: almajmajournal@ju.edu.jo

موقع المجمع على شبكة المعلومات (الإنترنت: www.arabic.jo)

مجلة مجمع اللغة العربية الأردني



أسعار الاشتراكات:

في الأردن: ستة دنائير سنوياً
في الخارج: أربعة عشر
دولاراً
سنوياً أو ما يعادلها
تضاف إلى ذلك أجرة البريد

أرغب في الاشتراك بمجلتكم بدءاً من.....

الاسم:.....

عدد النسخ:.....

العنوان:.....

.....رقم الهاتف:.....

مرفق شيك مصرفي:.....على بنك:.....بمبلغ:.....

التوقيع:



يرسل إلى: مجمع اللغة العربية الأردني، ص.ب. ١٣٢٦٨ عمان (١١٩٤٢)
الأردن.

إشعار بالتسلم

تسلمت العدد		من مجلة مجمع اللغة العربية الأردني
عدد النسخ		
إهداء		تبادل اشتراك

الاسم:

المؤسسة:

العنوان:

التوقيع:

التاريخ:

يرسل إلى: مجمع اللغة العربية الأردني، ص.ب. ١٣٢٦٨ عمان (١١٩٤٢) الأردن.

الفاكس (٥٣٥٧٠٦٤) البريد الإلكتروني: Jaa@Ju.Edu.Jo