

# مجلة العلوم العربية

مجلة علمية فصلية محكمة

العدد السابع والثلاثون

شوال ١٤٣٦هـ



رقم الإيداع: ٣٥٦٣ / ١٤٢٩ بتاريخ ١٩ / ٠٦ / ١٤٢٩ هـ  
الرقم الدولي المعياري (ردمد) ٤١٩٨ - ١٦٥٨



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ





المشرف العام

**الدكتور / فوزان بن عبد الرحمن الفوزان**  
مدير الجامعة بالنيابة



نائب المشرف العام

**الأستاذ الدكتور / فهد بن عبد العزيز العسكر**  
وكيل الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي



رئيس التحرير

**الدكتور / عبد الرحمن بن عبد العزيز المقبل**  
عميد البحث العلمي



مدير التحرير

**الدكتور / رعد بن عبد الله التركي**  
وكيل عمادة البحث العلمي للشؤون الثقافية



## أعضاء هيئة التحرير

أ.د. إبراهيم صلاح السيد سليمان الهدهد  
نائب رئيس جامعة الأزهر

أ.د. صالح بن محمد الزهراني  
الأستاذ في قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي بكلية اللغة العربية

أ.د. شكري عز الدين المبخوث  
عميد كلية الآداب في جامعة منوبة بتونس

أ.د. عبد العزيز بن إبراهيم العصيلي  
الأستاذ في قسم علم اللغة التطبيقي – معهد تعليم اللغة العربية

أ.د. عبد الله بن سليم الرشيد  
الأستاذ في قسم الأدب – كلية اللغة العربية

أ.د. محمد عبد الرحمن خطابي  
الأستاذ في جامعة ابن زهر في أغادير بالمغرب

د. هشام عبد العزيز محمد الشرقاوي  
أمين تحرير مجلة الجامعة – عمادة البحث العلمي

## قواعد النشر

مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (العلوم العربية) دورية علمية محكمة، تصدر عن عمادة البحث العلمي بالجامعة، وتُعنى بنشر البحوث العلمية وفق الضوابط الآتية :  
**أولاً : يشترط في البحث ليقبل للنشر في المجلة :**

- ١- أن يتسم بالأصالة والابتكار، والجدة العلمية والمنهجية، وسلامة الاتجاه .
- ٢- أن يلتزم بالمناهج والأدوات والوسائل العلمية المعتمدة في مجاله .
- ٣- أن يكون البحث دقيقاً في التوثيق والتخريج .
- ٤- أن يتسم بالسلامة اللغوية .
- ٥- ألا يكون قد سبق نشره .
- ٦- ألا يكون مستلاً من بحث أو رسالة أو كتاب، سواء أكان ذلك للباحث نفسه، أم لغيره .

### ثانياً : يشترط عند تقديم البحث :

- ١- أن يقدم الباحث طلباً بنشره، مشفوعاً بسيرته الذاتية (مختصرة) وإقراراً يتضمن امتلاك الباحث لحقوق الملكية الفكرية للبحث كاملاً، والتزاماً بعدم نشر البحث إلا بعد موافقة خطية من هيئة التحرير .
- ٢- أن يكون البحث في حدود (٥٠) صفحة مقاس (A ٤) .
- ٣- أن يكون حجم المتن (Traditional Arabic (١٧)، والهوامش حجم (١٤) وأن يكون تباعد المسافات بين الأسطر ( مفرد) .
- ٤- يقدم الباحث نسخة مطبوعة من البحث، ونسخة حاسوبية مع ملخص باللغتين العربية والإنجليزية، لا تزيد كلماته عن مائتي كلمة أو صفحة واحدة .

### ثالثاً: التوثيق :

- ١- توضع هوامش كل صفحة أسفلها على حدة .

- ٢- تثبت المصادر والمراجع في فهرس يلحق بآخر البحث .
- ٣- توضع نماذج من صور الكتاب المخطوط المحقق في مكانها المناسب .
- ٤- ترفق جميع الصور والرسومات المتعلقة بالبحث، على أن تكون واضحة جلية .
- رابعاً:** عند ورود أسماء الأعلام في متن البحث أو الدراسة تذكر سنة الوفاة بالتاريخ الهجري إذا كان العَلَم متوفى .
- خامساً:** عند ورود الأعلام الأجنبية في متن البحث أو الدراسة فإنها تكتب بحروف عربية وتوضع بين قوسين بحروف لاتينية، مع الاكتفاء بذكر الاسم كاملاً عند وروده لأول مرة .
- سادساً:** تُحكّم البحوث المقدمة للنشر في المجلة من قبل اثنين من المحكمين على الأقل.
- سابعاً:** تُعاد البحوث معدلة، على أسطوانة مدمجة CD أو ترسل على البريد الإلكتروني للمجلة .
- ثامناً:** لا تعاد البحوث إلى أصحابها، عند عدم قبولها للنشر .
- تاسعاً:** يُعطى الباحث نسختين من المجلة، وعشر مستلآت من بحثه .
- عنوان المجلة :**

جميع المراسلات باسم رئيس تحرير مجلة العلوم العربية

الرياض ١١٤٣٢- ص ب ٥٧٠١

هاتف : ٢٥٨٢٠٥١ - ناسوخ ( فاكس ) ٢٥٩٠٢٦١

[www.imamu.edu.sa](http://www.imamu.edu.sa)

**E.mail: journal@imamu.edu.sa**

## المحتويات

١٣	الدراسة البلاغية للنظم القرآني في ضوء ربانيته وخصوصيته د. يوسف بن عبد الله العليوي
٩٧	الرؤية النقدية في مقدمّة الطاهر بن عاشور لديوان بشّار بن برد د. عبد الله بن عبد الرحمن بانقيب
١٧٣	الانزياح الدلالي في شعر بشر بن أبي خازم : ( صورة أوس بن حارثة نموذجاً ) د. أحمد بن محمد بن إبراهيم اليحيى
٢٣٩	أسماء الإشارة في العربية والإنجليزية: دراسة تقابلية د. سليمان بن عمر السحيباني
٢٨١	الحواريّة في "مقاربات" الزهراني د. زهير محمود عبيدات





# الدراسة البلاغية للنظم القرآني في ضوء ربانيته وخصوصيته

د. يوسف بن عبد الله العليوي  
قسم البلاغة والتقد ومنهج الأدب الإسلامي - كلية اللغة العربية  
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



## الدراسة البلاغية للنظم القرآني في ضوء ربانيته وخصوصيته

د. يوسف بن عبد الله العليوي  
قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي - كلية اللغة العربية  
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

### ملخص البحث:

تناول البحث أطلين مهمين تنبني عليهما الدراسة البلاغية للنظم القرآني هما: ربانية النظم القرآني، وخصوصيته.

وجاء البحث في تمهيد وخمسة مباحث، تناول التمهيد التأصيل لربانية النظم القرآنية وخصوصيته، وتناول المبحث الأول إطلاق المصطلحات البلاغية على النظم القرآني، وتناول المبحث الثاني دراسة الأساليب البلاغية على النظم القرآني، وفي المبحث الثالث تناول دراسة القصص القرآني، وفي الرابع تنزيه النظم القرآني عن النقد، وفي الخامس تطبيق المناهج الحديثة على النظم القرآني. وتوصل البحث إلى نتائج منها:

- 1- خصوصية النظم القرآني نابعة من كون الله ﷻ هو المتكلم به، ونزوله بلغة العرب واحتواؤه على أساليبهم البلاغية لا يلغي خصوصيته، بل له أسلوبه المتفرد المعجز للعرب ولغير العرب.
- 2- ربانية النظم القرآني وخصوصيته تقتضي تنزيهه عن أي نقد لغوي أو بلاغي أو أدبي؛ لأنه نظم رباني، لا مجرد نص لغوي أو أدبي منقطع عن قائله.
- 3- تخضع المصطلحات البلاغية التي ترتحل من بلاغة النص البشري إلى بلاغة النظم الرباني لقدسية القرآن الكريم المستمدة من ربانيته.
- 4- لا يلزم أن يكون كل ما في البلاغة العربية من أساليب قابلاً لأن يكون موجوداً في النظم القرآني، وأي أسلوب ينافي قدسية القرآن الكريم وخصوصيته فإنه منفي عن القرآن. أسأل الله العظيم أن يبارك في هذا البحث، وأن يجعله علماً نافعاً وعملاً صالحاً، والحمد لله رب العالمين.



## المقدمة

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً، والصلاة والسلام على رسوله محمد المصطفى، وعلى آله وصحبه ومن اتبع سبيله واقتفى. أما بعد:

فمن المقرر عند المحققين من العلماء أن القرآن الكريم معجز ببلاغة نظمه، مما أثار اهتمامهم بها والنظر في أساليبها وصورها، وقد تناولوها قديماً في دراسات متنوعة تنظيراً وتطبيقاً من خلال كتب الإعجاز والتفسير وعلوم القرآن والبلاغة وغيرها على اختلاف بينهم في دراستها وتحليل آيات القرآن في ضوءها، وكانت شقة الاختلاف تضيق وتتسع حسب الأصول التي يُنطلق منها ويرجع إليها.

ثم جاء المحدثون، ومنهم من سار على ما سار عليه الأولون على اختلافهم، ومنهم طائفة تأثرت بالمناهج الغربية في دراسة النصوص وتحليلها وتأويلها، ومن تلك المناهج ما هو قائم على أسس فيها من الانحراف عن أصول الشرع واللغة ما يبعدها عن الدراسة الصحيحة لبلاغة القرآن الكريم. إلا أنها مع ذلك أسقطت على القرآن العظيم، وقُدِّمت من خلالها دراسات تناولت بلاغة النظم القرآني تحليلاً واصطلاحاً، بل منها ما جعلته عرضة للنقد كأني نص لغوي أو أدبي، وحصل بها اختراق للنص الشرعي في ضوء الإستراتيجية العلمانية الجديدة في التحول من رفض النص الديني إلى تأويله من خلال قراءته بمناهج ومفاهيم حديثة، تعود على المقاصد الشرعية بالإبطال، وتؤول بمقاصد أخرى، يقول هاملتون جب: ((الأجيال الإسلامية المعاصرة تحتاج إلى أكثر من هذا القول؛ فيجب أن يُثبت لها أن لا شيء في القرآن من التناقض ولا من الأباطيل، وأن الفكر العلمي أو الروائي التاريخي المعاصر لم يكتشف شيئاً يعارض سلطة القرآن وأوامره؛ لتصل بها إلى نتيجة لا نبغها إلا إذا اعتمدنا على القول بأنه كلام الله، وبأنه لا يجوز الخوض فيه قليلاً أو كثيراً... فالمطلوب أساساً هو التأويل))<sup>(١)</sup>.

(١) الاتجاهات الحديثة في الإسلام: ١٢٦، عن: القراءات المعاصرة والفقهاء الإسلاميين: ١١٠-١١٩.

ولقد صار بعض طلابنا ودارسي البلاغة القرآنية يتلقفون تلك الدراسات الحديثة أو القديمة للنظم القرآني بالتسليم، ولا يدركون ما فيها من الانحراف عن المنهج السليم. ولا شك أن هذه المناهج بما تحمله من حمولات فلسفية وفكرية وعقدية مخالفة للمنهج الإسلامي لا تصلح أن تكون منطلقاً لدراسة البلاغة القرآنية. وإن كان فيها من الإجراءات ما يمكن استثمارها والإفادة منها؛ فإن معارضة هذه المناهج للمنهج الإسلامي لا يمنع من اتفاقها معه في بعض وعدم مخالفته في بعض، وكثير من هذه المناهج لها امتداد في تراثنا اللغوي والبلاغي والنقدي.

وقد أحس بهذا العارفون بحقيقة هذه المناهج من الغيورين على الإسلام ومقدساته، فحاول بعضهم تحوير هذه المناهج لتتوافق مع قدسية القرآن، ودعا بعضهم إلى أسلمتها، ليكون لدينا بنوية إسلامية وأسلوبية إسلامية وأسنية إسلامية... ولسنا أبدأً بحاجة إلى مثل هذا؛ فإن المنهج البلاغي الذي ينطلق من لغة القرآن قادر على استيعاب كل ما هو مفيد، من غير أن يتأثر بالخلفيات الفكرية المخالفة. ولم يكن العلماء منذ القدم يتوقفون عن البحث في بلاغة النظم القرآني، وكانوا يستثمرون كل مفيد، على أن التراث البلاغي ليس كله على منهجية حقة.

وإذا كانت الدراسة البلاغية للقرآن الكريم قديماً وحديثاً قد اعترأها ما يخل بها، فإنها اليوم بحاجة إلى أن تنطلق من مناهج سليمة الأسس واضحة المعالم محددة الإجراءات والمصطلحات، على اختلاف مجالات الدرس البلاغي للنظم القرآني. ووضع هذه المناهج أو نقد تلك المناهج القديمة والحديثة لا بد أن يكون منطلقاً من أسس منهجية صحيحة. وإن واحداً من أهم هذه الأسس هو: ربانية النظم القرآني وخصوصيته.

ولهذا كان هذا البحث بعنوان: الدراسة البلاغية للنظم القرآني في ضوء ربانيته وخصوصيته، مفترضاً أن هذين الأساسين (الربانية والخصوصية) مؤثران في الدراسة

البلاغية للنظم القرآني، سواء من جهة بناء المصطلحات، أم دراسة الأساليب البلاغية على القرآن الكريم، أم تطبيق المناهج اللغوية والنقدية الحديثة عليه.

وقسمته إلى خمسة مباحث، مسبوقه بتمهيد ومقدمة، ثم متبوعة بخاتمة. أما التمهيد فتناول التأصيل لربانية النظم القرآني وخصائصه. وأما المبحث الأول فتناول: إطلاق المصطلحات البلاغية على النظم القرآني. وتناول المبحث الثاني: دراسة الأساليب البلاغية في القرآن الكريم، والمبحث الثالث: دراسة القصص القرآني، والمبحث الرابع: تنزيه القرآن عن النقد، والمبحث الخامس: تطبيق المناهج الحديثة على النظم القرآني. وفي الخاتمة أهم النتائج والتوصيات.

أسأل الله أن يكتب لي فيه سداد القول وصوابه، وأن يجنبني الزلل، والحمد لله رب العالمين.

\* \* \*

## ربانية النظم القرآني:

الربانية أصل عظيم في دراسة بلاغة النظم القرآني، ويقصد بها أن القرآن الكريم كلام الرب ﷻ لفظاً ومعنى.

ويدل على ربانيته قول الحق ﷻ: ﴿ كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ [هود: ١]، وَإِنَّكَ لَتَلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ ﴿ [النمل: ٦]، ﴿ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَأَرْبَبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ (٢) أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ ﴿ [السجدة: ٢-٣].

وربانيته شاملة للفظه ومعناه، لأن "الكلام" ليس هو المعنى دون اللفظ، ولا اللفظ دون المعنى، وإنما هو حقيقة في الأمرين معاً على سبيل الجمع، فكل من اللفظ والمعنى جزء مسماه، فدلالة "الكلام" عليهما بطريق المطابقة، ودلالته على كل واحد منهما بمفرده بطريق التضمن، والله ﷻ ألقاه على جبريل عليه السلام فأداه إلى النبي ﷺ كما سمعه من الرب، وبلغه النبي ﷺ كما تلقاه من جبريل<sup>(١)</sup>.

ومما يدل على ربانيته قول الله ﷻ: ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾ [التوبة: ٦]، فأخبر الله ﷻ عن القرآن بأنه كلامه، وأخبر أنه منزل منه، فقال: ﴿ وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ (١٩٢) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (١٩٣) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (١٩٤) بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿ [الشعراء: ١٩٢-١٩٥]، وقال: ﴿ أَفَغَيْرَ اللَّهِ ابْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ ﴾ [الأنعام: ١١٤]، وقال: ﴿ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ [النحل: ١٠٢].

وفي الآيتين الأخيرتين قيّد تنزيل القرآن بأنه "من الرب"، ومثل هذا التقييد لم يرد في النظم القرآني مع غير القرآن، إذ يرد التنزيل والإنزال مقيداً تارة بأنه من السماء، كما في

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: ٢٤٤/١٢، ومختصر الصواعق المرسله: ٥٠٥.

إنزال الماء في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ [الفرقان: ٤٨]. ويرد غير مقيد كما في إنزال الكتاب والميزان والحديد في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مِنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحديد: ٢٥]. وتقيد إنزال القرآن بأنه "من الرب" فيه دلالة على تعيين مصدر القرآن الكريم. وأنه كلام من الرب ﷻ، لا من غيره. ويدل على ذلك أيضاً أن المجرور بـ"من" حكمه المضاف، والمضاف إلى الحق سبحانه نوعان:

أحدهما: أعيان قائمة بنفسها، كبيت الله وناقية الله وروح الله وعبد الله. فهذا إضافة مخلوق إلى خالقه، وهي إضافة اختصاص وتشريف.

والثاني: إضافة صفة إلى موصوفها، كسمعه وبصره وعلمه وحياته وقدرته ومشيتته. فهذا يتمتع أن يكون المضاف مخلوقاً منفصلاً، بل هو صفة قائمة به سبحانه، ومن ذلك إضافة كلامه إليه في مثل قوله سبحانه: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾. وهكذا حكم المجرور بـ"من"، فقوله: ﴿وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي﴾ [السجدة: ١٣]. وقوله: ﴿تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢] يقتضي أن يكون هو المتكلم ﷻ، وأن القرآن منه بدأ وإليه يعود<sup>(١)</sup>.

وأما إضافة القول إلى الرسول في قوله سبحانه: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ (٤٠) وَمَا هُوَ يَقُولٌ شَاعِرٌ قَلِيلًا مَا تُوْمِنُونَ (٤١) وَلَآ يَقُولُ كَآهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ (٤٢) تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الحاقة: ٤٠-٤٣] وقوله سبحانه: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ (١٩) ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ﴾ [التكوير: ١٩-٢٠]. فالمراد بالرسول في آية الحاقة هو محمد ﷺ، والرسول في آية التكوير هو جبريل ﷺ، وكلاهما وصفه بالرسالة في مقام الحديث عن القرآن الكريم؛ دلالة على أن قولهما قول تبليغ له، لا إنشاء وابتداء، ولو كان الرسول

(١) ينظر: مختصر الصواعق المرسله: ٤٢٢.

منشئاً له لما وصف بالرسالة فيما أنشأه وابتدأه؛ وإنما يكون رسولاً فيما يبلغه ويؤديه.  
والله ﷻ يقول: ﴿ مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ ﴾ [المائدة: ٩٩].

ثم إن القرآن أثبت القول لهما جميعاً، ولو كان قول أحدهما إنشاء لامتنع أن يكون  
قول الآخر.

وبدل على ذلك أيضاً أن الله ﷻ أضاف القرآن بعد ذلك إليه فقال: ﴿ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ  
الْعَالَمِينَ ﴾.

ولو كان قولاً للرسول صلى الله عليه وسلم لكان من قول البشر، والله ﷻ توعد من  
نسبه إلى البشر بالنار في قوله: ﴿ فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ ﴾ (٢٤) إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ  
(٢٥) سَأَصْلِيهِ سَعَرَ ﴾ [المدثر: ٢٤-٢٦].

(فبطل أن تكون إضافته إلى الرسول لأجل إحداث لفظه ونظمه)<sup>(١)</sup>. وقد دل على  
ذلك القرآن العظيم كما في قول الله ﷻ: ﴿ وَإِذَا تَلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا  
يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أْتَيْعُ  
إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [يونس: ١٥]. وقوله: ﴿ وَمَا  
كَانَ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا  
رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ (٣٧) أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنْ  
اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [يونس: ٣٧-٣٨]. وقوله: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ  
بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ (٣٣) فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ ﴾ [الطور: ٣٤].

وكيف يكون القرآن نظم النبي والله ﷻ يقول له: ﴿ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ  
يُفْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ ﴾ [طه: ١١٤]. ويقول: ﴿ لَا تَحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ﴾ إِنْ عَلَيْنَا  
جَمَعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴾ ثم إِنْ عَلَيْنَا بَيِّنَاتُهُ ﴿ [القيامة: ١٦-١٩]. قال ابن  
عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿ لَا تَحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ﴾: كان رسول

(١) مجموع الفتاوى: ١٢/٢٦٥ و٥٢١.

اللَّهُ ﷻ يعالج من التنزيل شدة، وكان مما يحرك شفّيته، فأَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ﴿١﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿٢﴾ قَالَ: جَمَعَهُ لَه فِي صَدْرِكَ وَتَقْرَأَهُ ﴿٣﴾ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴿٤﴾ قَالَ: فَاسْتَمِعْ لَهُ وَأَنْصِتْ ﴿٥﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴿٦﴾: ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا أَنْ تَقْرَأَهُ، فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ ذَلِكَ إِذَا آتَاهُ جَبْرِيلُ اسْتَمَعَ، فَإِذَا انْطَلَقَ جَبْرِيلُ قَرَأَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَمَا أَقْرَأَهُ<sup>(١)</sup>.

قال ابن تيمية: ((والصواب الذي عليه سلف الأمة – كالإمام أحمد والبخاري صاحب الصحيح في كتاب ”خلق أفعال العباد“ وغيره، وسائر الأئمة قبلهم وبعدهم – اتباع النصوص الثابتة وإجماع سلف الأمة، وهو أن القرآن جميعه كلام الله: حروفه ومعانيه، ليس شيء من ذلك كلام غيره...))<sup>(٢)</sup>.

وهذا الأصل العظيم إذا استيقنه البلاغي فإنه يقيه من الزلل ويعصمه من الخطل وهو يتصدى لكلام الله بالتحليل والتأويل؛ لأن الإيمان بقدسية القرآن وعظمته وتعالیه على كل نص وعلى كل زمان ومكان مستمد من الإيمان بأن المتكلم به هو الرب ﷻ. وقد ورد قديماً آراء تقدح في هذا الأصل وتؤول إلى القول بأن نظم القرآن غير رباني، ومن ذلك ما ذهب إليه الجهمية والمعتزلة من القول بخلق القرآن، قال القاضي عبد الجبار المعتزلي: ((وأما مذهبنا في ذلك فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو محدث مخلوق))<sup>(٣)</sup>.

(١) أخرجه البخاري برقم (٥)، ومسلم برقم (٤٤٨).

(٢) مجموع الفتاوى: ٢٤٣/١٢، وينظر: التسعينية: ٤٣٢/٢ و٥٧٤.

(٣) شرح الأصول الخمسة: ٥٢٨. وقال ابن تيمية في التسعينية: ٢٧٥/١: ((وأما الجهمية المشهورون من المعتزلة ونحوهم فقالوا: إنه يخلق كلاماً في غيره، إما في الهواء، وإما بين ورق الشجرة التي كلم منها موسى، وإما غير ذلك، فذلك هو كلام الله عندهم، وإذا قالوا: إن الله متكلم حقيقة، وأن له كلاماً حقيقة، فهذا معناه عندهم)).

وزهب الأشاعرة إلى أن القرآن بحروفه ولفظه ليس كلام الله، وإنما هو عبارة عن كلام الله، وكلام الله هو المعنى القائم بالذات منذ الأزل، ويسمونه: الكلام النفسي، ولذلك هم يفرقون بين معنى القرآن ولفظه، فالمعنى غير مخلوق، وأما اللفظ فمخلوق؛ خلقه الله في الهواء، أو في اللوح المحفوظ ونزل به جبريل من اللوح لا من الله على الحقيقة، أو عبر عنه بهذا اللفظ والنظم جبريل عليه السلام، أو محمد صلى الله عليه وسلم، بدليل قول الله تعالى: ﴿ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴾، وبهذا يتفق قولهم في نظم القرآن مع قول المعتزلة<sup>(١)</sup>.

ونقل الزركشي عن السمرقندي آراء في لغة القرآن، ومنها: أن جبريل عليه السلام نقل إلى النبي صلى الله عليه وسلم المعاني، وعبر عنها النبي بلغة العرب، مستدلاً بقول الله سبحانه: ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿ عَلَى قَلْبِكَ ﴾ [الشعراء: ١٩٣-١٩٤]، ومنها: أن جبريل عليه السلام ألقى عليه المعاني وعبر هو عنها بلغة العرب، ثم نزل بها إلى النبي صلى الله عليه وسلم<sup>(٢)</sup>.

وهذه من آراء الأشاعرة في نظم القرآن العظيم، كما سبق، ونصوص القرآن التي سبق ذكرها وغيرها ترد على هذه الآراء، وفيها ما يدل على أن القرآن نزل من عند الله بلغة العرب نظماً ومعنى، ويكفي في ذلك الآية التي استدل بها من رأى أنه من لفظ النبي صلى الله عليه وسلم، واجتزأ منها ما يريد، وترك ما يرد عليه رأيه، وهي قوله سبحانه: ﴿ وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴾ [الشعراء: ١٩٢-١٩٥]، فأثبتت الآيات أن القرآن نزل من عند الله بلسان العرب، وليس لجبريل عليه السلام إلا النزول به وتبليغه.

وهذه الآراء مع مخالفتها لإجماع السلف على أن القرآن بلفظه ومعناه من الله صلى الله عليه وسلم كما نصت عليه آيات القرآن العظيم، ومع أن متقدمي المعتزلة والأشاعرة يرون أن القرآن

(١) ينظر في مذهب الأشاعرة: أصول الدين: ١٠٦، والإرشاد: ١٠٥، وشرح الجوهرة: ٩٤ و٧٢، والتسعينية:

٤٣٢/٢، ومختصر الصواعق المرسله: ٤٧٥.

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن: ٢٣٠/١، والإتقان في علوم القرآن: ١/١٥٧.

كلام الله ووحيه ويعظّمونه، إلا أن آراءهم مهدت لمن بعدهم عدم تعظيم القرآن<sup>(١)</sup>، وفتحت أبواباً في الطعن فيه وفي نظمه ممن يدعي الانتساب إلى الإسلام، ومن المعاصرين من حاول أن يستثمر هذه الآراء ويعممها على الفكر الإسلامي، وينطلق منها في التشكيك في ربانية النظم القرآني، ومن ذلك مثلاً ما قاله نضال الصالح: ((يجب أن تقف قليلاً عند القول السابق وفيه أن جبريل نزل على الرسول محمد بالمعاني، وأن النبي محمداً عبّر عنها بلغة العرب. ونمعن التفكير فيما يعنيه هذا الكلام، والذي يسمح لقارئه بإعادة التفكير فيما اعتاد أن يقرأه ويسمعه، خاصة وأن هذا القول ورد في مراجع معترف بها عند أمة الإسلام، قام على تأليفها رجال يوصفون بـ"شيوخ الإسلام"، ويعاد طبعها عاماً بعد عام من دون أن يتهمهم أحد بالكفر ولا بالزندقة والخروج على الدين، وهم بدورهم ينقلون هذا القول عن مصادر إسلامية سابقة لم يشكك أحد بصلاحتها)) ويضيف: ((يخرج القارئ من هذا القول بأن الفكر الإسلامي سمح بإمكانية أن يكون النص اللغوي القرآني الذي بين يدينا هو من صياغة النبي محمد، وبشكل أوضح أن النبي

---

(١) من ذلك ما قاله ابن حزم [الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٨٧٥]: ((لقد أخبرني علي بن حمزة المرادي الصقلي الصوفي أنه رأى بعض الأشعرية يبطح المصحف برجله، قال: فأكبرت ذلك، وقلت له: ويحك، هكذا تصنع بالمصحف، وفيه كلام الله تعالى! فقال لي: ويلك، وبالله ما فيه إلا السخام والسواد، وأما كلام الله فلا، ونحو هذا من القول الذي هذا معناه)). وقال ابن الجوزي [صيد الخاطر: ١٨٢]: ((قدم إلى بغداد جماعة من أهل البدع الأعاجم فارتقوا منابر التذكير للعوام، فكان معظم مجالسهم أنهم يقولون: ليس لله في الأرض كلام، وهل المصحف إلا ورق وعفص وزاج... ثم يقولون: أين الحروفية الذين يزعمون أن القرآن حرف وصوت؟ هذا عبارة جبريل. فلما زالوا كذلك حتى هان تعظيم القرآن في صدور أكثر العوام)). وقال ابن تيمية في حديثه عن اعتقاد الأشاعرة والكلابية في القرآن [مجموع الفتاوى: ٤٢٥/٨]: ((ضموا إلى ذلك أن المصحف ليس فيه إلا مداد وورق، وأعرضوا عما قاله سلفهم من أن ذلك دليل على كلام الله فيجب احترامه، لما رأوا أن مجرد كونه دليلاً لا يوجب الاحترام، كالدليل على الخالق المتكلم بالكلام، فإن الموجودات كلها أدلة عليه ولا يجب احترامها، فصار هؤلاء يمتنون المصحف حتى يدوسوه بأرجلهم...)). وينظر: مآلات القول بخلق القرآن: ٥٣-٥٥.

محمدًا صاغ النص القرآني لغويًا بلغة العرب بناء على معان إلهية ألهمت إليه<sup>(١)</sup>، ونصر أبو زيد يجعل قول المعتزلة شاهدًا على القول ببشرية القرآن: (إذا كنا هنا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية فإن هذا التبني لا يقوم على أساس نفعي إيديولوجي يواجه الفكر الديني السائد والمسيطر. بل يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ وإلى حقائق النصوص ذاتها... الموقف الاعتزالي شاهد تاريخي دال على بواكير وإرهاصات ذات مغزى تقدمي علمي)<sup>(٢)</sup>.

وقد انفتح في العصر الحاضر القول في بشرية القرآن وأنسنته انفتاحًا عظيمًا، وتجرباً بعضهم جرأة بالغة في وصف القرآن بأنه منتج ثقافي خاضع لواقع بشري، ويعبر عن تجربة محمد البشرية، مما يجعل النص القرآني مجرد نص كغيره من النصوص<sup>(٣)</sup>. وقد يصف بعضهم القرآن بالوحي وينسبه ابتداءً إلى الله ﷻ، لكنهم يرون أنه انتقل من مرحلة الإلهية إلى الإنسانية بعد نزوله وتلقيه وكتابته، كما يقول أدونيس: ((إنه عمل إلهي إنساني))<sup>(٤)</sup>، ((الله أوحى ولم يكتب. الإنسان هو الذي كتب. لكن منذ أن دخل الوحي في الزمن وفي التاريخ، منذ أن أصبح الوحي موجودًا في لغة، منذ أن تحول إلى نص مكتوب، صار بوصفه كتابة هو المتكلم، أي صارت اللغة هي الذات المتكلمة))<sup>(٥)</sup>، ويصل أدونيس إلى أن ((هذا النص المقدس محجوب بهذا التقديس ذاته))<sup>(٦)</sup>، ودعا بعضهم إلى نزع القداسة (الأسطورية) عن القرآن، ومحاولة أنسنته بعلمنة القراءة<sup>(٧)</sup>.

(١) المأزق في الفكر الديني: ١٦.

(٢) نقد الخطاب الديني: ٢٠٦، وينظر: مآلات القول بخلق القرآن: ٦٠-٦٣.

(٣) ينظر: نقد الخطاب الديني: ٢٠٣-٢٠٥-٢٠٦، والنص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: ٢٧٢.

(٤) النص القرآني وآفاق الكتابة: ٣٣.

(٥) المرجع السابق: ٤٢، ومثله عند نصر أبو زيد في: نقد الخطاب الديني: ١١٩، ١٢٦-٢٠٣-٢٠٦، وينظر: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: ٢٨٧.

(٦) النص القرآني وآفاق الكتابة: ٤٠.

(٧) كما يقول عبدالمجيد الشرفي وغيره، عن: الخطاب القرآني ومناهج التأويل: ٥١.

ولذا لم يجد بعضهم غضاظة من إطلاق "الخطاب النبوي" على القرآن وكذلك التوراة والإنجيل، باعتبار أن بنيتها اللغوية من صياغة الأنبياء، كما قال أركون: ((مفهوم "الخطاب النبوي" يطلق على النصوص المجموعة في كتب العهد القديم، والأناجيل، والقرآن، كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسيمائية للنصوص))<sup>(١)</sup>.

ويقرر الدكتور طه عبد الرحمن أن القراءات الحداثيّة للقرآن الكريم اتبعت في تحقيق مشروعها النقدي خطاً انتقاديّة مختلفة، كان من أولها: خطة التأسيس، أو الأنسنة، بنقل الآيات من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري. وتستهدف رفع عائق القدسية، المتمثل في اعتقاد أن القرآن كلام مقدس. وتتم الأنسنة بواسطة عمليات منهجية خاصة، منها: حذف عبارات التعظيم لكلام الله ﷻ، واستبدال مصطلحات جديدة بأخرى مقررّة، والتسوية في رتبة الاستشهاد بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني، والتفريق بين مستويات مختلفة للخطاب الإلهي كالتفريق بين القرآن والمصحف، والقرآن الشفوي والمكتوب... ويرى أن تطبيق هذه العمليات المنهجية التأسيسية تؤدي إلى ((جعل القرآن نصّاً لغويّاً مثله مثل أي نص بشري))<sup>(٢)</sup>.

### خصوصية النظم القرآني:

يقصد بها تفردّه عن سائر النصوص، وعدم مشابهته لها في أجناسها وخصائص نظمها. فهو جنس من القول لا كأجناس الأدب التي عهدتها العرب، سواء كانت شعرية أم نثرية، وهو نظم فاق كل نظم، وليس كمثلته نظم، ولن يأتي أحد بمثله ((وكيف يقدر أحد من الخلق أن يتكلم بمثله أو بما يقاربه، والكلام تابع لعظمة المتكلم ووصفه؟! فإن

---

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: ٥. وينظر: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبير: ٢٣١.

(٢) روح الحداثة: ١٧٨-١٨٠. وينظر: قراءة النص القرآني: ٦٣-٦٧، وإشكالية تاريخية النص الديني: ٣١٩-٣٢٧.

كان أحد يماثل الله في عظمته وأوصاف كماله أمكن أن يأتي بمثل هذا القرآن<sup>(١)</sup>، وأنى هذا!.

وخصوصية النظم القرآني نابعة من كون الله ﷻ هو المتكلم به، وقد قال الله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]؛ فكما أنه ﷻ ليس كمثل شئ فكلامه ليس كمثل كلام، و«فضل كلام الله على سائر الكلام كفضل الله على خلقه»<sup>(٢)</sup>، وقد قال الله ﷻ بعد أن نفى عنه قول الشعراء والكهنة: ﴿تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الحاقة: ٤٣]. وهذا يؤكد أن إعجازه في ذاته، لا في شئ خارج عنه كالصرفة وغيرها.

ونزوله بلغة العرب واحتواؤه على أساليبهم البلاغية لا يلغي خصوصيته، بل يدل عليها؛ إذ هو بلسان عربي مبين، ولكنه في الوقت نفسه له أسلوبه المتفرد المعجز للعرب ولغير العرب.

وقد جاء القرآن مؤكداً هذه الخصوصية في قوله ﷻ: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ﴾ [المؤمنون: ٦٨]، وقوله: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ﴾ [الحاقة: ٤١] - [٤٣]، وقوله: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ [يس: ٦٩]، وقوله: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَأَيْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨]، وقال: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

(١) قاله السعدي في تفسيره: تفسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: ٣٦٤، سورة يونس: آية ٣٧.  
(٢) روي هذا القول مرفوعاً إلى النبي ﷺ، رواه الترمذي في سننه برقم (٢٩٢٦)، وضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة: ٥٠٧/٣ (١٣٣٥)، وقال الطبري [جامع البيان: ١٧/١]: (قدر فضل بيانه جل ذكره على بيان جميع خلقه كفضله على جميع عباده).

والذين تحداهم القرآن أن يأتوا بمثله أقرؤا بهذه الخصوصية والإعجاز، ولم يجروا بلغاؤهم على معارضته ومحاكاته، كما في القصة المشهورة مع الوليد بن المغيرة حينما جاء إلى النبي ﷺ، فقرأ عليه القرآن، فكانه رَقَّ له، فبلغ ذلك أبا جهل فأتاه، فقال له: قل فيه قولاً يبلغ قومك أنك منكر له، أو أنك كاره له، قال: وماذا أقول؟ فوالله، ما فيكم من رجل أعلم بالأشعار مني، ولا أعلم برجزه ولا بقصيده مني، ولا بأشعار الجن، والله، ما يشبه الذي يقول شيئاً من هذا، ووالله إن لقوله الذي يقول حلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإنه لمثمر أعلاه، مغدق أسفله، وإنه ليعلو وما يُعلَى، وإنه ليحطم ما تحته. قال أبو جهل: لا يرضى عنك قومك حتى تقول فيه، قال: فدعني حتى أفكر، فلما فكر قال: هذا سحر يؤثر، يآثره عن غيره<sup>(١)</sup>.

ويروى أن عتبة بن ربيعة أتى النبي ﷺ، فقرأ عليه القرآن، ثم رجع إلى قريش فقال لهم: أجابني بشيء والله ما هو بسحر ولا بشعر ولا كهانة<sup>(٢)</sup>.

وقد سجل القرآن حيرتهم فيما يقولونه عنه، فقال الله ﷻ: ﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْآوَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٥].

وفي قصة إسلام أبي ذر وأخيه أنيس رضي الله عنهما ما يدل على هذه الخصوصية والتفرد، وذلك أن أنيساً أتى مكة، ثم جاء، قال أبو ذر: فقلت: ما صنعت؟ قال: لقيت رجلاً بمكة على دينك، يزعم أن الله أرسله. قلت: فما يقول الناس؟ قال: يقولون: شاعر، كاهن، ساحر. وكان أنيس أحد الشعراء. قال أنيس: لقد سمعت قول الكهنة فما هو بقولهم، ولقد وضعت قوله على أقراء الشعر فما يلتئم على لسان أحد بعدي أنه شعر، والله إنه لصادق، وإنهم لكاذبون<sup>(٣)</sup>.

(١) أخرج القصة الحاكم في المستدرک: ٥٥٠/٢، وقال: صحيح الإسناد على شرط البخاري ولم يخرجاه. ووافقه الذهبي. وينظر: البداية والنهاية: ١٥٢/٤-١٥٥.

(٢) ينظر: البداية والنهاية: ١٥٧/٤.

(٣) أخرجه مسلم: برقم (٢٤٧٣). وينظر: أعلام النبوة: ٧٦، ومقدمة ابن النقيب: ٤٨٨.

أما نسبة بعض المشركين القرآن إلى الشعر مع علمهم أنه مباين له فهو كما قال ابن عاشور: ((الظاهر أن المشركين لما لم يجدوا بدءاً من إلحاق القرآن بصنف من أصناف كلامهم الحقوه بأشبهه الكلام به، فقالوا: إنه شعر؛ تقريباً للدهماء بما عهده القوم من الكلام الجدير بالاعتبار من حيث ما فيه من دقائق المعاني وإحكام الانتظام والنفوذ إلى العقول))<sup>(١)</sup>.

وأهل العلم العارفون بكلام العرب وأدبهم يؤكدون هذه الحقيقة، قال الجاحظ: ((فرق ما بين نظم القرآن وتأليفه ونظم سائر الكلام وتأليفه... فإذا عرف صنوف التأليف عرف مباينة نظم القرآن لسائر الكلام، ثم لم يكتف بذلك حتى يعرف عجزه وعجز أمثاله عن مثله))<sup>(٢)</sup>، وقال الباقلاني: ((نظم القرآن على تصرف وجوهه وتباين مذاهبه خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد. وذلك أن الطرق التي يتقيد بها الكلام البديع المنظوم تنقسم إلى: أعاريض الشعر على اختلاف أنواعه، ثم إلى أنواع الكلام الموزون غير المقفى، ثم إلى أصناف الكلام المعدل المسجع، ثم إلى معدل موزون غير مسجع، ثم إلى ما يرسل إرسالاً فتطلب فيه الإصابة والإفادة وإفهام المعاني المعارضة على وجه بديع وترتيب لطيف وإن لم يكن معتدلاً في وزنه، وذلك شبيهة بجملة الكلام الذي لا يتعمل فيه ولا يتصنع له. وقد علمنا أن القرآن خارج عن هذه الوجوه، ومباين لهذه الطرق...))<sup>(٣)</sup>، وقال ابن تيمية: ((إن القرآن له شأن اختص به، لا يشبهه كلام البشر، لا كلام نبي ولا غيره، وإن كان نزل بلغة العرب، فلا يقدر مخلوق أن يأتي بسورة، ولا ببعض سورة مثله))<sup>(٤)</sup>.

(١) تفسير التحرير والتنوير: ١٤/١، وينظر: إعجاز القرآن: ٥١.

(٢) كتاب العثمانية: ١٦.

(٣) إعجاز القرآن: ٣٥.

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية: ٥٢٦/١٦.

وطرح أدونيس سؤالاً عن جنس القرآن: ((ما الاسم الأدبي الذي يمكن أن نسمي به (السورة؟)) ثم قال: ((والجواب -انطلاقاً من القول: إن خصوصية الصنيع الأدبي هي في شكله- هو أننا لا نقدر أن نسميها، أو أن علينا أن نبتكر لها اسماً أدبياً خاصاً. فنحن لا نقدر أن نقول عنها: إنها نثر؛ لأن فيها خصوصية بناء وتعبير تميزها عن جميع أنواع النثر. بحيث لا ينطبق عليها اسم أي نوع من أنواعه. ولا نقدر أن نسميها شعراً؛ إذ ليس فيها أي استخدام للأصول التي تجعل منها شعراً، على الرغم من أنها تستخدم مختلف أنواع التعبير المجازي، ومختلف أشكال البيان والبلاغة... نجد أنفسنا أمام نص لا يسمى، أو لا تسمح معايير الأنواع الأدبية بتسميته. إنه نص لا يأخذ معياره من خارج، من قواعد ومبادئ محددة، وإنما معياره داخلي فيه)) وارتضى أن يُسمى: الكتاب، فحسب<sup>(١)</sup>. واقتصره على اسم الكتاب مع قوله: ((إنه نص لا يأخذ معياره من خارج، وإنما معياره داخلي فيه)) منطلق من بنيوته التي تنغلق على النص. والشاهد من قوله تقريره أن القرآن لا يمكن أن يتجنس بأي نوع من أجناس الأدب المعهودة عند العرب.

ومن قبل قال طه حسين في سياق إنكار النثر الفني عن العصر الجاهلي: ((القرآن ليس نثراً، كما أنه ليس شعراً، وإنما هو قرآن، ولا يمكن أن يسمى بغير هذا الاسم. ليس شعراً وهذا واضح؛ فهو لم يتقيد بقيود الشعر، وليس نثراً؛ لأنه مقيد بقيود خاصة به، لا توجد في غيره، وهي هذه القيود التي يتصل بعضها بأواخر الآيات، وبعضها بتلك النغمة الموسيقية الخاصة، فهو ليس شعراً، ولا نثراً، ولكنه كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبيراً. فلنستطيع أن نقول: إنه نثر، كما نص هو على أنه ليس شعراً. كان وحيداً في بابه، لم يكن قبله، ولم يكن بعده مثله...))<sup>(٢)</sup>. وهذه شهادة من طه

(١) النص القرآني وأفاق الكتابة: ٢٨-٢٩.

(٢) من حديث الشعر والنثر: ٢٥.

حسين وإن كان يتعامل مع القرآن من منهج تاريخي ليجعله نصاً عربياً جاهلياً مشخصاً للعصر الجاهلي ومرآة له<sup>(١)</sup>.

ومن تفرد به ومباينته لكلام العرب والناس اختلاف أسمائه ومصطلحاته التي لم تطلق إلا عليه، كما نُقل عن الجاحظ أنه قال: ((سَمَى اللهُ كِتَابَهُ اسْمًا مُخَالَفًا لِمَا سَمَى الْعَرَبُ كَلَامَهُمْ عَلَى الْجُمْلَةِ وَالتَّفْصِيلِ: سَمَى جُمْلَتَهُ قِرْآنًا كَمَا سَمَوْا دِيوَانًا، وَبَعْضُهُ سُورَةٌ كَقَصِيدَةٍ، وَبَعْضُهَا آيَةٌ كَالْبَيْتِ، وَآخِرُهَا فَاصِلَةٌ كَقَافِيَةٍ))<sup>(٢)</sup>.

ومن خصوصيته تعاليه على الزمان والمكان، فهو خطاب نزل للناس كافة في كل زمان وفي كل مكان، كما قال الله ﷻ: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١]. وقال: ﴿وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ [القلم: ٥٢]. ومع تقرر هذا الأصل عند أهل الإيمان إلا أن ثمة دعوة تنادي بمساواة النظم القرآني بغيره من النصوص، سواء أكانت نصوصاً دينية أم أدبية أم غيرها.

ومن ذلك مساواة أركان بين القرآن والتوراة والإنجيل في الخصائص اللغوية والدلالية، ولهذا يطلق على مجموعها مصطلح "الخطاب النبوي"، يقول: ((مفهوم "الخطاب النبوي" كان قد بلور أو نُحت انطلاقاً من التحليل الألسني والسيمياثي الصرف للخطاب الديني المتجلي في التوراة والإنجيل والقرآن، وبالتالي فهو ينطبق على هذه المجموعات النصية الثلاث، وهذا يعني أن الكتب الثلاثة تتميز بخصائص لغوية وسيمياثية دلالية مشتركة ومتشابهة))<sup>(٣)</sup>، ((مفهوم "الخطاب النبوي" يطلق على النصوص المجموعة في كتب العهد القديم، والأنجيل، والقرآن، كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسيمياثية للنصوص))<sup>(٤)</sup>.

(١) ينظر: في الشعر الجاهلي: ١٦، ١٢٦.

(٢) عن: الإتقان في علوم القرآن: ١٧٨/١.

(٣) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: ٧٨، هامش ١.

(٤) المرجع السابق: ٥.

وكيف تستقيم مساواة النص القرآني بالتوراة والإنجيل في البنية اللغوية والدلالية؛ والقرآن الكريم قد نزل بلغة العرب، واحتفظ بنصه وبلغته، أما الكتب السابقة فلم تحتفظ بهما، وإنما هي عدة نصوص وترجمات فيها اختلاف وتبديل وتحريف وركاكة، وهل تتساوى ترجمة البشر لها بكلام الله في القرآن؟!<sup>(١)</sup>.

ويقول نصر أبو زيد: ((القرآن لا يختلف عن بقية النصوص الأدبية، بدليل أن العرب لم يكونوا قادرين على استيعاب المغايرة بين القرآن وغيره، وكانوا يريدون جره إلى نصوصهم كالشعر والكهانة والسجع وغير ذلك))<sup>(٢)</sup>، وهو يرى أن ((كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حق واحد منها أن يزعم امتلاك الحقيقة؛ لأنه حين يفعل ذلك يحكم على نفسه بأنه خطاب زائف))<sup>(٣)</sup>. والروايات السابقة عن مشرقي قريش كالوليد بن المغيرة وعتبة بن ربيعة، وعن أنيس رضي الله عنه ترد عليه قوله.

ويبني على تقرير ربانية القرآن الكريم وخصوصيته تعظيم القول في القرآن ونظمه واستشعار هيئته وخطورة تأويله بغير علم، وقد قال الله ﷻ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٦]. وقال سبحانه: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣].

قال النووي: ((أجمع المسلمون على وجوب تعظيم القرآن العزيز على الإطلاق، وتنزيهه، وصيانتها))<sup>(٤)</sup>، وقال: ((يحرم تفسيره بغير علم، والكلام في معانيه لمن ليس من

(١) ينظر: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: ٢٣٠، والقراءات الحدائثية للقرآن الكريم: ١٨، ٧٠-٧٣، ٨٠.

(٢) مفهوم النص: ١٥٦.

(٣) المرجع السابق: ٢٤.

(٤) التبيان في آداب حملة القرآن: ١٦٤.

أهلها، والأحاديث في ذلك كثيرة، والإجماع منعقد عليه. وأما تفسيره للعلماء فجائز حسن، والإجماع منعقد عليه، فمن كان أهلاً للتفسير جامعاً للأدوات التي يعرف بها معناه، وغلب على ظنه المراد فسره إن كان مما يدرك بالاجتهاد، كالمعاني والأحكام الجلية والخفية والعموم والخصوص والإعراب وغير ذلك، وإن كان لا يدرك بالاجتهاد كالأمور التي طريقها النقل وتفسير الألفاظ اللغوية فلا يجوز الكلام فيه إلا بنقل صحيح من جهة المعتمدين من أهله، وأما من كان ليس من أهله لكونه غير جامع لأدواته فحرام عليه التفسير، لكن له أن ينقل التفسير عن المعتمدين من أهله.

ثم المفسرون برأيهم من غير دليل صحيح أقسام: منهم... ومنهم... ومنهم من يفسر ألفاظه العربية من غير وقوف على معانيها عند أهلها، وهي مما لا يؤخذ إلا بالسمع من أهل العربية وأهل التفسير، كبيان معنى اللفظة وإعرابها وما فيها من الحذف والاختصار والإضمار والحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والتقديم والتأخير والإجمال والبيان وغير ذلك مما هو خلاف الظاهر.

ولا يكفي مع ذلك معرفة العربية وحدها، بل لابد معها من معرفة ما قاله أهل التفسير فيها، فقد يكونون مجتمعين على ترك الظاهر أو على إرادة الخصوص أو الإضمار وغير ذلك مما هو خلاف الظاهر، وكما إذا كان اللفظ مشتركاً في معان، فعلم في موضع أن المراد أحد المعاني ثم فسر كل ما جاء به، فهذا كله تفسير بالرأي، وهو حرام، والله أعلم<sup>(١)</sup>.

ولا يعني تعظيم القول في النظم القرآني تعطيل القول فيه ولجم البلاغيين عنه، ولكن أن لا يتجرأ أحد عليه من غير عدة من علم وفهم، فإذا حصل للبلاغي أدوات القول فيه فلا حرج عليه، كما قال النووي من قبل، وقد قال الله ﷻ في الأمر بتدبر القرآن: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: ٢٤]. وقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ

(١) المرجع السابق: ١٦٥-١٦٨.

كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوْ جَدُّوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿[النساء: ٨٢]﴾. وقال: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ  
إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿[ص: ٢٩]﴾<sup>(١)</sup>.

\* \* \*

---

(١) ينظر: القراءات المعاصرة والفقهاء الإسلاميين: ٣١٨ و٣٣١. وتعظيم القول في التفسير وأثره في دفع  
القراءات المنحرفة: ٢١.

## المبحث الأول:

### إطلاق المصطلحات البلاغية على النظم القرآني

في ضوء ربانية النظم القرآني فإن المصطلحات البلاغية التي ترتحل من بلاغة النص البشري إلى بلاغة النظم الرباني تكون خاضعة لقدسية القرآن الكريم المستمدة من ربانيته.

وأعني هنا دلالة الأسماء التي أطلقت على الأساليب البلاغية بغض النظر عن وجود الأساليب في القرآن الكريم من عدمه؛ فقد يكون الأسلوب لائقاً بالقرآن الكريم ولكن مصطلحه بخلاف ذلك.

وكان بعض البلاغيين إذا رأوا أن مصطلحاً لا يليق بالنظم القرآني استبدلوا به غيره مما يحفظ لكلام الرب ﷻ قداسته وهيبته في النفوس، ومن الأمثلة على ذلك: مصطلح "تجاهل العارف"، وهو كما قال ابن أبي الإصبع: ((سؤال المتكلم عما يعلمه حقيقة تجاهلاً منه به ليخرج كلامه مخرج المدح أو الذم، أو ليدل على شدة التدله في الحب، أو لقصد التعجب، أو التقرير، أو التوبيخ))<sup>(١)</sup>. وهذا مصطلح ابن المعتز، وتبعه عليه كثير من البلاغيين<sup>(٢)</sup>، إلا أن السكاكي عدل عن هذا المصطلح إلى غيره، فسماه: سوق المعلوم مساق غيره، وقال: ((ولا أحب تسميته بالتجاهل))<sup>(٣)</sup>، وساق له شواهد من القرآن وغيره، ولم يبين سبب العدول عن التسمية، لكن قال التفتازاني: ((لوروده في كلام الله تعالى))<sup>(٤)</sup>، وكذا قال عبد المتعال الصعيدي: ((إنما عدل عن تسميته: تجاهل العارف؛

(١) تحرير التحرير: ١٣٥.

(٢) ينظر: معجم المصطلحات البلاغية: ٣٦/٢.

(٣) مفتاح العلوم: ٤٢٧.

(٤) مختصر المعاني، ضمن شروح التلخيص: ٤٠٣/٤.

لوروده في كلام الله تعالى، كقوله في سورة طه: ﴿وَمَا تَلْكَ يَمِينُكَ يَا مُوسَى﴾ [طه: ١٧]]<sup>(١)</sup>.

وأطلق عليه بعض البلاغيين مصطلح "الإعنات"، واستحسنه ابن الأثير الحلبي تأدباً مع القرآن، قال: ((وهذا الباب له اسمان: أحدهما: تجاهل العارف، والآخر يقال له: الإعنات. فأما الأول فيطلق على ما يأتي من نوعه في النظم والنثر، وأما الثاني فيطلق على ما يأتي من هذا النوع في الكتاب العزيز أدباً مع الآيات الكريمة؛ إذ لا يصح إطلاق تسمية "تجاهل العارف" على شيء من آيات الكتاب العزيز))<sup>(٢)</sup>، ولم يستحسن بعضهم مصطلح ابن الأثير مراعاة أيضاً للأدب مع القرآن كما قال الدكتور أحمد مطلوب: ((وتسمية السكاكي أدق وأكثر أدباً من "الإعنات" الذي هو لزوم ما لا يلزم عند كثير من البلاغيين))<sup>(٣)</sup>.

ومثل ذلك أيضاً عدول بعض البلاغيين عن مصطلح "السجع" إلى "الفاصلة"، قال ابن سنان: ((وأظن أن الذي دعا أصحابنا إلى تسمية كل ما في القرآن فواصل، ولم يسموا ما تماثلت حروفه سجعاً، رغبةً في تنزيه القرآن عن الوصف اللاحق بغيره من الكلام المروي عن الكهنة وغيرهم، وهذا غرض في التسمية قريب))<sup>(٤)</sup>.

ومن ذلك مصطلح "التخييل" حيث ردّ الطيبي على الزمخشري استعماله إياه في كلام الله ﷻ؛ لما فيه من سوء الأدب مع الله ﷻ، قال: ((سوء أدب في الإطلاق، وبعد في الإضرار؛ فإن التخييل إنما يستعمل في الأباطيل وما ليست له حقيقة صدق، فإن يكن معنى ما قاله صحيحاً فقد أخطأ في التعبير عنه بعبارة موهمة لا مدخل لها في الأدب

(١) بغية الإيضاح: ٥٩/٤، وينظر: قضايا المصطلح البلاغي: ٦٠.

(٢) جوهر الكنز: ٢٠٨.

(٣) معجم المصطلحات البلاغية: ٣٨/٢.

(٤) سر الفصاحة: ١٧٤، وينظر: البرهان في علوم القرآن: ٥٤/١.

الشرعي))<sup>(١)</sup>، وفي موضع آخر قال: ((قد تقدم إنكاري عليه إطلاق التخييل على كلام الله تعالى؛ فإن معنى هذا الإطلاق لو كان صحيحاً والمراد منه التصوير لوجب اجتناب التعبير عنه بهذه العبارة لما فيها من إيهام وسوء أدب))<sup>(٢)</sup>.

ومن ذلك مصطلح "المذهب الكلامي" الذي غيره ابن النقيب إلى "الاحتجاج النظري"، قال: ((وبعض أهل هذا الشأن يسميه: المذهب الكلامي. وهو: أن يذكر المتكلم معنى يستدل عليه بضرب من المعقول))<sup>(٣)</sup>، ولعله غير مراعاة لمقام القرآن الكريم. وبموازنة بين كتابي ابن أبي الإصبع: "تحرير التحبير" و"بديع القرآن" الذي أفردته من التحرير، نجد أن المؤلف غير في البديع بعض المصطلحات الموجودة في التحرير؛ لتناسب مقام النظم القرآني<sup>(٤)</sup>.

وثمة مصطلحات بلاغية ينبغي أن يعاد النظر فيها إذا دخلت ساحة النظم القرآني، من مثل: الطاعة والعصيان، وهو من التكميل أو التتميم، والله ﷻ لا يستعصي عليه لفظ ولا نظم، ولا يشفع لمثل هذا المصطلح رشاقته كما يرى ابن أبي الإصبع<sup>(٥)</sup>. ومن المصطلحات التي تحتاج إلى إعادة نظر: القصر الادعائي، العنوان، إجماع الخصم بالحجة، التميز، الاقتدار، الغزل والتشبيب، الإفراط في الصفة، المغالطة، وغيرها<sup>(٦)</sup>. ولئن غزت البلاغة عامة والبلاغة القرآنية خاصة مصطلحات لا تناسب مقام كلام الله ﷻ؛ بتأثير أهل الكلام الذين أسهموا فيهما، فقد غزتها أيضاً في العصر الحاضر

(١) الانتصاف، بهامش الكشاف: ٤٨١/١.

(٢) المرجع السابق: ٣٧١/٥.

(٣) ينظر: مقدمة تفسير ابن النقيب: ٢٨٥.

(٤) ينظر مقدمة المحقق في: تحرير التحبير: ٥٦، وبديع القرآن: ٩٢.

(٥) بديع القرآن: ١١٠، وينظر: البديع في القرآن: ٥٨٤-٥٨٥.

(٦) ينظر: بلاغة النص القرآني (بحث: آليات منهجية لاستثمار الدرس البلاغي في تحليل الخطاب القرآني):

مصطلحات المناهج المعاصرة، حينما جعلت القرآن ميداناً لها، وأزاحت جملة من المصطلحات الإسلامية وأسقطت عليه مصطلحات أخرى من نتاج المناهج الأدبية والألسنية الغربية، كتسمية الآيات: علامات أو عبارات لغوية، والقرآن: حدثاً، أو مدونة نصية، أو مدونة رسمية، والسورة التي تجمع عدة قصص: مجموعة قصصية، وغيرها<sup>(١)</sup>. ويأتي عند بعضهم استعمال مثل هذه المصطلحات في سياق تجريد "القرآن" من الربانية والقدسية والمعاني الإيمانية التي تحملها المصطلحات الإسلامية، مما يفسح المجال لأنسنته ونقده وإعادة قراءته، كما صرح بذلك أركون في استخدامه لمصطلح "الظاهرة القرآنية"، قال: ((استخدمت هنا مصطلح "الظاهرة القرآنية" ولم أستخدم مصطلح "القرآن" عن قصد، لماذا؟ لأن كلمة "قرآن" مثقلة بالشحنات والمضامين اللاهوتية، وبالتالي فلا يمكن استخدامها كمصطلح فعّال من أجل القيام بمراجعة نقدية جذرية لكل التراث الإسلامي، وإعادة تحديده وفهمه بطريقة مستقبلية استكشافية))<sup>(٢)</sup>.

وإذا كانت المصطلحات تحمل الرؤية المعرفية للمنهج فإن إسقاطها على القرآن الكريم يحمل خطورة كبيرة نبه إليها بعض الغيورين من النقاد، كما قال الدكتور عبدالعزيز حمودة: ((إننا حينما نستخدم مفردات الحداثة الغربية ذات الدلالات التي ترتبط بها داخل الواقع الثقافي والحضاري الخاص بها نحدث فوضى دلالية داخل واقعنا الثقافي والحضاري. وإذا كنا ننشد الأصالة فقد كان من الأحرى بنا أن ننحت مصطلحنا الخاص بنا النابع من واقعنا بكل مكوناته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، لأن الهوية بين الواقعيين الغربي والعربي واسعة سحيقة))<sup>(٣)</sup>.

(١) ينظر: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبير: ٢٢٩-٢٣٦، والقراءة الأدبية للقرآن: ٢٧٦، وإشكالية تاريخية النص الديني: ١٦٢ و٣٢٤.

(٢) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: ١٩٩، وينظر: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبير: ٢٣٥.

(٣) المرايا المحدبة: ٢٩.

وهذا يدعوننا إلى مراجعة المصطلحات القديمة والحديثة التي أطلقت على أساليب النظم القرآني، والنظر في تأسيس معجم لمصطلحات البلاغة القرآنية، ينطلق من ربانية النظم القرآني وخصوصيته، من غير إفراط ولا تفريط.

ويحسن هنا أن أشير إلى مسألة يتحرج فيها بعض البلاغيين الذين يدرسون بلاغة القرآن الكريم، وهي: إسناد أفعال الأساليب البلاغية إلى الله ﷻ، كأن يقال في أسلوب الخبر: أخبر الله، وفي أسلوب التشبيه: شبه الله، وفي أسلوب المقابلة: قابل الله، فهل في ذلك حرج؟<sup>(١)</sup>

ووجه الحرج أن صفات الله ﷻ توقيفية، فلا يوصف الله ﷻ إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ، فكيف يسند إلى الله ﷻ هذه الأفعال، وهي لم ترد في نص صحيح؟ وهذا تحرج محمود وجد مثله قديماً عند العلماء، وأشار إليه ابن عطية في مقدمة تفسيره، حيث عقد باباً ((في الألفاظ التي يقتضي الإيجاز استعمالها في تفسير كتاب الله تعالى)) وقال: ((اعلم أن القصد إلى إيجاز العبارة قد يسوق المتكلم في التفسير إلى أن يقول: خاطب الله بهذه الآية المؤمنين، وشرف الله بالذكر الرجل المؤمن من آل فرعون، وحكى الله تعالى عن أم موسى أنها قالت: ﴿قُصِيْهِ﴾، ووقف الله ذرية آدم على ربوبيته بقوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾، ونحو هذا من إسناد أفعال إلى الله تعالى لم يأت إسنادها بتوقيف من الشرع. وقد استعمل هذه الطريقة المفسرون والمحدثون والفقهاء... وذكر بعض الأصوليين أنه لا يجوز أن يقال: حكى الله، ولا ما جرى مجراه. وهذا على تقرير هذه الصفة له، وثبوتها مستعملة كسائر أوصافه تبارك وتعالى، وأما إذا استعمل ذلك في سياق الكلام والمراد منه حكت الآية أو اللفظ فذلك استعمال عربي شائع وعليه مشى

---

(١) قرأ الأخ الكريم الشيخ د. عبد المحسن العسكر مشكوراً ما كتبت في هذه المسألة على فضيلة الشيخ العلامة عبد الرحمن البراك، كما عرضت المسألة على الشيخ د. عبد العزيز العبد اللطيف، وكان لتعليقهما أثر في مزيد التحرير للمسألة، فأحسن الله إليهما جزاهما عني خير الجزاء.

الناس، وأنا تحفظ منه في هذا التعليق جهدي، لكنني قدمت هذا الباب لما عسى أن أقع فيه نادراً، واعتذاراً عما وقع فيه المفسرون من ذلك<sup>(١)</sup>.

إن ما يطلق على الله ﷻ ثلاثة أنواع:

أ- أسماء، وهي متضمنة للصفات، كالرحمن ذي الرحمة، والكريم ذي الكرم، والعزيز ذي العزة.

ب- صفات، ومنها ما ورد لها أسماء كالخلق للخالق، والمغفرة للغفور، والسمع للسميع، ومنها ما لم يرد لها أسماء كالإرادة والمشئمة والاستواء. وقد يسند إلى لفظ الجلالة أفعال الصفات، فيقال: رحم الله، وخلق، وغفر، وأراد، واستوى.

والأسماء والصفات توقيفية، ويمكن إحصاؤها من القرآن ومما صح من الأحاديث.

ت- أفعال، لا يُسمى الله بها.

وباب الأفعال أوسع من باب الصفات؛ لأن الأفعال تجري على وجه الإخبار، ولا يلزم منها الوصف، كمحمد؛ يقوم به فعل الكرم وفعل الدخول للمكان، فيوصف بالكرم والكريم، ولا يوصف بالدخول والداخل.

وعُدَّ ما ورد في القرآن والسنة من الأفعال المضافة إلى الرب ﷻ من الصفات الفعلية، كالإرسال، والإضلال، والتعذيب، والإغراق، والإنجاء، والإفتاء، والإدخال، والجعل، والنسخ، والفرض، والإمداد، والإزجاء، والتقليب، والإنباء، والحشُر، والقُدوم، والإلقاء، والتثبيت، والوعظ، والتأليف، وغيرها<sup>(٢)</sup>.

(١) المحرر الوجيز: ٥٤.

(٢) قال الشيخ عبد الرحمن البراك معلقاً هنا: (هذه الأفعال هي صفات فعلية؛ فتضاف إلى الله إضافة الصفات، ولفظ الصفات لا يختص باسم الصفات الذاتية، فإن علماء هذا الشأن من أهل السنة قالوا: إن الصفات ثلاثة أنواع: صفات ذاتية كالوجه واليدين، وصفات فعلية كالجميء والنزول، وصفات ذاتية فعلية كالخلق والرِّق والكلام. وكلها صفات سمعية خبرية، لكن منها خبرية محضة، أي طريق العلم

وباب الإخبار أوسع من باب الأسماء والصفات، لأن الأسماء والصفات توقيفية، والإخبار عن الله ﷻ بفعل قام به غير توقيفي، وأفعال الله ﷻ كثيرة لا حصر لها، وتدخل في عموم قول الله ﷻ: ﴿ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ ﴾ [إبراهيم: ٢٧]. وقوله: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴾ [الحج: ١٤]. قال ابن القيم: ((ما يدخل في باب الإخبار عنه تعالى أوسع مما يدخل في باب أسمائه وصفاته، كالشيء والموجود والقائم بنفسه، فإن هذا يخبر به عنه، ولا يدخل في أسمائه الحسنی وصفاته العليا... ما يطلق عليه في باب الأسماء والصفات توقيفي، وما يطلق عليه من الإخبار لا يجب أن يكون توقيفياً))<sup>(١)</sup>.

وقد يخبر عنه ﷻ بالفعل أو بالاسم قال ابن القيم: ((إن الفعل أوسع من الاسم؛ ولهذا أطلق الله على نفسه أفعالاً لم يتسم منها بأسماء الفاعل، كأراد وشاء وأحدث، ولم يسم بالمريد والشائي والمحدث، كما لم يسم نفسه بالصانع والفاعل والامتقن، وغير ذلك من الأسماء التي أطلق أفعالها على نفسه؛ فباب الأفعال أوسع من باب

---

بها هو الخبر، كالاستواء والنزول والمجيء، ومنها ما طريق العلم بها العقل مع السمع، فتكون خبرية عقلية، كالعلو والكلام والسمع والبصر والحياة.

وجميع الصفات الفعلية داخلية في معنى الربوبية، وراجعة إلى القدرة والمشئنة، وكلها مقتضى الحكمة، ويخبر بها عنه تعالى ثناءً وتمجيداً، إجمالاً وتفصيلاً، مثل أنه تعالى فعال لما يريد، وأنه يهدي ويضل، ويعز ويذل، ويحيي ويميت، ويخفض ويرفع، ويخلق ويرزق، ويخلق ما يشاء، ويختار ما يشاء، ويقبض ويبسط، وأمثال ذلك في القرآن والسنة كثير.

وانما يقال: باب الإخبار أوسع من باب الصفات فيما يصح إضافته إلى الله، ولا يدخل في حمده والثناء عليه والادعاء به، مثل: موجود وشيء وذات وشخص وواجب الوجود. وهذا هو مراد ابن القيم بقوله: إن باب الإخبار أوسع من باب الصفات.

نعم، لا يشتق لله من كل صفة فعلية اسم، فكل ما في القرآن من أسماء الله وصفاته وأفعاله فنصوصها من نوع الكلام الخبري، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: الكلام في التوحيد والصفات من باب الخبر، وفي الشرع والقدر من باب الطلب [التدمرية]. وعليه فكل الصفات الذاتية والفعلية توقيفية<sup>(٢)</sup> انتهى.

(١) بدائع الفوائد: ٢٨٤/١ و٢٨٥.

الأسماء... كذلك باب الإخبار عنه بالاسم أوسع من تسميته به، فإنه يخبر عنه بأنه شيء وموجود ومذكور ومعلوم ومراد، ولا يسمى بذلك<sup>(١)</sup>.

والأفعال التي يسندها البلاغيون إلى الله ﷻ منها ما وردت به النصوص، والمعاني التي يعبرون عنها متعلقة بها، كالأمر والنهي والنداء والتقديم والتأخير والاستثناء والقَصّ. ومنها ما ورد في متعلق آخر، كالاتداء والإنشاء والتأليف والإثبات، ومنها ما لم يرد كالإيجاز والإطناب والطباق.

وورد عن السلف إسناد بعض أفعال الأساليب إلى الله ﷻ، كما ورد في الكناية قول ابن عباس رضي الله عنه: ((المباشرة الجماع، ولكن الله كريمٌ يكني)) وفي لفظ: ((ولكن الله يكني ما شاء بما شاء))<sup>(٢)</sup>، وفي التشبيه قال الحسن البصري: ((شبه الله أعمال المشركين بالذي يخر من السماء، فتخطفه الطير فلا يصل إلى الأرض، أو تهوي به الريح في مكانٍ سحيقٍ بعيد، فيذهب فلا يوجد له أصل، ولا يرى له أثر))<sup>(٣)</sup>.

وعلى هذا فيصح الإخبار عن الله ﷻ بأفعال الأساليب التي لم ترد في الكتاب أو السنة ألفاظها<sup>(٤)</sup>، قال ابن الصلاح: ((إن الأمر في إضافة الأفعال إليه سبحانه واسع، حتى لا يتوقف فيها على التوقيف كما يتوقف عليه في أسمائه وصفاته، ولذلك توسّع الناس قديماً وحديثاً في ذلك في خطبهم وغيرها))<sup>(٥)</sup>. لكن لا يخبر عنه ﷻ بما لا يليق به، تعالى الله علواً كبيراً، قال ابن تيمية: ((أما الإخبار عنه فلا يكون باسم سيئ، لكن قد يكون باسم حسن، أو باسم ليس بسيئ، وإن لم يحكم بحسنه))<sup>(٦)</sup>.

(١) مدارج السالكين: ٣٠٧/٣، وينظر: أسماء الله وصفاته في معتقد أهل السنة والجماعة: ١٣٣.

(٢) ينظر: جامع البيان: ٢٤٢/٣، ٦٣/٧.

(٣) ينظر: تفسير القرآن العزيز: ١٧٩/٣.

(٤) كلمة [ألفاظها] إضافة من الشيخ البراك، أحسن الله إليه.

(٥) صيانة صحيح مسلم: ١١٩.

(٦) مجموع فتاوى ابن تيمية: ١٤٢/٦، وينظر: أسماء الله وصفاته في معتقد أهل السنة والجماعة: ١١١.

وإذا كان اللفظ فيه إجمال أو مما يختلف الناس فيه فينظر في مراد المتكلم منه. فإن كان حقاً واللفظ لا ذم فيه صح الإخبار به، وإن كان المراد باطلاً أو اللفظ مذموماً لم يصح. قال ابن تيمية: ((وكل لفظ أحدثه الناس فأثبتته قوم ونفاه آخرون فليس علينا أن نطلق إثباته ولا نفيه حتى نفهم مراد المتكلم، فإن كان مراده حقاً موافقاً لما جاءت به الرسل والكتاب والسنة من نفي أو إثبات قلنا به، وإن كان باطلاً مخالفاً لما جاء به الكتاب والسنة من نفي أو إثبات منعنا القول به))<sup>(١)</sup>.

وإذا كان اللفظ قد ورد ما يغني عنه فالأولى لزوم ما ورد مما ارتضاه الله لنفسه في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ، فلا يعبر على وجه الإخبار مثلاً بالثبوت والباطن والرسالة والمرسل بدلاً من الكلام والتكلم والمتكلم أو القول والقائل، يقول أحدهم: ((يقضي القرآن باعتباره خطاباً حجاجياً بين باث وملتق ظروف قول مخصوصة...))<sup>(٢)</sup>، قال الدكتور عمر الأشقر: ((الأفضل في باب الأخبار أن يصار إلى اللفظ الوارد في الكتاب والسنة عند وجود مثل هذا اللفظ، فنقول: الأول بدل القديم، ونقول: القيوم بدل القيام بالنفس، ونقول: الآخر بدل الأزلي والأبدي؛ فالتعبير بالمنصوص أولى وأحرى))<sup>(٣)</sup>، والله أعلم<sup>(٤)</sup>.

(١) مجموع الفتاوى: ٣٦/٦.

(٢) البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني: ١٣. وعلق الشيخ البراك على لفظة (باث) فقال: ((هذا خطأ لغوي؛ فليس في اللغة تسمية المتكلم بالباث، ولا الكلام بالباث، وإنما البث في اللغة هو النشر. قال تعالى: أَوَبَيْتَ مِنْهُمَا رَجُلًا كَثِيرًا وَنِسَاءً، وقال: كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ، وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ)).

(٣) ينظر: أسماء الله وصفاته في معتقد أهل السنة والجماعة: ١١.

(٤) عرضت ما كتبه في هذه المسألة على فضيلة الشيخ د. عبدالعزيز آل عبد اللطيف، عضو هيئة التدريس سابقاً في قسم العقيدة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، فكتب عليها مشكوراً: ((وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته، تعليق محرر ومتين بارك الله فيك، وخلصته أن الأفعال أوسع من الصفات والأسماء وكما قرره ابن القيم في شفاء العليل. ثم إن باب الإخبار أوسع من باب الصفات، وضابط الإخبار: أن يكون باسم حسن أو باسم ليس بسيء، كما حرره ابن تيمية في أول ٦ من الفتاوى فيما أذكر. بقي أن يقال: إن كان الفعل يوهم نقصاً فلا يضاف إليه، مثل "عالج" فيه معنى الشدة والمعاناة. أو يوهم بدعة مثل "حكى" فلا بد من تفصيل وبيان، فإن أوهم مذهب ابن كلاب فيمنع، وإن

وأرسلت إلى الشيخ العلامة عبدالرحمن البراك سؤالاً في هذه المسألة قائلاً: أحسن الله إليكم ونفع بعلمكم، يتخرج بعض البلاغيين الذين يدرسون بلاغة القرآن الكريم من إسناد أفعال الأساليب البلاغية إلى الله ﷻ، كأن يقال في أسلوب الخبر: أخبر الله، وفي أسلوب التشبيه: شبه الله، وفي أسلوب المقابلة: قابل الله؛ فهل في ذلك حرج؟ فأجاب حفظه الله وأحسن إليه: ((الحمد لله وحده، وصلى الله وسلم على من لا نبي بعده، أما بعد:

فإن كل فعل من الأفعال القولية دلَّ القرآن على لفظه أو معناه فإنه يجوز إسناده إلى الله، مثل: أمر، ونهى، وأوجب، ومنع، ومنه: نبأ، وأخبر، وكذلك كل ما أضافه الله إلى نفسه من الأفعال، مثل: أضل، وهدى، وأضحك، وأبكى، وأغنى، وأقنى، وكذلك ما جاء في السنة مثل: يخفض، ويرفع، وينزل، ويصعد، ويُدني، ويُقرر، ويستتر.

ومما ورد معناه دون لفظه: شبه، وقابل، كقوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا﴾، وقوله: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا﴾ وقد تضمنهما - أعني التشبيه والمقابلة - قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصْمِ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ﴾، فنقول في التفسير: شبه الله الكافر بالأعمى والأصم، والمؤمن بالبصير والسميع. وقابل سبحانه بين الأعمى والأصم والبصير والسميع.

أما ما لم يدل القرآن على إثباته ولا نفيه ففيه تفصيل، فيقال: كل ما دل على كمال لا نقص فيه فإنه يجوز إسناده إلى الله، مثل: عطف على عباده. وكل ما دل على نقص فلا تجوز إضافته إلى الله، مثل: حاول، وفكّر، واجتهد، وأشفق، ويألم، ويتوجع، وكذلك ما أوهم نقصاً، مثل: تجوّز، واستعار. وأما ما سوى ذلك مما لم يدل دليل على إثباته ولا نفيه فيجب الإمساك عن إثباته ونفيه، مثل: نطق.

---

أراد بالحكاية البلاغ ونحوه فلا حرج، كما في تنبيه لابن تيمية للمعنى الجائز في الفتاوى م ١٢، والله أعلم.))

ويتحصل من هذا أمور:

١- أن الأفعال الواردة في الكتاب والسنة هي صفات فعلية.

٢- أن الصفات الفعلية توقيفية.

٣- أنه لا يلزم أن يُشتق لله من كل صفة فعلية اسم يدعى الله به، ويعد من أسمائه

الحسنى.

٤- أن ما لم يدل القرآن أو السنة على لفظه أو معناه فلا بد فيه من التفصيل

والاستفصال، فإن دل على كمال لا نقص فيه جازت إضافته إلى الله، وإن دل على نقص

امتنعت إضافته إلى الله، وإن لم يدل على نقص ولا كمال توقفنا فيه، واستفصلنا عن مراد

المتكلم به، كلفظ التحيز.

٥- أن باب الإخبار أوسع من باب الأسماء، كما نبه على ذلك ابن القيم رحمه الله،

والمراد من ذلك أنه يجوز الإخبار عن الله بالمعاني الصحيحة مما لا يعد من أسمائه ولا من

صفاته، مثل: موجود، وشيء، وشخص، وذات، وواجب الوجود، فهذه الألفاظ لا تدخل في

أسمائه ولا في صفاته التي يدعى بها، ويثنى عليه بها، والله أعلم. وصلى الله وسلم على

نبينا محمد. أملاه عبد الرحمن بن ناصر البراك في غرة رمضان ١٤٣٦هـ<sup>(١)</sup>.

\* \* \*

---

(١) تفضل أخي الكريم الشيخ د. عبد المحسن العسكر مشكوراً بعرض السؤال على الشيخ، وإفادتي

بالجواب، فأحسن الله إليهما وجزاهما عني خير الجزاء.

## المبحث الثاني:

### دراسة الأساليب البلاغية في القرآن الكريم

هل كل ما في البلاغة العربية من أساليب قابل لأن يكون موجوداً في النظم القرآني؟

إن التأسيس على ربانية النظم القرآني وخصوصيته يحكم الأمر، ويجعل الأساليب البلاغية خاضعة لقدسية القرآن الكريم، ومراعية لخصوصيته. ومن هذا المنطلق حصل خلاف بين البلاغيين في وجود بعض الأساليب البلاغية في القرآن الكريم.

وحينما نوازن بين كتابي ابن أبي الإصبع: "تحرير التحبير" و"بديع القرآن" نجد أن المؤلف لم يتناول في البديع بعض الأساليب الموجودة في التحرير؛ لكونها لا تناسب مقام القرآن العظيم<sup>(١)</sup>.

وبعض البلاغيين ينصون في تناولهم لبعض الأساليب على تنزيه القرآن الكريم عنها. ومن الأمثلة على ذلك: حسن الاتباع، قال ابن أبي الإصبع: ((وهو أن يأتي المتكلم إلى معنى اخترعه غيره فيحسن اتباعه فيه، بحيث يستحقه، ويحكم له به دون الأول. وهذا الباب مما يخص كلام المخلوقين، ومما أخذ بعضهم من بعض، ولا مدخل لشيء من القرآن العزيز فيه، فإن القرآن متبّع لا متبّع))<sup>(٢)</sup>.

ومن ذلك: الجهامة، قال ابن النقيب: ((أما "الجهامة" فليس في القرآن منها شيء؛ فإن "الجهامة" لا تكون إلا من غلظ طبع، وشدة حَصْرٍ وَلَكْن، والقرآن منزّه عن ذلك))<sup>(٣)</sup>. والجهامة كما يقول ابن منقذ: ((هي الكلمات القبيحة في السمع))<sup>(٤)</sup>.

(١) ينظر مقدمة المحقق في: تحرير التحبير: ٥٦، وبديع القرآن: ٩٢.

(٢) بديع القرآن: ٢٠١.

(٣) مقدمة ابن النقيب: ٤٦٦.

(٤) البديع: ١٦١.



والأساليب البلاغية بالنسبة لتنزيه النظم القرآني على أصناف:

الأول: أساليب لا شك في تنزيه القرآن الكريم عنها، كالأساليب الخاصة بالشعر.  
الثاني: أساليب تليق بالقرآن الكريم، ولا ينزه عنها، كالتقديم والتأخير، والحذف،  
وأساليب الإنشاء، والقصر، والفصل والوصل، والتشبيه، والمقابلة، والتناسب، وبراعة  
الاستهلال، وغيرها.

الثالث: أساليب مختلف في وجودها في القرآن الكريم وتنزيهه عنها، وعلى هذا  
يختلفون في توجيه أمثلتها، كالمجاز، والتورية، والسجع، والمبالغة، وغيرها، فبعض من  
ينفيها عن القرآن يرى ذلك تنزيهاً له، لما يتعلق بهذه الأساليب من المعاني التي لا تصح  
عنده أن تنسب إلى القرآن، كالإيهام في التورية، ودعوى الكذب في المجاز، ومشابهة  
الكهان في السجع.

الرابع: أساليب تنزه عن خطاب الله للخلق في القرآن لكنها توجد في خطاب الخلق،  
والقرآن الكريم ينظم هذين النوعين من الخطاب.

ومن ذلك مثلاً: التورية عند بعض من يرى وجودها في القرآن؛ فإنها تنزه عن خطاب  
الله ﷻ لخلقه؛ لأن مبناه على الإبانة، والتورية مبناها على الإيهام، لكنها وردت على لسان  
إبراهيم عليه السلام في مخاطبته قومه في قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [الصافات: ٨٩] على القول بأنه  
أراد التورية.

الخامس: أساليب يعدها بعض البلاغيين من فنون البديع، ولها أمثلة من القرآن،  
ولكن ينبغي أن ينزه القرآن عنها.

وهذه الأساليب تعد من التكلف المقيت الذي ليس فيه حظ من التأثير والجمال ولا  
مراعاة مقتضى الحال، ولا تكون مقصودة في كلام البلاغ، فضلاً عن كلام الله ﷻ، لكن  
الولع بالمحسنات اللفظية لدى طائفة من البلاغيين أدى بهم تتبعها والاستكثار منها،  
وتكلف الاستشهاد عليه من القرآن الكريم على غفلة منهم عن مقامه العظيم.

ومن أمثلة ذلك: القلب، وهو أن يؤتى بكلام يقرأ من آخره إلى أوله كما يقرأ من أوله إلى آخره، من غير نظر إلى حركة الحروف. وهو فن لفظي خالص ليس وراءه أي معنى، ولا تأثير، ولا يلتفت إليه المتلقي إلا بالتنبيه إليه، ولذا يأتي متكلفاً، وينبغي أن تنزه البلاغة عنه. وما جاء منه في القرآن فليس مقصوداً إليه ووقع اتفاقاً، كما تقع الجمل منه التي توافق الوزن الشعري، وليس هو بشعر، ويذكرون للقلب في القرآن مثاليين: ﴿كُلٌّ فِي فَكِّ﴾ [الأنبياء: ٣٣]. [وربَّكَ فَكَّيرٌ] [المدثر: ٣]. والآية الأولى جزء جملة لا جملة تامة.

ومن ذلك: المزلزل، أو: المتزلزل. وهو: أن يكون في الكلام لفظة لو غير في حركة حروفها أو إعرابها تغير المعنى، وذكره الرازي ولم يمثل له بشيء من القرآن<sup>(١)</sup>. وأما الزنجاني وابن النقيب فذكرا له أمثلة، وقال ابن النقيب: ((ومنه في القرآن كثير))<sup>(٢)</sup>. وصدق، لكن هذا لا يعد من البلاغة في شيء، وإنما هو يقع اتفاقاً ولا يقصد إليه المتكلم، ولا يضيف شيئاً إلى بلاغة الكلام<sup>(٣)</sup>.

ومن الأساليب التي ينزه عنها القرآن الكريم: الإلغاز أو الألغاز، ويسمى: الأحاجي والحجج والمعممى، قال ابن الأثير: ((وهي الأغاليط من الكلام، وتسمى الألغاز، جمع لغز، وهو: الطريق الذي يلتوي وبشكل على سالكه، وقيل: جمع لغز، بفتح اللام، وهو: ميلك بالشيء عن وجهه))<sup>(٤)</sup>، وجعله ابن النقيب قسماً من المغالطة على خلاف ابن الأثير الذي جعله نوعاً مستقلاً ولم يذكر له ولا للمغالطة أمثلة من القرآن، وأما ابن النقيب فمثل له بالحروف المقطعة، قال ابن النقيب: ((ومنه في القرآن العزيز ما جاء في أوائل السور من

(١) ينظر: نهاية الإيجاز: ١٧٩.

(٢) مقدمة تفسير ابن النقيب: ٣٣٤، وينظر: معيار النظر: ١٥٤/٢.

(٣) ينظر: مقدمة تفسير ابن النقيب: ٣٣٤ (حاشية).

(٤) المثل السائر: ٨٤/٣.

الحروف المفردة والمركبة، التي دقّ معناها وبعّد غور مغزائها، وحاترت العقول في معانيها))<sup>(١)</sup>.

وتعقبه الدكتور زكريا سعيد علي قائلاً: ((نظم القرآن يتعالى عن أن يقال فيه مثل هذا؛ فالقرآن نزل للبيان والإفصاح وللتعقيد والإلغاز. وإن كان هذا الباب يستملح في باب الشعر وكلام العرب فإنه لا يليق القول به في نظم القرآن))<sup>(٢)</sup>.

ومن الأساليب: التوهم أو الإيهام، على ما ذكره ابن منقذ وابن النقيب، قال ابن منقذ: ((هو أن تجيء بكلمة توهم أخرى))<sup>(٣)</sup>، وذكرنا أمثلة من القرآن هي من توهم العامي الذي لا يفهم العربية معنى آخر غير مراد، ومن أمثلته التي ذكرها ابن النقيب قول الله تعالى: ﴿قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهِو وَمِنَ التِّجَارَةِ﴾ [الجمعة: ١١]، قال: ((من لا يفهم العربية ولا يفهم المعنى يعتقد أن "ما" نافية، وأنه ليس عند الله خير من اللهو ومن التجارة))<sup>(٤)</sup>، ومع أن المفهوم الذي ذكر أولاً للتوهم لا يصح أن يكون في القرآن الكريم بهذا الإطلاق، فإن ما ذكر من أمثلة تدل على أن هذا الفن كما قال الدكتور زكريا سعيد: ((ليس بينه وبين البلاغة أدنى نسب أو صلة))<sup>(٥)</sup>.

ومن الأساليب: الحلّ، قال ابن أبي الإصبع: ((وهو أن يعمد الكاتب إلى شعر ليحل منه عقد الوزن فيصيره منثوراً... ومن ذلك في الكتاب العزيز قوله تعالى: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ﴾ [سبأ: ١٣]، فإن ذلك حلّ قول امرئ القيس:

وقدور راسيات وجفان كالجواب)).

(١) مقدمة تفسير ابن النقيب: ٢٥٦، وينظر: البرهان في علوم القرآن: ٢٩٩/٣.

(٢) مقدمة تفسير ابن النقيب: ٢٥٦ (حاشية).

(٣) البديع: ٨٦.

(٤) مقدمة تفسير ابن النقيب: ٣٥٦.

(٥) ينظر: المرجع السابق: ٣٥٦ (حاشية).

ثم استدرك وقال: ((على أن بعض الرواة ذكر أنه وضعه بعض الزنادقة، وتكلم على الآية الكريمة، وأن امرأ القيس لم يصح أنه تلفظ به، والله أعلم))<sup>(١)</sup>.  
ولو صح أن امرأ القيس قاله فإن القرآن منزّه عن قصد حل الشعر.  
ومن الأساليب: الهزل الذي يراد به الجدّ، قال ابن أبي الإصبع: ((وهو أن يقصد المتكلم مدح إنسان أو ذمه، فيخرج ذلك المقصود مخرج الهزل المَعْجَب، والمجون المَطْرَب))<sup>(٢)</sup>.  
وذكره ابن أبي الإصبع في "تحرير التحبير" ولم يستشهد له من القرآن، ولم يذكره في "بديع القرآن"، ولعله رأى تنزيه القرآن عنه، لكن ابن النقيب - عفا الله عنه - جعله من أساليب القرآن، واستشهد له بآيتين: ﴿فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ﴾ [المطففين: ٣٤]. ﴿قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ﴾ [هود: ٣٨]<sup>(٣)</sup>. وظاهر أن الآيتين ليس فيهما شيء من الهزل الذي يراد به الجد، وقد تعقبه الدكتور زكريا سعيد بقوله: ((ادعاء المؤلف هنا أن هذا الفن من فنون البلاغة في القرآن سقطت منه، رحمه الله))<sup>(٤)</sup>.

ومن الأساليب: التفضية، وهو على ما ذكره ابن منقذ: ((أن يأتي ذكر نكتة أو خبر أو غير ذلك، يومي إليه الشاعر أو الناثر))، قال: ((مثل قوله تعالى: ﴿فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ﴾ [الرحمن: ٥٦]. فإنه يومي إلى قول امرئ القيس:  
مِنَ الْقَاصِرَاتِ الطَّرْفِ لَوَدَّبَ مُحُولٌ  
مِنَ الذَّرِّ فَوْقَ الْإِتْبِ مِنْهَا لِأَثْرًا))<sup>(٥)</sup>.  
وكيف يومي الله ﷻ إلى قول امرئ القيس؟! قال الدكتور زكريا سعيد: ((هذه عبارة ساقطة، لا يصح صدورها عن أحد، فكلام الخالق يتنزّه أن يومأ به إلى كلام بشر...))<sup>(٦)</sup>.

(١) تحرير التحبير: ٤٣٩-٤٤٠.

(٢) المرجع السابق: ١٣٨.

(٣) مقدمة تفسير ابن النقيب: ٣٣٨.

(٤) المرجع السابق (حاشية).

(٥) البديع: ٢٨٤. وينظر: مقدمة تفسير ابن النقيب: ٤٤٩.

(٦) مقدمة تفسير ابن النقيب: ٤٤٩ (حاشية).

وئمة حاجة إلى استقراء الأساليب البلاغية التي أضيفت إلى القرآن الكريم؛ للنظر في مدى ملاءمتها له ومراعاتها لقدسيته<sup>(١)</sup>.

\* \* \*

---

(١) وقفت لاحقاً على بحث للدكتور عبدالمحسن العسكر بعنوان: المصطلحات البلاغية المنفية عن القرآن، منشور في مجلة الجمعية العلمية السعودية للغة العربية؛ ع ٩، تناول فيه جملة من الأساليب، وفاته بعضها.

## المبحث الثالث:

### دراسة القصص القرآني

تحتل القصة مساحة واسعة من القرآن الكريم، ولا تكاد سورة من السور الطوال إلا تجد فيها قصة أو أكثر من قصص الأنبياء والمرسلين والصالحين والطلحين والأمم السابقة والأحوال اللاحقة، وثمة سور قائمة على القصة كسور "يوسف، ونوح، والفيل"، وبعض السور تسمى بأسماء تشير إلى قصة فيها، كسور "البقرة، والمائدة، ويونس، وهود، والكهف، والنمل"، وثمة سورة باسم "القصص".

والقرآن يؤكد هذه الظاهرة في آيات كثيرة، منها: ﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ (٦) فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ﴾ [الأعراف: ٦-٧]. ﴿تِلْكَ الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِهَا﴾ [الأعراف: ١٠١]. ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ﴾ [هود: ١٠٠]. ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾ [يوسف: ٣]. ﴿كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ وَقَدْ آتَيْنَاكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْرًا﴾ [طه: ٩٩]. ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقُصِّصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: ٧٨].

ولهذا تعد القصة ركيزة مهمة من ركائز البيان القرآني في ترسيخ العقيدة والترغيب في الإيمان والترهيب من الكفر والضلال وتثبيت النبي ﷺ والمؤمنين على الحق والدعوة إليه والصبر على الأذى فيه، والقرآن يبين الغاية والأهداف التي من أجلها يقص القصص: ﴿وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نَثَبْتُمْ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [هود: ١٢٠]. ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهَدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [يوسف: ١١١]. ﴿فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٦].

وما يقصه الله ﷻ في القرآن من قصص التاريخ إنما هو حق وحقيقة، قال الله ﷻ: ﴿إِنْ هَذَا لَهَوَ الْقَصَصِ الْحَقِّ﴾ [آل عمران: ٦٢]. ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ﴾

[الأنعام: ٥٧]. ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [يوسف: ١١١]. ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ﴾ [الكهف: ١٣]. ﴿تَتْلُوا عَلَيْكَ مِنْ نَبَأِ مُوسَى وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ﴾ [القصص: ٣].

وقد شكك بعضهم بحقيقة القصص القرآني، ولم يتخرجوا من وصفها بالأساطير تبعاً للمستشرقين، ومن هؤلاء محمد أحمد خلف الله، الذي نشر كتاباً بعنوان "الفن القصصي في القرآن الكريم"، تبع فيه آراء للمستشرقين ومنحنا نحوهم كطه حسين وغيره، وزاد عليها، فصار ضِعْفًا على إباله، ولذلك كثر الرد عليه من أهل العلم والأدب والنقد<sup>(١)</sup>.

وهو مع إقراره في كتابه بأن القرآن كلام الله ﷻ إلا أن هذا الإقرار ليس له أثر في دراسته للبيان القصصي في القرآن العظيم، بل يدرسه على أنه فن أدبي صرف كسائر القصص الأدبية، ولأستاذه أمين الخولي المشرف على الرسالة أثر كبير في توجهه هذا، ويرى الدكتور الحسن بوتبيا أن منهج التسوية بين القرآن العظيم والنص الأدبي بلغت أكمل صورة لها في تلك الفترة عند خلف الله في كتابه هذا<sup>(٢)</sup>.

(١) كتب خلف الله كتابه "الفن القصصي في القرآن" على أنه رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الآداب في جامعة فؤاد الأول (القاهرة) عام ١٩٤٧/١٩٤٨م، ولكن لما كان فيها من انحرافات وتخططات وخروج عن جادة الحق ألغيت الرسالة، ولما نشرها تواليت عليه الردود، ومنها ما كتبه الشيخ محمد الخضر حسين في مجلة "الهداية الإسلامية: جزء (٨٧) مجلد (٢٠). محرم وصفر ١٣٦٧هـ، وجزء (٢١) مجلد (٢١)، رجب وشعبان ١٣٦٧هـ، وله رابط في موقع الألوكة: <http://www.alukah.net/culture/0/٢٠٨٧/#ixzz3LnoxZIW٣>، وممن كتب في الرد عليه: أنور الجندي في كتابه "المساجلات والمعارك الأدبية: ٤٠٧"، و"خصائص الأدب العربي: ٢٢٦"، والدكتور عبد الكريم الخطيب في كتابه "القصص القرآني في منطوقه ومفهومه: ٣٠٢"، والدكتور الحسن بوتبيا في كتابه "القراءة الأدبية للقرآن في ضوء المنهج التاريخي: ٢٣٥".

(٢) ينظر: القراءة الأدبية للقرآن في ضوء المنهج التاريخي: ٢٣٥.

وقد قسم القصص في القرآن إلى ثلاثة ألوان: تاريخي، وتمثيلي، وأسطوري<sup>(١)</sup>. وفي ضوء تحكيمة المنهج التاريخي على البيان القرآني يخلص إلى أن ((مصادر القصص القرآني في الغالب هي العقلية العربية... يأخذ القرآن كما ترى عناصره القصصية من البيئة العربية، ويبنى من هذه العناصر أفاصيص هي التي نراها في القرآن الكريم))<sup>(٢)</sup>. وأن ((ما في القصص القرآني من مسائل تاريخية ليست إلا الصور الذهنية لما يعرفه المعاصرون للنبي ﷺ عن التاريخ، وما يعرفه هؤلاء لا يلزم أن يكون هو الحق والواقع. كما لا يلزم القرآن أن يصحح هذه المسائل أو يردّها إلى الحق والواقع؛ لأن القرآن الكريم كان يجيء في بيانه المعجز على ما يعتقد العرب وتعتقد البيئة ويعتقد المخاطبون))<sup>(٣)</sup>. وأدخل جملة من القصص الواقعية في القصة التمثيلية، باعتبار أن ((القصة هي: العمل الأدبي الذي يكون نتيجة تخيل القاص لحوادث وقعت من بطل لا وجود له، أو من بطل له وجود ولكن الأحداث التي ألمّت به لم تقع له أصلاً)) وقرر أن ((القصة التمثيلية هي من باب التمثيل، وهو ضرب من ضروب البلاغة، وفن من فنون البيان، والبيان العربي كما يقوم على الحق والواقع يقوم على الفرض والخيال، فليس يلزم في الأحداث أن تكون قد وقعت، وليس يلزم في الأشخاص أن يكونوا قد وجدوا، وليس في الحوار أن يكون قد صدر، وإنما قد يكتفى في كل ذلك أو في بعض بالفرض والخيال))<sup>(٤)</sup>.

وفي حديثه عن القصة الأسطورية في القرآن يقرر أن: ((القصص الأسطوري يعتبر تجديدًا في الحياة الأدبية المكية، وتجديدًا جاء به القرآن الكريم، وتجديدًا لم يألفه القوم؛ ومن هنا أنكروه... يجب أن نحرص على فتح هذا الباب ولا نوصده في وجه الذين يقولون بوجود الأساطير في القرآن الكريم... فإذا ما قال المشركون: إن بالقرآن أساطير، قلنا:

(١) الفن القصصي في القرآن: ١٥٢.

(٢) المرجع السابق: ٢٥٧.

(٣) المرجع السابق: ٢٧٦.

(٤) المرجع السابق: ١٥٣.

ليس عليه في ذلك بأس، وإنما البأس عليكم، لأنكم قد عجزتم عن فهم مقاصده وقصدتم عن المضي معه في هذا السبيل. وإذا ما قال المستشرقون: إن بعض القصص القرآني كقصة أصحاب الكهف أو قصة موسى في سورة الكهف قد بنيت على بعض الأساطير، قلنا: ليس في ذلك على القرآن من بأس؛ وإنما هذه السبيل سبيل الآداب العالمية والأديان الكبرى، وكفيينا فخراً أن كتابنا الكريم قد سنّ السنن وقعدّ القواعد وسبق غيره في هذه الميادين.

ونستطيع الآن أن ننتهي من هذه الفقرة إلى القول بأن القرآن الكريم لا ينكر أن فيه أساطير، وإنما ينكر أن تكون الأساطير هي الدليل على أنه من عند محمد ﷺ لم يجئه به الوحي ولم ينزل عليه من السماء. ومن هنا يجب ألا يزعمنا أن يثبت عالم من العلماء أو أديب من الأدباء أن بالقرآن أساطير. ذلك لأن هذا الإثبات لن يعارض نصاً من نصوص القرآن الكريم<sup>(١)</sup>.

وكيف لا يعارض نصاً من القرآن والقرآن يقرر أنها حق وحقيقة كما سبق في الآيات.

ومن بعد خلف الله يعلن أركان أسطورية النص القرآني، وقد أشاد بخلف الله، ويرى أنه من الندرة الذين درسوا القرآن على أنه عمل أدبي كما يجب أن يدرس<sup>(٢)</sup>. وفي ضوء أنسنة النص القرآني وأدبيته وتاريخيته يدعو إلى ((القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس))<sup>(٣)</sup>، ويقول: ((إن المعطيات الخارقة للطبيعة والحكايات الأسطورية القرآنية سوف تتلقّى بصفاتها تعابير أدبية، أي: تعابير محورة عن

(١) المرجع السابق: ٢٠٨-٢٠٩.

(٢) ينظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية: ٢٠٢-٢٠٤، والفكر الإسلامي نقد واجتهاد: ٢٢.

(٣) الفكر الإسلامي قراءة علمية: ٢٠٣.

مطامح ورؤى وعواطف حقيقية يمكن فقط للتحليل التاريخي- والسيولوجي والبسيكولوجي- واللغوي أن يعريها ويكشفها))<sup>(١)</sup>.

ويقرر أن ((الحكايات التوراتية والخطاب القرآني نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي أو الأسطوري. هكذا نلاحظ كيف أن العمل الاجتماعي-التاريخي الذي أنجزه النبي في مكة والمدينة كان مصحوباً دائماً بمقاطع من القرآن، أي بخطاب ذي بنية ميثية أسطورية))<sup>(٢)</sup>، لكنه في مقام آخر يقول: ((إن القرآن مدعاة للنفور بعرضه غير المنظم، واستخدامه غير المعتاد للخطاب، ووفرة إحياءاته الأسطورية))<sup>(٣)</sup>.

وإذا كان القرآن عنده خطاباً ذا بنية أسطورية، وكانت الأسطورة تعبيراً رمزياً، فإن هذا مسوغ لإعمال المنهج السيميائي في تحليل النص القرآني؛ خاصة وأن مقارنة النص بهذا المنهج يحزر القارئ من قداسته، كما يرى<sup>(٤)</sup>.

ويرى الدكتور قطب الريسوني أن ((الإشكال المنهجي الذي ينتصب أمام المحلل السيميائي هو أن السيميائيات عند كريمانس انطلقت من الحكايات الشعبية بوصفها محل التطبيق ومادة الاستثمار، فكيف يسوغ تطبيق منهج غريب الوجه واليد واللسان على النص القرآني، وهو مستقل بربانيته وسام بإعجازه!؟

لعل قراءة أركان أدركت هذا التدابر في طبيعة النصين: الشعبي العجائبي والإلهي المعصومي، فلم تجد مدلفاً إلى رفع هذا التدابر إلا الزعم بأن القرآن خطاب ذو بنية أسطورية؛ ليتطابق الشعبي والأسطوري، ويسوغ إعمال المعول النقدي في بنية النصين!...

(١) المرجع السابق: ١٩١.

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي: ٢١٠.

(٣) مقالة: الوحي الحقيقية التاريخ (نحو قراءة جديدة للقرآن)، مجلة الثقافة الجديدة: ع ٢٦-٢٧/٣٤.

(٤) ينظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية: ٣٢.

أما الإشكال المنهجي الثاني فهو أن السيميائيات مطاردة للمعنى، لا ترحم، ويقدر ما يخاتل ويتحجب ويمعن في الاستتار والاشتباه، بقدر ما تتسع دائرة التأويل ويتضخم جهازه وتجمع تطبيقاته، فيفضي إلى (انزلاقات دلالية لا حصر لها ولا عدّ) على حد تعبير أمبريتو إيكو، أي: أن النص يتحمل من الدلالة البعيدة المتعذرة ما شاء له أن يتحمل، ما دام المؤلف قد مات، وصارت حياة النص رهينة بإبداع القارئ وأفق انتظاره وتلقيه!

فلا شك إذًا أن السيميائيات تجعل النص القرآني وعاء لقراءات متعددة، وتأويلات غير متناهية، فلكل قارئ أو مؤول أن يقول ما شاء متى شاء، والنص الممتاز هو الموجل في اشتباهه والتباسه، والمسرف في مراوغته وخداعه. وإذا اجتمع القارئ الحر والنص المراوغ فلا تسلسل عن انزلاق الدلالة وانحراف القصد<sup>(١)</sup>.

\* \* \*

---

(١) النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: ٢٤٨-٢٤٩.

## المبحث الرابع:

### تنزيه القرآن عن النقد

مما يبنني على الإيمان بربانية النظم القرآني وخصوصيته: تنزيهه عن أي نقد لغوي أو بلاغي أو أدبي؛ لأنه نظم رباني، لا مجرد نص لغوي أو أدبي منقطع عن قائله، وقد قال الله ﷻ: ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾ [فصلت: ٤١-٤٢].

وقد دعا بعضهم إلى أن يدرس القرآن دراسة أدبية ولسانية بوصفه نصاً لغوياً وأدبياً صرفاً، من غير اعتبار لخصوصيته وخصوصية المتكلم به ﷻ، مما يعني أن يدرس كما تدرس النصوص الأدبية، وهذا يؤدي إلى أنسنة النظم القرآني، ونزع قدسيته<sup>(١)</sup>.

وهي دعوة أمين الخولي الذي يرى أن ((القرآن ليس إلا أثراً أدبياً وطرفة من الفن القولي))<sup>(٢)</sup>، وأن ((المقصد الأسبق والغرض الأبعد هو النظر في القرآن من حيث هو كتاب العربية الأكبر، وأثرها الأدبي الأعظم))<sup>(٣)</sup>، وأن ((المقصد الأول للتفسير اليوم أدبي محض صرف، غير متأثر بأي اعتبار وراء ذلك وعليه يتوقف تحقق كل غرض آخر يقصد إليه))<sup>(٤)</sup>، وأن ((العربي الفح أو من ربطته بالعربية تلك الروابط يقرأ هذا الكتاب الجليل، ويدرسه أدبياً، كما تدرس الأمم المختلفة عيون آداب اللغات المختلفة))<sup>(٥)</sup>، وأن ((الغاية من دراسة النص القرآني هي إبراز الجانب الأدبي المجرد، والتأمل اللفظي، بعيداً عن كونه عقيدة وشريعة جاءت لإصلاح البشرية وتنظيم حياتهم)) (وتلك الدراسة الأدبية لأثر عظيم كهذا القرآن هي ما يجب أن يقوم به الدارسون أولاً وفاءً بحق هذا الكتاب، ولولم

(١) ينظر: المناهج الحديثة في الدرس القرآني (بحث: المفردة بوصفها أداة لتحليل الخطاب القرآني): ١٧٤.

(٢) مناهج تجديد: ٢٥٣.

(٣) المرجع السابق: ٢٢٩.

(٤) المرجع السابق: ٢٣١.

(٥) المرجع السابق: ٢٣٠.

يقصدوا الاهتمام به أو الانتفاع بما حوى وشمل، بل هي ما يجب أن يقوم به الدارسون أولاً ولو لم تنطو صدورهم على عقيدة ما فيه، أو انطوت على نقيض ما يردده المسلمون، الذين يعدونه كتابهم المقدس، فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس سواء أنظر إليه الناظر على أنه كذلك في الدين أم لا<sup>(١)</sup>.

وتعد دعوة أمين الخولي ((من الاختراقات المبكرة للنص الشرعي باسم الدرس الأدبي))<sup>(٢)</sup>.

وقد لقيت هذه الدعوة صدى لدى بعض تلاميذه وغيرهم، ومن هؤلاء تلميذه محمد أحمد خلف الله، الذي ينطلق في دراسته "الفن القصصي في القرآن" من كون القرآن نصاً أدبياً خالصاً، وأشرف الخولي على رسالته، وناصح عنها، كما سبق.

ومثل هذا الرأي نجده عند أدونيس حيث يقول: ((إنني أتكلم على الكتابة القرآنية بوصفها نصاً لغوياً، خارج كل بعد ديني، نظراً وممارسة، نصاً نقرأه كما نقرأ نصاً أدبياً))<sup>(٣)</sup>. ويصف نصر أبو زيد القرآن تبعاً لأمين الخولي بأنه ((كتاب العربية الأكبر وأثرها الأدبي الخالد، دون نظر إلى اعتبار ديني))<sup>(٤)</sup>، بل يقول: ((لا يهمنا هذا المصدر الإلهي، وكل حديث فيه يجرننا إلى الخرافة والأسطورة))<sup>(٥)</sup>، ويرى أنه ((لا مدخل لدراسة النص القرآني إلا من أحد جانبيين: الجانب اللغوي، أو الجانب الأدبي. وهذان الجانبان ليسا منفصلين في مناهج الدرس الأدبي المعاصر))<sup>(٦)</sup>، وهو بذلك يسير على خطا أمين الخولي، وقد استجاب لدعوته وتبنى منهجه في كتابه "مفهوم النص"، كما قال في مقدمته: ((تقع هذه الدراسة في

(١) المرجع السابق: ٢٣٠.

(٢) القراءات المعاصرة والفقهاء الإسلاميين: ١٢٤.

(٣) النص القرآني وآفاق الكتابة: ١٩.

(٤) مفهوم النص: ١٢.

(٥) المرجع السابق: ٢٧-٣٠.

(٦) المرجع السابق: ١٩.

صميم الدرس الأدبي، وليست الدعوة إلى درس القرآن بوصفه نصاً إلا استجابة لدعوة قديمة شاعت لها الظروف أن تمر دون أن تتحقق، إنها دعوة الشيخ أمين الخولي<sup>(١)</sup>. وقال: ((وهذا الدرس الأدبي للقرآن في ذلك المستوى الفني، ودون نظر إلى اعتبار ديني، هو ما نعتده وتعتده معنا الأمم العربية أصلاً والعربية اختلاطاً مقصداً أول وغرضاً أبعد، يجب أن يسبق كل غرض ويتقدم كل مقصد، ثم لكل ذي غرض أو صاحب مقصد بعد الوفاء بهذا الدرس الأدبي أن يعتمد إلى ذلك الكتاب فيأخذ منه ما شاء ويقتبس منه ما يريد، ويرجع إليه فيما أحب من تشريع، أو اعتقاد، أو أخلاق، أو إصلاح إجتماعي، أو غير ذلك. وليس شيء من هذه الأغراض الثانية يتحقق على وجهه إلا حين يعتمد على تلك الدراسة الأدبية لكتاب العربية الأوحده دراسة صحيحة كاملة مفهومة له))<sup>(٢)</sup>.

وهو يرى أن هذا المنهج في تحليل النص القرآني ((هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرسالة، وفهم الإسلام من ثم))<sup>(٣)</sup>.

ويتوصل بذلك إلى أن الدراسة الأدبية ((هي الكفيلة بتحقيق وعي علمي، تتجاوز به موقف التوجيه الإيديولوجي السائد في ثقافتنا وفكرنا))<sup>(٤)</sup>.

إن دراسة القرآن العظيم دراسة أدبية محضة كما تدرس النصوص الأخرى تؤول إلى أن يخضع للنقد الأدبي والبلاغي كما تخضع.

وهذا ما دعا إليه طه حسين حين قال: ((ليس القرآن إلا كتاباً ككل الكتب الخاضعة للنقد، فيجب أن يجري عليه ما يجري عليها، والعلم يحتم عليكم أن تصرفوا النظر عن قداسته التي تتصورونها، وأن تعتبروه كتاباً عادياً، فتقولوا فيه كلمتكم، ويجب أن يختص كل واحد منكم بنقد شيء من هذا الكتاب، ويبين ما يأخذه عليه من الوجهات

(١) المرجع السابق: ١٩.

(٢) المرجع السابق: ١٢.

(٣) المرجع السابق: ٢٧.

(٤) المرجع السابق: ٣.

اللغوية والمعنوية والتفكيرية))<sup>(١)</sup>. ووَصَفَ من لا يفرق في نقده بين القرآن وأي كتاب آخر بـ((الباحث الناقد والمفكر الحر))<sup>(٢)</sup>. وذكر عنه أنور الجندي أنه كان يكلف بعض طلبته أن ينقدوا بعض آيات من القرآن الكريم يعينها لهم، فكانوا يصفون آية بالركاكة، وأخرى بالتفكك، وثالثة بمجافاة البلاغة<sup>(٣)</sup>.

ودعا إليه كذلك أركون: ((نحن نريد للقرآن المتوسل إليه من كل جهة والمقروء والمشروح من قبل كل الفاعلين الاجتماعيين المسلمين، مهما يكن مستواهم الثقافي وكفاءتهم العقائدية، أن يصبح موضوعاً للتساؤلات النقدية، والتحريات الجديدة المتعلقة بمكانته اللغوية والتاريخية...))<sup>(٤)</sup>.

ويقرر نصر أبوزيد أن نقده لا ينافي قداسته (!): ((إن النص القرآني وإن كان نصاً مقدساً إلا أنه لا يخرج عن كونه نصاً، فلذلك يجب أن يخضع لقواعد النقد الأدبي كغيره من النصوص الأدبية))<sup>(٥)</sup>، وهو يقرر أنه ((منذ نزل القرآن في كلمات عربية أصبح بشرياً: يجوز الطعن فيه وعليه، وتجاوز مناقشته، ويجوز ما يجوز على الكلام البشري من خطأ و صواب))<sup>(٦)</sup>.

وهذا كلام لا يخرج من قلب يعظم الله ﷻ ويقدس كلامه. وكيف يكون القرآن نصاً مقدساً وهو يخضع للنقد والطعن فيه؟! وكيف يخضع للنقد والطعن والله ﷻ يقول عن كتابه الكريم: ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ ﴿١﴾ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٢﴾﴾ [فصلت: ٤١-٤٢].

(١) ينظر: خصائص الأدب العربي: ٢١٧، وعودة الحجاب: ١٨٠/١.

(٢) عن: خصائص الأدب العربي: ٢١٧.

(٣) عن: المرجع السابق: ٢١٦-٢١٧.

(٤) الفكر الإسلامي قراءة علمية: ٢٤٦.

(٥) مفهوم النص: ٢٤.

(٦) ينظر: دعاوى الطاعنين في القرآن الكريم: ٢٣٩.

ويرى الدكتور طه عبد الرحمن أن القراءات الحداثية التي تؤنسن النص القرآني تؤدي إلى ((جعل القرآن نصًّا لغويًّا مثله مثل أي نص بشري)) مما يترتب على هذه المماثلة النتائج الآتية:

١- تأطير النص القرآني في السياق الثقافي الذي نزل فيه، فيصبح منتجًا وفق مقتضيات الثقافة التي تنتمي إليها لغته، ولا يمكن دراسته وفهمه إلا في إطارها ومرجعيتها، فينزل بذلك من رتبة التعلق بالمطلق إلى رتبة التعلق بالنسبي.

٢- الوضع الإشكالي للنص القرآني، فيصير نصًّا إجماليًّا إشكاليًّا يفتح على احتمالات متعددة ويقبل تأويلات غير متناهية.

٣- فصل النص القرآني عن مصدره الرباني المتعالي، وربطه بالقارئ الإنساني وأفق انتظاره وتوقعه، بحسب مرجعيته الثقافية وخلفيته المعرفية ووضعيته الاجتماعية والسياسية.

٤- احتمال النقص في النص القرآني عند التدوين ووضع المصاحف، أو الزيادة بإضافة كلام منسوب إلى مصدر غير إلهي<sup>(١)</sup>.

وقد جاءت هذه القراءات متأثرة بأراء المستشرقين وبمناهج النقد الغربية، وهي مناهج وضعية تنطلق من منطلقات فلسفية وفكرية لا يصح أبدًا أن تكون منطلقًا لدراسة النظم القرآني.

وتأثر بمثل هذه الدعوات بعض الدارسين لبلاغة القرآن، على اختلاف بينهم في التأثر، ومنهم على سبيل المثال: أحمد أحمد بدوي في كتابه "من بلاغة القرآن"، وواضح من مقدمات كتابه أنه بناه على الدراسة الأدبية التي دعا إليها أمين الخولي، وفي مقدمة الكتاب يبين منهج دراسة النص الأدبي الذي سيطبقه على النص القرآني<sup>(٢)</sup>.

(١) ينظر: روح الحداثة: ١٧٨-١٨١.

(٢) من بلاغة القرآن: ٤-٥.

ومهدّ للكتاب بمقدمات عن الأدب وقراءته والمنهج الأدبي في القرآن ووجوه إعجازه.

وفي مقدمته عن العمل الأدبي عرفه بأنه: ((التعبير عن تجربة للأديب بألفاظ موحية... ونعني بالتجربة: كل ما جربه الأديب، ومر بنفسه من شعور، سواء أكان حقيقياً أم متخيلاً... نستطيع أن نسمي التجربة التي تسيطر على الأديب، وتدفعه إلى التعبير عنها بالإلهام...))<sup>(١)</sup>.

هل يريد المؤلف بهذه المقدمة عن العمل الأدبي أن يقول لنا: إن القرآن الكريم عمل أدبي؟ وهل يصح أن يكون القرآن عملاً أدبياً بهذا المفهوم؟!

وتحدث عن هدف الأدب فقال: ((والحق أننا نقف بهذا الهدف عند حد الإثارة الوجدانية، فلا نطلب منه أن يمدنا بأفكار صادقة عن الحياة، ولا أن يثير فينا النزوع إلى الأعمال الصالحة، أي أنه ليس مهمته التعليم والإصلاح، وإن كان ذلك لا يمنع من أن يزودنا بالأفكار أو أن يحرك إرادتنا للعمل، سواء أكان ذلك مقصوداً للأديب أم غير مقصود...))<sup>(٢)</sup>.

ولو تنزلنا ووافقنا على أن هذا هو هدف الأدب: الإثارة الوجدانية فحسب؛ فهل هذا هو الهدف من القرآن حينما نعامله معاملة النص الأدبي؟! أو أن المؤلف أخذه الحديث عن الأدب ونسي أنه يقدم لدراسة بلاغة القرآن!

والذي يظهر أنه انساق مع هذه المقدمات وذهل وغفل - كما يرى الدكتور الحسن بوتيبا<sup>(٣)</sup> - وإلا فإنه يقول في مقدمته عن المنهج الأدبي في القرآن: ((القرآن يهاجم

(١) المرجع السابق: ٩.

(٢) المرجع السابق: ١٧.

(٣) القراءة الأدبية للقرآن: ٥٦-٥٧.

ببلاغته جميع القوى البشرية؛ ليصل إلى هدفه من: تهذيب النفس، وحب العمل الصالح، والإيمان بالله واليوم الآخر<sup>(١)</sup>.

وأبان في مبحث "القراءة الأدبية" عن ثلاث مراحل لقراءة النص الأدبي: الأولى: القراءة المتذوقة، هي التي يقرأ فيها النص الأدبي ليعيش في تجربته. والثانية: القراءة الناقدة، وفيها يدرس القارئ ألفاظ النص، ليرى قدرتها على التعبير عما أراده الأديب، أو عجزها عن ذلك. والثالثة: الحاكمة، وفيها يحكم على ما اشتمل عليه النص من معان وآراء، فيرى خطأه وصوابه، وصدقه أو كذبه. إلا أن القارئ لن يستطيع أن يصل إلى المرحلة الثالثة إلا إذا عاش التجربة كما عاشها منشئها، وتقمص شعوره، وحينئذ يحكم بصواب ما قرأ أو خطئه<sup>(٢)</sup>. ثم طبق هذه المراحل على آيات من سورة البقرة، فقرأها قراءة تحليلية متذوقة لنظم الآيات، ثم قال: ((وهكذا تستطيع بالقراءة الأدبية أن تصل إلى تصور ما يراد من النص أكمل تصور وأوفاه. وبعد هذه القراءة المتذوقة تقف لترى مقدار ما في هذا النص من تلاؤم بين ألفاظه ومعانيه، وتلك هي القراءة الناقدة كما ذكرنا... ثم نحكم بعدئذ على ما في هذه المعاني من خطأ أو صواب، وتناسق أو اضطراب، وهي القراءة الثالثة الحاكمة، وبما ذكرناه تتبين الدقة في التصوير... وبهذه القراءات الثلاث تستطيع أن تقول: إن النص الأدبي أصبح واضحاً في نفسك تمام الوضوح))<sup>(٣)</sup>.

ومع أننا نحسن الظن بالمؤلف أنه يقصد بالقراءتين الناقدة والحاكمة للقرآن العظيم: إثبات تفوق بلاغته، كما أثبت ذلك، إلا أن مثل هذا التعبير الذي عبر به ينزه عنه

(١) من بلاغة القرآن: ٣٦.

(٢) ينظر: المرجع السابق: ٢٦.

(٣) المرجع السابق: ٢٩-٣٥.

القرآن، وهذا من آثار انفتاح القول بأدبية النص القرآني ودراسته من خلال المنهج الأدبي  
فحسب.

\* \* \*

## المبحث الخامس:

### تطبيق المناهج الحديثة على النظم القرآني

وأعني بها المناهج اللسانية والنقدية التي أنتجها الغرب، ثم انتقلت مترجمة إلى العالم العربي، وطُبقت على النصوص اللغوية والأدبية، ثم طُبقت على القرآن العظيم، ومنها على سبيل المثال: التاريخية والنفسية والبنوية والتفكيكية والتلقي ولسانيات النص وتحليل الخطاب، وغيرها؛ فهل من حرج في تطبيق هذه المناهج على النظم القرآني؟

إن التسوية بين النظم القرآني والنص الأدبي -التي تحدثت عنها في المبحث السابق- تجعل القرآن العظيم مسرحاً للنقد الغربي الوافد، يعمل فيه مناهجه وأدواته النقدية بلا ضابط ولا تخرج أو تعظيم لكلام الله العظيم ﷺ، كما يقول الدكتور طه عبد الرحمن: ((لم يجد القارئ الحدائي حرجاً في أن ينزل مختلف مناهج علوم الإنسان والمجتمع على النص القرآني، معتبراً مقتضياته البحثية لا تختلف عن مقتضيات غيره من النصوص، نذكر من هذه العلوم على الخصوص: اللسانيات والسيميائيات وعلم التاريخ... ولم يتحرج القارئ الحدائي في الاستعانة بكل النظريات النقدية التي تسارع ظهورها في الساحة الأدبية والفكرية في النصف الثاني من القرن الماضي، غير مكترث بمآلات هذه النظريات، ولا بتجاوز بعضها لبعض، ولا بأفول بعضها، نخص بالذكر منها اتجاهات تحليل الخطاب والاتجاهات الجديدة في النقد الأدبي، المتمثلة في البنيويات والتأويليات والحفريات والتفكيكيات))<sup>(١)</sup>.

ولا يرى نصر أبو زيد أي حرج في تطبيق هذه المناهج على القرآن الكريم، كما قال: ((لا خشية من أن نطرح القرآن للمناهج الحديثة في الدراسة، فهي تمكنا من اكتشاف

(١) روح الحداثة: ١٨٢.

مستويات عميقة في القرآن لم يستطع العلماء اكتشافها<sup>(١)</sup>، ولا عجب أن يقول هذا بعد أن قال قولته السابقة عن القرآن: ((يجب أن يخضع لقواعد النقد الأدبي كغيره من النصوص الأدبية)).

والخشية التي ينفياها أبو زيد متحققة في دراسة القرآن العظيم من خلال المناهج الغربية المعاصرة.

وأما لماذا الخشية؟ فلأمور، منها ما يعم جميع المناهج، ومنها ما يخص بعضها:  
الأول: أن تلك المناهج الغربية ليست قائمة على رؤية لغوية أو أدبية خالصة، بل هي قائمة على أسس فكرية فلسفية تنطلق منها في تصورهما ونقدهما، وكما قال الدكتور وليد قصاب: ((بدأ ارتباط المناهج النقدية بالعقائد والفلسفات منذ نشأة النقد، فهذا أفلاطون إنما بنى موقفه من الشعراء، وطرده لهم من مدينته الفاضلة، ونظريته الشهيرة في المحاكاة، على فلسفته المثالية، وتصوره لعالم المثل وعالم الأشياء. ثم تتالت المناهج النقدية والمذاهب الأدبية جميعاً على هذا النسق، فكانت تعبيراً عن فلسفات وعقائد وإيديولوجيات يتبناها النقاد... فمن مشكاة الفكر الفلسفي المثالي خرجت مدارس ومذاهب كالرومانسية والرمزية وغيرهما، ومن مشكاة الفكر المادي خرجت مذاهب كالواقعيات والوجودية والنقد الماركسي ومعظم المناهج الحدائية وما بعد الحدائية<sup>(٢)</sup>)). وبعد دراسته للمناهج النقدية الغربية يقرر أن ((هذا النقد الأدبي ليس نقداً أدبياً فحسب، ولا هو آراء وأفكار تتعلق باللغة والأدب والفن وما شاكل ذلك وحده، ولكنه عقائد وفلسفات وإيديولوجيات عن كل شيء: عن الإنسان والحياة والكون والإله والأديان وغيرها<sup>(٣)</sup>)).

(١) مجلة العربي: ع ٤٥٠، عام ١٩٩٦م، ص ٦٩، عن: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: ٢٨١.

(٢) مناهج النقد الأدبي الحديث: ٢٠.

(٣) المرجع السابق: ٢٦٦.

ومؤرخو النقد الغربي يقرون بهذه الحقيقة كما يقول تيري إيغلتون: (إن تاريخ النظرية الأدبية الحديثة جزء من التاريخ السياسي والإيديولوجي لحقبتنا. والنظرية الأدبية مرتبطة بالقناعات السياسية والقيم الإيديولوجية على نحو لا يقبل الانفصال)) ويقرر أن وجود نظرية أدبية غير مرتبطة بقناعات سياسية وفكرية ((أسطورة أكاديمية))<sup>(١)</sup>.  
الثاني: أن الفلسفات التي تنطلق منها المناهج اللغوية والتقديعية المعاصرة فلسفات وضعية مادية، لا تؤمن بالغيب، ولا تقوم على رؤى دينية، ولا تعتمد الوحي مصدرًا من مصادر المعرفة. وهذا يباين طبيعة القرآن ويصادم ربانيته وإعجازه، فإذا تعاملت هذه المناهج مع القرآن فإنما تتعامل معه باعتباره نصًا ماديًا، وليس وحياً إلهياً مقدساً، وهذا ما جعل بعضهم يفضل اسم "المصحف" أو "الكتاب" أو "النص القرآني" على "القرآن" لما يحمله "القرآن" من شحنات إيمانية وغيبية، بينما "المصحف" أو "الكتاب" أو "النص" يوحي بنص مادي، يقول أركون: ((قلت: المصحف، ولم أقل: القرآن؛ لأنه يدل على الشيء المادي الذي نمسكه بأيدينا يوميًا...))<sup>(٢)</sup>، وأدونيس في كتابه "النص القرآني وآفاق الكتابة" يلح من عنوانه إلى آخره على نصية القرآن وكتابته.

ويلجا أركون إلى التحليل السيميائي والألسني للقرآن لأنه يريد أن يتعامل معه نصًا لغويًا ماديًا بعيداً عن أي قداسة، يقول تحت عنوان "أولوية المقاربة السيميائية أو الدلالية اللغوية": ((أصبح مؤكداً اليوم أن التحليل السيميائي يجبر الدارس على ممارسة تمرين من التقشف والنقاء العقلي والفكري لا بد منه، يمثل ذلك فضيلة ثمينة جداً وخصوصاً أن الأمر يتعلق بقراءة نصوص محددة كانت قد ولّدت وشكلت طيلة أجيال عديدة الحساسية والمخيال الجماعيين والفرديين))<sup>(٣)</sup>، وعلق تلميذه هاشم صالح على هذه

(١) عن: المرجع السابق: ٢١.

(٢) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد: ٧٧.

(٣) الفكر الإسلامي قراءة علمية: ٣٢.

المقولة: ((يقصد أركون بذلك أن التحليل الألسني الحديث -أو السيميائي الدلالي بشكل عام- يحرر المرء من أسر النصوص الدينية وهيبته الضخمة، التي تضغط عليه ما إن يبتدئ بقراءتها، فلا يستطيع أن يقيم مسافة بينه وبينها لتحليلها موضوعياً؛ لأن هذه النصوص كانت قد شكلت حساسيتنا منذ الصغر... إن التحليل السيميائي يساعدنا على إقامة هذه المسافة، ويجعلنا نراها كما هي عليه، أي: في حقيقتها المادية والنصية واللغوية))<sup>(١)</sup>، وعلق في موضع آخر: ((يهدف أركون عن طريق استخدام المنهجية السيميائية والألسنية إلى تحرير القارئ المسلم من هيمنة النصوص المقدسة، ولو للحظة من الزمن؛ لكي يستطيع أن يفهم العلاقات الداخلية للنص بكل حيادية وموضوعية، ولكي يهيئه فيما بعد لاكتشاف العلاقة بين النص والتاريخ: تاريخية النص))<sup>(٢)</sup>.

يقول عبد الرحمن الحاج في الذين يطبقون المناهج الغربية على نظم القرآن الكريم: ((أحد عيوب القراءة المعاصرة الحالية: تجاهلها للنزعة الوضعية التي ألح عليها أصحاب تلك المناهج أنفسهم، تلك النزعة التي تناقض بشكل صارخ خصائص النص القرآني، وتصطدم مع البعد الأهم وهو المصدرية الإلهية))<sup>(٣)</sup>.

الثالث: أن المناهج المعاصرة هي نتاج لغات وآداب أخرى لها ظروفها وخصوصياتها المعرفية والثقافية والفكرية واللغوية، والتي تختلف عن خصوصيات العربية وآدابها، فضلاً عن مباينتها للقرآن الكريم، وقد قال الله ﷻ: ﴿لِسَانَ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانَ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [النحل: ١٠٣]. ((وهذا التباين في الطبيعة يترتب عنه تباين في الآليات وفي المنطلقات وفي النتائج وفي كل شيء))<sup>(٤)</sup>، ويكون دراسة النظم القرآني من

(١) هامش "الفكر الإسلامي قراءة علمية": ٢٢-٢٣.

(٢) المرجع السابق: ٩٤.

(٣) إيديولوجيا الحداثة في ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن: ٢٧٨، وينظر: قراءة النص القرآني: ٦٥.

وخصائص الأدب العربي: ٢٢٦، والنص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: ٤٠٢ و٤٠٣.

(٤) إشكالية تاريخية النص الديني: ٤٣٩، وينظر: ٤٤٧.

خلال تلك المناهج المبينة له ((أمرًا بعيداً عن الدقة والموضوعية والانسجام؛ إذ يشترط في الدرس والتأويل: الانسجام مع المدروس، وفي المصطلح الواصف: الانسجام مع الموصوف، معروفاً غير منكر، مقبولاً غير مرفوض، نافعاً غير ضار))<sup>(١)</sup>.

وهذا أمر تنبه له العلماء السابقون، قال الشاطبي: ((كما أن لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب، كذلك لا يمكن أن يفهم لسان العرب من جهة فهم لسان العجم؛ لاختلاف الأوضاع والأساليب))<sup>(٢)</sup>.

ويروى أن الإمام الشافعي قال: ((ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا تركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس))<sup>(٣)</sup>. قال السيوطي معلقاً على هذا الكلام: ((أشار الشافعي بذلك إلى ما حدث في زمن المأمون من القول بخلق القرآن ونفي الرؤية وغير ذلك من البدع، وأن سببها الجهل بالعربية والبلاغة الموضوع فيها من المعاني والبيان والبديع الجامع لجميع ذلك قوله: (لسان العرب) الجاري عليه نصوص القرآن والسنة، وتخريج ما ورد فيهما على لسان اليونان ومنطق أرسطاطاليس الذي هو في حيز ولسان العرب في حيز، ولم ينزل القرآن ولا أتت السنة إلا على مصطلح العرب ومذاهبهم في المحاوراة والتخاطب والاحتجاج والاستدلال، لا على مصطلح يونان، ولكل قوم لغة واصطلاح. وقد قال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾

(١) الخطاب القرآني ومناهج التأويل: ٩٢-٩٣. وينظر: روح الحداثة: ١٩٠. ومناهج النقد الأدبي الحديث: ٢٢.

والقراءة الأدبية للقرآن: ١٠٣. وقراءة النص القرآني: ١٥. وإشكالية تاريخية النص الديني: ٤٣٩.

(٢) الموافقات: ١٠٤/٢.

(٣) أنكر الذهبي نسبة هذا القول إلى الشافعي فقال في سير أعلام النبلاء: ٧٤/١٠: ((هذه حكاية نافعة، لكنها منكورة، ما أعتقد أن الإمام تفوه بها، ولا كانت أوضاع أرسطوطاليس عربت بعد البتة. رواها أبو الحسن علي بن مهدي الفقيه: حدثنا محمد بن هارون حدثنا هميم بن همام حدثنا حرملة .ابن هارون مجهول)).

[إبراهيم: ٤]. فمن عدل عن لسان الشرع إلى لسان غيره، وخرّج الوارد من نصوص الشرع عليه جهلٍ وظلٍّ، ولم يصبُ القصد<sup>(١)</sup>.

ومن ذلك ما جرى في المحاوراة الطويلة التي تمت بين أبي سعيد السيرافي وأبي بشر متى في مجلس الوزير ابن الفرات سنة (٣٢٦هـ)، ومما فيها قول السيرافي: ((إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها، فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضيًا وحكمًا عليهم: ما شهد لهم به قبلوه، وما أنكروه رفضوه؟!))<sup>(٢)</sup>.

وهذا التباين بين لغة القرآن والمنهج الغربي جعل بعضهم يدرس لغة القرآن من خلال الترجمة، والنظم القرآني لا يمكن ترجمته، والترجمة لا تكون أمينة دائماً<sup>(٣)</sup>.

الرابع: أن المناهج النقدية الغربية قائمة على الشك ومساءلة النص في إطار من التحرر العقلي والإيماني أيًا كان النص، ولذا قال طه حسين الذي حمل لواء نقد القرآن: ((أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكرت للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث، والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً... يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتها، وأن ننسى ديننا وكل ما يتصل به، وأن ننسى ما يضاد هذه القومية وما يضاد هذا الدين. يجب ألا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح. ذلك أنا إذا لم ننس قوميتنا وديننا وما يتصل بهما فسنضطر إلى

(١) صون المنطق والكلام: ٤٨/١.

(٢) الإمتاع والمؤانسة: ١٠/١.

(٣) ينظر: إشكالية تاريخية النص الديني: ٤٤٨.

المحابة وإرضاء العواطف، وسنغل عقولنا بما يلائم هذه القومية وهذا الدين<sup>(١)</sup>، وقال أركون: ((إننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه))<sup>(٢)</sup>.

وبعض المناهج الحديثة تقوم على فكرة أنه ليس ثمة خطاب بريء، وأن المتكلم لا يقول الحقيقة، بل هو مخادع مختال، ولم يسلم النص القرآني من هذا المبدأ، كما يرى أركون -فيما نقل عنه علي حرب- أنه ((كغيره من النصوص، يمارس آليات من التحوير والتحويل، أو الطمس والحجب، فيما يختص بعملية إنتاج المعنى والحقيقة))<sup>(٣)</sup>.

ويقرر الدكتور طه عبدالرحمن أن القراءات المبنية على المناهج الغربية تتوصل إلى نتائج ((تمحو خصوصية النص القرآني))<sup>(٤)</sup>، لأنها قراءات ذات صبغة انتقادية ((القراءات الحديثة لا تريد أن تُحصّل اعتقاداً من الآيات القرآنية، وإنما تريد أن تمارس نقدها على هذه الآيات))<sup>(٥)</sup>.

الخامس: هذه المناهج ليست قارّة، ولا تقوم على حقائق ثابتة ومطلقة، بل هي نظريات متغيرة، وبعضها لم تكتمل صبغته العلمية وفي طور تجربته، وتتقاذفه آراء المنظرين والنقاد، وبعض منها لا يكاد يستوي ويتوهج حتى ما يلبث أن يتواري، ويقوم على إثره منهج آخر، ولا عجب أن تجد منظري منهج ما يتحولون عنه إلى منهج آخر، حتى

---

(١) في الشعر الجاهلي: ١١.

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي: ٥٦.

(٣) نقد النص: ١٠٧، وينظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي: ٥٧، ومعهود العرب في الخطاب (مجلة الترتيل): ع ٤/٢.

(٤) روح الحداثة: ١٧٦.

(٥) المرجع السابق: ١٧٦.

صارت هذه النظريات كما يقول الدكتور طه عبد الرحمن: ((عبارة عن وسائل نقدية أشبه بالموجات الفكرية الزائلة منها بالمنجزات العلمية الراسخة))<sup>(١)</sup>.

السادس: أن تطبيق المناهج الغربية يعمق انتقاص التراث الإسلامي، ويدل على أن منجزات العرب والمسلمين اللغوية والبلاغية والأصولية عاجزة عن تأسيس منهجية كافية لفهم كتاب ربهم والكشف عن نظمه وإعجازه، وهو الذي نزل بلغتهم، وهذا يؤول إلى إحداث قطيعة معرفية مع تلك المنجزات، بل إعلان موتها كما أعلن الأسلوبيون موت البلاغة<sup>(٢)</sup>.

هذه جملة من الأمور التي تسوغ الخشية من تطبيق المناهج اللغوية والبلاغية والنقدية الغربية على النظم القرآني، وتؤكد أن هذه المناهج بما فيها من حمولات فلسفية وفكرية مخالفة لطبيعة القرآن الكريم لا تصلح أن تكون منطلقاً لدراسة بلاغته.

وقد أدرك هذا العارفون بحقيقة هذه المناهج من الغيورين على كتاب الله ﷺ، فحاول بعضهم تحوير هذه المناهج لتتوافق مع قدسية القرآن، ودعا بعضهم إلى أسلمتها، ليكون لدينا بنوية إسلامية وأسلوبية إسلامية، وهكذا!!!.

ولسنا بحاجة إلى مثل هذا أبداً؛ فإن المنهج البلاغي الذي ينطلق من خصوصية النظم القرآني لديه القدرة على استيعاب ما هو مفيد في المناهج الأخرى.

ومباينة القرآن الكريم لتلك المناهج لا يمنع من اتفاقها مع المنهج البلاغي لتحليله في بعض الإجراءات وعدم مخالفتها له في بعض، والإفادة من تلك الإجراءات التي تتسق مع النظم القرآني مما تتسع لها البلاغة العربية وينبغي على أهلها أن يستفيدوا

(١) المرجع السابق: ١٩٠، وينظر: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: ٤٠٢.

(٢) ينظر: روح الحداثة: ١٧٦.

منها، وجملة من الإجراءات لها أصول في تراثنا اللغوي والبلاغي والنقدي، على أن تراثنا ليس كله على منهجية حقة، ففيه ما يُنتقد ويؤخذ عليه. إن الذي يُخشى منه ويُرفض سواء أكان من الحديث أم من القديم هو الإسقاط المنهجي الذي يكر على النظم القرآني بالنقد وعلى قدسيته بالإلغاء وعلى خصوصيته بالإبطال<sup>(١)</sup>.

وهذا إجمال في الجواب، وإلا فكل منهج يحتاج إلى تقويم لمعرفة وجوه الإشكال في تطبيقه على نظم القرآن الكريم، وما يمكن الإفادة منه في بناء المنهج البلاغي في دراسته وتحليله<sup>(٢)</sup>.

ولعلي أشير بإيجاز إلى نموذج طُبق على القرآن الكريم، وهو المنهج التاريخي؛ لنذكر حقيقة الإشكالات في تطبيق المناهج الحديثة على النظم القرآني:  
المنهج التاريخي:

ينطلق المنهج التاريخي في دراسة الأدب من كون العمل الأدبي هو ثمرة تفاعل بين الأديب والبيئة التي تحيط به وتؤثر فيه وفي أدبه، ويعد النص الأدبي مرآة للواقع الذي أنتجه، ولا يمكن فهمه جيداً إلا من خلال فهم ذات الأديب وبيئته وعصره، ولهذا فإن المنهج التاريخي يدرس النصوص في إطارها الزماني والمكاني<sup>(٣)</sup>.

---

(١) ينظر: بلاغة النص القرآني (بحث: آليات منهجية لاستثمار الدرس البلاغي في تحليل الخطاب القرآني): ٨٠، وقراءة النص القرآني: ١٥-١٦.

(٢) ينظر في تقويم المناهج: "المرايا المحدبة" للدكتور عبدالعزيز حمودة، و"مناهج النقد الأدبي الحديث" للدكتور وليد قصاب، و"النقد الأدبي الحديث" للدكتور سعد أبو الرضا، و"القراءة الأدبية للقرآن" للدكتور الحسن بوتيبا، و"الخطاب القرآني ومناهج التأويل" للدكتور عبدالرحمن بودراع، و"النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر" للدكتور قطب الريسوني.

(٣) ينظر: مناهج النقد الأدبي الحديث: ٢٣-٣٤.

ويُعد طه حسين أول من أعمل المنهج التاريخي في نقد الأدب العربي، ثم أعمله في القرآن الكريم<sup>(١)</sup>.

وإعمال هذا المنهج بهذا المفهوم على القرآن الكريم ينطوي على خطر عظيم؛ إذ يجعل النظم القرآني من إنجاز بيئة بشرية محدودة الزمان والمكان، يتأثر بها، ولا يفهم إلا من خلالها. وهذا ما آل ببعض الذين أعملوا هذا المنهج في دراسة القرآن العظيم، إذ جعلوه ((صورة من صور النثر الفني الجاهلي)) كما قال زكي مبارك من دون أي تحرج<sup>(٢)</sup>، أو ((الصورة الأولى للقصة العربية)) كما قال محمد خلف الله<sup>(٣)</sup>. وقد سبقهما إلى ذلك طه حسين حينما قال: ((القرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلي))<sup>(٤)</sup>، وقال: ((القرآن وحده هو النص العربي القديم، الذي يستطيع المؤرخ أن يطمئن إلى صحته، ويعتبره مشخصاً للعصر الذي تلي فيه))<sup>(٥)</sup>، وقال زكي مبارك: ((إن لدينا شاهداً من شواهد النثر الجاهلي يصح الاعتماد عليه، وهو: القرآن. ولا ينبغي الاندهاش من عدّ القرآن أثراً جاهلياً؛ فإنه من صور العصر الجاهلي؛ إذ جاء بلغته وتصوراته وتقاليدته وتعابيرها، وهو - بالرغم مما أجمع عليه المسلمون من تفرده بصفات أدبية لم تكن معروفة في ظنهم عند العرب - يعطينا صورة للنثر الجاهلي، وإن لم يمكن الحكم بأن هذه الصورة كانت مماثلة تماماً للمماثلة للصور النثرية عند غير النبي من الكتاب والخطباء))<sup>(٦)</sup>.

(١) ينظر: اتجاهات النقاد العرب في قراءة النص الشعري العربي الحديث: ٢٧، والقراءات المعاصرة والفقهاء الإسلامي: ١٣٠.

(٢) النثر الفني في القرن الرابع: ٦/١. وهو يرى أن عصر النبوة داخل في عصر الجاهلية، قال [٣٩/١]: ((أدخل تلك الفترة في الجاهلية؛ إذ لم يكن الإسلام استطاع أن يمحو الآثار التي سبقتها في الشعر والكتابة، وأن يبدع مناهج جديدة للإنشاء والتفكير تغاير مذاهب الجاهليين)).

(٣) الفن القصصي في القرآن: ٤١.

(٤) في الشعر الجاهلي: ١٦.

(٥) المرجع السابق: ١٢٦.

(٦) النثر الفني في القرن الرابع: ٤٢/١.

وعلى هذا فإن القرآن الكريم ليس معجزاً للعرب في بلاغته ونظمه، وستكون وظيفة البلاغي والناقد في ظل هذا المنهج البحث عن لغة العصر الجاهلي وبلاغته من خلال النظم القرآني، وكأن القرآن أثر من آثار العرب في الجاهلية يخضع لمناهج الحفريات والآثار الكتابية، قال زكي مبارك: ((لا نستطيع الفرار من الاقتناع بأن القرآن أثر عربي صرف، لأن الرسول الذي تلقاه وبلغه عربي، ولأنه نشأ في بيئة عربية، وبلسان عربي مبين. وليس أمامنا أي دليل على أنه متأثر متأثراً محسوساً بآداب أخرى أجنبية، وإن كان هذا ممكناً، لأن العرب قبل الإسلام كانوا على اتصال قليل أو كثير بمن جاورهم من الأمم))<sup>(١)</sup>، وقال: ((من الواجب أن يترك الباحثون ذلك الميدان الذي أولعوا بالجري فيه، وهو عصر الدولة العباسية، وأن يجعلوا ميدان النضال عصر النبوة نفسه، وأن يحددونا: ما هي الصلات الأدبية والاجتماعية التي وصلت إلى العرب من الخارج فأعطت نثرهم تلك القوة وذلك الزخرف اللذين تراهما مجسّمين في القرآن؟ هنالك نعرف بالبحث: أكان القرآن صورة عبقرية أم تقليدية))<sup>(٢)</sup>، ويستنتج محمد خلف الله بعد دراسته للقصة القرآنية أن ((مصادر القصص القرآني في الغالب هي العقلية العربية... يأخذ القرآن كما ترى عناصره القصصية من البيئة العربية، ويبني من هذه العناصر أقاصيص هي التي نراها في القرآن الكريم))<sup>(٣)</sup>، وعلى هذا لا يلزم من هذه الأقاصيص أن تكون حقاً أو حقيقة<sup>(٤)</sup>.

إن دراسة النظم القرآني في ضوء المنهج التاريخي تؤول إلى التشكيك في ربانيته، وإلى القول ببشريته، وأنه منتج ثقافي اجتماعي محكوم بزمانه ومكانه، وأن مقاصده مقصورة على القوم الذين نزل فيهم. كما آلت ببعضهم إلى نزع القداسة من النص القرآني؛ لأنه عندهم ليس مقدساً في ذاته، وإنما أضيفت إليه القداسة في التاريخ الذي

(١) المرجع السابق: ٥٣/١.

(٢) المرجع السابق: ٥٢/١.

(٣) الفن القصصي في القرآن: ٢٥٧.

(٤) المرجع السابق: ٢٧٦.

حضر فيه، ولذا يرى بعضهم أن "التاريخية" تحرر النص من الأسطورة وتعيده إلى نصابه من الواقع وتشكل مفتاح التعامل الحداثي معه<sup>(١)</sup>.

ويقرر الدكتور طه عبد الرحمن أن من الخطط (الستراتيجيات) التي تنبني عليها القراءات الحداثية للقرآن الكريم: خطة التأريخ، أو "الأرخنة"، من خلال وصل الآيات بطروف بيئتها وزمنها وبسياقاتها المختلفة، وتستهدف رفع عائق الحكمية. باعتبار أن القرآن جاء بأحكام ثابتة وأزلية، وتؤدي هذه الخطة إلى ((جعل القرآن عبارة عن نص تاريخي مثله مثل أي نص تاريخي آخر))<sup>(٢)</sup>.

إن الخطاب القرآني خطاب رباني للناس كافة، يتعالى على التاريخ، وصالح لكل زمان ومكان، وجاء هداية وتقويماً لأهل الجاهلية ومن بعدهم، ولذا فهو يغير ثقافة الجاهلية المناقضة للوحي لا مجرد نص يصور الواقع ويعكس ثقافته.

\* \* \*

---

(١) ينظر: إشكالية تاريخية النص الديني: ٢٧ و٢٤.

(٢) روح الحداثة: ١٨٤-١٨٨. وينظر: قراءة النص القرآني: ٧٧-٨٧.

## الخاتمة

تناول البحث أصلين مهمين تنبني عليهما الدراسة البلاغية للنظم القرآني هما: ربانية النظم القرآني، وخصوصيته.

وجاء البحث في تمهيد وخمسة مباحث، تناول التمهيد التأصيل لربانية النظم القرآنية وخصوصيته، وتناول المبحث الأول إطلاق المصطلحات البلاغية على النظم القرآني، وتناول المبحث الثاني دراسة الأساليب البلاغية على النظم القرآني، وفي المبحث الثالث تناول دراسة القصص القرآني، وفي الرابع تنزيه النظم القرآني عن النقد، وفي الخامس تطبيق المناهج الحديثة على النظم القرآني.

ومن النتائج التي توصل إليها البحث ما يأتي:

١- ينبني على تقرير ربانية القرآن الكريم وخصوصيته تعظيم القول في القرآن ونظمه، واستشعار هيئته وخطورة تأويله بغير علم.

٢- يقصد بالربانية أن القرآن الكريم كلام الرب ﷻ لفظاً ومعنى. وهذا الأصل العظيم إذا استيقنه البلاغي فإنه يقيه من الزلل ويعصمه من الخطل وهو يتصدى لكلام الله بالتحليل والتأويل؛ لأن الإيمان بقدسية القرآن وعظمته وتعالیه على كل نص وعلى كل زمان ومكان مستمد من الإيمان بأن المتكلم به هو الرب ﷻ.

٣- يقصد بخصوصية النظم القرآني تفرده عن سائر النصوص، وعدم مشابھته لها في أجناسها وخصائص نظمها. وخصوصية النظم القرآني نابعة من كون الله ﷻ هو المتكلم به. ونزوله بلغة العرب واحتواؤه على أساليبهم البلاغية لا يلغي خصوصيته، بل يدل عليها؛ إذ هو بلسان عربي مبين، ولكنه في الوقت نفسه له أسلوبه المتفرد المعجز للعرب ولغير العرب.

٤- في ضوء ربانية النظم القرآني فإن المصطلحات البلاغية التي ترتحل من بلاغة النص البشري إلى بلاغة النظم الرباني تكون خاضعة لقدسية القرآن الكريم المستمدة

من ربانيته. وكان بعض البلاغيين إذا رأوا مصطلحاً لا يليق بالنظم القرآني استبدلوا به غيره مما يحفظ لكلام الرب ﷺ قداسته وهيبته في النفوس.

٥- غزت البلاغة القرآنية حينما طبقت المناهج المعاصرة عليها مصطلحات لا تناسب مقام كلام الله ﷻ، وإذا كانت المصطلحات تحمل الرؤية المعرفية للمنهج فإن إسقاطها على القرآن الكريم يحمل خطورة كبيرة.

٦- يصح الإخبار عن الله ﷻ بأفعال الأساليب البلاغية التي لم ترد في الكتاب أو السنة، لكن لا يخبر عنه ﷻ بما لا يليق به، تعالى الله علواً كبيراً. وإذا كان اللفظ فيه إجمالاً أو مما يختلف الناس فيه فينظر في مراد المتكلم منه، فإن كان حقاً واللفظ لا ذم فيه صح الإخبار به، وإن كان المراد باطلاً أو اللفظ مذموماً لم يصح. وإذا كان اللفظ قد ورد ما يغني عنه فالأولى لزوم ما ورد مما ارتضاه الله لنفسه في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ، فلا يعبر على وجه الإخبار مثلاً بالبتّ والباتّ والرسالة والمرسل بدلاً من الكلام والتكلم والمتكلم أو القول والقائل.

٧- لا يلزم أن يكون كل ما في البلاغة العربية من أساليب قابلاً لأن يكون موجوداً في النظم القرآني، والتأسيس على ربانية النظم القرآني وخصوصيته يجعل الأساليب البلاغية خاضعة لقدسية القرآن الكريم، ومراعية لخصوصيته. وبعض البلاغيين ينصون في تناولهم لبعض الأساليب على تنزيه القرآن الكريم عنها.

٨- الأساليب البلاغية بالنسبة لتنزيه النظم القرآني على أصناف، منها أساليب لا شك في تنزيه القرآن الكريم عنها، ومنها أساليب تليق بالقرآن الكريم، ولا ينزه عنها، ومنها أساليب تنزه عن خطاب الله للخلق في القرآن لكنها توجد في خطاب الخلق، والقرآن الكريم ينظم هذين النوعين من الخطاب، ومنها أساليب يعدها بعض البلاغيين من فنون البديع، ولها أمثلة من القرآن، ولكن ينبغي أن ينزه القرآن عنها، لما فيها من التكلف المقيت الذي ليس فيه حظ من التأثير والجمال ولا مراعاة مقتضى الحال، ولا تكون مقصودة في كلام البلاء، فضلاً عن كلام الله ﷻ.

٩- يبنّي على الإيمان بربانية النظم القرآني وخصوصيته: تنزيهه عن أي نقد لغوي أو بلاغي أو أدبي، لأنه نظم رباني، لا مجرد نصّ لغويّ أو أدبيّ منقطع عن قائله. ودراسة القرآن العظيم دراسة أدبية محضة كما تدرس النصوص الأخرى تؤوّل إلى أن يخضع للنقد الأدبي والبلاغي كما تخضع.

١٠- التسوية بين النظم القرآني والنص الأدبي تجعل القرآن العظيم مسرحاً للنقد الغربي الوافد، يعمل فيه مناهجه وأدواته النقدية بلا ضابط وبلا تحرج أو تعظيم لكلام الله العظيم ﷺ.

١١- ثمة خشية كبيرة من تطبيق المناهج اللغوية والبلاغية والنقدية الغربية على النظم القرآني، وهي خشية منطلقة من طبيعة تلك المناهج بما فيها من حمولات فلسفية وفكرية مخالفة لطبيعة القرآن الكريم وربانيته وخصوصيته، مما يجعلها لا تصلح أن تكون منطلقاً لدراسة بلاغته.

١٢- مباينة القرآن الكريم لتلك المناهج لا يمنع من اتفاقها مع المنهج البلاغي لتحليله في بعض الإجراءات وعدم مخالفتها له في بعض، والإفادة من تلك الإجراءات التي تتسق مع النظم القرآني مما تتسع لها البلاغة العربية. وإن الذي يُخشى منه ويرفض سواء أكان من الحديث أم من القديم هو الإسقاط المنهجي الذي يكر على النظم القرآني بالنقد وعلى قدسيته بالإلغاء وعلى خصوصيته بالإبطال.

ومن أهم التوصيات التي يخرج بها البحث:

- أن تكون الدراسة البلاغية للقرآن الكريم قائمة على أسس وإجراءات منهجية تراعي طبيعة النظم القرآني، ومن أهمها: ربانية القرآن وخصوصيته.
- العمل على تأسيس مناهج بلاغية مبنية على هذه الأصول، تتناول مجالات البحث المتنوعة في بلاغة القرآن الكريم، ومن هذه المجالات: نظم السورة، الموضوع القرآني، المفردة القرآنية، الصورة القرآنية، الأسلوب القرآني، القصة القرآنية، الحجج، المتشابه اللفظي، القراءات، وغيرها.

- تقويم الدراسات التي تناولت بلاغة القرآن الكريم من خلال المناهج اللغوية والنقدية الحديثة، فثمة دراسات بنيوية وتفكيكية وتداولية وغيرها، فتُدرس وتُنقد ويُبين ما يمكن الإفادة منه.

- مراجعة المصطلحات القديمة والحديثة التي أطلقت على أساليب النظم القرآني، والنظر في تأسيس معجم لمصطلحات البلاغة القرآنية، ينطلق من ربانية النظم القرآني وخصوصيته، من غير إفراط ولا تفريط.

- استقراء الأساليب البلاغية التي أضيفت إلى القرآن الكريم؛ للنظر في مدى ملاءمتها له ومراعاتها لقدسيتها، وتنزيه القرآن عما لا يليق به منها.  
أسأل الله العظيم أن يبارك في هذا البحث، وأن يجعله علمًا نافعًا وعملاً صالحًا،  
والحمد لله رب العالمين.

\* \* \*

## ثبت المراجع

- ١- اتجاهات النقاد العرب في قراءة النص الشعري العربي الحديث، سامي عباينة، رسالة دكتوراه في قسم اللغة العربية بجامعة اليرموك، الأردن، ١٤٢٣هـ.
- ٢- الإتيان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٠٨هـ.
- ٣- الإرشاد، أبو المعالي الجويني، تحقيق: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.
- ٤- أسماء الله وصفاته في معتقد أهل السنة والجماعة، د. عمر الأشقر، دار الفنائس، عمان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.
- ٥- إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائث العربي المعاصر، د. مرزوق العمري، دار الإيمان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.
- ٦- أصول الدين، أبو منصور البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ.
- ٧- إعجاز القرآن، أبو بكر الباقلاني، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر.
- ٨- أعلام النبوة، أبو الحسن الماوردي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
- ٩- الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، تصحيح وضبط: أحمد أمين وأحمد الزين، مكتبة الحياة، د.ت.
- ١٠- الانتصاف من الكشاف، الطيبي، بهامش الكشاف للزمخشري، تحقيق: عادل عبدالموجود وآخرين، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- ١١- إيدولوجيا الحدائث في ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن، عبدالرحمن الحاج، بحث ضمن سجل: خطاب التجديد الإسلامي: الأزمنة والأسئلة، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
- ١٢- البداية والنهاية، ابن كثير، تحقيق: د. عبد الله التركي، دار هجر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- ١٣- بدائع الفوائد، لابن قيم الجوزية، تحقيق: علي العمران، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي بجدة، نشر دار عالم الفوائد، الرياض.
- ١٤- بديع القرآن، ابن أبي الإصبع، تحقيق: د. حفني محمد شرف، نهضة مصر للطباعة والنشر، مصر.
- ١٥- البديع في القرآن، د. إبراهيم محمود علان، منشورات دائرة الثقافة والإعلام بالشارقة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

- ١٦- البديع في نقد الشعر، لأسامة بن منقذ، تحقيق: د.أحمد بدوي ود.حامد عبدالمجيد، الجمهورية العربية المتحدة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي.
- ١٧- البرهان في علوم القرآن، للزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ.
- ١٨- البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني، د.قدور عمران، عالم الكتب الحديث، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
- ١٩- بغية الإيضاح، عبدالمتعال الصعيدي، مكتبة الآداب، القاهرة ١٤٢٠هـ.
- ٢٠- بلاغة النص القرآني، مجموعة بحوث ندوة علمية، مركز الدراسات القرآنية بالرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ.
- ٢١- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، لمحمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.
- ٢٢- التبيان في آداب حملة القرآن، للنووي، تحقيق: محمد النجار، دار ابن جزم، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤١٧هـ.
- ٢٣- تحرير التحرير، ابن أبي الإصبع المصري، تحقيق: د.حفني محمد شرف، لجنة إحياء التراث الإسلامي، الجمهورية العربية المتحدة، د.ت.
- ٢٤- التسعينية، ابن تيمية، تحقيق: محمد العجلان، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
- ٢٥- تعظيم القول في التفسير وأثره في دفع القراءات المنحرفة المعاصرة للقرآن الكريم، د. إبراهيم الحميضي، مجلة تبيان للدراسات القرآنية، الرياض، العدد (٢)، ربيع الآخر ١٤٣٤هـ.
- ٢٦- التفاعل النصي، لنهلة الأحمد، كتاب الرياض، عدد ١٠٤، مؤسسة الإمامة الصحفية، ١٤٢٣هـ.
- ٢٧- تفسير التحرير والتنوير، للطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م.
- ٢٨- تفسير القرآن العزيز، لابن أبي زَمَنِين، تحقيق: حسين بن عكاشة ومحمد الكنز، الفاروق الحديثة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
- ٢٩- تكوين النظرية في الفكر الإسلامي والعربي، ناظم عودة، دار الكتاب الجديد، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
- ٣٠- التناص في القرآن، د.هادية السالمي، عالم الكتب الحديث، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.

- ٣١- التناص: المفهوم وخصوصية التوظيف في الشعر الإسلامي المعاصر، للدكتور المختار حسني، دار التنوير، الجزائر، ٢٠١٣م.
- ٣٢- التناص: النظرية والممارسة، للدكتور مصطفى بيومي، النادي الأدبي بالرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- ٣٣- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، السعدي، تحقيق: عبد الرحمن اللويحق، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- ٣٤- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله التركي وآخرين، دار هجر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ٣٥- جوهر الكنز، لنجم الدين ابن الأثير، تحقيق: محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الإسكندرية.
- ٣٦- خصائص الأدب العربي في مواجهة نظريات النقد الأدبي الحديث، أنور الجندي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.
- ٣٧- الخطاب القرآني ومناهج التأويل، د. عبدالرحمن بودراع، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
- ٣٨- دعاوى الطاعين في القرآن الكريم، د. عبدالمحسن المطيري، دار البشائر الإسلامية، بيروت.
- ٣٩- روح الحدائث، لطف عبدالرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
- ٤٠- سر الفصاحة، لابن سنان الخفاجي، تحقيق: علي فودة، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.
- ٤١- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ.
- ٤٢- سنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٩٨هـ.
- ٤٣- سير أعلام النبلاء، الذهبي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة التاسعة، ١٤١٣هـ.
- ٤٤- شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ.

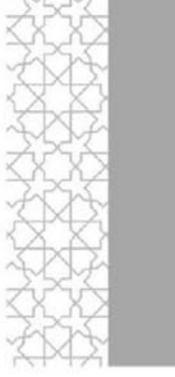
- ٤٥- شرح الجوهرة: تحفة المرید شرح جوهره التوحید، الباجوري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.
- ٤٦- صحیح البخاری، تحقیق: محمد زهیر الناصر، دار طوق النجاة، مصورة عن النسخة السلطانية بإضافة ترقیم محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ٤٧- صحیح مسلم، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة الإسلامية، تركيا، الطبعة الأولى، ١٣٧٤هـ.
- ٤٨- صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، السيوطي، تحقیق: د.علي النشار وسعاد عبدالرازق، مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، الطبعة الثانية، ١٣٨٩هـ.
- ٤٩- صيانة صحیح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط، لابن الصلاح، تحقیق: موفق عبدالله عبدالقادر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.
- ٥٠- صيد الخاطر، لابن الجوزي، تحقیق: عبدالقادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ٥١- عودة الحجاب، محمد أحمد المقدم، دار طيبة، الرياض، الطبعة العاشرة، ١٤١٦هـ.
- ٥٢- الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، تحقیق: د.محمد إبراهيم نصر ود.عبدالرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.
- ٥٣- الفكر الإسلامي قراءة علمية، لمحمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.
- ٥٤- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، لمحمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٩م.
- ٥٥- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، لمحمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقی، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- ٥٦- الفن القصصي في القرآن الكريم، لمحمد أحمد خلف الله، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٩م.
- ٥٧- في الشعر الجاهلي، طه حسين، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٤٤هـ.
- ٥٨- القراءات الحدائیه للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس، للدكتور يوسف الكلام، مركز البحوث والدراسات بمجلة البيان، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ.

- ٥٩- القراءات المعاصرة والفقہ الإسلامی، لعبد الولی الشلفی، مركز نماء للبحوث والدراسات، بیروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.
- ٦٠- قراءة الأدبية للقرآن في ضوء المنهج التاريخي، د. الحسن بوتيبا، المطبعة الوطنية، مراكش، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- ٦١- قراءة النص القرآني: الإيدولوجيا والمنهج، لسعيد النكر، عالم الكتب الحديث، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.
- ٦٢- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، لمحمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.
- ٦٣- قضايا المصطلح البلاغي، د. محمد الصامل، دار كنوز إشبيلية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- ٦٤- كتاب العثمانية، الجاحظ، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
- ٦٥- المأزق في الفكر الديني، نضال الصالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
- ٦٦- مآلات القول بخلق القرآن، للدكتور ناصر الحنيني، بحث علمي في مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة، السعودية (جدة)، العدد الأول، ١٤٣١هـ.
- ٦٧- المثل السائر، ضياء الدين ابن الأثير، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار الرفاعي، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.
- ٦٨- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع: عبد الرحمن بن قاسم، مجمع الملك فهد للمصحف الشريف، المدينة المنورة، ١٤١٦هـ.
- ٦٩- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ٧٠- مختصر الصواعق المرسل على الجهمية والمعتلة لابن القيم، اختصار: محمد بن الموصلي، تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث، الرياض، ١٤١٤هـ.
- ٧١- مختصر المعاني، التفازاني، ضمن: شروح التلخيص، دار السرور، بيروت.
- ٧٢- مدارج السالكين، ابن قيم الجوزية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- ٧٣- المرايا المحدبة، د. عبدالعزيز حمودة، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٨م.
- ٧٤- المستدرک علی الصحیحین، أبو عبد الله الحاکم، دار المعرفة، بیروت.
- ٧٥- معجم المصطلحات البلاغية، د. أحمد مطلوب، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، ١٤٠٣هـ.

- ٧٦- معهود العرب في الخطاب وإشكالية قراءة النص الشرعي، للدكتور محمد الخطيب، بحث محكم ضمن: مجلة الترتيل، إصدار مركز الدراسات القرآنية بالرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، العدد الثاني، ذو القعدة ١٤٣٥هـ.
- ٧٧- معيار النظار في علوم الأشعار، الزنجاني، تحقيق: د. محمد علي الخفاجي، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- ٧٨- مفتاح العلوم، سراج الدين السكاكي، تحقيق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ.
- ٧٩- مفهوم النص، د. نصر حامد أبوزيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.
- ٨٠- مقالة: الوحي الحقيقية التاريخ (نحو قراءة جديدة للقرآن)، مجلة الثقافة الجديدة، السنة السادسة، يناير ١٩٨٣م: ع ٢٦٦-٢٧.
- ٨١- مقدمة تفسير ابن النقيب، تحقيق: د. زكريا سعيد علي، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- ٨٢- من بلاغة القرآن، للدكتور أحمد أحمد بدوي، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٥م.
- ٨٢- من حديث الشعر والنثر، طه حسين، دار المعارف بمصر، ١٩٣٦م.
- ٨٤- المناهج الحديثة في الدرس القرآني، مجموعة بحوث لمؤلفين، مدارك، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
- ٨٥- مناهج النقد الأدبي الحديث، د. وليد قصاب، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.
- ٨٦- مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، أمين الخولي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥م.
- ٨٧- الموافقات، أبو إسحاق الشاطبي، تحقيق: مشهور آل سلمان، دار ابن عفان، الخبر، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ٨٨- النثر الفني في القرن الرابع الهجري، زكي مبارك، دار الجيل، بيروت، د.ت.
- ٨٩- النص السلطنة الحقيقية، للدكتور نصر أبوزيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
- ٩٠- النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، للدكتور قطب الريسوني، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ.

- ٩١- النص القرآني وآفاق الكتابة، أدونيس، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
- ٩٢- نظرية النص، ضمن "آفاق التناصية": .
- ٩٣- نقد الخطاب الديني، د. نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.
- ٩٤- نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٨م.
- ٩٥- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، الفخر الرازي، تحقيق: بكري شيخ أمين، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

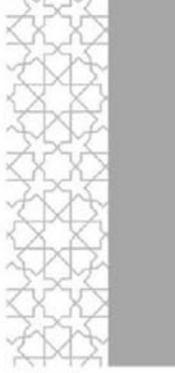
\* \* \*



- Sir Alfasahah, Ibn Sinan AlKhafaji, Ed. Ali Fodah, Maktabat Alkhanji, Cairo, 2<sup>nd</sup> ed, 1414. AH.
- Siyant Sahih Muslim min Alekhlal wa Alghalat wa Himayatuh min Alesqat wa Alsaqt, Ibn Asslah, Ed. Mowaffaq Abdullah Abduqader, Dar Algharb Alislami, Beirut, 2<sup>nd</sup> ed., 1408. AH.
- Siyar A'alam Alnubala', Althahabi, Ed. Shuaib Alarnaout et al., Moassat Alrisalah, Beirut, 9<sup>th</sup> ed., 1413. AH.
- Sunan Altirmithi, edited by Ed. Ahmad Shakir, Maktabat wa Matba'at Mustafa Albabi Alhalabi, Egypt, 2<sup>nd</sup> ed, 1398 .AH.
- Ta'dhim Alqawl fi Altafsir wa Atharuh fi dafi' Alqira'at Almunharifah Almua'sirali Alquran AlKarim, Ddr. Ibrahim Alhumaidhi, Tibyan Journal for Islamic Studies, Riyadh, Issue no.2, Rabee' Alakhr 1434. AH.
- Tafseer *Altafīrwa* Altanwir, Taher bin Ashour, Aldar Altunisiyyah Li Alnashr, Tunisia, 1984.
- Tafsir Alquran Alaziz, Ibn Abi Zamanian, Ed. Husain Okkashah & Mohammed Alkanz, Dar Alfarooq Alhadithah, Cairo, 1ed1st ed., 1423. AH.
- Tahrir Altahbir, *Ibn Abi Aleṣḃaa* Almesri, Ed. Hafni Sharaf, Committee of Ihyaa Alturath Alarabi. Uunited Arabic Republic, (n.d).
- Takween al Alnadhariya fi Alfikr Alislami wa Alarabi, Nadhm Awadah, Dar Alkitab Aljadeed, Beirut, 1<sup>st</sup> ed, 2009.
- Tarikhyat Alfikr Alarbi Alislami, Mohammad Arkun, Trans.Hashim Saleh, Alenma' Alqawmi Center, Beirut, 2ed2nd ed., 1996.
- Tayseer Alkareem Alrahman* fi Tafsir *Kalam Almanan*, Assaadi, Ed. Abdulrahman Alluwaihiq, Muassat Alrisalah, 1<sup>st</sup>ed, 1421.AH.

\* \* \*

- Min Hadeeth Alshier wa Alnather, Taha Hussein, Dar Almaarif, Egypt, 1936.
- Mua'gam Mua'jam Almustalhat Alblagiyaah, Ahmed Matloob, Iraqi Academy of Sciences, 1403. AH.
- Mukhtasar Alma'ani, Altaftazani, in Shuruh Altalkhees, Dar Alsorour, Beirut.
- Mukhtasar *Alsawaiq* Almorsalah alaa Aljahmyah wa Almuuatalah li Ibn Alqayyim, Ikhtisar Mohammed ibn Almawsili, Ed. Sayd Ibrahim, Dar Alhadeeth, Riyadh, 1414. AH.
- Muqademat Tafsir Ibn Alnaqib, Ed. Zakariyya Saed Ali, Maktabat Alkhanji, Cairo, 1<sup>st</sup> ed., 1415. AH.
- Nadharyyat Alnas in "Afaq Altanasyah".
- Naqid Alkhitab Addinni, Dr. Naser Hamed Abu Zeid, Sinaa Li Alnashr, Cairo, 2<sup>nd</sup>ed, 1994.
- Naqid Alnas, Ali Harb, Arabiccultural Cultural centerCenter, Casablanca, 5<sup>th</sup> ed, 2008.
- Nihayat Aleejaz fi Dirayat Ale'jaz, Alfakhr Alrazi, Ed. Bakri Sheiykh Ameen, Dar Alelm Li Almalayeen, Beirut, 1<sup>st</sup> ed,1985.
- Osoul Eddin, Abu Mansour Albaghdadi, Dar Alkutub Alelmiyyah, Beirut, 2<sup>nd</sup> ed., 1401 AH.
- Qadiya Qadhaya Almustalah Albalaghi, Mohammed Al-Ssamil, Dar Kunuz Eshbilyah, Riyadh. 1<sup>st</sup> ed., 1418. AH.
- Qiraa't Alnas Alqurani: Ideology and Curricula, Saeed Al-Nikr, Alamal Alkutub Alhadeeth, Jordan, 1<sup>st</sup> ed., 2014.
- Rouh* Alhadathah, Taha Abdul Rahman, Arabic Arab cultural center, Casablanca, 1<sup>st</sup>ed, 2006.
- Sahih Muslim, Ed. Mohammed Fouad Abdulbaqi, Almaktabah AllIslamiyyah, Turkey, 1<sup>st</sup> ed., 1374. AH.
- Said AlKhater*, Ibn Al-Jawzi, Ed. Abdulqader Ahmad Ata, Dar Alkutub Alelmiyyah, Beirut, 1<sup>st</sup> ed., 1412 .AH.
- Sown Sawn Almantiq wa AlKalama 'n an Fanni Almantiq wa AlKalam, Alsuyuti, Ed. Ali Alnasshar & Suad Abdulrazaq, Islamic Research AcademyMujamma' Albuhouth fi Alazhar, 2<sup>nd</sup> ed., 1389. AH.
- Sharh Aljawharah:Tuhfat Almureed Sharh Jawharat Altawhid, Albajuri, Dar Alkutub Alelmiyyah, Beirut, 1<sup>st</sup> ed., 1403. AH.
- Sharh Alosul Alkhamsah, Alqadi Abduljabbar, Ed. Abdulkareem Othman, Maktabat wahbah, Cairo, 1<sup>st</sup> ed., 1384. AH.
- Silsilah *Alahadeeth* Aldaifah wa Almaudhouah, Mohammed Nasser Eddin Alalbani, Maktabat Almaarif, Riyadh, 2<sup>nd</sup> ed, 1420. AH.



- Ishkaliyat Tarikhiyat Alnas Aldini fi Alkhitab Alhadathi Alarabi Almu'asir, Marzouq Alomari, Dar Aleman, Rabat, 1<sup>st</sup> ed., 1433 AH.
- Jami'e *Albayan* a'n Taweel ay Alquran, Altabari, Ed. *Abdullah Alturki* et al., *Dar Hajar, Cairo, 1<sup>st</sup> ed, 1422. AH.*
- Jawhar Alkanz, Najm AldinI bn Alathir, Ed. Mohammed Zakhlool Sallam, Manshaat Munshaat Almaarif, AlexandriaAlEscandariyyah.
- Khasaes Aladab Alarabi fi Muwajahat Nadhariyat Alnaqd Aladabi Alhadith, Anwar Aljundi, Dar Alkitab Allubnani, Beirut, 2<sup>nd</sup> ed., 1985.
- Kitab Alothmaniah, Aljahidh, Ed. Abdulsalam Haroon, Dar Aljeel, Beirut, 1<sup>st</sup> ed., 1411. AH.
- Ma'alaate Alqawl bi Khalq Alquran, Nasser Alhunaini, research of Ta'seel Journal for Contemporary intellectual studies, Jeddah, Issue no.1, 1431. AH.
- Maayar Alnudhar fi Ulum Al'ashar, Alzanjani, Ed. Muhammed Ali Al-Khafaji, Dar Almaarif, Cairo, (n.d).
- Madarij Assalikeen, Ibn Alqayyim Aljawziyyah, Dar Ihyaa Alturath Alarabi, Beirut, 1<sup>st</sup> ed., 1419. AH.
- Mafhoom Alnas, Ddr. Nasr Hamed Abu Zeid, the General Egyptian Book OrganizationAlhaiah Almisriyyah Li Alkitab, 1990.
- Ma'hood Alarab fi Alkhitab wa Eshkaliat Qiraa't Alnas Alsharie, Mohammed alkhateebAlkhateeb, refereed research in Altarteel Journal, Quranic studies center, Alrabatah Almuhammadiyah li Alulamaa, Rabat, Issue no. 2, Thu Alqadah, 1435. AH.
- Majmooa' Fatwa Shaykh al Islam IbnTaymiyyah, Ed. Abdul Rahman Bin Qasim, Mujamma' King Fahad Complex for Printing the Holy Quran. Madinah, 1416. AH.
- Manahij Alnaqid Aladabi Alhadit, Waleed Qassab, Dar Alfikr, Damascus, 1<sup>st</sup> ed., 1428. AH.
- Manahij Tajdeed fi Alnahu wa Albalaghah wa Altafsir wa Aladab, Ameen Al-Khawli, the General Egyptian Book OrganizationAlhaiah Almisriyyah Li Alkitab, 1995.
- Maqalah: Alwahyi Alhaqiqah Altarikh (Naho Qirat Jadidah li Alquran), new cultural magazineAlthaqafah Aljadeddah Journal, 66<sup>th</sup> year, 1983, Issue no. .26-27.
- Mifatah Alolum, Siraj Addin Eddin Alsikaki, Ed. Naeem Zaroor, Dar Alkutub Alelmiyyah, Beirut, 2<sup>nd</sup> ed., 1407. AH.
- Min Balaghat Alquran, Ddr. Ahmad Ahmad Badawi, Nahdhat Misr for Publishing and Distribution, Cairo, 2005.

- Alquran min Altafsir Almajma'ah ala Tahleel Alkhitab AddiniEddini, Mohammed Arkoun, Trans. and Ed. Hashim Saleh, Dar Altaliah Beirut, 2<sup>nd</sup> ed., 2005.
- Altanas fi Alquran, Hadiyah Alsalmi, Alam alkitab Alkitab Alhadeeth, Jordan, 1<sup>st</sup>ed, 2014.
- Altanas: Almafhom waKhususiyah Khususiyat Altawdhif fi Alshi'r Alislami Almua'sir,Mukhtar Hosni, Dar Altanweer, Algeria, 2013.
- Altanas: Annadhariyah wa Almumarahah,Moustafa Bayoumi, Alnadi Aladabi inRiyadh, 1<sup>st</sup> ed, 1431. AH.
- Altibyan* fi *Adab* Hamalat Alquran, Annawawi, Ed. Mohammed Alnajjar, Dar IbnHazm, Beirut, 4<sup>th</sup> ed., 1417. AH.
- Altis'iniyah, *Ibn* Taymiya, Ed. Mohammed Alajlan, Maktabat Alma'arif, Riyadh, 1ed1st ed., 1420. AH.
- Asma' Allah wa Sifatoh fi Mu'taqad Ahl Assunah wa -Aljamaah, Omar Alashqar, Dar Alnafaes, Amaan,2<sup>nd</sup> ed., 1414 AH.
- Audat Alhijab, Mohamed Ahmed Almuqadim, Dar Taibah, Riyadh, 10<sup>th</sup> ed., 1416. AH.
- Bada'a Alfawa'id, Ibn Qayyim Aljawziyyah, Ed. Ali Omran, published by Islamic Fiqh AcademyMujamma' Alfiqh Aleslami, Jeddah, Dar Alam Alfawa'id, Riyadh.
- Badie Alquran, Ibn Abi Alesba', Ed. Hafni Muhammad Sharaf, Nahdhat Misr for Publishing and Distribution, Egypt.
- Balaghat Alnas Alqurani, Buhuth A group of researches of a Seminar.Nadwah Elmamiyyah, Quranic Studies Center, Rabat, 1ed1st ed., 1435. AH.
- Bughyat Aleidah, Abdulmataal Assaidi, Maktabat Aladab, Cairo, 1420. AH.
- Daa'wa Altaeneen fi Alquran Alkarim, Ddr. Abdul Mohsen Almutairi, Dar Albashaer Alislamiyyah, Beirut.
- Ediologiat Alhadathah fi Dhahirat Alqira'h Almua'sirah li Alquran, Abdul Rahmanal Al-Haj, in Khitab Altajdeed -----Aleslami: Alazminah wa Alaselah, Dar Alfikr, Damascus, 1ed1st ed., 1425. AH.
- Eejaz Alquran, Abu Bakr Albaqilani, Ed. Sayyid Ahmad Saqr, Dar Alma'rif, Egypt.
- Etjahat Alnuqqad Alarab fi Qira'at Alnas Alshe'ri Alhadith, *Sami* Ababneh, Phd. Arabic Department, Yarmouk University, Jordan, 1423 AH.
- Fi Alshi'er Aljahili, Taha Hussein, Dar Alkitab Almisriyyah, Cairo, 1<sup>st</sup> ed., 1344. AH.

- Alfibr AlIslamiqira'helmiyahAl-Islamy, Scientific Interpretation Reading, Mohammed Arkoun, Trans. Hashim Saleh, Alenma' Alqawmi Center of National Development, Beirut, 2<sup>nd</sup> ed., 1996.
- Alfibr Alosuli wa Estihalat Alta'seel, Mohammed Arkoun, Trans. and Ed. Hashim Saleh, Dar Alsaqi, Beirut, 1<sup>st</sup> ed., 1999.
- Alkhitab Alqurani wa Manahij Altaaweel, Abdulrahman Bodraa, Arrabitah Almuhammadiyyah li Alulamaa, Rabat, 1<sup>st</sup> ed, 1435. AH.
- Almanahij Alhadithah fi Aldars Alqurani, many authors, Madarik, Beirut, 1<sup>st</sup>ed, 2011.
- Almaraya Almuhadabah, Ddr. Abdul Aziz Hammouda, Aalam Almarifah, Kuwait, 1998.
- Almathel Almathal Alsaer, Zianuddin Dhyaa Eddin Ibn Al Atheer, Ed. Ahmad Alhufi & Badawi Tabanah, Dar Alrifaae, Riyadh, 2n ed., 1403. AH.
- Alma'ziq fi Alfibr AddiniEddini, Nedhal Alsaleh, Dar Altaliah, Beirut, 1<sup>st</sup> ed., 2006.
- Almowafaqat, Abu Isahaq Alshatiby, Ed. Mashhoor Al Salman, Dar ibn Affan, Khobar, 1<sup>st</sup> ed., 1417. AH.
- Almuhaarir Alwajeez fi Tafsir Alkitab Alaziz, Ibn Atiyah Alandalusi, editedng byEd. Abdulsalam Abdulshafi, Dar Alkutub Alelmiyyah, Beirut, 1<sup>st</sup> ed., 1422. AH.
- Almustadrak ala Alsahihain, Abu Abdullah Alhakim, Dar Almarifah, Beirut.
- Alnas Alqurani min Tahafut Alqiraah ela Ofuq Altadabbor, Ddr. Qutub Raissouni, Publications of Awqaf Mministry of EndowmentEndowments and Islamic Affairs, Morocco, 1<sup>st</sup> ed., 1431. AH.
- Alnas Alqurani wa Afaq Alkitabah, Adonis, Dar Aladab, Beirut, 1<sup>st</sup> ed., 1993.
- Alnas Alsultah Alhaqiqiah, Nasr Abu Zeid, Arabiccultural Cultural centerCenter, Casablanca, 1<sup>st</sup> ed., 1995.
- Alnather Alfanni fi Alqarn Alrabe' Alhijri, Zaki Mubarak, Dar Aljeel, Beirut.
- Alqiraa't Alhidathiyah Li Alquran AlKarim wa Manahij Naqid Alkitab Almuqaddas, Ddr. Yousif Alkallam, Albayan MagazineJournal, Research center, 1<sup>st</sup> ed., 1434. AH.
- Alqiraa't Almua'sira wa Alfiqh AlIslami, Abdulwali Al-Shalafi, Namaa Center for Research and Studies, Beirut, 1<sup>st</sup> ed., 2013.
- Alqira'h Aladabieh Li li Alquran fi Dhau' Almanahj Altarikhi, ddr. Hassan Botbiaa, Almatba'ah Alwataniiyyah, Marrakesh Marrakish, 1<sup>st</sup> ed., 2010.

## List of References:

- Sahih Albukhari, Ed. Mohammed Zuhair Alnasser, Dar Tawq Alnajat, copied from Alnuskhah Alsultaniyyah, with numbering by Fouad Abdulbaqi, 1<sup>st</sup> ed., 1422. AH.
- A'alam Alnubowwah, Abu Alhasan al-Mawardi, Dar wa Maktabat Alhilar, Beirut, 1<sup>st</sup> ed., 1409 AH.
- Aattafa'ul Alnasi, Nahla Alahmad, Riyadh book, Issue no.104, Muasasat Alyamamah Alsuhufiyah, 1423. AH.
- Albadie fi Alquran, Ibrahim Mahmoud Allan, Department of Culture and Information, Sharjah Shariqah, 1<sup>st</sup> ed., 2002.
- Albadie fi Naqd Alshe'r, Osama bin Munqith, Ed. Ahmad Badawi & Hamid Abdulmajeed, United Arabic Republic, Culture ministry. Ministry of Culture and National Guidance.
- Albidayahwa Annihayah, IbnKathir, Ed. Abdullah Alturki, Dar Hajar, Cairo, 1ed1st ed., 1418. AH.*
- Albu'daltadawli wa alhijaji Alhijaji fi Alkhitab Alqurani, Qaddoor Omran, Alamalkutub Alhadeeth, Jordan,1<sup>st</sup> ed., 2012.
- Alburhan fi Ulum Alqur'an, Alzarkashi, Ed. by Mohammed Abu Alfadhl Ibrahim, Maktabat Alturath, 3rd ed., 1404. AH.*
- Alemta' wa Almu'ansah, Abu Hayyan Altawhidi, Ed. Ahmad Amin & Ahmad Alzin, Maktabat Alhayat. (n.d).
- Alentisaf min Alkashaf, Altibi, on the margin of Alkashaf book, Ed. Adel Abdalmawjoud & otherset al., Maktabat Alobeikan, Riyadh, 1ed1st ed., 1418. AH.
- Alershad, Abu Alma'ali Aljuwayni, Ed. As'ad Tameem, Mu'ssat Alkutub Althaqafiyah, 1<sup>st</sup> ed,1405 AH.*
- Aletqan fi Ulum Alquran, *Jalaleddin alsuyuti, Ed.Mohammed Abu Alfadhl Ibrahim, Almaktabah Alasriyyah, Beirut, 1408 AH.*
- Alfan Alqasasi fi Alquran AlKarim, Mohammed Ahmed Khalaf Allah, Muassat Alentishar Alarabi, Beirut 4<sup>th</sup> ed., 1999.
- Alfisal Alfasal fi Almilal wa Alahwa' wa Alnihal, Ibn Hazm, Ed. Mohammed Ibrahim Naser & Abdulrahman Ameerah, Dar Aaljeel, Beirut, 2<sup>nd</sup> ed., 1416. AH
- Alfibr AlIslamiAl-Islamy, Criticism and Interpretation, Mohammed Arkoun, Trans. and Ed. Hashim Saleh, Almuassah Alwataniyyah Li Alkitab, Algeria, 1989.

A Rhetorical Study of Quranic Rhythm  
In the Light of its Divineness and Uniqueness

**Dr. Yousef bin Abdullah Al-'lewi**

Department of Rhetoric , Criticism and Methodology  
of Islamic literature Faculty of Arabic Language  
Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University

**Abstract:**

This research investigates the two important origins, on which the rhetorical study of Quranic *rhythm* is based, i.e. the divineness of Quranic *rhythm* and its uniqueness. The research is divided into: a preface and five sections. The preface investigates the rooting of the divineness of Quranic *rhythm* and its uniqueness, and the first section examines the way of naming rhetorical terms on Quranic *rhythm*. The second section investigates the rhetorical types according to the Quranic *rhythm*. The third section examines the Quranic stories, and the fourth section discusses the Quranic *rhythm* transcendence regarding criticism. Finally, the fifth section investigates the application of modern methods on Quranic rhythm.

The study concludes:

- The uniqueness of Quranic rhythm stems from the fact that Allah is the speaker, The fact that the Holy Quran is revealed in Arabic, where it comprises Arab's rhetorical types and styles does not eliminate its uniqueness. Instead, it still has its unique and miraculous style that made Arabs and non-Arabs powerless.
- The divineness and uniqueness of the Quranic *rhythm* require keeping it above any linguistic, rhetorical and literary criticism, since it is divine *rhythm*, and not an isolated linguistic or literary text from its author.
- Rhetorical terms, which travel from the rhetoric of human text to the rhetoric of divine *rhythm*, are subject to the sacredness of the Holy Quran, which comes from its divineness.
- Not all Arabic rhetoric styles are found in the Quranic rhythm. In addition, any rhetorical style in Arabic that contradicts and violates the sacredness of the Holy Quran and its uniqueness is rejected in the Holy Quran.



# الرؤية النقدية في مقدمة الطاهر بن عاشور لديوان بشَّار بن برد

د. عبد الله بن عبد الرحمن بانقيب  
قسم اللغة العربية - الكلية الجامعية بالبنغازي  
جامعة أمّ القرى



## الرؤية النقدية في مقدمة الطاهر بن عاشور لديوان بشّار بن برد

د. عبد الله بن عبد الرحمن بانقيب  
قسم اللغة العربيّة – الكلية الجامعية بالبنغازي  
جامعة أمّ القرى

### ملخص البحث:

سعت هذه الدراسة إلى الكشف عن الرؤية النقدية لمقدمة الطاهر بن عاشور لديوان بشّار بن برد. وجاء ذلك من خلال ثلاثة مباحث، اختصّ الأوّل منها: (حول النصّ الشعريّ) بدراسة القضايا العامّة التي أدارها الطاهر حول النصّ الشعريّ، أي تلك القضايا التي تتصلّ بدور النصّ ووظيفته وغايته وعلاقته ببعض المجالات الإنسانيّة والمعرفيّة، وكانت هذه القضايا هي: "الشعر والتاريخ"، و"الشعر والشاعر" و"الشعر والدين". وأمّا المبحث الثاني فكان دراسةً لـ(مكوّنات النصّ الشعريّ) من ألفاظٍ ومعانيٍ وتصويرٍ وموسيقى شعريّة، وتبيّن أنّ بحث الطاهر لهذه المكوّنات في شعر بشّار جاء منطلقاً من مقولةٍ مركزيّةٍ وهي أنّ بشّاراً "أولّ المتقدّمين وآخر المحدثين". واتّجه المبحث الثالث: (سيرورة الشعر) إلى دراسة عناية الطاهر بالآثر الذي تركه شعر بشّار، وتجلّى ذلك من خلال مظهرين، يتعلّق الأوّل منهما بحضور شعر بشّار في كتب الأدب ومختاراته، والآخر بما حازه شعر بشّار من شهادة أهل الأدب ومنتدوّقيه، واستلّت الخاتمة من خلال ما رصدته الرؤية النقدية في المباحث السابقة أهمّ سمات منهج الطاهر النقديّ.



## مقدّمة

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد:

فتمثّل مقدّمة الطّاهر بن عاشور (١٢٩٦هـ / ١٨٧٩م - ١٣٩٤هـ / ١٩٧٣م)<sup>(١)</sup> لديوان بشّار بن برد الذي نشره عام ١٩٥٠م نموذجاً فريداً فيما ينبغي أن ينتهجه تحقيق الدواوين الشعرية القديمة، إذ تتجاوز هذه المقدمة ما تعارف عليه عمّل المحقّقين من تعريفٍ بالشاعر وأغراضه الشعرية، وما يُوردُ من حديثٍ عن نسخ الديوان المخطوطة، إلى تقديم رؤيةٍ نقديةٍ حافلةٍ بنظراتٍ نافذةٍ حول الشعر والشاعر، تدلّ على تمرّسٍ واعٍ بمادة التحقيق الشعرية، وما يحفُّ بها من قضايا نقدية، ومسائل فنيّة.

وقد جاءت مقدّمة الطّاهر بن عاشور في مائة وعشرين صفحةً لم يستغرق الحديث فيها عن مصادر التحقيق ونسخة المخطوط التي اعتمد عليها سوى بضعة صفحات، وظلّ غالبُ حديث المقدّمة موجّهاً إلى ما أثاره شعر بشّار عند المحقّق من مواقف نقدية، وآراءٍ فنيّة.

---

(١) وُلد الشيخ الطّاهر بن عاشور في ضاحية (المّرّسى) قرب العاصمة التونسية عام (١٢٩٦هـ / ١٨٧٩م) ونشأ في رحاب العلم والجاه، فهو من أسرةٍ علميةٍ عريقةٍ، وتلقّى على عددٍ من العلماء. عدّ من أبرز علماء العالم العربي والإسلامي في القرن الماضي. تولّى عدداً من المناصب العلمية والإدارية البارزة، كالتدريس، والقضاء، والإفتاء، وتولّيه مشيخة جامع الزيتونة. وشهد الجامع في عهده عدداً من الإصلاحات في التعليم. برز الطّاهر في علومٍ عديدةٍ كال تفسير، والحديث النبوي، والفقه وأصوله، واللغة والأدب، وله في كلّ علمٍ من هذه العلوم مؤلّفاتٌ قيّمة. أشهرها تفسيره: "التحرير والتنوير". توفّي رحمه الله تعالى في ضاحية (المّرّسى) عام (١٣٩٤هـ / ١٩٧٣م).

أخذت هذه المعلومات من كتاب:

الطّبّاع، إباد خالد، محمّد الطّاهر بن عاشور علّامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه، ط١، دمشق، دار القلم،

١٤٢٥هـ / ٢٠٠٥م.

وتروم هذه الدراسة تجلية الرؤية النقدية لهذه المقدمة، والكشف عن قيمتها. وتنبع أهمية ذلك من أن أكثر الناس صلةً بشعر الشاعر القديم مَنْ عايشه محققاً ومنقّباً عن صحته، وتوثيقه، لا سيما إذا كان المحقق ممّن عُرف بسهّمته في الدرس البياني والنقدي كالتّاهر بن عاشور صاحب التصانيف البيانية والنقدية المعروفة.

فتحقيق صحة النصّ الشعري وتوثيقه هو في وجه من وجوهه عملٌ نقديّ يمارسه المحقق تجاه النصّ، ويكون هذا العمل أكثر جلاءً للقارئ إذا بسط المحقق شيئاً من رؤاه النقدية حول النصّ الذي يحقّقه كما صنع ابن عاشور في هذه المقدمة.

وستنهج الدراسة منهجاً وصفيّاً تحليليّاً يكشف عن أبعاد الرؤية النقدية لهذه المقدمة، وما امتازت به من سمات، وما حقّقت من مقارنة لشعر بشّار بن برد.

وجاءت الدراسة في مقدّمة وثلاثة مباحث وخاتمة. عرضت المقدمة لأهمية الموضوع ومنهج الدراسة ومباحثها.

وأما المبحث الأول فجاء بعنوان: (حول النصّ الشعريّ)، وسيدرس القضايا التي أثارها مقدّمة الطاهر بن عاشور حول النصّ الشعريّ، أي تلك القضايا التي تتعلّق بدوره ووظيفته وغايته وعلاقته ببعض المجالات المعرفية والإنسانية، وكانت تلك القضايا هي: "الشعر والتاريخ"، و"الشعر والشاعر"، و"الشعر والدين".

وسيختص المبحث الثاني بدراسة: (مكوّنات النصّ الشعريّ) من ألفاظٍ ومعانٍ وتصويرٍ وموسيقى شعريّة، ورؤية الطاهر لهذه المكوّنات في شعر بشّار.

وسيتّجه المبحث الثالث إلى دراسة عناية الطاهر في مقدّمته بـ(سيرورة الشعر) أي بالأثر الذي أحدثه شعر بشّارٍ عند أهل الأدب وامتدّوقيه.

ثم استلّت الخاتمة من خلال ما رصدته الرؤية النقدية في المباحث السابقة أهمّ سمات منهج الطاهر النقديّ.

والله الموفق والمعين.

\* \* \*

## المبحث الأول : حول النصّ الشعريّ :

سيعرض هذا المبحث للقضايا العامّة التي دارت حول النصّ الشعريّ في مقدّمة الطاهر بن عاشور، وهي قضايا تمسّ النصّ من جوانب حافّة به تصله بمسائل تتعلّق بدوره ووظيفته وغاياته، وتكشف عن علاقته ببعض المجالات المعرفيّة والإنسانيّة، وصورة هذه العلاقة وطبيعتها.

### ١ - الشعر والتاريخ

على الرغم من أنّ العلاقة بين الشعر والتاريخ ظلّت مثار جدلٍ متجدّدٍ، فإنّ كتب التاريخ حفلت بمادّةٍ شعريّةٍ تتكئ عليها في تعضيد صحّة الأحداث والمواقف التي ترويها، فكانت هذه المادّة الشعريّة مصدرًا من مصادر المعرفة التاريخيّة في هذه الكتب، والمطالع لكتب التاريخ الكبرى يلحظ هذا بصورةٍ جليّة.

وهذا يعني أنّ حذر المؤرّخ من الفن لم يكن أمرًا مستمرًا، بل إنّ هناك من رأى في الفن خصوصيّةً لا يجدها المؤرّخ في وثائق التاريخ التقليديّة، فالفنُّ بوصفه مصدرًا من مصادر المؤرّخ يعكس روح العصر الذي يهتمّ به، ويكشف عن الحال الوجدانيّة في ذلك العصر، كما يساعده على الاقتراب أكثر من هدفه الذي هو إعادة بناء صورة الماضي. إذ إنّ الفنّ يساعد المؤرّخ على فهم إنسان العصر الذي يدرسه، بمشاكله، بأماله وهمومه، برفعته وضعته، بنجاحاته وإخفاقاته...<sup>(١)</sup>.

---

(١) قاسم، قاسم عبده، الشعر والتاريخ، مجلة فصول، المجلد الثالث، القاهرة: العدد الثاني، ١٩٨٣م، ص ٢٣٦. وللاستزادة حول موضوع العلاقة بين الشعر والتاريخ أو الفن والتاريخ يمكن على سبيل المثال مطالعة الآتي:

– الشرقاوي، عفت محمد، أدب التاريخ عند العرب: فكرة التاريخ نشأتها وتطورها، ط١، بيروت، دار العودة، ١٩٧٣م.

– العروي، عبد الله، مفهوم التاريخ، ط ٥، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢م.

– حمدي، د. عبد القادر، جدلية العلاقة بين الشعر والتاريخ، موقع الكاتب والأكاديمي د. عبد القادر حمدي، <http://hamdi.arabblogs.com/archive/٦٤١٨٧٧/٥/٢٠٠٨.html>.

وإذا كان هذا يتعلّق بكتب التاريخ العامّ، فإنّ كتب التاريخ الأدبي لم تخلُ من هذا الارتباط بين الشعر والتاريخ، وكثيراً ما نجدها تربط بين الأحداث التاريخية والشعر الذي قيل فيها، فتجعل من الشعر مستنداً لها في توثيق الحدث التاريخي<sup>(١)</sup>.

وفي مقدّمة الطاهر بن عاشور نلاحظ العلاقة بين الشعر والتاريخ واضحةً، فنجدّه يعوّل على الارتباط بينهما فيما يطرحه من آراء ومعلومات تتعلّق ببشار بن برد أو بأحداثٍ عاصرتَه، ويأتي هذا الارتباط بين الشعر والتاريخ عند الطاهر بن عاشور في ثلاثة مستويات، يتعلّق المستوى الأوّل بما يورده من معلومات حول الشاعر وذويه، والمستوى الثاني بالأحداث والأحوال التاريخية الماضية والمعاصرة للشاعر، والمستوى الثالث بالتقسيم التاريخي للأدب.

وفيما يخصّ المستوى الأوّل يستند الطاهر إلى الشعر في التدليل على المعلومات المتعلّقة بأصول الشاعر القديمة والحديثة، فأصولُ بشار القديمة فارسيّةٌ فهو "من خراسان، وقد افتخر بذلك في شعره فقال:

وإِنِّي لَمِنُ قَوْمِ خُرَّاسَانَ دَارَهُمْ      كِرَامٍ وَفَرَعِي فِيهِمْ نَاضِرٌ بَسَقٌ<sup>(٢)</sup>

وقال أيضاً:

مِنِ خُرَّاسَانَ وَبَيْتِي فِي الدَّرَى      وَكَدَى الْمَسْعَاةِ فَرَعِي قَدْ بَسَقٌ<sup>(٣)</sup><sup>(٤)</sup>.

(١) بالإضافة إلى ما ذكر من مراجع في الهامش السابق، فإنه يمكن الإشارة إلى بعض الدراسات التي عالجت قضايا المنهج في كتب التاريخ الأدبي وما تثيره من إشكالات الربط بين التاريخ ومسائل الأدب، وذلك مثل:

– فيصل، شكري، مناهج الدراسة الأدبية عرض ونقد واقتراح، ط ٧، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٩٦م.  
– الواد، د. حسين، في تاريخ الأدب مفاهيم ومناهج، ط ٢، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣م.

(٢) ابن برد، بشار، الديوان، جمع وتحقيق وشرح فضيلة العلّامة سماحة الأستاذ الإمام الشيخ: محمّد الطاهر ابن عاشور، الجزائر، وزارة الثقافة، ٢٠٠٧م، ١٣٥/٤.

(٣) المصدر نفسه، ١٣٤/٤.

(٤) ابن عاشور، محمّد الطاهر، مقدّمة ديوان بشار بن برد، ٩/١.

وأما أصوله الحديثة فهو مولى عقيل، فقد كان أبوه "برد طيئناً يضرب اللبن حاذقاً. ولد له بشّار وهو عند العقيليّة، وأعتقت العقيليّة بشّاراً بعد موت أبيه، فصار مولى عقيل، ولذلك كان أئمة الأدب يلقّبونه ببشّار العقيليّ. وقد قال في شعره:

إِنِّي مِنْ بَنِي عَقِيلِ بْنِ كَعْبٍ مَوْضِعَ السَّيْفِ مِنْ طَلَى الْأَعْنَاقِ<sup>(١)</sup>

وقال:

وَقَامَتْ عُقَيْلٌ مِنْ وَرَائِي بِالْقَنَا حِفَاطًا وَعَاقَدَتْ الْهُمَامَ الْمُحَجَّبَا<sup>(٢) (٣)</sup>.

وأمر بشّار روميّة، وقد أشار بشّار إلى ذلك في قوله<sup>(٤)</sup>:

وَقَيْصِرٌ خَالِي إِذَا عَدَدْتُ يَوْمًا نَسْبِي<sup>(٥)</sup>

واسمها "غزالة"، والذي دلّ على أنّ هذا اسمها ما وقع لبشّار من "هجاء هجاه به حماد"<sup>(٦)</sup>.

وولد بشّار أعمى، وشعره يؤكّد ذلك<sup>(٧)</sup> إذ قال:

عَمِيْتُ جَنِينًا وَالذِّكَاءُ مِنَ الْعَمَى فَجِئْتُ عَجِيبَ الظَّنِّ لِلْعَلْمِ مَعْقِلًا

وَعَاضَ ضِيَاءُ الْعَيْنِ لِلْقَلْبِ فَاعْتَدَى بِقَلْبِ إِذَا مَا ضَيَّعَ النَّاسُ حَصَّالًا<sup>(٨)</sup>

(١) ابن برد، بشّار، الديوان، ١٣٧/٤.

(٢) المصدر نفسه، ٢٧٠/١.

(٣) ابن عاشور، محمّد الطاهر، مقدّمة ديوان بشّار بن برد، ١١/١.

(٤) المصدر نفسه، ١٤/٨.

(٥) ابن برد، بشّار، الديوان، ٣٨٩/١.

(٦) ابن عاشور، محمّد الطاهر، مقدّمة ديوان بشّار بن برد، ١٤/١.

(٧) المصدر نفسه، ١٨/١.

(٨) هذه رواية الديوان، والرواية التي ذكرها الطاهر لصدر البيت الثاني في المقدّمة:

وَعَاضَ ضِيَاءُ الْعَيْنِ لِلْعَلْمِ رَافِدًا

ابن برد، بشّار، الديوان، ١٥٨/٤.

وكان أخواه "مؤوفين" (١) أيضاً؛ أحدهما أعرج والآخر ناقص اليد" (٢) وشعر حماد في  
بشّار وأخويه يعزّز ذلك (٣) إذ قال:

لَقَدْ وُلِدَتْ أُمُّ الْأَكِيمِهِ أَعْرَجًا      وَآخَرَ مَقْطُوعَ الْقَفَا نَاقِصَ الْعَضُدِ (٤)

إلى غير ذلك من المعلومات المتعلقة باسم الشاعر ولقبه (٥)، وعمره (٦)، وصفته  
الخلقيّة (٧)، التي يجيء الشعر مؤكداً لها.

وأما المستوى الثاني المتعلّق بالأحداث والأحوال التاريخية فيجيء فيه الشعر متصلاً  
بهذه الأحداث والأحوال عند الطاهر ابن عاشور، فهو سجّلٌ لها، يوثّقها، وينقلها للأجيال  
جيلاً بعد جيل.

ويعدّ شعر بشّار بن برد نموذجاً متميّزاً في ذلك، بل إنه تميّز يصل عند الطاهر إلى  
درجة التفرد في استيعابه أحوال العرب وتاريخهم، لا يشاركه في هذه الدرجة المتفردة  
شاعرٌ من القدماء أو المحدثين. ولا يسوق الطاهر هذا الحكم دون تعليل، بل يقدم معه  
تفسيراً له وتعليلاً. يقول الطاهر: "لقد عرفتُ شعراً كثيراً لشعراء العرب في الجاهلية  
والإسلام، وعُنيبت بتتبّع ما في خلاله من أحوال العرب وتاريخهم، فما رأيت شاعراً أوفى  
ذكراً لها وإشارة إليها مثل بشّار، ذلك أنّ شعراء الجاهلية ما كانوا يحفظون بذكر  
أحوال حياتهم ومعتقداتهم عدا أحوال الغرام والضيافة والحرب؛ لأنّ تمثل تلك

(١) أي مصابين بأفة.

(٢) ابن عاشور، محمد الطاهر، مقدّمة ديوان بشّار بن برد، ١٥/١.

(٣) المصدر نفسه، ١٥/١.

(٤) البيت في:

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط ٧، القاهرة، مكتبة  
الخانجي، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ٣٠/١.

(٥) يُنظر: ابن عاشور، محمد الطاهر، مقدّمة ديوان بشّار بن برد، ١٣-١٢/١.

(٦) يُنظر: المصدر نفسه، ١٦/١.

(٧) يُنظر: المصدر نفسه، ١٧/١.

الأحوال نصب أعينهم يجعلهم يستسمجون الحديث عنها لرواة أشعارهم، إذ يرونه من الإخبار بالمعلوم، وقد قفى على أثرهم في ذلك شعراء العصر الأول الإسلامي، أمثال ذي الرمة والعجاج والفرزدق وجريير، لقربهم من بداوة الجاهلية أو لاشتغالهم بأبواب الهجاء من الشعر<sup>(١)</sup>.

فمعاصرة الأحداث والأحوال أو قرب العهد بها يجعل روايتها غير محفّز إليها، لأنّ هذه الأحداث والأحوال تكون حينئذٍ قريبة مألوفة، وكثيراً ما قضى ألف الأشياء على جمالها وأفقدتها عنصر التشويق.

وبسبب ذلك قلّ حديث شعراء الجاهلية ومن تلاهم بزمّنٍ قريبٍ عن أحداثها وأحوالها وأيامها، وتهيأ لبشارٍ أن يكون الشاعر الأوفى حديثاً عنها إذ كانت نشأته عقب ذلك في عصر طويّ فيه بساط الحياة الجاهلية، وشبّ في النفوس الولع بأخبار العرب وحال حياتهم، ليكون ذلك عوناً لهم على فهم أدبهم، وكان بشار نشأ على معرفة أحوال العرب، وأدرك بقيةً من حياتهم في مواليه بني عقيل حول البصرة وملاً وطابه من محض أدبهم كما قدمناه، وقد خوّله تغلّغه بينهم معرفة خفيّ أحوالهم ومشهورها وتلقن أخبارهم المحفوظة على ألسن بقيّتهم، فكان في ذلك مثل ابن القريّة وفوق الأصمعي، فبعثه ولعه بهم على التمثّل بها والحديث عنها والتشبيه بها في شعره، إذ كان هو شاعراً، ولم يكن ابن القريّة ولا الأصمعي بشاعرين<sup>(٢)</sup>.

فنشأة بشارٍ في بني عقيل جعلته يدرك بقيةً من حياة العرب وأحوالها، وإذا كان الإلف من شعراء الجاهلية ومن تلاهم بزمّنٍ قريبٍ من الإكثار من الحديث عن أحوالها، فإنّ الشعراء الذين عاصروا بشاراً أو عقبوه لم يكونوا أحسن حالاً من شعراء الجاهلية، حيث لم يتهيأ لهم ما تهيأ لبشارٍ من هذه النشأة التي عرفته بما بقي من أحوال العرب،

(١) المصدر نفسه، ١/٨٨ .

(٢) المصدر نفسه، ١/٨٨ .

فكان الولع بهذه الأحوال بعد بشارٍ يتضاءل، والبعد عن مخالطة العرب يتسع في شعراء الحضر. فلم يتح لأحدٍ من معاصري بشارٍ بله من جاء بعده مثل ما أتيح لبشارٍ<sup>(١)</sup>. والحقيقة أننا لا نسلّم بما ذهب إليه الطاهر في هذا، فقد كان الشعر عند العرب في الجاهلية مستودع أخبارها وبطولاتها وحكاياتها، وقال عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - في هذا الصدد: "كان الشعر علم قومٍ ولم يكن لهم علمٌ أصحّ منه"<sup>(٢)</sup>، وجعل ابن عباس الشعر ديوان العرب<sup>(٣)</sup>. وكانت القبيلة من العرب كما يذكر ابن رشيقي: "إذا نبغ فيها شاعرٌ أتت القبائل فهنأتها بذلك، وصنعت الأطمعة، واجتمعت النساء يلعبن بالمزاهر، كما يصنعن في الأعراس، وتباشر الرجالُ والدان؛ لأنّه حمايةٌ لأعراضهم، وذُبٌّ عن أحسابهم، وتخليدٌ لمآثرهم، وإشادةٌ بذكرهم"<sup>(٤)</sup>، وما هذا الاحتفاء من القبيلة إلا لأنّها رأّت في الشعر سجلاً لبطولاتها وأحداثها ومناقبها، ووسيلةً لنشرها وإذا عتها. وإذا كان الطاهر لا يرى فيما وصل إلينا من شعرٍ تصويراً لأحوال الجاهلية وأيامها، فإنّ الأوجه أن يُردّ ذلك إلى ضياع شعرٍ كثيرٍ لم يصلنا، واستحضر قول أبي عمر بن العلاء: "ما انتهى إليكم ممّا قالت العربُ إلّا أقلّه، ولو جاءكم وافرًا لجاءكم علمٌ وشعرٌ كثيرٌ"<sup>(٥)</sup>. وليس أنّ هذا الشعر قلّ فيه تصوير أحوال العرب ووقائعهم، إذ يتنافى هذا مع ما أولاه العرب للشعر في مجتمعهم من احتفالٍ وقيمةٍ كبرى.

(١) المصدر نفسه، ٨٨/١.

(٢) الجمحيّ، محمّد بن سلّام، طبقات فحول الشعراء، قرأه وشرحه: محمود محمّد شاكر، جدة، دار المدني، ٢٤/١.

(٣) ينظر: ابن رشيقي القيرواني، أبو علي الحسن، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق: د. محمّد قرقران، ط١، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٨/٥١٨٨، ٩٠/١.

(٤) المصدر نفسه، ١٥٣/١.

(٥) الجمحيّ، محمّد بن سلّام، طبقات فحول الشعراء، ٢٥/١.

ولم يُقصر شعرُ بشَّارٍ على حوادث الجاهلية وأحوالها، بل طال حوادث عصره الذي عاش فيه، فجاء "مماساً للحوادث التاريخية من أواخر الدولة الأموية إلى أواخر عصر المهدي بالله العباسي"<sup>(١)</sup>. وحدا ذلك بعض المؤرخين أن يُسم "حوادث من تاريخ العصر العباسي بأبيات من شعر بشَّار، مثلما يقولون في سبب تنكّر المهدي على وزيره يعقوب بن داود بأنَّ أوله قولُ بشَّارٍ فيه:

بني أمية هبوا طال نومكمو      إن الخليفة يعقوب بن داود  
ضاعت خلافتكم يا قوم فالتمسوا      خليفة الله بين الزق والعود<sup>(٢)(٣)</sup>.

وإذا ذكر عمر بن العلاء قائد المنصور "عرفوه بأنه الذي قال فيه بشَّار:

إذا أيقظتك حروب العدا      فنبه لها عمراً ثم تم<sup>(٤)(٥)</sup>.

ولشعر بشَّارٍ مزيدُ أهميةٍ تجاه حوادث عصره؛ لأنه قد يحكي ما لم تدونه كتب التاريخ فربما "وُجد فيه من الإشارة إلى حوادث أو بقاع أو رجال ما أهمل التاريخ بعضه"<sup>(٦)</sup>. وبهذا تغدو للشعر عند الطاهر بن عاشور أهميته في الإشارة إلى حوادث التاريخ وأحوال أهله، فهو مرآة لها، منه تُستقى الدلائل والشواهد، وعليه يُعول في تعضيد صدقها، وتأكيد صحتها.

(١) ابن عاشور، محمد الطاهر، مقدّمة ديوان بشَّار بن برد، ٨٨/١.

(٢) رواية الديوان:

يا أيها الناس قد ضاعت خلافتكم      إن الخليفة يعقوب بن داود  
ضاعت خلافتكم يا قوم فالتمسوا      خليفة الله بين الزق والعود

برد، بشَّار ابن، الديوان، ٩١/٣.

(٣) ابن عاشور، محمد الطاهر، مقدّمة ديوان بشَّار بن برد، ٨٩/١.

(٤) ابن برد، بشَّار، الديوان، ١٨٢/٤.

(٥) ابن عاشور، محمد الطاهر، مقدّمة ديوان بشَّار بن برد، ٨٩/١.

(٦) المصدر نفسه، ٨٩/١.

وعلى الرغم من عناية الطَّاهر بن عاشور بالجانب الإمتاعي والجمالي للشعر – كما سيتضح لاحقاً في هذه الدراسة – فإنَّ هذه العناية لم تُسَقِّط الانتفاع عن الشعر، وظل الشعر يُؤدِّي دوراً نفعياً يتمثَّل في التسجيل والتوثيق كما رأينا في المستويين السابقين. وفيما يتَّصل بالمستوى الثالث "التقسيم التاريخي للأدب" نجد الطَّاهر بن عاشور يتابع ما درج عليه أصحاب كتب "تاريخ الأدب" من ربط الأدب بالسياسة، فتأتي أقسام الأدب تابعة لأقسام التاريخ السياسي.

فيقسِّم الطاهر عصور الأدب القديمة إلى أربعة أقسام: "جاهليّ، ومخضرم، وإسلاميّ متقدِّم، ومولّد"<sup>(١)</sup>.

فالجاهليّ "مَنْ نشأ وانقرض قبل الإسلام، وهم شعراء مدة مائة وخمسين سنة قبل الهجرة، لا يعدو المعروف منهم هذا الزمن"<sup>(٢)</sup>.

والمخضرم "مَنْ قال شعراً في الجاهليّة وأسلم"<sup>(٣)</sup>.

والإسلاميّ المتقدِّم "مثل عمر بن أبي ربيعة والفرزدق وجرير"<sup>(٤)</sup>.

والمولّدون "مثل بشرّ ومن بعده كأبي تمام. وقد قسّمهم الأدباء أيضاً إلى أمويّ مثل أبي عطاء السّنديّ، وعبّاسيّ مثل أبي تمام، ومخضرم الدولتين، وهو الذي أدرك بشعره الدولة الأمويّة والدولة العبّاسيّة مثل بشرّ والعجاج وأبي النجم وذو الرمة"<sup>(٥)</sup>.

وعلى أنّ الطَّاهر يتابع في هذا ما تعارف عليه أصحاب كتب تاريخ الأدب إلا أنه يتفرّد عنهم في تسمية العصور، فنجدّه يُسمّي "عصر صدر الإسلام" أو "العصر الإسلاميّ" –

(١) المصدر نفسه، ٤٩/١.

(٢) المصدر نفسه، ٤٩/١.

(٣) المصدر نفسه، ٤٩/١.

(٤) المصدر نفسه، ٥٠/١.

(٥) المصدر نفسه، ٥٠/١.

التسمية الشائعة في كتب تاريخ الأدب العربيّ - ب"المخضرم"، ويسمّي "العصر الأمويّ"  
ب"الإسلاميّ المتقدّم"، ويأتي "المولّدون" عنده بديلاً عن "العصر العباسيّ".

ولا يُقصد من هذا أنّ الطّاهر بن عاشور هو مبتدع هذه المصطلحات "مخضرم،  
إسلاميّ متقدّم، مولّدون"، فهي شائعة الاستعمال في كتب دراسة الأدب وتاريخه، وتفرد  
الطّاهر في تسمية العصور بها، هو ما لم تجر به العادة في كتب تاريخ الأدب.

وينحاز الطّاهر من خلال هذه التسمية إلى قِصَلِ العصر الأمويّ عن عصر صدر  
الإسلام، فكُتِبُ تاريخ الأدب في هذا فريقان، فريقٌ يجعل العصرين عصرًا واحدًا، وفريقٌ  
يفصل بينهما ويجعل كلّ واحدٍ منهما عصرًا مستقلًا بذاته<sup>(١)</sup>.

ومن المعلوم أنّ منهج تقسيم الأدب إلى عصور يثير عددًا من المشكلات، من مثل:  
الحدود الفاصلة بين عصرٍ وآخر، والفراغ الناجم عن هذه الحدود المصطنعة، والتعميم  
الناجم عن وصف العصر بخصائص أدبيّة تُهمَل معها السمات الفرديّة لكل أديب، إلى غير  
ذلك من المشكلات التي دُرست دراسةً واسعةً وأسعةً في بعض الدراسات<sup>(٢)</sup>، ممّا يغني عن  
إعادة القول في هذه الدراسة.

---

(١) من كتب تاريخ الأدب العربيّ التي جعلت العصرين عصرًا واحدًا:

- الزّيّات، أحمد حسن، تاريخ الأدب العربيّ للمدارس الثانويّة والعليا، القاهرة، دار نهضة مصر للطبع والنشر.  
- نالينو، كارلو، تاريخ الآداب العربيّة من الجاهليّة حتى عصر بني أميّة "تصّ المحاضرات التي ألقاها بالجامعة  
المصرية في سنة ١٩١٠-١٩١١م"، اعتنت بنشرها: مريم نالينو، تقديم: د. طه حسين، ط٢، القاهرة، دار  
المعارف.

ومن الكتب التي فصلت بين العصرين:

- زيدان، جرجي، تاريخ آداب اللغة العربيّة، راجعه وعلّق عليه: شوقي ضيف، دار الهلال.  
- بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربيّ، نقله إلى العربية: د. عبد الحليم النجار، ط ٥، القاهرة، دار المعارف.  
وقد درس د. حسين الواد هذه المسألة عند مؤرّخيّ الأدب العربيّ دراسةً مفصّلة في كتابه:  
في تأريخ الأدب مفاهيم ومناهج، ص ١٤٠ وما بعدها.

(٢) يُنظر في ذلك:

## ٢ - الشعر والشاعر

في ظلّ التطوّر العلميّ الذي شهده القرن التاسع عشر الميلاديّ وبأثر من الفلسفة الوضعية التي تبلورت خلاله نما النقد التاريخيّ بشقيّه العلميّ والتأثريّ<sup>(١)</sup>، ذلك النقد الذي يُعنى بفهم النصّ وتفسيره، من خلال دراسة ما حام حول النصّ من ظروف تتعلّق بتوثيقه وصحّته، وربطه بكاتبه، والمؤثرات التي تعرّض لها هذا الكاتب، وما يقدمه الذوق الآخذ بروح العلم من دور في تعضيد ذلك الفهم والتفسير.

ويصعب الجزم بأنّ الطاهر بن عاشور كان على اتّصالٍ وثيقٍ بالنقد التاريخيّ في مفهومه الحديث الذي نشأ في القرن التاسع عشر، ولكنّ عدداً من إجراءات النقد

---

- فيصل، شكري، مناهج الدراسة الأدبية عرض ونقد واقتراح.

- الواد، د. حسين، في تاريخ الأدب مفاهيم ومناهج.

(١) أهم ممثلي الشقّ العلميّ في النقد التاريخيّ كلٌّ من:

- سانت بييف (١٨٠٤-١٨٦٩م): الذي عني بمحاولة الكشف عن سرّ العبقرية الفردية من خلال تحليل شخصيات الكتاب ومحيطهم الإنساني والاجتماعي والثقافي.

- هيبوليت تين (١٨٢٨-١٩٠٦م): الذي حاول أن يفسر خصائص الأدباء ومؤلفاتهم من خلال ثلاثة عناصر: (الجنس والبيئة والزمان).

- فرديناند برونتيبير (١٨٤٩-١٩٠٦م): الذي طبّق نظرية التطوّر لداروين على فنون الأدب.

وأما أهم ممثلي الشقّ التأثريّ في النقد التاريخيّ فهو جوستاف لانسون (١٨٥٧-١٩٢٤م)، والتأثرية عنده ليست تأثرية مطلقاً، ولكنها تأثرية تأخذ بروح العلم، وتجمع بين الذوق والمعرفة في خطواتٍ عمليةٍ مدروسة.

ولتفصيل ذلك يمكن مطالعة الكتب الآتية:

- حسين، طه، في الأدب الجاهليّ، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢م.

- لانسون وماييه، منهج البحث في الأدب واللغة، ترجمة: د. محمد مندور، ط ٢، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٢م.

- مندور، د. محمد، في الأدب والنقد، القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.

- حنون، د. عبدالمجيد، اللانسونية وأثرها في رواد النقد العربيّ الحديث، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦م.

التاريخي نجد ملامح لها في صنيع النقاد العرب القدماء، خاصة تلك التي تتعلق بصحة النص ومروياته، وربطه بصاحبه، وما أحاط به من ظروف الزمان والمكان التي كان يحيا فيها. وفي مقدّمة الطاهر بن عاشور نقف على شيءٍ من هذه الملامح، منها ما يتصل بالربط بين الشاعر وظروف عصره، ومنها ما يتصل بمكونات الشاعر الذاتية والثقافية وأثرها في شعره.

ويظهر ربط الطاهر بين الشاعر وظروف عصره من خلال تركيزه على أثر بيئة الزمان والمكان في تكوين شعر بشّار بن برد ونضجه، فتربيته بين فصحاء بني عقيل هيّأ له لغةً شعريّةً سالمةً من الخطأ<sup>(١)</sup>، وهو ما يؤكد به بشّار نفسه بقوله: "ومن أين يأتيني الخطأ وولدت ههنا ونشأت في حجور ثمانين شيخاً من فصحاء بني عقيل ما فيهم أحدٌ يعرف كلمةً من الخطأ، وإن دخلت إلى نساءهم فنسأؤهم أفصح منهم، وأيفعت فأبدتُ (أي سكنت البادية) إلى أن أدركتُ فمن أين يأتيني الخطأ"<sup>(٢)</sup>.

ثم سكن بشّار بعد ذلك البصرة "مصر تهذيب الفصاحة"<sup>(٣)</sup>، وهي التي "ظهر فيها شباب حضارة إسلامية عربية بريئة بريئة من العجمة"<sup>(٤)</sup>، لا سيما أن ذلك كان في عصر الدولة الأموية الذي "نضجت فيه الحضارة العربية الخالصة، وكان آخر ذلك العصر هو آخر عهد بالأدب العربي السليم من الدخائل"<sup>(٥)</sup>.

فهذه العوامل الثلاثة التي تعرّض لها بشّار، تربيته في بني عقيل، وسكنه البصرة، وعيشه في عصر شباب الحضارة الإسلامية العربية، أدت إلى أن يكون لشعره طابعٌ

(١) ينظر: ابن عاشور، محمّد الطاهر، مقدّمة ديوان بشّار بن برد، ٥٢/١.

(٢) المصدر نفسه، ٥٢/١.

(٣) المصدر نفسه، ٨٦/١.

(٤) المصدر نفسه، ٥٥/١.

(٥) المصدر نفسه، ٥٤/١.

خاصّ يجمع بين معاني المتقدّمين وما استجدّ في عصره من معاني الحضارة الجديدة، كلّ ذلك في لفظٍ جيّدٍ سليمٍ فصيحٍ.

وظلّ حديث الطاهر عن كل عامل من هذه العوامل الثلاثة يتردّد في أكثر من موطنٍ في المقدّمة، وقد جمع في نصّ واحدٍ الحديثَ عنها وعن أثرها في استحداث نمطٍ من الشعر فريدٍ يجمع بين القِدَم والحضارة، يقولُ فيه الطاهر: "إنَّ العصر والحالة اللذين تيسرّ لبشارٍ أن يوجد بينهما لقد كانا بحكم المصادفة سبباً قوياً خوّل مواهبه الفطريّة النادرة أن تظهر في مظهر الشاعر العربيّ الفائق المعاني، الفصيح البليغ، فقد كان عصر الدولة الأمويّة عصرًا نضجت فيه الحضارة العربيّة الخالصة، وكان آخر ذلك العصر هو آخر عهدٍ بالأدب العربيّ السليم من الدخائل، وكان نزول قبائل العرب الخلّص حول أوّل مصرٍ إسلاميٍّ عربيٍّ وهو البصرة التي ظهر فيها شبابُ حضارةٍ إسلاميّةٍ عربيّةٍ بريئةٍ من العجمة، وكانت نشأةً بشارٍ بين ظهراي أولئك العرب الأقحاح، كان كل ذلك عونًا كبيراً على تكوين شاعريّةٍ بشارٍ وجمعه مخيّلَةً تحوي دقّة المعاني الحضريّة الجارية على الذوق العربيّ من رفاهيّةٍ وغرامٍ ومجونٍ وأصالة رأيٍ وسعة علمٍ، ثم من فصاحة الألفاظ وبلاغة المعاني، فإذا افتقدت مجموع ما تأتى له وجدته لم يتأتّ لأحدٍ غيره ممّن تقدّمه ولا لمن تأخّر عنه"<sup>(١)</sup>.

وتجدر الإشارة إلى أنّ في الحكم الذي أصدره الطاهر حول عدّ عصر الدولة الأمويّة آخر عهدٍ بالأدب العربيّ السليم من الدخائل إجحافاً بحق الشعراء الذين جاؤوا عقب هذا العصر، إذ قد عرف الأدب العربيّ بعد عصر الأمويين شعراء كثيرين تميّزوا بصفاء اللغة وفصاحتها وبلاغتها، ولعلّ بشاراً نفسه هو أحد هؤلاء.

(١) المصدر نفسه، ١/٥٤، ٥٥.

وفيما يتّصل بمكوّنات الشاعر الذاتية والثقافية نجد الطّاهر يعوّل على أثرها في شعر بشّار. وأمّا الذاتية فقد كان بشّار "قويّ الحافظة"<sup>(١)</sup>، ورزق "ذهناً وقادراً وفطرةً سليمةً"<sup>(٢)</sup>، وكان لفقد بصره أثرٌ في تنمية هذه الملكات<sup>(٣)</sup>، وأدّى ذلك إلى أن يقوّى خياله، فدقّ عنده الوصف "إذا قرأت شعره لم تشعر بأنه أعمى، وذلك من فرط دقّة علمه ووصفه للأشياء"<sup>(٤)</sup>، كما أدّى إلى أن يكون صاحب قريحة تنسج الشعر بدهاءً وارتجالاً في غير ضعفٍ ولا نتوء، فقد "جمع بشّار في ملكته الشعريّة بين متانة المعنى، وفصاحة اللفظ، وبدهاءة القريحة، وقلّما اجتمعت في شاعر"<sup>(٥)</sup>، وساق الطّاهر عدداً من القصص والمرويّات التي تدلّل على سرعة بديهة بشّار في قول الشعر<sup>(٦)</sup>.

وأما مكوّنات الشاعر الثقافيّة، فإنّ شعر بشّار ينبئ بأنه كان واسع المعرفة والثقافة، ملماً بعددٍ من العلوم والفنون والأحوال، فهو في العربيّة وعلومها صاحب معرفةٍ عاليةٍ فقد كان "مطّلعاً على شعر العرب ومن بعدهم"<sup>(٧)</sup>، وله باعٌ طويلٌ في العلم بألفاظ اللغة واشتقاقاتها فمن "دلائل سعة علمه بالعربيّة أنّا نجد في شعره ألفاظاً كثيرةً، وتصريفاتٍ خلّت عن ذكرها كتب اللغة"<sup>(٨)</sup>، وكانت لنشأة بشّار في موطن الفصاحة أثرٌ بارزٌ في نبوغ علمه باللغة، ولغته عند الطاهر ترقّى إلى أن تكون حجّةً وإن لم تنصّ كتب اللغة على بعض استعمالاته، يقول الطّاهر: "فبشّارٌ قد نشأ في موطن العرب

(١) المصدر نفسه، ٤٧/١ .

(٢) المصدر نفسه، ٥٢/١ .

(٣) يُنظر: المصدر نفسه، ٥٢/١ .

(٤) المصدر نفسه، ١٩/١ .

(٥) المصدر نفسه، ٦٦، ٦٥/١ .

(٦) يُنظر: المصدر نفسه، ٦٧، ٦٦/١ .

(٧) المصدر نفسه، ٤٧/١ .

(٨) المصدر نفسه، ٤٨/١ .

بالبادية، وأدرك العرب الباقيين من بني عامر بن صعصعة، وتلقّى اللغة بسمعه، ولم يخلط في معاشرته بين العرب والمولدين، فهو لنشأته في ذلك العصر لا يُتهم بأنّه يخترع لغةً أو يقيس فيها على غير أصل، إذ ليس به مُلجئٌ إلى ذلك، وله في سعة العربية مندوحة عن الدخول في مضايق الاختراع والقياس. فما نجده في شعره من صيغٍ لموادّ عربيّةٍ ممّا لا شاهد لثبوت تلك الصيغة في كتب اللغة فليس ذلك بسبيلٍ أن يُعدّ عليه لحناً، ولكنه لا يظنّ به إلا أن يكون قد سمع ذلك من العرب فاستعمله، أو علم من عاداتهم اشتقاق مثله وجواز قياسه<sup>(١)</sup>.

ولبشارٍ معرفةً بأحوال العرب وعاداتها، وشعره دالٌّ على أنّ معرفته بهذه الأحوال لم تكن معرفةً عابرةً، فهو ينبئك "بأنه تمكّن في العلم بأحوال العرب وعاداتهم وأيامهم وأخلاقهم وأحوالهم حتى إنّه لينظم القصائد فلا يخلُ بشيءٍ ممّا يودعه فحول العرب في أشعارهم"<sup>(٢)</sup>.

ولم تكن هذه المعرفة مقصورةً على أحوال عرب الجاهليّة، بل شملت أيضاً أحوال "الإسلام وأيام دوله ومناهج الشريعة واختلاف أيّمتها، وجمع إلى ذلك علماً بعادات المولدين من العرب في الأمصار وأمثالهم وعقائدهم ومجالس جدّهم ولهوهم، وقد أودع جمّاً من ذلك في شعره"<sup>(٣)</sup>.

وعُدّ بشارٌ ممّن أتقن علم الكلام، وله فيه رتبةٌ عليّةٌ، إذ "كان من أصحاب عمرو بن عبّيد، وواصل بن عطاء، وهما إماما المعتزلة بالبصرة"<sup>(٤)</sup>، وجعله أبو الفرج الأصفهاني أحد أصحاب الكلام الستة بالبصرة، فقال ناقلًا عن سعيد بن سلّام: "كان بالبصرة ستةً من

(١) المصدر نفسه، ٧٨/١، ٧٩.

(٢) المصدر نفسه، ٤٧/١.

(٣) المصدر نفسه، ٤٧/١.

(٤) المصدر نفسه، ٤٩/١.

أصحاب الكلام: عمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء، وبشار الأعمى، وصالح بن عبد القدوس،  
وعبد الكريم بن أبي العوجاء، ورجل من الأزد<sup>(١)</sup>. وهذا يؤكد تمكنه في علم الكلام،  
وحسبك عدّه "مع مثل عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء من العلماء"<sup>(٢)</sup>.

فشعر بشار مرآة ثقافته، وأثر هذه الثقافة ظاهر في تعضيد ملكته الشعرية،  
وصقلها، ومدّها إلى آفاق متعدّدة، فمن ينبوعها يمتح شعره، ومن مخزونها يستمدّ، فهو  
صورة من صورها، وهي أداة راسخة فيه.

### ٣- الشعر والدين

رأينا فيما مضى اعتداد الطاهر بن عاشور بالناحية النفعية للشعر، وعلى الرغم من  
هذا الاعتداد فإن ذلك لم يبلغ الناحية الفنيّة للشعر، فقد كانت حاضرة حضوراً جلياً في  
مقدمته، بل إن تعويل الطاهر عليها بلغ مدى بعيداً، حيث جعل قيمة الشعر مستندةً  
إليها، وجعل ما دونها غير ذي أثر عند تقويم الشعر، والحكم عليه بالجودة أو الرداءة.

وهذا يعني أنّ الناحيتين النفعيّة والفنيّة قد تتجاوزان، والفصل بينهما ليس على  
إطلاقه، ولكن إصدار الحكم على الشعر بالجودة أو عكسها رهنّ بالثانية عند الطاهر  
دون إلغاء للأولى "ولعلّ النقاد الذين عالجوا الصورة الشعرية مستقلةً عن الناحية النفعيّة  
لم يهدفوا دائماً إلى تغليب الجانب الفنيّ على الجانب الغائيّ في الأهميّة بالنسبة لوظيفة  
الشعر، فهم إنّما عالجوا الصورة بشيء من الاستقلال دون أن ترتبط معالجتهم بوظيفة  
الشعر، حيث إنّنا نجد لكثير من هؤلاء النقاد الذين تناولوا دراسة الصورة مستقلةً عن

(١) المصدر نفسه، ٤٩/١.

ونصّ الخبر في:

الأصفهاني، أبو الفرج، الأغاني، تحقيق: د. إحسان عباس - د. إبراهيم السعافين - أ. بكر عباس، ط ٣، بيروت،  
دار صادر، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م، ١٠١/٣.

(٢) ابن عاشور، محمّد الطاهر، مقدّمة ديوان بشار بن برد، ٤٩/١.

الوظيفة النفعيّة مواقف وآراء نقدية نظريّة وتطبيقية جمعت بين الوظيفتين الفنيّة والنفعيّة في الأهميّة"<sup>(١)</sup>.

فإذا كان الحكم على الشعر مرتعناً بالناحية الفنيّة، فلا يراد من ذلك عند بعض النقاد إلغاء وظائف الشعر النفعيّة. ومن أولئك النقاد الطاهر بن عاشور الذي اعتدّ بالناحيّتين في مقدّمته، وعند تقويم الشعر حصر الأمر في إحداهما، وهي الناحية الفنيّة. ويتجلّى اعتماد الطاهر على الناحية الفنيّة عند الحكم على الشعر في حديثه عن العلاقة بين الشعر والدّين، وحدود الصلة بين معتقد الشاعر وشعره، وما الدور الذي يؤديه معتقد الشاعر في تقويم شعره.

يرى الطاهر أنّ اعتقاد الشاعر غير مؤثّر في الحكم على شعره، وأنّ البحث في عقائد الشعراء لا يتصل بقيمة الشعر، فهو لا يرفع من تلك القيمة ولا يخفضها، يقول الطاهر: "ليس البحث عن اعتقاد بشّارٍ شديد الصلة بتعريف قيمة أدبه وشعره، فإنّ لدينا من بلغاء شعراء العربية من هو مشرك، وهم معظم شعراء الجاهليّة، ومن هو مؤمن، وهم معظم شعراء الإسلام، ومن هو متديّنٌ بغير الإسلام كالأخطل والسموأل، ومنهم من شرب من الصفو والكدر كلبيد وحسان، وكلّ هؤلاء لا نجد لاعتقادهم أثراً في رفعة شعرهم"<sup>(٢)</sup>.

فالحكم على الشعر عند الطاهر يجب أن يتّجه إلى الصناعة الشعرية ذاتها، ولا شأن لهذا الحكم باعتقاد الشاعر، ولا بما في شعره من معاني فاحشة، ومن يحكم على شعر الشاعر بما يحتويه من تلك المعاني الفاحشة فهو لا يحكم حكماً فنياً، وإنّما هو ناظرٌ إلى شيءٍ آخر لا يتعلّق بأصول الحكم الفنيّ على الشعر الذي هو هدف الناقد وطلّبه، قد

---

(١) الحارثي، د. محمد بن مريسي، الاتجاه الأخلاقيّ في النقد العربيّ حتى نهاية القرن السابع الهجريّ، مكّة المكرمة، النادي الأدبيّ الثقافيّ، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، ص ٢٣.  
(٢) ابن عاشور، محمّد الطاهر، مقدّمة ديوان بشّار بن برد، ٢٥/١، ٢٤، ٢٥.

يكون هذا الشيء ذا مساسٍ بجوانبٍ أخلاقية، ولكن هذه الجوانب الأخلاقية لا تقدم من منزلة الشاعر الفنية ولا تؤخرها، ولذا كان "انتقاد بعض شعر بشّارٍ من جهة ما فيه من المفاحشة في الهجاء، فذلك انتقادٌ راجعٌ إلى الأخلاق لا إلى الصناعة"<sup>(١)</sup>.

وإذا كان الطاهر يفصل بين الشعر ومعتقد الشاعر، فإن القاضي الجرجاني كان يفصل بين شاعرية الشاعر - لا الشعر - والدين، ، ويرى أنّ الحكم على الشاعرية منفصلٌ عن ديانة الشاعر "فلو كانت الديانة عاراً على الشعر، وكان سوء الاعتقاد سبباً لتأخر الشاعر، لوجب أن يمّحى اسم أبي نواس من الدواوين، ويحذف ذكره إذا عدت الطبقات، ولكان أولاهم بذلك أهل الجاهلية، ومن تشهد الأمة عليه بالكفر، ولوجب أن يكون كعب بن زهير وابن الرّبّعي وأضرابهما ممن تناول رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاب من أصحابه بكماً خرساً، ويكاء مفحمين؛ ولكن الأمرين متباينان، والدين بمعزلٍ عن الشعر"<sup>(٢)</sup>، إلى غير ذلك من نصوص النقاد العرب أمثال الصولي<sup>(٣)</sup> والعميدي<sup>(٤)</sup>،<sup>(٥)</sup>.

\* \* \*

(١) المصدر نفسه، ص ٩٨ .

(٢) الجرجاني، القاضي علي بن عبدالعزيز، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق وشرح: محمد أبو الفضل

إبراهيم - علي محمد الجاوي، ط١، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ص ٦٣

(٣) يُنظر: الصولي، أبو بكر محمد بن يحيى، أخبار أبي تمام، حققه وعلّق عليه: خليل محمود عساكر -

محمد عبده عزّام - نظير الإسلام الهندي، قدّم له: د. أحمد أمين، ط٢، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ص ١٧٢ .

(٤) يُنظر: العميدي، أبو سعد محمد بن أحمد، الإبانة عن سرقات المتنبي، تقديم وتحقيق وشرح: إبراهيم

الدسوقي البساطي، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦١م، ص ٢٤ .

(٥) جمع د. وليد قصاب في كتابه النقد العربي القديم أكثر من ألف نصّ تمثل الاتجاه الديني الخلفي، وتبيّن

قوته، وشدة حضوره في النقد الأدبي عند العرب.

ينظر: قصاب، د. وليد، النقد العربي القديم: نصوص في الاتجاه الإسلامي، دار الفكر، دمشق: ٢٠٠٥م.

## المبحث الثاني : مكونات النص الشعري :

سيدور هذا المبحث حول تصوّر الطاهر بن عاشور النقديّ لمكوّنات شعر بشّارٍ من ألفاظٍ ومعانٍ وتصويرٍ وموسيقى شعريّة. فإذا كان المبحث الأوّل اختصّ بدراسة المسائل الدائرة حول النصّ الشعريّ، فإنّ هذا المبحث سيّتجه إلى مكوّنات النصّ الداخليّة. وقبل الدخول في تفصيل هذه المكوّنات سنتفأ أمام فكرةٍ ردّدها الطاهر بن عاشور في مقدّمته لها علاقةً وطيدةً برؤيته النقدية لمكوّنات شعر بشّارٍ، وهي أن بشّاراً (آخر المتقدّمين وأوّل المحدثين).

نعتقد أنّه لا يمكن أن نتبيّن رؤية الطاهر النقديّة لمكوّنات شعر بشّارٍ بمعزلٍ عن هذه المقولة أو الفكرة، فهي المركز الأساسيّ الذي انطلق منه الطاهر في حديثه عن تلك المكوّنات كما سيّتضح لاحقاً.

وفحوى هذه الفكرة هي أن بشّاراً يمثّل مرحلةً مهمّةً من مراحل تطوّر الشعر العربيّ، فشعره يمثّل مظهرًا من مظاهر تحوّل الشعر العربيّ من طورٍ إلى طور، والذي يعدّ بحقّ واسطة عقدين تضمّ حوالها سِمطي الشعر القديم والشعر الجديد<sup>(١)</sup>. فشعره يجمع بين سمات الشعر القديم وسمات شعرٍ حديثٍ سيكون هو فاتحته. ومن هنا كان شعر بشّارٍ فريداً، لأنّه يحمل سمات مرحلتين، وأما غيره من الشعراء فيمثّل إحدى المرحلتين، إمّا الشعر القديم، وإمّا الشعر المحدث الذي افتتحه بشّار.

فتمييز شعر بشّارٍ هو في إحداثه طريقةً وسطاً تجمع بين المتقدّمين والمحدثين، ولذا عدّ آخر المتقدّمين وأوّل المحدثين، فهو آخر المتقدّمين "لأنّ لهجة شعره وجزالة ألفاظه ورواج اللغة العربيّة في شعره وطريقته العربيّة في كثيرٍ من شعره، وذكره مفاخر

(١) ابن عاشور، محمّد الطاهر، مقدّمة ديوان بشّار بن برد، ٦، ٥/١.

القبائل وأيامها وانتصارها، كل ذلك لم يقصر في شيءٍ منه عن المتقدمين<sup>(١)</sup>. فطريقة المتقدمين باديةً في ألفاظ شعره، وفيما يأتي به من أخبارهم ووقائعهم. وهو أول المحدثين لأن امتلاء شعره بالمعاني الجديدة والعادات الحضريّة من نسيبٍ رقيقٍ وخمرياتٍ وزهرياتٍ وهجاءٍ مقذع، مع النزوع إلى بعض العناية بالمحسنات اللفظيّة والمعاني العلميّة، كل ذلك سنّة خالف بها طرائق الشعر العربيّ القديم، وقد سنّها للمولّدين، فهم يقتضون آثاره، ويلحقون غباره، وأوّل من اقتضى طرائقه سلّم الخاسر وأبو نواس ومسلم بن الوليد وأبو تمام، كلٌّ في ناحيةٍ من نواحي شعر بشّار، على تفاوت فيهم من إكثارٍ وإقلال<sup>(٢)</sup>. فإذا كان بشّارٌ سلك طريقة المتقدمين فإنه كان في الآن ذاته فاتحة الشعر المحدث بما أودع شعره من معاني الحضارة الجديدة، وبما ورد فيه من عادات مجتمعه وعصره، وبما دبّج به شعره من المحسنات البديعيّة. ولذا فإنه هياً السبيل لمن بعده من الشعراء المحدثين الذين أولعوا بالمذهب الجديد، فغدا كل واحدٍ منهم محاكياً ناحيةً من نواحي هذا المذهب الجديد، وبقي بشّارٌ ممتازاً عنهم بجمعه بين المذهبين؛ القديم والجديد.

وبشّارٌ بهذا الجمع بين القديم والجديد يمثل مرحلةً مهمّةً في تاريخ الشعر العربيّ؛ حيث كان شعره يجمع بين طريقة القدماء والنهج الشعريّ الجديد، فغدا صاحب مسلكٍ شعريّ متميّز يجمع في شعره أفضل معاني الشعر العربيّ القديم ومعاني القرآن وكلام الفصحاء والذين جاءوا عقب ظهور الإسلام، وأجود ألفاظ العربيّة الفصيحة، وتطرّق إلى وصف الحضارة الجديدة في أجلى مظاهرها، فلم يفته المتقدمون ولم يفضله المتأخرون، على أنّك تجد في شعره صوراً من حالة العرب في الجاهليّة، ومن

(١) المصدر نفسه، ٥١/١ .

(٢) المصدر نفسه، ٥١/١ .

حالة الحضارة الإسلاميّة الأولى، ومن حضارة الأمويين العربيّة الإسلاميّة المتهدّبة، ومن حضارة الدولة العبّاسيّة العربيّة الإسلاميّة الفارسيّة<sup>(١)</sup>.

وإذا كنّا نوافق الطّاهر ابن عاشور في أنّ بشّاراً اختطّ طريقةً وسطاً تجمع بين القدماء والمحدثين إلا أنّنا لا نسلّم بأنّ هذا مما خصّ به وحده؛ لأنّنا نجد عدداً من الشعراء في العصر العبّاسيّ الأوّل يهجون النهج ذاته في الجمع بين القديم والمحدث كأبي نواس، ومسلم بن الوليد، وأبي تمام.

ومن هذه السمة الشعريّة التي تجمع بين القديم والمحدث<sup>(٢)</sup> تصدر رؤية الطّاهر النقديّة في بحث مكّونات شعر بشّار. وهو ما سنحاول تجليلته في الآتي.

#### ١- الألفاظ

تأتي ألفاظ بشّار بن برد الشعريّة تمثيلاً للمنزلة التي وضعه فيها الطّاهر ابن عاشور، تلك المنزلة التي حوت سمات المتقدّمين، وبشّرت بطورٍ جديدٍ للشعر العربيّ. وهو ما تفرّد به بشّار عن غيره من الشعراء، فإنّ قارنته ببعض ممثلي الشعر القديم من معاصريه ومن تقدّمه قليلاً من شعراء البادية أمثال رؤبة وذي الرّمة وأمثال الفرزدق

(١) المصدر نفسه، ٨٦/١، ٨٧.

(٢) يمكن الإشارة هنا إلى محاولة د. حسين الواد تفسير ظاهرة القديم والحديث في شعر بشّار تفسيراً فلسفياً فنياً، حيث يغدو "القديم" في شعر بشّار نزوعاً إلى المطلقات والثوابت والمطرّدات والجواهر ورجوعاً بالكلام إلى مرحلة التسميات الأولى، ذلك العهد الذي شهد إطلاق الأسماء على الأشياء، وشهد تأنيس الكون بتسميته وتسمية مكّوناته، ويغدو "الحديث" في شعر بشّار نزوعاً إلى مجريات الحياة اليوميّة ووقائعها بما استند إليه من قصّ وسردٍ ولغةٍ تخاطب. وكان كلا النموذجين - القديم والحديث - يوهم بالواقع إيهاماً فنياً، ويحمل على التصديق، ممّا جعل المسلكان يفضيان إلى غاية فنيّة واحدة هي ملء بنية "الواقع" الجوفاء ببنية من الوقائع متوهّمة تدور الألفاظ فيها على غير أسمائها. - يُنظر: الواد، د. حسين، تدور على غير أسمائها "نظرة في شعر بشّار بن برد"، ط١، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م.

وجرير لم تجد في شعرهم ما تجد في شعر بشّارٍ من دقّة المعاني ولا من رقّة الألفاظ<sup>(١)</sup>. وإن قارنته بالمحدثين وجدت فصاحة ألفاظ بشّارٍ بلغت الحد الأقصى<sup>(٢)</sup>.  
ففي ألفاظ شعر بشّارٍ ما في أشعار القدماء من النقاء اللغويّ والجودة والفصاحة، وفيها في الآن ذاته استيعابٌ لما طرأ على عصره من معانيٍ حضريّةٍ وصفاتٍ جديدة، ولذا حين قال أئمة الأدب عن بشّارٍ إنّه: (آخر المتقدمين وأول المحدثين) فإنهم لا يعنون بذلك تاريخ وجوده ضرورة أنّه لم يوجد منفرداً في عصره، وإنما عنوا دياجة شعره وطريقته، فمعاصروه يلحق بعضهم بالمحدثين، مثل: صالح بن عبد القدّوس، وبعضهم بالمتقدمين، مثل: رؤبة وذو الرّمة<sup>(٣)</sup>. فتميّز بشّارٍ ليس في وجوده في حقبةٍ زمنيّةٍ فاصلة بين عهدين، فإنّ غيره من الشعراء عاش الحقبة ذاتها، ولكنّ تميّزه في انعكاس ذلك على شعره بأنّ جاء محتدياً القديم ومستوعباً الجديد في الوقت نفسه، بينما تجاذب معاصريه أحد طرفي الطريقة، فإمّا نسجاً على منوال القديم، وإمّا سيراً نحو الجديد.  
وبسبب من هذه الطريقة التي اختصّ بها بشّارٌ فإنّك لا تجد في ألفاظه ثقلاً ولا تنافراً ولا كلفة. وصراحة دلالة ألفاظه على المعاني بيّنة واضحة ترى فيها كيف يخطر له المعنى الجليل والدقيق والعامي، فلا يتريّث في التعبير عنه بأفصح الألفاظ دون استعانة بزيادة أو حذف، بحيث تلوح لك الفصاحة العربية بروائها والانسجام المولّد بيهائه<sup>(٤)</sup>.

(١) ابن عاشور، محمّد الطاهر، مقدّمة ديوان بشّار بن برد، ٥٥/١.

(٢) المصدر نفسه، ٥٦/١.

(٣) المصدر نفسه، ٥٦/١.

(٤) المصدر نفسه، ٥٦/١.

ويضرب الطاهر لفصاحة ألفاظ بشار وسلامة تراكيبه عدّة أمثلة، من ذلك استشهاد الجوهريّ في الصحاح<sup>(١)</sup> والزمخشريّ في الأساس<sup>(٢)</sup> لاستعمال (البزلاء) بمعنى الخطة العظيمة<sup>(٣)</sup> بقول بشار:

إِنِّي إِذَا شَعَلْتُ قَوْمًا فَرُوجُهُمْ رَحْبُ الْمَسَالِكِ نَهَاضَ بِيَزْلَاءِ<sup>(٤)</sup>

فغدا شعر بشار دليلاً تستدلّ به المعاجم على استعمال لفظة لمعنى ما، وما ذاك إلا لاستيثاقها من صحته ونقائه.

ويستدلّ الطاهر أيضاً على فصاحة ألفاظ بشار بما ذكره ابن منظور في لسان العرب<sup>(٥)</sup> عند حديثه عن (براً) واستعمال (برأت أبرؤ) بفتح الراء في الماضي وضمها في المضارع، وكيف لحن بعضهم هذا الاستعمال لبشار في قوله:

نَفَرَ الْحَيُّ مِنْ مَكَانِي فَقَالُوا فُرْ بِصَبْرٍ لَعَلَّ عَيْنَكَ تَبْرُؤُ<sup>(٦)</sup>

حتى إنّ الجوهريّ لم يذكره، وبشار بريء من اللحن؛ إذ ذكر هذا الاستعمال سيبويه والمازني. ثمّ علّق الطاهر على ذلك بقوله: "فأنت ترى كيف اقتصر بشار على الفصيح، وكيف تناساه الناس حتى أهمله الجوهريّ، وحتى اجتراً من اجتراً على تلحين بشار في حين استعمال الأفضح"<sup>(٧)</sup>.

(١) الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط ٤، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، "بزل"، ٤/ ١٦٣٤.

(٢) الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر، أساس البلاغة، تحقيق: أ. عبد الرحيم محمود، عرف به: أمين الخولي، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، "بزل"، ص ٢٢.

(٣) ابن عاشور، محمد الطاهر، مقدّمة ديوان بشار بن برد، ٨٧/١.

(٤) رواية الديوان: "قَوْمًا فِقَاحُهُمْ".

ابن برد، بشار، الديوان، ١٤٨/١.

(٥) ينظر: ابن منظور، محمد، لسان العرب، ط ١، بيروت، دار صادر، "برأ"، ٣٧/١.

(٦) ابن برد، بشار، الديوان، ٨٠/٤.

(٧) ابن عاشور، محمد الطاهر، مقدّمة ديوان بشار بن برد، ٨٧/١.

ويشير الطاهر إلى ارتقاء ألفاظ بشّارٍ وبعدها عن الابتذال، من ذلك قول بشّارٍ:

نَادَيْتُ: إِنَّ الْحُبَّ أَشْعَرَنِي قَتْلًا وَمَا أَحْدَثْتُ مِنْ ذَنْبٍ<sup>(١)</sup>

”فقلوله: (أشعرتني قتلاً) دون أن يقول: (قتلني) لتجنّب الابتذال“<sup>(٢)</sup>.

وبلغ بشّارٌ في احتذائه أساليب كلام العرب مبلغاً كبيراً، ينمّ على إدراكٍ واعٍ لدقائق الأسلوب العربيّ ألفاظاً وتراكيب، فينسج نظمه ”على طريقة العرب في أساليب تراكيب الجمل عندهم، وفي توخي الكلمات الواقعة في أشعارهم“<sup>(٣)</sup>. ويذكر الطاهر في هذا الصدد بيت بشّارٍ:

بَكَرًا صَاحِبِيَّ قَبْلَ الْهَجِيرِ إِنَّ ذَاكَ النَّجَاحَ فِي التَّبْكِيرِ<sup>(٤)</sup>

وذلك في القصة المشهورة له مع خلف الأحمر التي ذكرها عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز، حيث روى الأصمعي قائلاً: ”كنت أشدوم من<sup>(٥)</sup> أبي عمرو بن العلاء وخلف الأحمر، وكانا يأتیان بشّاراً فيُسَلِّمانِ عليه بغاية الإِعظامِ، ثم يقولان: يا أبا معاذٍ، ما أَحْدَثْتُ؟ فيُخْبِرُهُمَا وَيُنْشِدُهُمَا، وَيَسْأَلَانِهِ وَيَكْتَبَانِ عَنْهُ مَتَوَاضِعِينَ لَهُ، حَتَّى يَأْتِيَ وَقْتُ الزَوَالِ، ثُمَّ يَنْصَرِفَانِ، وَأَتِيَاهُ يَوْمًا فَقَالَا: مَا هَذِهِ الْقَصِيدَةُ الَّتِي أَحْدَثْتَهَا فِي سَلْمِ بْنِ قَتَيْبَةَ؟ قَالَ: هِيَ الَّتِي بَلَّغْتُكُمْ. قَالُوا: بَلَّغْنَا أَنَّكَ أَكْثَرْتَ فِيهَا مِنَ الْغَرِيبِ. قَالَ: نَعَمْ، بَلَّغْنِي أَنَّ سَلْمَ بْنَ قَتَيْبَةَ يَتَبَاصَرُ بِالْغَرِيبِ، فَأَحْبَبْتُ أَنْ أوردَ عَلَيْهِ مَا لَا يَعْرِفُ. قَالُوا: فَاَنْشِدْنَاها يا أبا معاذٍ، فَاَنْشِدُهُمَا:

بَكَرًا صَاحِبِيَّ قَبْلَ الْهَجِيرِ إِنَّ ذَاكَ النَّجَاحَ فِي التَّبْكِيرِ

---

وجاء في المقدمة: ”في حين استعمال“، وواضح أنه سهوٌ طباعيٌّ.

(١) ابن برد، بشّار، الديوان، ٢٣٥/١.

(٢) ابن عاشور، محمد الطاهر، مقدّمة ديوان بشّار بن برد، ٥٦/١.

(٣) المصدر نفسه، ٦٤/١.

(٤) ابن برد، بشّار، الديوان، ١٨٤/٣.

(٥) في مقدّمة الطاهر وطبعة محمد رشيد رضا للدلائل: ”كنت أسير مع“.

حتى فرغ منها، فقال له خلف: لو قلت يا أبا معاذٍ مكانَ (إن ذاك النجاحَ في التبكير):

بَكَرًا فَالنَّجَاحُ فِي التَّبْكَيرِ

كان أحسنَ. فقال بشار: إنما بنيتها أعرابيةً وحشيةً؛ فقلت: إنَّ ذاكَ النجاحَ في التَّبْكَيرِ، كما يقولُ الأعرابُ البدويونَ، ولو قلتُ: "بَكَرًا فَالنَّجَاحُ"، كانَ هذا من كلامِ المولدينَ، ولا يُشبهُهُ ذاكَ الكلامَ. ولا يَدْخُلُ في معنَى القصيدةِ. قال: فقامَ خَلْفٌ قَبْلَ بَيْنَ عَيْنِهِ<sup>(١)</sup>.

وعلقَ عبد القاهر الجرجاني على هذه القصةَ تعليقاً عدّه الطاهرُ تعليلاً علمياً<sup>(٢)</sup> لمقصد بشارٍ بهذا البناءِ الأسلوبِي القائم على الربط بـ"إنَّ" دونَ "الفاءِ"، يقول عبد القاهر: "اعلم أنَّ مِنْ شَأْنِ "إنَّ" إِذَا جَاءَتْ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ، أَنْ تُغْنِيَ غِنَاءَ "الفاءِ" الْعَاطِفَةِ مَثَلًا، وَأَنْ تُفِيدَ مِنْ رِبْطِ الْجُمْلَةِ بِمَا قَبْلَهَا أَمْرًا عَجِيبًا. فَأَنْتَ تَرَى الْكَلَامَ بِهَا مُسْتَأْنَفًا غَيْرَ مُسْتَأْنَفٍ، وَمَقْطُوعًا مُوَصُولًا مَعًا. أَفَلَا تَرَى أَنَّكَ لَوْ أَسْقَطْتَ (إنَّ) مِنْ قَوْلِهِ: (إنَّ ذاكَ النِّجَاحَ فِي التَّبْكَيرِ)، لَمْ تَرَ الْكَلَامَ يَلْتَمِمْ، وَلرَأَيْتَ الْجُمْلَةَ الثَّانِيَةَ لَا تَتَّصِلُ بِالْأُولَى وَلَا تَكُونُ مِنْهَا بِسَبِيلٍ، حَتَّى تَجِيءَ بِالْفَاءِ فَتَقُولُ: "بَكَرًا صَاحِبِي قَبْلَ الْهَجِيرِ، فَذَاكَ النِّجَاحَ فِي التَّبْكَيرِ" وَمِثْلَهُ قَوْلُ بَعْضِ الْعَرَبِ:

فَعَنَّا وَهِيَ لَكَ الْفِدَاءُ    إِنَّ غِنَاءَ الْإِبِلِ الْحُدَاءُ

فانظرُ إلى قوله: (إنَّ غِنَاءَ الْإِبِلِ الْحُدَاءُ)، وإلى ملاءمتهِ الكلامَ قبله، وحسنِ تشبيتهِ به، وإلى حُسْنِ تعطفِ الكلامِ الأوَّلِ عليه، ثم انظر إذا تركتَ (إنَّ) فقلتَ: (فَعَنَّا وَهِيَ لَكَ الْفِدَاءُ، غِنَاءُ الْإِبِلِ الْحُدَاءُ)، كيفَ تكونُ الصورةُ؟ وكيفَ ينبوُ أحدُ الكلامينِ عن الآخرِ؟

(١) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه: محمود محمّد شاكر، ط ٣، القاهرة، مطبعة

المدني، ١٣٤١هـ/١٩٩٢م، ص ٢٧٢، ٢٧٣.

والقصة في:

– الأصفهاني، أبو الفرج، الأغاني، ١٣٢/٣.

(٢) يُنظر: ابن عاشور، محمّد الطاهر، مقدّمة ديوان بشار بن برد، ٩٠/١.

وكيف يُشتمُّ هذا ويُعْرَق ذلك؟ حتى لا تَجِدَ حيلةً في اتِّلافِهما حتى تَجْتَلِبَ لهما (الفاء) فتقول: (فغَنِّها وهي لكَ فداءً، فغناءُ الإبلِ الحِداءُ)، ثم تَعْلَمُ أن لِيَسْتِ الألفَةُ بينهما مِنْ جنسٍ ما كانَ، وأنَّ قد ذَهَبَتِ الأتْسَةُ التي كُنْتَ تَجِدُ، والحسن الذي كُنْتَ ترى<sup>(١)</sup>.

فهذا البناء التركيبي القائم على التأكيد بـ(إنَّ) يحسن أن يأتي حين تكون "الجملة أو الجمل السابقة متضمنةً إشاراتٍ أو إيماءاتٍ تثير في النفس المتلقية تساؤلاً فتسعفها الجملة الثانية بما يزيل التردد ويجيب عن هذا الهمس، فيدخل قدرٌ من التوكيد في بناء العبارة ليواجه هذا التردد، من ذلك الجمل المؤكدة في الكلام الفصيح والواقعة عقب الأمر والنهي أو الإرشاد والتوجيه"<sup>(٢)</sup>. ومن هنا فطن بشَّارٌ أنَّ التوكيد في هذا الأسلوب "يجعله أشبه بالفطرة الأصلية الصادقة، وذلك لأنَّه أمر بالتبكير في صدر البيت أحسن أن السامع صار في حاجة إلى أن يعرف علَّةَ هذا الأمر بصورة مؤكدة ليكون ذلك أدعى إلى قبوله فأكد، ولو قال: (فالنجاح) هكذا كان كلاماً مرسلاً من غير توكيد لم تكن الصياغة أشبه بالفطرة الواعية لأسرار النفس، عبارة بشَّارٍ أفضت إلى اختلاجة النفس المتلقية واستشقت حاجتها إلى التوكيد، وجاءت على مذهب الكلام الأوَّل"<sup>(٣)</sup>.

ويؤكد هذا ما بلغه بشَّارٌ من مرتبةٍ عليَّةٍ في إدراك دقائق أساليب العرب وأنماط تراكيبيها، لا سيَّما وقد خفي ذلك على غيره من علماء الشعر من مثل خلف الأحمر، فكان ذلك دالاً عند الطاهر وغيره من النقاد على قوَّة تمرُّس بشَّارٍ بنهج المتقدمين، والنسج على منوالهم، والسير على طريقتهم.

وأما دلالة ألفاظ بشَّارٍ على النهج الجديد الذي كان فاتحته، والممهِّد له، فقد راح الطاهر يسوق عدداً من الاستعمالات الجديدة التي عبَّر بها بشَّارٌ عن "مصطلحات

(١) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص ٢٧٣، ٢٧٤.

(٢) أبو موسى، د. محمد محمد، خصائص التراكيب، ط ٤، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٦٤١هـ / ١٩٩٦م، ص ٨٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٨٥.

عصره<sup>(١)</sup>، ودلّ من خلالها على روح ذلك العصر، وجاءت مفسحةً عن أحوال أهله وعاداتهم.

من ذلك ذكره (الحمّال) وهو مصطلح جدّ في عصره. يقول بشّار:

إِنِّي وَإِنْ كُنْتُ حَمَالًا أَجَاوِرُهُ صَرَامَ حَبْلِ التَّمَنِّي بِالْأَكَاذِيبِ<sup>(٢)</sup>

وجاء بشّارٌ بلفظ "ست"<sup>(٣)</sup> وهي كلمةٌ جديدةٌ في عصره بمعنى السيّدة، وكانوا يعيبون استعمالها، وبشّارٌ لم يعبأ بهم<sup>(٤)</sup>.

ولم يقتصر الأمر على ذلك، فنظم بشّارٌ ألفاظ التخبّب كقولهم: (نور عيني)<sup>(٥)</sup> في مواضع<sup>(٦)</sup>. وإذا كان بشّارٌ في سيره على نهج المتقدمين ذكر الرواحل في الأسفار<sup>(٧)</sup>، فإنّه في النهج الجديد ذكر الزوارق واختراقها الفرات ودجلة<sup>(٨)</sup>.

(١) ابن عاشور، محمّد الطاهر، مقدّمة ديوان بشّار بن برد، ٥٢/١.

(٢) ابن برد، بشّار، الديوان، ٢٢٣/١.

(٣) من ذلك قول بشّار: بَيْتٌ بِهِ أُسْقَى رُهَاوِيَّةٌ لِعَيْبِ سَيْتٍ خَلِقَتْ لِلْعَابِ  
المصدر نفسه، ٢٩٧/١. وقوله:

دَخَلْتُ مُسَارِقًا رَصَدَ الْأَعَادِي عَلَى سَيْتٍ وَمَدَخَلْنَا حِطَارًا

المصدر نفسه، ٢٢٥/٣.

(٤) ابن عاشور، محمّد الطاهر، مقدّمة ديوان بشّار بن برد، ٥٢/١.

(٥) من ذلك قوله: نُورَ عَيْنِي أَصْبَتِ عَيْنِي بِسَكَبِ يَوْمَ فَارَقْتَنِي عَلَى غَيْرِ ذَنْبِ

ابن برد، بشّار، الديوان، ٢٩٥/١.

وقوله: نُورَ عَيْنِي تَرَكْتُ قَلْبِي جَنَاحًا يَوْمَ فَارَقْتَنِي فَحَنَّ وَنَاحًا

المصدر نفسه، ٩٢/٢. ذكرنا هذه الأمثلة في هذا الهامش، والهامش السابق؛ لأنّ الطاهر دلّ على هذه الاستعمالات دون أن يضرب لها أمثلة، فراجعناها في ديوان بشّار.

(٦) ابن عاشور، محمّد الطاهر، مقدّمة ديوان بشّار بن برد، ٥٢/١.

(٧) المصدر نفسه، ٥٢/١.

(٨) المصدر نفسه، ٥٢/١.

وعلى الرغم من أن بشّاراً بلغ مرتبةً رفيعةً في احتذاء طرائق المتقدمين في استعمالات الألفاظ وتراكيبها، فإنّ الطاهر بن عاشور يتوقف أمام ظاهرةٍ لحظها في شعر بشّارٍ، وهي توسّعه في اللغة وقياسه فيها. وهو توسّعٌ مبنيٌّ على القياس ولولم ينصّ عليه السماع، وقد أوجز ابن عاشور مذهب بشّارٍ فيما استقرأه من ديوانه بقوله: "فشعر بشّارٍ يُستخلص منه مذهبه في طريقة اشتقاق اللغة للمتكلّم بها، فهو يرى جواز اشتقاق الألفاظ بصيغة من صيغ الاشتقاق التي اشتق بها العرب من كلّ مادةٍ عربيّةٍ أصليّةٍ على حسب القواعد والضوابط المستقراة من كلام العرب دون توقّف على سماع تلك الصيغة بعينها من تلك المادة"<sup>(١)</sup>.

فبشّارٍ لا يخترع قواعد اشتقاقيةً جديدة، بل يسير على وفق القواعد المستنبطة من كلام العرب، ولكنّ دون اقتصارٍ على السماع، فإذا كان اشتقاق اللفظ يتناسب مع القواعد المقرّرة، فهو جائزٌ عنده وإن لم يُسمع عن العرب ذلك اللفظ بتلك الصيغة الاشتقاقية. ولعلّ هذا يذكرّ بالباب الذي عقده ابن جنّي في خصائصه وسماه بـ"باب في أنّ ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب"<sup>(٢)</sup>.

وأورد الطاهر عدّة أمثلة على ذلك، كاستعمال بشّارٍ وصف (مُقوّد) في قوله:

كَانَهُ مِنْ غُلُوَاءِ الْجُرْدِ فِي الْعَسْكَرِ الْمُسْلِنُطِحِ الْمُقَوِّدِ<sup>(٣)</sup>

"ولم يُنقل عن العرب (مُقوّد) ولا اقوّد، ولكنه جاء على وزن مُعَوِّجٍ ومزورٍ ومحمّرٍ من اعوجّ وازورّ واحمرّ، فقدّر بشّارٍ فعل اقوّد، وصاغ منه مُقَوِّدًا"<sup>(٤)</sup>.

(١) المصدر نفسه، ٨٠/١.

(٢) ابن جنّي، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمّد علي النجّار، ط ٤، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٩٩م، ٣٥٨/١.

(٣) ابن برد، بشّار، الديوان، ١٦٩/٢.

(٤) ابن عاشور، محمّد الطاهر، مقدّمة ديوان بشّار بن برد، ٨١، ٨٠/١.

ومن ذلك استعمال بشارٍ (جَنَابَاوِيهِ) "في ميمنة الجيش وميسرته، وإنما يسميان مُجَنَّبِي الجيش، فلما قال أهل اللغة: إِنَّمَا سُمِّيَتَا مُجَنَّبَتَيْنِ؛ لَأَنَّهُمَا تَأْخِذَانِ جَنَابِي الطَّرِيقِ، سَمَّاهُمَا بِاسْمِ الْمَكَانِ، هَذَا إِذَا لَمْ يَكُنْ قَدْ ثَبَتَ سَمَاعُ هَذَا الْإِطْلَاقِ مِنْ أَهْلِ اللِّسَانِ، وَقَدْ أَهْمَلَهُ مَدُونُو اللُّغَةِ"<sup>(١)</sup>.

ولم يقتصر توسُّعُ بشارٍ على القياس في صيغ الاشتقاق، بل تعدَّى ذلك إلى "مخالفة قواعد الإعراب، فله شذوذاتٌ غير مسموعٍ نظيرها، ولعلها من النادر الذي أهمله أيمة العربية لشدة ندره"<sup>(٢)</sup>.

ورأى الطاهر في توسُّعِ بشارٍ ومخالفاته<sup>(٣)</sup> إِدْلَالًا بَعْلَمَهُ فِي الْعَرَبِيَّةِ<sup>(٤)</sup>، ولعلَّ ذلك يأتي مؤكِّدًا أيضًا للطريقة الشعرية الجديدة التي افتتحها، ومدَّها من جاء بعده من الشعراء إلى مجالاتٍ أكثر اتساعًا، ستكون محلَّ نظر النقاد العرب، ومادة نزاعهم وجدلهم، ممَّا دلَّته في التراث النقديّ أوضح من أن تُساق له الأمثلة.

(١) المصدر نفسه، ٨٠/١.

(٢) المصدر نفسه، ٨٢/١.

(٣) نشير هنا إلى ما ذكره د. عبدالفتاح نافع حين قال عن بشارٍ: "فإذا تركنا المنهج إلى الطريقة التي سلكها في صوره واختطَّ بها مذهبه في التصوير نجدها تقوم أولاً وقبل كلِّ على استغلال اللغة بكلِّ ما فيها من إمكانياتٍ حتَّى لو أدَّى به الأمر إلى الخروج على قواعد اللغة وأصولها من أجل الوصول إلى الجمال الفني".

– نافع، د. عبدالفتاح صالح، الصورة في شعر بشارٍ بن برد، عمّان، دار الفكر للنشر والتوزيع، ١٩٨٣م، ص ٢٩٠.

ونعتقد أنَّ في مثل هذا القول ضرباً من المبالغة يحتاج القبول به إلى أدلَّةٍ من شعر بشارٍ؛ لأنَّ الذي في هذا الشعر كما لاحظ الطاهر بن عاشور لا يعدو أن يكون توسُّعاً أو مخالفةً، لكنّه لا يصل إلى الحدِّ الذي يُوصف فيه بأنّه خروجٌ على أصول اللغة وقواعدها.

(٤) يُنظر: ابن عاشور، محمَّد الطاهر، مقدِّمة ديوان بشارٍ بن برد، ٨٠، ٧٩/١.

## ٢ - المعاني

صدر بحث الطاهر بن عاشور لمعاني شعر بشّارٍ من الرؤية النقدية ذاتها التي ترى بشّاراً خاتمة المتقدمين وفاتحة المحدثين، حيث كان بشّارٌ يصوغ عدداً من قصائده على طريقة النظم العربيّ من جهة المعاني "فيذكر الأطلال والرسوم والغدر والمراعي إعجاباً بمقدرته على الالتحاق بشّاو العرب الخلّص"<sup>(١)</sup>، وفي الوقت ذاته فإنه لم يقصر نفسه على متابعة المتقدمين من الشعراء في معانيهم، بل أودعه المعاني الحضريّة المستجدة في عصره، فوصف حالة الناس في عصره ومحاسن شرابهم وبساتينهم"<sup>(٢)</sup>.

فيجمع بشّارٌ في معانيه بين الديباجة الشعرية القديمة والنهج الجديد الذي يبرز حضارة العصر وأحوال أهله، وإذا كان معاصروه والمتأخرون عنه "قد شاركه بعضهم في المعاني الحضريّة وبعضهم في المعارف العقلية؛ فإنهم لم يتفق لأحدٍ منهم أن ينال مثل بشّارٍ في نشأته العربية البدوية"<sup>(٣)</sup>، ولا أن يسعد "بما سعد به بشّارٌ من النشأة في الفصاحة والبلاغة الخالصتين"<sup>(٤)</sup>.

وفي المقابل فإنّ المتقدمين عليه مثل النابغة وحسان وعمر بن أبي ربيعة إذا كانوا "قد شاركوه في الفصاحة والبلاغة والمعاني القديمة؛ فإنهم لم يكتسبوا ما أكسبته الحضارة من دقة معاني المعارف والحكمة وعظمة الدولة ورقّة الغرام والمجون"<sup>(٥)</sup>.

ومن القصائد التي حذا فيها بشّارٌ حذو المتقدمين في معانيها، قصيدته التي مطلعها:

طَرَبْتُ إِلَى "حَوْضَى" وَأَنْتَ طَرُوبٌ      وَشَاقَكَ بَيْنَ الْأَبْرَقَيْنِ كَثِيبٌ<sup>(٦)</sup>

(١) المصدر نفسه، ٦٤/١ .

(٢) المصدر نفسه، ٥٣، ٥٢/١ .

(٣) المصدر نفسه، ٥٥/١ .

(٤) المصدر نفسه، ٥٥/١ .

(٥) المصدر نفسه، ٥٥/١ .

(٦) ابن برد، بشّار، الديوان، ٢٠٨/١ .

فقد نسج بشَّارٌ قصيدته هذه "على منوال قصائد العرب، فلذلك ذكر النوي والأطال، وكان الشعراء وخاصة بشَّاراً يتنافسون في محاكاة شعر العرب، لتظهر مقدرتهم البلاغية بالموازنة بين شعرهم وشعر فحول الجاهلية"<sup>(١)</sup>.

وأما تضمين شعره معاني عصره، فمن ذلك قوله في وصف البساتين:

فِي جَنَّانٍ خَضِرٍ وَقَصْرِ مَشِيدٍ      قَيْصَرِيٍّ حَفَّتْ بِهِ الْأَعْنَابُ  
فَوْقَهَا مَلْعَبُ الْحَمَامِ وَيَسْتِ      بِنُ خَلِيحٍ مِنْ دُونِهَا صَخَّابُ<sup>(٢)</sup>

ومن ذلك حديثه عن أحوال الناس، كقوله:

وَأَصَابَهُ سِحْرُ الْبَيْخِلَةِ بَعْدَ مَا      أَلْفَ الصَّلَاةِ وَعَاذَ بِالْمِسْبَاحِ<sup>(٣)</sup>

"فذكر المسباح وهو المسيحة"<sup>(٤)</sup>. وكقوله:

وَيُعْطِيكَ ذُلًّا إِذَا رُعْتَهُ      كَمَا ذَلَّ لِلْقَدَمِ الْمُرِيدُ<sup>(٥)</sup>

"يعني مربد البصرة، لكثرة من يدخله من الناس فقد ذلَّ للأقدام"<sup>(٦)</sup>.

ويذهب الطاهر إلى أن بشَّاراً كان دقيق الوصف فيما يطرقة من معانٍ، ويُلْمِحُ إلى أن لعماء دوراً في ذلك<sup>(٧)</sup>، فهو يهبه مزيداً من التدقيق والنفاذ إلى صفات الأشياء "فإذا قرأت

(١) المصدر نفسه، ٢٠٨/١.

(٢) المصدر نفسه، ٣٥٠/١.

(٣) المصدر نفسه، ٩٣/٢. ورواية الطاهر في المقدمة: "سحر النَّحِيلَةِ".

(٤) ابن عاشور، محمد الطاهر، مقدّمة ديوان بشَّار بن برد، ٥٣/١.

(٥) ابن برد، بشَّار، الديوان، ١١٨/٣.

(٦) ابن عاشور، محمد الطاهر، مقدّمة ديوان بشَّار بن برد، ٥٣/١.

(٧) انطلق عددٌ من الدراسات التي درست شعر بشَّار على تنوع اتجاهاتها ومناهجها من فكرة أثر العمى في صقل شعره وتمييزه بدقة الوصف وعمقه، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر غير ما ذكرنا في بعض الهوامش السابقة الآتي:

– النويهي، د. محمد، شخصيّة بشَّار، ط ٢، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٧١م .

شعره لم تشعر بأنه أعمى، وذلك من فرط دقة علمه ووصفه للأشياء<sup>(١)</sup>. ويعضد ذلك بقول الأصمعيّ عندما سأله المازنيّ عن بشّارٍ فقال: "غَوَاصٌ نَظَّارٌ، يَصِفُ الشَّيْءَ لِمَ يَرُهُ وَكَأَنَّهُ رَأَاهُ، وَيَجْمَعُ فِي الْبَيْتِ الْوَاحِدِ مَا فَرَّقَتْهُ الشُّعْرَاءُ فِي عِدَّةٍ. فَقُلْتُ (أَيُّ الْمَازِنِيِّ) لَهُ: مِثْلُ أَيْشٍ؟ فَقَالَ: مِثْلُ قَوْلِهِ:

كَأَنَّهَا رَوْضَةٌ مُنَوَّرَةٌ    تَجْمَعُ طَيْبًا وَمَنْظَرًا حَسَنًا<sup>(٢)</sup>

وقوله:

أَنَا وَاللَّهِ أَشْتَهِي سِحْرَ عَيْنَيْهِ    كِ وَأَخْشَى مَصَارِعَ الْعُشَّاقِ<sup>(٣)</sup>(٤).

وبشّارٌ عند الطّاهر من أكثر الشعراء ابتكاراً للمعاني، ولبكارة معانيه وحسنها لهجاً عدداً من الشعراء بالأخذ عنه ومتابعته فيها، حتى إنهم "ليعمدون إلى معانيه فيسرقونها ويتصرفون فيها. قال بشّارٌ:

مَنْ رَأَقَبَ النَّاسَ لَمْ يُظْفَرْ بِحَاجَتِهِ    وَفَازَ بِالطَّيِّبَاتِ الْفَاتِكُ الْلَهْجُ<sup>(٥)</sup>

فأخذه سلم بن عمرو الملقّب بالخاسر فقال:

مَنْ رَأَقَبَ النَّاسَ مَاتَ غَمًّا    وَفَازَ بِالذِّدَةِ الْجَسُورِ<sup>(٦)</sup>.

وأما قول بشّارٍ:

تَذَكَّرُ مَنْ أَحْبَبْتَ إِذْ أَنْتَ يَا فَعٌ    غُلَامٌ فَمَغْنَاهُ إِلَيْكَ حَيِّبٌ<sup>(٧)</sup>

– الفيّفي، د. عبد الله المغامري، الصورة البصريّة في شعر العميان، ط ١، الرياض، النادي الأدبي، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

– العلي، د. عدنان عبيد، شعر المكفوفين في العصر العباسي، عمّان، دار أسامة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩م.

(١) ابن عاشور، محمّد الطّاهر، مقدّمة ديوان بشّار بن برد، ١٩/١.

(٢) ابن برد، بشّار، الديوان، ٤/٢٤٤.

(٣) المصدر نفسه، ٤/١٣٧.

(٤) ابن عاشور، محمّد الطّاهر، مقدّمة ديوان بشّار بن برد، ١/٩١.

(٥) ابن برد، بشّار، الديوان، ٢/٥٦.

(٦) ابن عاشور، محمّد الطّاهر، مقدّمة ديوان بشّار بن برد، ١/٦٣.

(٧) ابن برد، بشّار، الديوان، ١/٢١١.

”فأخذه علي بن العباس (ابن الرومي) في قوله:

وَحَبَّبَ أَوْطَانَ الرَّجَالِ إِلَيْهِمْ مَارَبَّ قَضَاهَا الشَّبَابُ هُنَالِكََا

إِذَا ذَكَرُوا أَوْطَانَهُمْ ذَكَرْتَهُمْ عُهُودَ الصَّبَا فِيهَا فَحَنُّوا لِذَلِكََا<sup>(١)</sup>٣١٢.

ويعدُّ بشَّارٌ كما يرى الطاهر أول شاعرٍ ”ذكر شرب الخمر على ذكر الأُحبة في

الحزن ووضده، كقوله في الديوان:

فَأَشْرَبُ عَلَى مَوْتِ إِخْوَانٍ رَزَّتَهُمْ بَابُ الْمَنِيَّةِ بَابٌ غَيْرُ مَسْدُودٍ<sup>(٢)</sup>

وقوله في الملحقات:

فَأَشْرَبُ عَلَى أُبْنَةِ الزَّمَانِ فَمَا تَلَقَى زَمَانًا صَفَا مِنَ الْأَبْنِ<sup>(٤)</sup>

وقوله أيضًا:

فَأَشْرَبُ عَلَى حَدَثَانِ الدَّهْرِ مُرْتَفِقًا لَا يَصْحَبُ هَمُّ قُرْعِ السِّينِ بِالْكَاسِ<sup>(٥)</sup>١٦١.

وقاد ابتكار المعاني بشَّارًا إلى ابتكار أساليب جديدة فنظم الشعر على طريقةٍ لم

تكن معروفة، وهي طريقة المراسلة، وذلك رسالة شعريّة راسل بها عبدة، وهي في

الديوان:

مِنَ الْمَشْهُورِ بِالْحَبِّ إِلَى قَاسِيَةِ الْقَلْبِ

سَلَامَ اللَّهِ ذِي الْعَرْشِ عَلَى وَجْهِكَ يَا حَبِيبِ

(١) ابن الرومي، الديوان، تحقيق: د. حسين نصّار، ط ٣، القاهرة، مطبعة دار الكتب والوثائق القوميّة بالقاهرة،

١٨٢٦/٥، ٢٠٠٣/هـ، ٢٠٠٣م.

(٢) ابن عاشور، محمّد الطاهر، مقدّمة ديوان بشَّار بن برد، ٦٣/١.

(٣) ابن برد، بشَّار، الديوان، ١٤٣/٣.

ورواية الطاهر في المقدّمة: بَابُ الْمَنِيَّةِ عَنِّي غَيْرُ مَسْدُودٍ

(٤) المصدر نفسه، ٢٣٠/٤.

(٥) المصدر نفسه، ١٠٠/٤.

(٦) ابن عاشور، محمّد الطاهر، مقدّمة ديوان بشَّار بن برد، ٥٤/١.

فَأَمَّا بَعْدُ يَا قَرِّهَ عَيْنِي وَمَنِّي قَلْبِي (١)

... إلخ (٢).

وما يجب تسجيله هنا هو أنّ بشاراً كان مسبقاً إلى طريقة المراسلة الشعرية. ولم يكن أول من ابتكر هذه الطريقة. فقد سبقه إليها عمر بن أبي ربيعة الشاعر الأموي. وكُتبت دراسة حول هذه الطريقة عند ابن أبي ربيعة (٣).

وابتكار المعاني هو أحد أهم الصفات التي تميّز شاعراً عن آخر. وكثيراً ما كانت تستوقف النقاد العرب وهم يتلمّسون سمات النبوغ الشعري، ويبحثون عن أسبابه. وأدى بهم كثرة نظرهم فيها إلى ما يمكن تسميته بتاريخ المعنى الشعري، إذ ظلوا يتتبعون توارد الشعراء على معنى ما سبق إليه أحدهم، فينظرون في سلسلة وروده، وما لحقه من تغيير جرّاء هذا التوارد، وعقدوا لذلك قِسْماً غير قليل من مصنّفاتهم. والطاهر بن عاشور يسير في ذلك على طريقتهم، فيرى في ابتكار بشارٍ لمعانيه، ومتابعة الشعراء له فيها، دليلاً على تميّزه، وأمانة من أمارات تفوّقه الشعري.

وتجاوز ابتكار بشارٍ المعاني إلى دائرة أوسع تشمل التجديد في الأغراض الشعرية (٤) فقد طرقها كلها وأبدع فيها (٥)، وظل مصنّفو مدوّنات الأدب ينهلون من شعره "فما خلا غرض من أغراض الشعر إلا وضعوا على رأس مباحثه تاجاً من فرائد بشار، ثم تراهم

(١) ابن برد، بشار، الديوان، ٢٣٣/١.

(٢) ابن عاشور، محمد الطاهر، مقدّمة ديوان بشار بن برد، ٥٤/١.

(٣) ينظر: الصالح، أ.د. عزمي، ربيع، أ.د. محمد، القصيدة الرسالة في شعر عمر بن أبي ربيعة، مجلة حروف،

http://huroof.org/V

(٤) تردّدت الدراسة بين إفراز الأغراض الشعرية بفقرةٍ مستقلةٍ ودمجها ضمن فقرة (المعنى)، فلمّا وجدت معالجة الطاهر النقديّة للأغراض تتبع من ناحية تجديد بشارٍ فيها وابتكاره داخلها، أثرت دمجها مع فقرة (المعنى)، لأنّها عرضت للمعاني المبتكرة عند بشارٍ، فيكون الحديث متّصلاً من ناحية، ولأنّ الغرض الشعريّ هو في حقيقته مستوى من مستويات المعنى إذا وسّعنا دلالة المعنى وداثرته من ناحيةٍ أخرى.

(٥) ابن عاشور، محمد الطاهر، مقدّمة ديوان بشار بن برد، ٥٨/١.

يتساقطون على التقاط جواهره تساقط الطير حيث يُلتقطُ الحَبُّ، سواء في ذلك الحكيم والبلوغ والخليع وصريع الحُبِّ<sup>(١)</sup>.

فقد أبدع بشَّارٌ في باب (النسيب)، فهو "سَدَى الشعر ولحمته"<sup>(٢)</sup>، ويبلغ إعجابُ الطَّاهر بنسيب بشَّارٍ مداه، فهو فاتح باب النسيب "على مصراعيه وتارك امرئ القيس فيه عيباً، وهو أوَّل من أطنب في أوصاف محاسن النساء فذلك ممَّا رَغَّبهن الإقبال على شعره، وقد أبدع بشَّارٌ في وصف خلوات الحبِّ ومشاكاة المتحابِّين، وتوسَّط الرسل، ومراقبة الرقباء، وعذل العذَّال، بما لم يسبقه إلى تفصيل التوصيف فيه أحدٌ من الشعراء، وهو الذي فتح لأبي نواس وأتباعه هذه الطريقة، وانظر قصيدته التي أوَّلها:

تَعَجَّبْتُ جَارَتِي مِني وَقَد رَقَدَتْ عَيِّي الْعُيُونُ وَبَاتَ الْهَمُّ مُحْتَشِدًا<sup>(٣)</sup>(٤).

وعندما عرض الطَّاهر لباب (الهجاء) في شعر بشَّارٍ قَدَّمَ تَتَبَعًا لمسيرته وتطوَّره منذ الجاهلية وحتى عصر بشَّارٍ، فوجد أنه كان في الجاهلية "قليلاً بالنسبة للحماسة والمفاخر والنسيب"<sup>(٥)</sup>، ومعظمه "بَرٌّ بمعايب واقعة من قبائح المهجِّو وسقطاته وحط لمقداره وتعبيرٌ له بمساوئ الخلال عندهم من الجبن وتحمل الضيم واللؤم"<sup>(٦)</sup>، وكان يسلك طريق "التعريض والتلميح والمبالغة"<sup>(٧)</sup>، وأما عند شعراء الإسلام فكثُرَ "بسبب ما بقي بين قبائل العرب من العداوة القديمة وتحقير بعضهم قبائل منهم، فكان ذلك في

(١) المصدر نفسه، ٦/١.

(٢) المصدر نفسه، ٤٤/١.

(٣) ابن برد، بشَّار، الديوان، ١٣٨/٢.

في مقدِّمة الطَّاهر: "وقد رقداً"، ولعلَّه سهوٌ طباعيٌّ.

(٤) ابن عاشور، محمد الطَّاهر، مقدِّمة ديوان بشَّار بن برد، ٥٨/١، ٥٩.

(٥) المصدر نفسه، ٦٨/١.

(٦) المصدر نفسه، ٦٨/١.

(٧) المصدر نفسه، ٦٨/١.

الجاهليّة يُشتفى بالسيف، فلمّا حرم عليهم القتال في الإسلام صاروا إلى التشفي بالكلام، وذلك بالتهاجر والاختلاق فيه<sup>(١)</sup>. وأذن العصر العباسي بتحوّل جديد في الهجاء إلى الفحش والبذاءة اللذين كانا يأتیان نزراً يسيراً فيما سبق، فلم يظهر الفحش في الهجاء ظهوراً واضحاً إلا في صدر الدولة العبّاسيّة<sup>(٢)</sup>. ولعلّ ذلك "مكتسبٌ من بعض عادات الدخلاء في القرى التي استوطنتها العرب من أطراف العراق العجمي"<sup>(٣)</sup>. وبشارٌ ممّن اشتهر "بهجائه المقذع الفاحش، وقد كان من المبتدعين في ذلك"<sup>(٤)</sup>. وقد هجا "جماعةً من أعيان الشهرة"<sup>(٥)</sup>. ومن الطرائق الجديدة التي ابتكرها بشارٌ "افتتاح الهجاء بالنسيب، وقد كان العرب يفتتحون المديح بالنسيب، مثل قصائد زهير والأعشى والنابغة وعلقمة الفحل"<sup>(٦)</sup>.

إنّ كَشْفَ الطَّاهِرِ لسِمَاتِ التَّجْدِيدِ فِي بَابِ الْهَجَاءِ عِنْدَ بَشَّارٍ يَأْتِي عِبْرَ اسْتِقْرَاءِ لِلْمَدُونَةِ الشَّعْرِيَّةِ الْعَرَبِيَّةِ، فَهُوَ بَحْثٌ فِي تَارِيخِ الْغَرَضِ الشَّعْرِيِّ، يَقِفُ عَلَى مَسَارِ الْفَنِّ وَرِحْلَةِ تَنْقَلُهُ بَيْنَ الْعُصُورِ، وَمَا أَجْرَتْ عَلَيْهِ الْقَرَائِحُ مِنْ تَغْيِيرٍ، فَيَتَحَدَّدُ بِذَلِكَ دَوْرَ كُلِّ شَاعِرٍ فِي هَذَا التَّغْيِيرِ تَحْدِيداً يَسْتَبَانُ مِنْهُ سَهْمَتُهُ وَنَصِيبُهُ.

وأما باب (الوصف) الذي يُراد منه "حكاية واقعة تامّة بدون تلميح ولا كناية ولكن بتفصيل قصير أو طويل"<sup>(٧)</sup> فلم يتوارد عليه الشعراء الأوائل بكثرة، فهو "فنٌّ من الشعر

(١) المصدر نفسه، ٦٩/١ .

(٢) المصدر نفسه، ٦٩/١ .

(٣) المصدر نفسه، ٦٩/١ .

(٤) المصدر نفسه، ٦٩/١ .

(٥) المصدر نفسه، ٦٩/١ .

(٦) المصدر نفسه، ٥٧/١ .

(٧) المصدر نفسه، ٥٩/١ .

نادرٌ في كلام العرب وشعراء صدر الدولة الأموية<sup>(١)</sup>، وأما بشار فكانت له فيه "اليد الطولى والنفس الأطول"<sup>(٢)</sup>، وذلك كقوله يصف ليلة زفاف حبيبته وسفرها:

دَعَوْتُ يَوْمَ رَاحَ عَتَاذُهَا      وَأَوْدَعَنِي الرَّفَافَ لَيْلَةَ ادْلَجُوا<sup>(٣)</sup>

وفي باب (الأدب) جاء بشارٌ بشعرٍ "ملى حكمةً وأخلاقاً وضرب أمثال"<sup>(٤)</sup>، ولعصره وتنوع معارفه أثرٌ في توجه جانب من شعره إلى ذلك، فبشارٌ "نشأ على معرفة الحكمة، وقرأ على الفلاسفة، وقد عدّ من نظراء واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد"<sup>(٥)</sup>.  
وامتدّت تفنّن بشارٍ وإبداعه إلى بقية أبواب الشعر وأغراضه من مديحٍ وفخرٍ وحماسة، وساق الطاهر عدداً من أقوال علماء الأدب ومنتزوقيه التي تؤكد علو كعب بشارٍ في هذه الأبواب<sup>(٦)</sup>.

ومن الطبيعي أن تنفي الرؤية النقدية التي تشيد باختراع بشارٍ في المعاني وتجديده في الأغراض النقد الذي وجّه إليه من جهة السرقة الشعرية، فراح الطاهر يردّ عدداً من انتقادات العلماء السابقين الذين رأوا في بعض معاني بشارٍ اتياءً على من سبقه. وذلك كالذي ذهب إليه الجاحظ حين رأى أن بشاراً في قوله:

وَصَاحِبٍ كَالدَّمَلِ الْمَمِيدِ      حَمَلْتَهُ فِي رُقْعَةٍ مِنْ جِلْدِي<sup>(٧)</sup>

(١) المصدر نفسه، ٥٩/١ .

(٢) المصدر نفسه، ٦٠/١ .

(٣) البيت وبقية أبيات وصف الليلة في: ابن برد، بشار، الديوان، ٦٨/٢ .

(٤) ابن عاشور، محمد الطاهر، مقدّمة ديوان بشار بن برد، ٦٧/١ .

(٥) المصدر نفسه، ٦٧/١ .

(٦) يُنظر: المصدر نفسه، ٦١/١-٦٤ .

(٧) في رواية الديوان اختلافٌ في ترتيب الأشرطة، فجاءت كالآتي:

وَصَاحِبٍ كَالدَّمَلِ الْمَمِيدِ      أَرْقُبُ مِنْهُ مِثْلَ يَوْمِ الْوَرْدِ

حَمَلْتَهُ فِي رُقْعَةٍ مِنْ جِلْدِي      صَبِراً وَتَنْزِيهَا لِمَا يُوَدِّي

ابن برد، بشار، الديوان، ١٥٩/٢ .

ذهب إلى قول الشاعر:

يَوَدُّونَ لَوْ خَاطَبُوا عَلَيْكَ جُلُودَهُمْ      وَلَا تَدْفَعُ الْمَوْتَ النُّفُوسُ الشَّحَائِحَ<sup>(١)</sup>  
فرأى الطاهر في هذا ظلماً لبشارٍ إذ يقول: "وأنت خبيرٌ بأنَّ بين المعنيين بوناً يعدُّ  
ادعاءً سرقةً بشارٍ منه ظلماً لبشارٍ، فإن كان لمجرد ذكر لفظ الجلد فيجب أن يكون من  
قال لفظاً في شعره يعدُّ على من يستعمل مثله سرقة"<sup>(٢)</sup>.

وأشير إلى أن التناص واقعٌ بين البيتين، ويصعب فيه، وإن كان بشارٌ قد أجاد في  
الأخذ وأحسن، ويعدُّ صنيعه مثالاً واضحاً لما عدّه النقاد العرب أخذاً مستحسنًا، واستفادةً  
غير معيبة.

وراجع الطاهرُ أيضًا ما ذهب إليه المرزوقي في شرح الحماسة<sup>(٣)</sup> عند قول الأحوص  
الأنصاري:

إِنِّي إِذَا خَفِيَ الرَّجَالُ رَأَيْتَنِي      كَالشَّمْسِ لَا تَخْفَى بِكُلِّ مَكَانٍ<sup>(٤)</sup>  
من أن بشارًا أخذه في قوله:  
أَنَا الْمُرْعَثُ لَا أَخْفَى عَلَى أَحَدٍ      ذَرَّتْ بِي الشَّمْسُ لِلْقَاصِي وَلِلدَّانِي<sup>(٥)</sup>

(١) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، ٥٠/١ .

(٢) ابن عاشور، محمد الطاهر، مقدمة ديوان بشار بن برد، ٩٨/١ .

(٣) راجعتُ شرح ديوان الحماسة للمرزوقي، ووجدت بيت الأحوص الأنصاري ضمن الحماسية الرابعة والخمسين، ولم أجد إشارة المرزوقي إلى متابعة بشارٍ لبيت الأحوص الأنصاري، فلعلَّ الطاهر عاد إلى تحقيقٍ آخر أو نسخة خطيةٍ أخرى غير التي اعتمد محققا شرح ديوان الحماسة.  
يُنظر: المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن، شرح ديوان الحماسة، نشره: أحمد أمين -  
عبد السلام هارون، ط١، بيروت، دار الجيل، ١٤١١هـ/١٩٩٧م، ٢٢٣/١ .

(٤) رواية الديوان في صدر البيت: (إِذَا خَفِيَ اللَّتَامُ).

ورواية الطاهر في المقدمة لعجز البيت: "كَالشَّمْسِ لَا أَخْفَى بَأَيِّ مَكَانٍ".  
الأنصاري، الأحوص، شعره، جمعه وحقّقه: عادل سليمان جمال، قدّم له: د. شوقي ضيف، ط٢، القاهرة،  
مكتبة الخانجي، ١٤١١هـ/١٩٩٠م، ص ٢٥٧ .

(٥) ابن برد، بشار، الديوان، ٢٢٦/٤ .

فرأى أن هذا من المعاني المشتركة التي لا يُنسب فيها الفضل لشاعرٍ دون آخر إلا إنْ أحدث فيه تعديلاً يُخرِج المعنى المشترك من العموم إلى الخصوص. والمعنى الذي توارد عليه الأحوص وبشَّارٌ "مما تتوجّه إليه قرائح الشعراء كثيراً، فلا حظّ لواحدٍ منهم دون آخر إلا بمقدار حسن تصرفه في التعبير عنه، والأديب اللبيب لا يمتري في حسن تصرف بشَّارٍ فيه لعدوله عن تشبيهه بالشمس إلى جعل الشمس تطلع به، فسلك طريقة التجريد المتضمنة للتشبيه، وهي أدقّ، ولا سيّما إذا كان التشبيه مطروفاً<sup>(١)</sup>.

فالتعبير بالشمس عن الظهور والبروز معنًى عامٌّ لا سبق فيه للأحوص على بشَّار. ومع ذلك فإنّ لبشَّارٍ فضل تصرفه بأنْ عدل عن تشبيه نفسه بالشمس مباشرةً إلى التجريد الذي أضفى على التشبيه حسناً<sup>(٢)</sup>.

ولا يعني ذلك أنّ الطاهر ينفي استفادة بشَّارٍ من الشعراء السابقين، فذلك ممّا جرت به عادة الشعراء، سواء أكان ذلك على مستوى المعاني أم كان على مستوى التراكيب المشتهرة، فإنه "لا يخلو شاعرٌ عن أن يلم في شعره ببعض معاني الشعراء وبعض تراكيبهم، ولا يعدّ ذلك سرقة، وقد صدر ذلك من العرب ومن بعدهم حتى قال عنترة:

هَلْ غَادَرَ الشُّعْرَاءُ مِنْ مُتَرَدِّمٍ<sup>(٣)</sup>

وذلك أنّ بعض التراكيب قد تصير مشتهرةً في الاستعمال فيتناقلها الناس، وتسير مسير الأمثال، وبعضها قد يصير معروفاً بين الشعراء، فيصير كلغةٍ خاصّةٍ بهم، وبعضها

(١) ابن عاشور، محمّد الطاهر، مقدّمة ديوان بشَّار بن برد، ٩٨/١.

(٢) تطرّق البلاغيون في باب "التشبيه" إلى الوسائل التي يتأتّى للبلغاء من خلالها تحويل التشبيه القريب المشترك إلى تشبيه بعيد، يُنظر على سبيل المثال:

القزويني، الخطيب، الإيضاح "ضمن البغية لعبد المتعال الصعيدي"، القاهرة، مكتبة الآداب، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ٦٤/٣ - ٦٧.

(٣) عنترة، الديوان، تحقيق ودراسة: محمد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي، ص ١٨٢.

قد يبتكره بعض الشعراء فيستجد منه ويشتهر فيأخذه من يجيء بعده ولا يُعدّ ذلك سرقة لشهرته، وقد وقع الافتتاح بجملة (بانث سعاد) لعدة من شعراء العرب<sup>(١)</sup>.

ومن ذلك قول بشرّار:

مِنْ كُلِّ لَذَاتِ الْفَتَى قَدْ نَلْتُ نَائِلَةً وَعَرُفًا<sup>(٢)</sup>

فألم بقول زهير بن جنّاب الكلبّي<sup>(٣)</sup>:

مِنْ كُلِّ مَا نَالَ الْفَتَى قَدْ نَلْتُهُ إِلَّا التَّحِيَّةَ<sup>(٤)</sup>

وأخذَ بشرّار قوله:

هَيْفَاءُ مُقْبِلَةً عَجْزَاءُ مُدِيرَةً لَمْ تُجَفَّ طُولًا وَلَا أُرْزَى بِهَا الْقِصْرَ<sup>(٥)</sup>

من قول كعب بن زهير<sup>(٦)</sup>:

هَيْفَاءُ مُقْبِلَةً عَجْزَاءُ مُدِيرَةً لَا يُشْتَكَى قِصْرَ مِنْهَا وَلَا طُولَ<sup>(٧)</sup>

على الرغم من أنّ مقولة (آخر المتقدمين وأول المحدثين) لا زالت تؤدي دوراً في بحث الطاهر للمعنى عند بشرّار فإنّ الشقّ الآخر منها - أول المحدثين - كان أكثر حضوراً، ولعلّ ذلك يعود إلى طبيعة المعنى وملاءمته لبيان الجانب التجديدي؛ لأنّ الغوص في المعاني والتدقيق فيها لاستخراج ما لم يسبق أو تحوير ما سبق، هو الأظهر في إبراز

(١) ابن عاشور، محمّد الطاهر، مقدّمة ديوان بشرّار بن برد، ٩٩/١.

(٢) ابن برد، بشرّار، الديوان، ١٢٨/٤.

(٣) ابن عاشور، محمّد الطاهر، مقدّمة ديوان بشرّار بن برد، ٩٩/١.

(٤) رواية الديوان:

كُلُّ الَّذِي نَالَ الْفَتَى قَدْ نَلْتُهُ إِلَّا التَّحِيَّةَ

زهير بن جنّاب الكلبّي، الديوان، صنعة: د. محمّد شفيق البيطار، ط١، بيروت، دار صادر، ١٩٩٩م، ص ١١٤.

(٥) ابن برد، بشرّار، الديوان، ١٤٥/٤.

(٦) ابن عاشور، محمّد الطاهر، مقدّمة ديوان بشرّار بن برد، ١٠٠/١.

(٧) ابن زهير، كعب، الديوان، تحقيق وشرح: د. محمد يوسف نجم، ط١، بيروت، دار صادر، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م،

قدرة الشعراء التجديدية، فكان المعنى هو العنصر الملائم عند الطاهر للكشف عن افتتاح بشّارٍ لطورٍ جديدٍ في الشعر العربيّ.

### ٣ - الصورة البيانيّة

لم تخلُ مقدّمة الطاهر بن عاشور من عناية بالصورة البيانيّة، وممّا استوقف الطاهر تزامم الصور البيانيّة في الموضوع الواحد عند بشّارٍ، فتجد له "أربع استعارات في مصراع بيت"<sup>(١)</sup>، وهو قوله:

غَابَ الْقَدَى فَشَرِينَا صَفْوَلَيْتَنَا حَبِينِ نَلْهُو وَنَخْشَى الْوَاحِدَ الصَّمَدَا<sup>(٢)</sup>

ففي المصراع الأوّل "أربع استعارات: مصرحة، ومكنيّة، ومصرحتان بنيتا على المكنيّة"<sup>(٣)</sup>. وأما التصريحية فهي أن "شبه الرقيب بالقذى، لأنّه يكدّر عليه التذاذه بالحبيب"<sup>(٤)</sup>، وقريظة هذه الاستعارة قول الشاعر: (غاب).

وأما المكنيّة فهي في أن "شبه الليلة بالخمير"<sup>(٥)</sup>، ورمز للمشبه به بلازمه الشرب. وبنى على هذه الاستعارة المكنيّة استعارتين تصريحيتين، الأولى: حين "شبه تلذذ تلك الليلة بشرب الخمر"<sup>(٦)</sup>، والأخرى: في أن "شبه خلوّ الليلة من المنغصات بصفاء الخمر"<sup>(٧)</sup>.

وممّا تكاثرت فيه الصور البيانية في الموضوع الواحد قول بشّارٍ:

لَا تَفْرَحِي بِالْجَلْبِ الْأَشَدِّ قَدْ يُخْرِجُ اللَّيْثَ سِهَامَ الْوَعْدِ<sup>(٨)</sup>

(١) ابن عاشور، محمّد الطاهر، مقدّمة ديوان بشّار بن برد، ٥٦/١.

(٢) ابن برد، بشّار، الديوان، ١٤٢/٢.

(٣) ابن عاشور، محمّد الطاهر، مقدّمة ديوان بشّار بن برد، ٥٧/١.

(٤) المصدر نفسه، ٥٧/١.

(٥) المصدر نفسه، ٥٧/١.

(٦) المصدر نفسه، ٥٧/١.

(٧) المصدر نفسه، ٥٧/١.

(٨) في رواية الديوان اختلافٌ في الترتيب، حيث جاءت كالآتي:

قُولِي لَعَبْدِ الْقَيْسِ إِنْ لَمْ تَجِدْ لَأَفْرَحِي بِالْجَلْبِ الْأَشَدِّ

فاشتمل المصراع الثاني على عدّة استعارات "مكنيّة، ومصرّحة مرشّحة، وترشيحها مكنيّة أخرى، وأعقبها بمصرّحة، وتلك المصرّحة فيها احتراسٌ بديعي، ومجموع ذلك استعارةٌ تمثيلية، أجزاؤها استعارات، مع نهاية الإيجاز"<sup>(١)</sup>، حيث شبّه بشّارٌ "حال عبد القيس في إقدامهم على حرب عُقبة بالمقامر، وجعل خبيتهم في الحرب كخروج السهم الوغد للمقامر. وجعل عُقبة كأسدٍ في الاغتيال، وجعل بأسه كإخراج الأسد أنيابه، وجعل الأنياب المجازيّة كالسهام لكنها أوغاد تُنذر بالشرّ لمن خرجت له"<sup>(٢)</sup>، ومن مجموع هذه الاستعارات تمثيلٌ لحال عبد القيس وحال عقبة. وهذا يدلّ على نظرٍ مدقّقٍ من الطاهر في استخراج الصور البيانيّة، يُستشف منه إدراكٌ نافذٌ لعلم البلاغة، يؤوّل فيه العلم إلى مهارةٍ بيانيّة تكشف عن جمال النصّ وتميّزه.

ومن الصور البيانيّة التي عُني بها الطاهر تشبيهه بشّارٍ المشهور في وصف المعركة:

كَانَ مَثَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُوسِهِمْ وَأَسْيَافَنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبَهُ<sup>(٣)</sup>

وقارنّه بقول امرئ القيس:

كَانَ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَاسِيًا لَدَى وَكْرَهَا العُنَابُ وَالْحَشَفُ البَالِي<sup>(٤)</sup>

ففضّل الطاهر تشبيهه بشّارٍ قائلاً: "وقد اتفق أئمة الأدب على أنّ تشبيهه بشّارٍ قد فاق

تشبيهه امرئ القيس الذي تقدّمه وفاق تشبيهه من تأخر عن بشّار. فأما كونه فاق امرأ

قَدْ يُخْرِجُ اللَّيْثُ سِهَامَ الوَغْدِ قُومِي... دَمَا أَوْ صَدِي

ابن برد، بشّار، الديوان، ١٧٠/٢.

(١) ابن عاشور، محمّد الطاهر، مقدّمة ديوان بشّار بن برد، ٥٧/١.

(٢) المصدر نفسه، ٥٧/١.

(٣) ابن برد، بشّار، الديوان، الديوان، ٣٣٥/١.

(٤) امرؤ القيس، الديوان، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط ٤، القاهرة، دار المعارف، ص ٣٨.

القيس فأمرٌ واضح؛ لأنَّ امرأ القيس شبه شيتين بشيتين على التفريق<sup>(١)</sup>، فأفضلية بيت بشارٍ تكمن في أن كان تشبيهه تشبيهاً مركباً لا مفرداً متعدداً كما في بيت امرئ القيس؛ لأنَّه كما يقول عبدالقاهر: "موضوع على أن يريك الهيئة التي ترى عليها النقع المظلم، والسيوف في أثنائه تيرق وتومض وتعلو وتنخفض، وترى لها حركات من جهات مختلفة كما يوجهه الحال حين يحمى الجلاد، وترتكض بفرسانها الجياد"<sup>(٢)</sup>. فالمقصود تشبيه الهيئة في صورتها المكتملة "لا تشبيه الليل بالنقع من جانب، والسيوف بالكواكب من جانب"<sup>(٣)</sup>.

ولا نرى وجهاً للموازنة بين قول بشارٍ وقول امرئ القيس، وذلك لاختلاف الغرضين بين التشبيهين، ولاختلاف نوعي التشبيه، فتشبيه بشارٍ يدور حول وصف المعركة، وتشبيه امرئ القيس حول قلوب الطير. وتشبيه بشارٍ مركبٌ في طرفيه ووجهه، وتشبيه امرئ القيس متعدّدٌ ملفوفٌ مقرونٌ غير مركّب.

وينقل الطاهر عن أئمة الأدب بأنه لفرط جودة بيت بشارٍ "حام حول هذا المعنى من التشبيه كثيرٌ من الشعراء فلم يبلغوا مبلغ بشارٍ، مثل منصور النمري ومسلم بن الوليد وابن المعتز والمتنبي"<sup>(٤)</sup>. وأشار الطاهر إلى الموازنة التي أقامها عبد القاهر الجرجاني بين بيت بشارٍ وبيت عمرو بن كلثوم والمتنبي، وذلك في قول عمرو:

تَبْنِي سَنَابِكُهَا مِنْ فَوْقِ أَرْوُسِهِمْ      سَقَمًا كَوَاكِبُهُ الْبَيْضُ الْمَبَاتِيرُ<sup>(٥)</sup>

(١) ابن عاشور، محمد الطاهر، مقدّمة ديوان بشار بن برد، ٦٢/١.

(٢) الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، قرأه وعلّق عليه: محمود محمد شاكر، ط١، القاهرة، مطبعة المدني، ١٤١٢هـ/١٩٩١م، ص ١٩٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(٤) ابن عاشور، محمد الطاهر، مقدّمة ديوان بشار بن برد، ٦٣/١.

(٥) رواية الديوان: "تَبْنِي سَنَابِكُهُمْ".

وقول المتنبي:

يُزَوِّرُ الْأَعَادِي فِي سَمَاءِ عَجَاجَةٍ أَسِنَّتُهُ فِي جَانِبَيْهَا الْكَوَاكِبُ<sup>(١)</sup>

وتفضيل عبد القاهر لبيت بشّار، وكان من جملة ما ذكره عبد القاهر في أسباب التفضيل "أنك تجد لبيت بشّار من الفضل، ومن كرم الموقع ولطف التأثير في النفس، ما لا يقلّ مقداره، ولا يمكن إنكاره، وذلك لأنه راعى ما لم يرّاعه غيره، وهو أن جعل الكواكب تهاوى، فأتمّ الشبه، وعبر عن هيئة السيوف وقد سلّت من الأغمام وهي تعلق وترسب، وتجيء وتذهب، ولم يقتصر على أن يُريك لمعانها في أثناء العجاجة كما فعل الآخرين، وكان لهذه الزيادة التي زادها حظاً من الدقة تجعلها في حكم تفضيل بعد تفضيل"<sup>(٢)</sup>.

وذكر عبد الرحيم العباسي عدداً من الشعراء حاول بعضهم محاكاة تشبيهه بشّار، وضمّنه بعضهم شعره، من مثل: منصور النمري، ومسلم بن الوليد، وابن المعتز، والمتنبي، وسيف الدين بن المشد<sup>(٣)</sup>.

ومن تشبيهات بشّار التي أعجب بها الطاهر قول بشّار في وصف خفق السراب في فلاة:

كَأَنَّ فِي جَانِبَيْهَا مِنْ تَغَوْلِهَا بِيضَاءَ تَحْسِرٍ أَحْيَانًا وَتَنْتِيبٍ<sup>(٤)</sup>

التغليبي، عمرو بن كلثوم، الديوان، تحقيق: أيمن ميدان، ط١، جدة، النادي الأدبي الثقافي، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م، ص ٢٩٤.

(١) المتنبي، أبو الطيب، الديوان، حقّق النصوص وهذبها وعلّق حواشيها وقدم لها: د. عمر فاروق الطباع، بيروت، دار الأرقم بن أبي الأرقم، ١٨٧/١.

(٢) الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص ١٧٥.

(٣) العباسي، عبد الرحيم، معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، عالم الكتب، ١٣٦٧هـ/١٩٤٧م، ٣١/٢، ٣٢.

(٤) ابن برد، بشّار، الديوان، ٢٥٧/١.

فيسمه بالتشبيه البديع<sup>(١)</sup>، ويُبين عنه بقوله: "التغولّ: التلونّ، أي مختلف اضطراب السراب للناظر مرة يغشى منظره ومرة يتجلّى، وكأنّ تلك الفلاة امرأة حسناء تكشف القناع تارةً وتنتقب أخرى"<sup>(٢)</sup>.

ومن خلال هذه الوقفات التي وقفها الطاهر مع الصورة البيانيّة في شعر بشارٍ يتّضح أنّ بشاراً يستخدم الوسائل البيانيّة المعروفة عند الشعراء المتقدّمين من تشبيه واستعارة، لكنّه في الوقت ذاته يفتح طريقاً جديداً عبر استخدام هذه الوسائل استخداماً مزدحماً متراكباً تُبنى فيه الصورة على الأخرى، وعبر ابتكار تصاوير جديدةٍ غير مألوفة، ممّا سيكون له أثره فيما سُمّي بمذهب البديع الذي تمرّس به الشعراء الذين جاؤوا من بعده كمسلم بن الوليد وأبي تمام. فبشارٌ ينهج نهج المتقدّمين، ويمدُّ هذا النهج إلى أفقٍ آخر يفتح به طوراً جديداً في الشعر العربيّ. فيكون خاتمة عهدٍ وفتحة آخر.

#### ٤ - موسيقى الشعر

لا يخرج تصوّر الطاهر لموسيقى الشعر عن التصرّو الذي يرى بشاراً آخر المتقدّمين وأوّل المحدثين. فبشارٌ ينهج نهج المتقدّمين فينظم شعره على الأبحر الشعريّة التي نظم عليها الشعراء الأوائل، ويخصّ الطاهر في مقدّمته رجز بشارٍ بفقره مستقلّة، ولعلّ ذلك يعود إلى أنّ الرجز "من أقدم الصيغ التي مرّ بها الشعر العربيّ؛ إذ تكاد تجمع كلمة الدارسين على أنّ الرجز أقدم من القصيدة"<sup>(٣)</sup>، ففيه تتجلّى القدرة الشعريّة في محاكاة المتقدّمين، خاصّةً إذا وضعنا في الاعتبار أنّ الرجز كان أهمّ مجالٍ شعريّ يُبرزُ تمكّن الشاعر من لغة الجاهليين، ومعرفته بها وبغريبتها، ويذكر الطاهر في هذا السياق قصّة بشارٍ مع عُقبة بن ربيعة حيث أنشد عُقبة بن ربيعة بن العجاج رجزاً يمتدح به عُقبة بن

(١) يُنظر: ابن عاشور، محمّد الطاهر، مقدّمة ديوان بشار بن برد، ٦٣/١.

(٢) المصدر نفسه، ٦٣/١.

(٣) الواد، د. حسين، تدور على غير أسمائها "نظرة في شعر بشار بن برد"، ص ٦٨.

سلم، وبشارٌ حاضر، فأظهر بشارٌ استحسانه الأرجوزة، فقال عُبَّبة بن رُؤبة: هذا طرازٌ يا  
أبا معاذ لا تحسنه<sup>(١)</sup>، فقال بشارٌ: المثلّي يقال هذا الكلام، أنا والله أرجز منك ومن أبيك  
ومن جدك. فلما كان من غدٍ غدا بشارٌ على عُبَّبة بن سلم وعنده عُبَّبة بن رُؤبة، فأنشد  
بشارٌ أرجوزته التي أولها:

يَا طَلَّلَ الْحَيِّ بِذَاتِ الصَّمَدِ<sup>(٢)</sup>

فطرب عُبَّبة بن سلم وأجزل صلته، وقام عُبَّبة بن رُؤبة فخرج عن المجلس بخزي،  
وهرب من تحت ليلته<sup>(٣)</sup>.

فالشعراء يتوخَّون من النظم على الرجز محاكاةً سَمَتِ شعريّ قديم، فعُدَّ بشارٌ  
آخر القدامى في نظر النقاد والدارسين؛ لأنه أقام سوق الرجز، ووطأها للشعراء من بعده  
فأقبلوا عليها حتى صارت لأكثرهم الأراجيز المعدودة التي ولع بها العلماء بالعربية ذلك  
الولع الذي تشهد به كثرة الشروح التي وضعوها عليها<sup>(٤)</sup>.

وأما الناحية التجديدية التي أحدثها بشارٌ في موسيقى الشعر فيراها الطاهر في  
توسّعه في العروض والضرورة، فبشارٌ لم يقتصر على قوانين الخليل بن أحمد عصريّ  
بشارٍ، فهو في ذلك مثل أبي العتاهية عصريّ<sup>(٥)</sup>.

فقصيدة بشارٍ التي أولها:

تَحْمَلُ الطَّاعِنُونَ فَادَلَّجُوا وَالْقَلْبُ مِنيَّ الغَدَاةِ مُخْتَلَجٌ<sup>(٦)</sup>

(١) في مقدّمة الطاهر: "لا تنسجه"، ولعلّه سهوٌ طباعيّ.

(٢) ابن برد، بشار، الديوان، ١٥٦/٢.

(٣) يُنظر: ابن عاشور، محمّد الطاهر، مقدّمة ديوان بشار بن برد، ٧٠، ٦٩/١.

والقصّة أيضًا في:

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، ٤٩/١.

(٤) الواد، د. حسين، تدور على غير أسمائها "نظرة في شعر بشار بن برد"، ص ٦٦.

(٥) ابن عاشور، محمّد الطاهر، مقدّمة ديوان بشار بن برد، ٨٢، ٨٣.

من بحر المنسرح " والمعروف في المنسرح أن تكون عروضه صحيحةً وضربه مطويًا:  
 مستفعلن مفعولات مستفعلن    مستفعلن مفعولات مفتعلن  
 وبشّارٍ استعملها بعروض مطويّةٍ وضربٍ مطويٍّ، فعروضها مفتعلن وضربها مفتعلن  
 في جميع أبياتها"<sup>(١)</sup>. ولو كان ذلك مقتصرًا على مطلع القصيدة " لاغتفر: لأنّ القصيدة إذا  
 وقع فيها التصريح، وهو مجيء مصرعها الأوّل مقفًى كالمصراع الثاني يكون المصراع  
 الأوّل على وزن الثاني عروضًا وضربًا، ولكنه عمّم ذلك في جميع القصيدة"<sup>(٢)</sup>.  
 وتكرّر ذلك من بشّارٍ في قصائده التي نظمها على بحر المنسرح<sup>(٤)</sup>، كقوله:  
 لا فَجَعَ إِلَّا كَمَا فَجَعْتُ بِهِ    مِنْ فَارِسٍ كَانَ دُونَنَا حَبِيبًا<sup>(٥)</sup>  
 وأما قصيدته التي أولها :

يَا مَالِكِ النَّاسِ فِي مَسِيرِهِمْ    وَفِي الْمَقَامِ الْمُطِيرِ مِنْ رَهْبِهِ<sup>(٦)</sup>

فقد جاءت على بحر المجتث، لكن بشّارًا "استعمله تامًا كما رسمه الخليل في  
 الدائرة الرابعة: مستفعلن فاعلاتن فاعلاتن مرتين، غير أنه لم يسمع عن العرب تامًا،  
 وإنما سُمع مجزؤًا: مستفعلن فاعلاتن مرتين"<sup>(٧)</sup>. وحتى يخفّف بشّارٌ ثقل الميزان التزم  
 في قصيدته زحافين "وهما زحاف الكف في فاعلاتن الأوّل فصيّره فاعلاتن، والقبض في

(١) ابن برد، بشّار، الديوان، ٥٢/٢ .

(٢) ابن عاشور، محمّد الطاهر، مقدّمة ديوان بشّار بن برد، ٨٢/١ .

(٣) المصدر نفسه، ٨٢/١ .

(٤) المصدر نفسه، ٨٢/١ .

(٥) ابن برد، بشّار، الديوان، ٢٧٧/١ .

(٦) المصدر نفسه، ١٨٢/١ .

(٧) ابن عاشور، محمّد الطاهر، مقدّمة ديوان بشّار بن برد، ٨٢/١ .

فاعلاتن الثاني فصيره فاعلتن<sup>(١)</sup>، واستحسن الطاهر ما فعل بشار فقال معقبا: "ولقد أجمل فيما صنع"<sup>(٢)</sup>.

إنَّ موسيقى شعر بشار في رؤية الطاهر تمدُّ جناحين، جناحاً نحو القصيدة العربية القديمة وتقاليد موسيقاها محاولاً أن يطولَ بداياتها الأولى ممثلاً ذلك في الرجز "فجر الشعر العربي القديم أو أصله أو بدايته"<sup>(٣)</sup>، وجناحاً نحو التجديد والعدول عن النمط الموسيقي الذي ألفته القصيدة في عهودها السابقة.

\* \* \*

(١) المصدر نفسه، ٨٤/١.

فيما يتعلّق بالزحاف نقل الطاهر نصاً من كتاب ديوان المعاني لأبي هلال العسكري حول لفظي (صنَدَ ورمَدَ) وفتح دال الرِّدْف فيهما، والنصُّ هو قول العسكري: "فقال صِنَدَ بفتح حرف الرِّدْف وهو خطأ، وليس في العربية فعلٌ إلا درهم، وهجرع وهو الطويل الأحمق، وهبلع وهو الكثير البلع، وقلمع وهو الكثير القلع للأشياء، وكان بنى قصيدته على فتح الردف ولم يلزمه ذلك وكابر على فتح صِنَدَ ورمَدَ وهما مكسوران، فزعم محمد بن حبيب أنه رواهما بالفتح".

العسكري، أبو هلال، ديوان المعاني، عن نسخة الإمامين العظيمين: الشيخ محمد عبده - الشيخ محمد محمود الشنقيطي، القاهرة، مكتبة القدس، ١٣٥٢هـ، ٥٥/٢، ٥٦.

وظنَّ الطاهر أنَّ أبا هلال العسكري ينسب الأبيات التي حوت لفظي (صِنَدَ ورمَدَ) لبشار، وعند مراجعة ديوان المعاني تبين أنَّ أبا هلال العسكري ينسبهما لابن الرومي لبشار، إذ كان سياق الحديث عن ابن الرومي وجاء ذكر بشار عرضاً فيمن أخذ عنه ابن الرومي بعض المعاني، ويعزِّز ذلك وجود الأبيات في ديوان ابن الرومي، وخلو ديوان بشار منها.

ينظر: ابن الرومي، الديوان، ٥٨٧/٢، ٥٩٧.

(٢) ابن عاشور، محمد الطاهر، مقدّمة ديوان بشار بن برد، ٨٤/١.

(٣) الواد، د. حسين، تدور على غير أسمائها "نظرة في شعر بشار بن برد"، ص ٧٥.

### المبحث الثالث : سيرة الشعر :

اتجه المبحث الأول من هذه الدراسة إلى دراسة القضايا التي أدارها الطاهر بن عاشور حول شعر بشّار، واتجه المبحث الثاني إلى دراسة رؤية الطاهر لمكونات شعر بشّار الداخلية، وسيّجه هذا المبحث إلى تجلية عناية الطاهر بالأثر الذي أحدثه شعر بشّار، وما لقيه هذا الشعر من قبول وانتشار.

واتخذ هذا الأثر عند الطاهر مظهرين، يتعلّق الأوّل منهما بحضور شعر بشّار في كتب الأدب ومختاراته، ويتعلّق الآخر بما حازه هذا الشعر من ثناء أهل الأدب ومدوّقيه وشهادتهم بتفوّق صاحبه.

وفيما يتّصل بالمظهر الأوّل فإنّه "لم يزل أصحاب كتب المحاضرات والمختارات والأماي يزيّنون كتبهم بمختارات (شعر) بشّار مثل الراغب الأصفهاني والحصري والشريف المرتضى وغيرهم، ثم جاء الأديبان الفاضلان الأخوان الخالديان فاختارا من شعره كثيراً"<sup>(١)</sup>.

ولقد اختار أبو تمام في ديوان الحماسة "من شعر بشّار في مواضع، ومن العجب أنه لا يصرح باسمه، فهو يعنون ما يأتي به من شعره بقوله: (وقال آخر) كقوله في باب الأدب: وقال آخر"<sup>(٢)</sup>:

إِنْ يَحْسُدُونِي فَإِنِّي غَيْرُ لَأْتِمِهِمْ قَبْلِي مِنَ النَّاسِ أَهْلُ الْفَضْلِ قَدْ حَسَدُوا<sup>(٣)</sup> (٤).

ويشير الطاهر إلى أنّ إشارة أبي تمام إلى بشّار بقوله: (وقال آخر) تكرّرت في غير باب الأدب؛ فقد قال أبو تمام "في باب الأضياف والمديح: وقال آخر"<sup>(٥)</sup>:

(١) ابن عاشور، محمّد الطاهر، مقدّمة ديوان بشّار بن برد، ٩٦/١.

(٢) المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمّد بن الحسن، شرح ديوان الحماسة، ٤٠٥/١.

(٣) ابن برد، بشّار، الديوان، ٩٥/٣.

(٤) ابن عاشور، محمّد الطاهر، مقدّمة ديوان بشّار بن برد، ٩٥/١.

(٥) المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمّد بن الحسن، شرح ديوان الحماسة، ١٦٣٠/٤.

لَمَسْتُ بِكَفِّي كَفَّهُ أَبْتَغِي الْغِنَى      وَلَمْ أَدْرُ أَنَّ الْجُودَ مِنْ كَفِّهِ يُعْدِي<sup>(١)</sup>(٢)

ويعلّل الطاهر هذا الصنيع من أبي تمام بقوله: "ولعلّه كان قد علق بحفظه من شعر بشّار ما اختار إثباته، ولم يتحقّق نسبته إلى بشّار، إذ كان ديوانه غير مجموع، أو لم يتّصل بروايته، ألا تراه يعنون بقوله: (وقال آخر) في مواضع كثيرة لغير شعر بشّار"<sup>(٣)</sup>.

ويذكر الطاهر أنّ من المصنّفات التي حظي فيها بشّار وشعره بفضل عناية كتاب (البارع في أخبار الشعراء المولّدين) لهارون بن علي بن يحيى المنجم البغدادي المتوفى سنة ٢٨٨هـ "جمع فيه مائة وواحدًا وستين شاعرًا، وافتتحه بذكر بشّار بن برد، واختار فيه من شعر كلّ واحد عيونه"<sup>(٤)</sup>. وينقل الطاهر عن ابن خلكان قوله عن قيمة الكتاب: "وبالجملة فإنه من الكتب النفيسة، فإنّه يغني عن دواوين الجماعة الذين ذكرهم، فإنه مخض أشعارهم، وأثبت منها زبدها وترك زبدها، وهذا الكتاب هو الذي ذكرته في ترجمة العماد الكاتب الأصبهاني وقلت: إن كتاب الخريدة وكتاب الحظيري والباخرزي والثعالبي فروع عليه وهو الأصل الذي نسجوا على منواله"<sup>(٥)</sup>.

ومن كتب الأدب التي عُيّنت بشعر بشّار وأخباره كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني<sup>(٦)</sup> حيث "خصّه بترجمة ذكر فيها معظم ما يرويه أهل الأدب والفكاهة عن

(١) ابن برد، بشّار، الديوان، ٤ / ٥٥ .

(٢) ابن عاشور، محمد الطاهر، مقدّمة ديوان بشّار بن برد، ١ / ٩٥ .

(٣) المصدر نفسه، ٨ / ٩٥ .

(٤) المصدر نفسه، ٨ / ٩٦ .

في المقدّمة: "عيوبه" لا "عيونه"، وواضح أنّه سهو طباعيّ.

(٥) ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان،

حقّقه: د. إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ٦ / ٧٨ .

مع ملاحظة وجود اختلاف في نقل الطاهر من الوفيات.

(٦) الأصفهاني، أبو الفرج، الأغاني، ٣ / ٩٤ .

بشّار، ثمّ خصّه بترجمة في أخباره مع عبدة خاصة، وتعرّض في ترجمة حمّاد عجرد لكثير من أخبار بشّار<sup>(١)</sup>.

ثم يشير الطاهر إلى اختيار الأخوين الخالدين المسمّى (المختار من شعر بشّار) الذي شرحه أبو الطاهر إسماعيل التجيبي، ونشره وعلّق عليه العلامة السيد محمّد بدر الدين العلوي سنة ١٣٥٣هـ. واستدرك الطاهر على الناشر أمراً بقوله: "غير أن ناشر الكتاب يظنه كتاب المختار للخالدين، ويظنّ أنّ التجيبي شرح ذلك الكتاب، وليس الأمر كما ظنّ، فإنّ الكتاب الذي نشره هو مختار المختار وهو ما اختاره إسماعيل التجيبي من مختار الخالدين وشرحه، وضم إليه ما عثر عليه من شعره حسبما يفصح عن ذلك كلامه في أواخر الشرح صفحة ٣٤١ وكلامه في صفحة ٢٠١<sup>(٢)</sup>. وأياً ما كان الأمر، فإنّ هذا التعاقب على شعر بشّار بدءاً من اختيار الخالدين ثم اختيار التجيبي من اختيارهما وشرحه له يدلّ على ما ناله شعر بشّار من استحسان وقبول.

ولا شكّ أنّ فكرة اختيار الشعر قديمة نستطيع أن نمدها إلى أول اختيارات الشعر العربيّ فيما أطلق عليه (المعلّقات)، ثمّ نشطت فكرة الاختيار الشعريّ مع بداية عهد التدوين سواء في مصنّفات الأدب العامّة، أو في تلك الكتب التي تخصّصت بهذا العمل وسُمّيت بكتب المختارات أو المنتخبات الشعرية<sup>(٣)</sup>.

وبعدّ الانتخاب الشعريّ في حقيقته عملاً نقدياً ينبىء عن موقف استحسان من المنتخب ورضا، ولذا اتّجه الطاهر إلى بيان حضور شعر بشّار في كتب الأدب ومختاراته،

---

(١) ابن عاشور، محمّد الطاهر، مقدّمة ديوان بشّار بن برد، ٩٦/١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٣) لعلّ أهمّ دراسة عنيت بكتب المختارات الشعرية هي دراسة إدريس بلمليح الآتية:

بلمليح، إدريس، المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب من خلال المفضليات وحماسة أبي تمام، ط١، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمّد الخامس، ١٩٩٥م.

ودلّل بعددٍ منها على ذلك، وإن كان حضور شعر بشارٍ في تلك المصنّفات أكثر ممّا ذكره في مقدّمته، ولكنّه اكتفى بما ذكر، إذ الغاية التدليل والتمثيل لا التتبع والحصر. وأمّا فيما يتعلّق بالمظهر الثاني من حضور شعر بشارٍ وهو ما حازه هذا الشعر من ثناء أهل الأدب ومدوّقيه فيسوق الطاهر عدداً من شهادات أهل العلم والأدب. من ذلك ما ذكره الأصمعي حين سئل عن "بشارٍ ومروان بن أبي حفصة أيهما أشعر؟ فقال: بشار، فقيل: لم؟ قال: لأنّ مروان سلك طريقاً كثر من يسلكه، فلم يلحق بمن تقدّمه، وشركه فيه من كان في عصره، وبشارٍ سلك طريقاً لم يسلك وأحسنَ فيه وتفرّد به، وهو أكثر تصرفاً وفنون شعر، وأغزر وأوسع بديعاً، قال: وقد وجدتُ أهل بغداد قد ختموا الشعراء بمروان، وبشارٍ أحقُّ بذلك من مروان، وما كان مروان في حياة بشارٍ يقول شعراً حتى يصلحه بشارٌ ويقومّه، فبشارٌ مطبوعٌ لا يكلف طبيعته شيئاً متعذّراً، لا كمن يقول البيت ويحككه أياماً"<sup>(١)</sup>.

ويذكر الطاهرُ ثناءَ الجاحظ على شعر بشارٍ، وينقل عنه قوله في البيان والتبيين<sup>(٢)</sup>: "والمطبوعون على الشعر من المولّدين بشارُ العُقيليّ، والسيدُ الجميريّ، وأبو العتاهية، وابن أبي عيّنة. وقد ذكر الناس في هذا الباب يحيى بن نوفل، وسلّمُ الخاسر، وخلف بن خليفة. وأبان بن عبد الحميد اللاحقيّ أولى بالطبع من هؤلاء، وبشارٌ أطبعهم كلّهم"<sup>(٣)</sup>. وينقل الطاهرُ قولَ الجاحظ أيضاً في الحيوان<sup>(٤)</sup> عن بشارٍ وحماد عجرد: "وما كان ينبغي لبشارٍ أن يناظرَ حماداً من جهة الشعر وما يتعلّق بالشعر، لأنّ حماداً في الحضيض.

(١) ابن عاشور، محمّد الطاهر، مقدّمة ديوان بشار بن برد، ٩٣/١.

(٢) المصدر نفسه، ٩٣/١.

(٣) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، ٥٠/١.

مع ملاحظة وجود اختلافٍ يسيرٍ في نقل الطاهر عمّا في البيان والتبيين.

(٤) ابن عاشور، محمّد الطاهر، مقدّمة ديوان بشار بن برد، ٩٣/١.

وبشَّارٍ مع العَيُّوقِ. وليس في الأرض مَوْلَدٌ قَرُويٌ يَعدُّ شعره في المحدث إلا وبشَّارٍ أشعرُ منه<sup>(١)</sup>. وهذا يدلُّ على مكانةٍ رفيعةٍ نالها شعرُ بشَّارٍ عند الجاحظ.

ويشير الطَّاهر إلى ما أورده الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد<sup>(٢)</sup> عن علي بن يحيى بن أبي منصور أحد أصحاب إسحاق الموصلي حيث قال: "ما عُرِفَ بِشَّارٌ بسرقة شعر قط جاهلي، ولا إسلامي"<sup>(٣)</sup>.

ويورد الطَّاهر ما جاء في أمالي الشريف المرتضى عن علي بن هارون<sup>(٤)</sup> حيث أعجب بأبيات لبشَّار قال عنها: "ما في الدنيا شيء لقديمٍ ولا محدثٍ من منثورٍ ومنظومٍ في صفة الغناء واستحسانه مثل هذه الأبيات:

وَرَائِحَةَ لِّلْعَيْنِ مِنْهَا مَخِيلَةٌ إِذَا بَرَقتْ لَمْ تَسْقِ بَطْنَ صَعِيدِ<sup>(٥)</sup> ... إلخ"<sup>(٦)</sup>.

تدلُّ هذه الشهادات التي يقدمها الطَّاهر على المكانة الرفيعة التي احتلها شعرُ بشَّارٍ عند متذوقيه من أهل العلم والأدب، وعلى ما لقيه عندهم من قبُولٍ ورضا.

(١) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق وشرح: عبدالسلام محمد هارون، ط ٣، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٨٨هـ/١٩٦٩م، ٤٥٣/٤، ٤٥٤.

(٢) ابن عاشور، محمد الطَّاهر، مقدِّمة ديوان بشَّار بن برد، ٩١/١.

(٣) البغدادي، الإمام الحافظ أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب، تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قُطَّانها العلماء من غير أهلها ووارديها، حققه وضبط نصه وعلق عليه: د.بشار عواد معروف، ط ١، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ٦١٠/٧.

(٤) ابن عاشور، محمد الطَّاهر، مقدِّمة ديوان بشَّار بن برد، ٩١/١.

(٥) ابن برد، بشَّار، الديوان، ١١٦/٢.

ورواية الطَّاهر في المقدِّمة: "فيها مَخِيلَةٌ"

(٦) الشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي العلوي، أمالي المرتضى "عُرر الفوائد ودُرر القلائد"، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م، ١٣٨/٢.

إنَّ رؤية الطاهر النقديّة لا تقتصر اهتمامها على النصّ الشعريّ وما دار حوله من قضايا، بل تمدّ اهتمامها إلى أثره وانتشاره حتى غداً نصّاً سيّاراً تتناقله الكتب والمصنّفات حضوراً وإعجاباً وإطراءً.

\* \* \*

## خاتمة

يمكن من خلال ما رصدته الرؤية النقدية في المباحث السابقة أن نحدّد أبرز سمات منهج الطاهر بن عاشور النقديّ في السمات الثلاث الآتية مكتفين بعدّة أمثلة لكل سمة:

• **الشمولية** : اتّسم نقد الطاهر بن عاشور النقديّ بالشمولية، وتبرز هذه الشمولية في أكثر من مستوى، فهي تبرز على مستوى العناية بأطراف العملية الأدبية، حيث جاء نقد الطاهر شاملاً لكل أطرافها الأساسية - المبدع والنص والمتلقّي - فلم يغفل نقده أي طرفٍ من هذا الأطراف، بل برزت عنايته بها جميعاً.

وتظهر الشمولية أيضاً على مستوى عنايته بجلّ مكونات النص الشعري من ألفاظٍ ومعاني وصورٍ وموسيقى شعريّة، فقد حظي كما لاحظنا في المبحث الثاني كلّ عنصرٍ من هذه العناصر بوقفاتٍ في مقدّمة الطاهر.

• **بين التراث والعصر** : لم يأت نقد الطاهر في المقدّمة منحازاً إلى أحد هذين الطرفين دون الآخر، بل ظهر أثرهما معاً في نقده، فأثر التراث بادٍ - على سبيل المثال - في متابعة ما لهج به القدماء من عنايةٍ بأوليّة المعنى الشعريّ، وسبق الشعراء إليه، وتتبع مواطن توارده عند الشعراء التالين. فجاء ذلك واضحاً في وقوف الطاهر أمام بعض المعاني التي سبق إليها بشائرٌ فجراه فيها الشعراء من بعده، أو فيما جرى فيه بشائرٌ معاني الشعراء السابقين. ويظهر أثر التراث أيضاً في عناية الطاهر ببعض الصور البيانيّة التي أبدع فيها بشائرٌ، والاستئناس بموازانات العلماء القدماء بين صور بشائرٍ وغيره من الشعراء.

وأما أثر حركة النقد الذي عاصره الطاهر، فيتجلّى في بروز مظاهر النقد التاريخي، سواء على مستوى الربط بين الشعر والتاريخ، أو بين الشعر والشاعر، أو في تقسيم مراحل الأدب تقسيماً يخضع للعصور التاريخيّة والسياسيّة التي مرّ بها تاريخ العرب والمسلمين.

• **الموضوعية:** وتتجلى الموضوعية في نقد الطاهر عبر ابتعاد نقده عن الأحكام المعيارية المسبقة، والانطلاق من النص الشعري ذاته، فبحته لمكونات النص الشعري جاء منطلقاً من الشعر نفسه، لا من أقوال سابقة، أو أحكام جاهزة.

كما تبرز موضوعية نقد الطاهر من خلال رؤيته لناحيته الشعر - النفعية والجمالية - رؤية متوازنة لا تطغى فيها إحدى الوظيفتين على الأخرى، فإذا كان نقده لا ينفى نفعية الشعر، فإن تقويم الشعر عنده والحكم عليه بالجودة أو الرداءة مقصورٌ على الناحية الجمالية، حيث يجب أن يتوجه هذا الحكم إلى الصناعة الشعرية ذاتها لا إلى شيءٍ آخر بعيد الصلة بها.

وبعد، فإنه يمكن القول في آخر المطاف: إنَّ الطاهر بن عاشور كان يشقّ طريقاً مميّزاً في النقد يجمع بين تنزيل النص الشعري ضمن سياقه الثقافي والاجتماعي، وتقويمه بأسسٍ نابعةٍ من النص ذاته ومتّصلةٍ بأصول الفن. وإذا وضعنا في الاعتبار الزمن الذي كتب فيه هذه المقدمة تبين وعيه المبكّر بهذا الطريق الذي لم ينل ما يستحقّه من عناية النقاد والدارسين، ولعلّ مجيئه ضمن مقدمة ديوان شعري أسهم في إغفاله، وابتعاد الأنظار عنه.

\* \* \*

## المصادر والمراجع

- الأصفهاني، أبو الفرج، الأغاني، تحقيق: د. إحسان عباس - د. إبراهيم السعافين - أ. بكر عباس، ط ٣، بيروت، دار صادر، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.
- امرؤ القيس، الديوان، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٤، القاهرة، دار المعارف.
- الأنصاري، الأحوص، شعره، جمعه وحقّقه: عادل سليمان جمال، قدّم له: د. شوقي ضيف، ط ٢، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
- ابن برد، بشرّ، الديوان، جمع وتحقيق وشرح فضيلة العلامة سماحة الأستاذ الإمام الشيخ: محمد الطاهر ابن عاشور، الجزائر، وزارة الثقافة، ٢٠٠٧م.
- بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربيّ، نقله إلى العربية: د. عبدالحليم النجار، ط ٥، القاهرة، دار المعارف.
- البغدادي، الإمام الحافظ أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب، تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قُطّانها العلماء من غير أهلها ووارديها، حققه وضبط نصه وعلق عليه: د. بشار عوَّاد معروف، ط ١، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
- بلمليح، إدريس، المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب من خلال المفضليات وحماسة أبي تمام، ط ١، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس، ١٩٩٥م.
- التغلبي، عمرو بن كلثوم، الديوان، تحقيق: أيمن ميدان، ط ١، جدة، النادي الأدبي الثقافي، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط ٧، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.
- الحيوان، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ط ٣، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م.
- الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، قرأه وعلّق عليه: محمود محمد شاكر، ط ١، القاهرة، مطبعة المدني، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

- دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه: محمود محمد شاكر، ط ٣، القاهرة، مطبعة المدني، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
- الجرجاني، القاضي علي بن عبدالعزيز، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق وشرح: محمد أبو الفضل إبراهيم - علي محمد البجاوي، ط ١، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.
- الجمحي، محمد بن سلّام، طبقات فحول الشعراء، قرأه وشرحه: محمود محمد شاكر، جدة، دار المدني.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجّار، ط ٤، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩م.
- الجوهرى، أبو نصر إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطّار، ط ٤، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
- الحارثي، د. محمد بن مريسي، الاتجاه الأخلاقي في النقد العربي حتى نهاية القرن السابع الهجري، مكّة المكرمة، النادي الأدبي الثقافي، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.
- حسين، طه، في الأدب الجاهلي، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢م.
- حنون، د. عبدالمجيد، اللانسونية وأثرها في رواد النقد العربي الحديث، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦م.
- ابن خلكان، أبو العبّاس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، حقّقه: د. إحسان عبّاس، بيروت، دار صادر.
- ابن رشيق القيرواني، أبو علي الحسن، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق: د. محمد قرقزان، ط ١، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- ابن الرومي، أبو الحسن علي بن العبّاس بن جريح، الديوان، تحقيق: د. حسين نصّار، ط ٣، القاهرة، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
- الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر، أساس البلاغة، تحقيق: أ. عبدالرحيم محمود، عرف به: أ. أمين الخولي، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر.
- ابن زهير، كعب، الديوان، تحقيق وشرح: د. محمد يوسف نجم، ط ١، بيروت، دار صادر، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.



- الزيات، أحمد حسن، تاريخ الأدب العربي للمدارس الثانوية والعليا. القاهرة، دار نهضة مصر للطبع والنشر.
- زيدان، جرجي، تاريخ آداب اللغة العربية، راجعه وعلّق عليه: شوقي ضيف، دار الهلال.
- الشرقاوي، عفت محمد، أدب التاريخ عند العرب: فكرة التاريخ نشأتها وتطورها، ط١، بيروت، دار العودة، ١٩٧٣م.
- الشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي العلوي، أمالي المرتضى "غرر الفوائد ودُرر القلائد"، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م.
- الصولي، أبو بكر محمد بن يحيى، أخبار أبي تمام، حقّمه وعلّق عليه: خليل محمود عساكر - محمد عبده عزّام - نظير الإسلام الهندي، قدّم له: د. أحمد أمين، ط٣، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م.
- الطباع، إياد خالد، محمد الطاهر بن عاشور علّامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه، ط١، دمشق، دار القلم، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٥م.
- العباسي، عبد الرحيم، معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، عالم الكتب، ١٣٦٧هـ / ١٩٤٧م.
- العروي، عبد الله، مفهوم التاريخ، ط٥، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢م.
- العسكري، أبو هلال، ديوان المعاني، عن نسخة الإمامين العظيمين: الشيخ محمد عبده - الشيخ محمد محمود الشنقيطي، القاهرة، مكتبة القدس، ١٣٥٢هـ.
- العلي، د. عدنان عبيد، شعر المكوفين في العصر العباسي، عمان، دار أسامة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩م.
- العميدي، أبو سعد محمد بن أحمد، الإبانة عن سرقات المتنبي، تقديم وتحقيق وشرح: إبراهيم الدسوقي البساطي، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦١م.
- عنترة، الديوان، تحقيق ودراسة: محمد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي.
- فيصل، شكري، مناهج الدراسة الأدبية عرض ونقد واقتراح، ط٧، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٩٦م.
- الفيافي، د. عبد الله المغامري، الصورة البصريّة في شعر العميان، ط١، الرياض، النادي الأدبي، ١٩٩٧هـ / ١٩٩٧م.

• القزويني، الخطيب، الإيضاح "ضمن البغية لعبد المتعال الصعدي"، القاهرة، مكتبة الآداب، ١٩٩٧هـ/١٩٧٧م.

• قصاب، وليد، النقد العربي القديم: نصوص في الاتجاه الإسلامي، دار الفكر، دمشق: ٢٠٠٥م.

• الكلبي، زهير بن جَنَاب، الديوان، صنعة: د. محمد شفيق البيطار، ط١، بيروت، دار صادر، ١٩٩٩م.

• لانسون وماييه، منهج البحث في الأدب واللغة، ترجمة: د. محمد مندور، ط٢، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٢م.

• المتنبّي، أبو الطيب، الديوان، حَقَّق النصوص وهَدَّبها وعلَّق حواشيها وقَدَّم لها: د. عمر فاروق الطَّبَّاع، بيروت، دار الأرقم بن أبي الأرقم.

• المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن، شرح ديوان الحماسة، نشره: أحمد أمين - عبد السلام هارون، ط١، بيروت، دار الجيل، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

• مندور، د. محمد، في الأدب والنقد، القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.

• ابن منظور، محمد، لسان العرب، ط١، بيروت، دار صادر.

• أبو موسى، د. محمد محمد، خصائص التراكيب، ط٤، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

• نافع، د. عبدالفتاح صالح، الصورة في شعر بشَّار بن برد، عمَّان، دار الفكر للنشر والتوزيع، ١٩٨٣م.

• نالينو، كارلو، تاريخ الآداب العربيَّة من الجاهليَّة حتى عصر بني أميَّة "نصّ المحاضرات التي ألقاها بالجامعة المصرية في سنة ١٩١٠-١٩١١م"، اعتنت بنشرها: مريم نالينو، تقديم: د. طه حسين، ط٢، القاهرة، دار المعارف.

• النويهي، د. محمد، شخصيَّة بشَّار، ط٢، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٧١م.

• الواد، د. حسين،

تدور على غير أسمائها "نظرة في شعر بشَّار بن برد"، ط١، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م.

في تأريخ الأدب مفاهيم ومناهج، ط٢، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣م.

الدوريات

• قاسم، قاسم عبده، الشعر والتاريخ، مجلة فصول، المجلد الثالث، القاهرة: العدد الثاني، ١٩٨٣م.

المواقع الإلكترونية

• حمدي، د. عبدالقادر، جدلية العلاقة بين الشعر والتاريخ، موقع الكاتب والأكاديمي د. عبدالقادر حمدي،

<http://hamdi.arabblogs.com/archive/٦٤٥٦١٨٧٧/٥/٢٠٠٨.html>

• الصالح، أ.د. عزمي، ربيع، أ.د. محمّد، القصيدة الرسالة في شعر عمر بن أبي ربيعة، مجلة حروف،

<http://huroof.org/V.htm/R>

## REFERENCE BOOKS

- A`antara: AL-Diwan. Verified and studied by; Mohammed Saeed Moulawi – Al-Maktab Al-Eslami.
- Al-A`meedi, Abu Saad Mohammed Ahmad: AL-Ebanaf AN Srqat AL-Mutanabbi's, verified and explained by: Ibrahim Al-Dosouki Al-Besatti – Cairo – Dar Al-Ma`aref, ١٩٦١ G.
- Al-A`skari, Abu Hilal: Diwan AL-Maani: Sheikh Mohammed Abdou – Sheikh Mohammed Mahmoud Al-Shanqiti – Cairo – Al-Quds Bookstore, ١٣٥٢ H.
- Al-Abbasi, Abdul-Raheem: “Ma`ahed Altansees ala Shawahid Al-Takhlees”. Revised by: Mohammed Mohiy Ed-Din Abdul-Hameed – Beirut – Alam Alkotob, ١٣٦٧ H /١٩٤٧ G.
- Al-Ali, Dr Adnan Ebaid : Poetry of the Blind in the Abbasid Age – Amman – Dar Osama, ١٩٩٩ G.
- AL-Ansari, Al-Ahwass. Shearoo, Collected and revised by: Adel Solaiman Gamal. Presented by: Dr Shawky Dhaif. ٢<sup>nd</sup> Edition – Cairo- Al-Khangi Bookstore, ١٤١١ H/١٩٩٠ G.

- Al-Asfahani, Abul-Farag.Al-Akani. Revised by: Dr Ihsan Abbas – Dr Ibrahim Al-Sa’afeen – A. Bakr Abbas, ٣<sup>rd</sup> Edition – Beirut, Dar Sadr. ١٤٢٩ H/٢٠٠٨ G.
- Al-Baghdadi, Imam Al-Hafiz Abu Bakr Ahmad Ali Thabet Al-Khateeb,Tarikh Madinha AL-Slam AND Akbar Moudthia And Dkr Qatanha AL-Almma Mn Kir Ahlha and Waardiha . Verified, revised and commented on by: Dr Bashar Awwad Ma’rouf. ١<sup>st</sup> Edition – Beirut- Dar Al-Garb Al-Eslami, ١٤٢٢ H /٢٠٠١ G.
- Balmeleeh, Idrees: Poetic Selections; methods of receiving them by Arabs through preferred works and zeal of Abi Tammam. ١<sup>st</sup> Edition – Al-Rebat, Published Literature – Publications of College of Arts & Humanities – Mohammed ٥<sup>th</sup> University, ١٩٩٥ G.
- Ibn Bord, Bashar.AL-Diwan. Collected, revised & explained by: His Eminence : Sheikh & scholar: Imam & Sheikh: Mohammed Al-Taher Bin Ashour: Algeria – Ministry of Culture, ٢٠٠٧ G.
- Brokliman, Karl: History of Arabic Literature. Translated into Arabic by Dr Abdul-Haleem Al-Najjar. ٥<sup>th</sup> Edition - Cairo- Dar AL-Ma’aref.
- Al-Erwi, Abdullah: Conception of History. ٥<sup>th</sup> Edition – Casablanca – Al-Markz Al-Thaqafi Al-Arabi, ٢٠١٢ G.
- Faisal, Shoukri: Methods of Literary Study: Presentation, criticism and proposal. ٧<sup>th</sup> Edition – Beirut Dar El-Ilm Lilmalayin ,١٩٩٦ G.
- Al-Fifi, Dr Abdullah Al-Mughamri : Optical Image in the Poetry of the Blind. ١<sup>st</sup> Edition – Riyadh – Al-Nadi Al-Adabi, ١٤١٧ H / ١٩٩٧ G.

- Al-Gahidh, Abu Othman Amro Bin Bahr: Al-Bayan wa Al-Tabyeen. Verified by: Abdul-Salam Mohammed Haroun. ٧th Edition- Cairo Al-Khangi Bookstore, ١٤١٨ H/١٩٩٨ G.

Al-Hayawan : Verified and explained by: Abdul-Salam Mohammed Haroun, ٣rd Edition – Beirut, Dar Ehyaa Al-Torath Al-Arabi, ١٣٨٨ H /١٩٦٩ G.

- Al-Gamhei, Mohammed Sallam:Tbkat Fohal AL-Shara. Read and explained by: Mahmoud Mohammed Shaker- Jeddah, Dar Al-Madani.

- Al-Gorgani, Abdalqahr:.

- Asrar AL- blakha: Read and reviewed by: Mahmoud Mohammed Shaker. ٣rd Edition – Cairo. Dar Al-Madani

Printing House, ١٤١٣ H /١٩٩٢ G.

- Dalael Al-Ia'jaz. Read and reviewed by: Mahmoud Mohammed Shaker. ٣rd Edition – Cair o.Dar Al-Madani

Printing House, ١٤١٣ H /١٩٩٢ G.

- Al-Gorgani, Al-Qadi Ali Abdulaziz: AL-Wsatha Bain Al-Motanbbi Wa Ksoumoh. Revised and explained by: Mohammed Abu-Fadhl Ibrahim, Ali Mohammed: ١st Edition – Beirut. Al-Maktaba Al-Asrya, ١٤٢٧ H /٢٠٠٦ G.

- Hanoun, Dr Abdul-Majeed: a Lansonisme and its Impact upon Modern Arabic Criticism Pioneers – Cairo – Al-Haya Al-Mesrya, ١٩٦٦ G.

- Al-Harathi, Dr Mohammed Meraissi: Moral Trend in Arabic Criticism till the end of ٧th Hijri Century – Makkah AL-Mukarramah – Al-Nadi Al-Adabi, ١٤٠٩ H /١٩٨٩ G.

- Hussain, Taha: Pre-Islamic Literature – Cairo. Hindawi Foundation for Education & Culture, ٢٠١٢ G.
- Imroa' Al-Qais:AL-Diwan. Revised by: Mohammed Abul-Fadhl Ibrahim. ٤<sup>th</sup> Edition – Cairo- Dar AL-Ma'aref.
- Al-Jawhari, Abu Nasr Hammad: Al-Sahhah; Crown of Language and Sahhah of Arabic Language. Verified by: Ahmad Abdul-Ghafour Attar. ٤<sup>th</sup> Edition – Beirut – Dar El-Ilm Lilmalayin, ١٤٠٧ H /١٩٨٧ G.
- Ibn Jenni, Abul-Fath Othman:AL-Ksais. Reviewed by: Mohammed Ali Al-Najjar. ٤<sup>th</sup> Edition- Cairo – Al-Haya Al-Mesrya, ١٩٩٩ G.
- Al-Kalbei, Zuhair Janab:AL-Diwan. Prepared by: Dr Mohammed Shafeeq Al-Beetar. ١<sup>st</sup> Edition, Beirut. Dar Sader, ١٩٩٩ G.
- Ibn Khalkan, Abul-Abbas Shamsud-Din Ahmad Mohammed Abi Bakr: Wfiat Al Aian And Anba Abna Al-Zman. Reviewed by: Dr Ihsan Abbas – Beirut – Dar Sader.
- Lanson & Mayei: Method of Literature and Language. Translated by: Dr Mohammed Mandour. ٢<sup>nd</sup> Edition – Beirut - Dar El-Ilm Lilmalayin Publishing House,١٩٨٢ G.
- Mandour, Dr Mohammed: In Literature and Criticism- Cairo – Nahdat Misr.
- AL-Marzouqi, Abu Ali Ahmad Mohammed Al-Hasan:Srha Diwan Al-Hmasa. Published by: Ahmad Ameen – Abdul-Salam Haroon, ١<sup>st</sup> Edition – Beirut – Dar Al-Jeel, ١٤١١ /١٩٩١ G.

- Abu Mosa, Dr Mohammed Mohammed: Syntax Characteristics. ٤<sup>th</sup> Edition – Cairo, Wahba Bookstore, ١٤١٦ H / ١٩٩٦ G.
- Al-Motanbbi, Abul-Tayyib: Al-Diwan. Texts were revised, reviewed, annotated and prefaced by: Dr Omar Farouq Al-Tabbaa' – Beirut – Dar Al-Arqam Ibn Abi Al-Arqam.
- Nafei', Dr Abdul-Fattah Saleh: Image in the Poetry of Bashir ibn Bord – Amman – Dar Al-Fikr, ١٩٨٢ G.
- Nalino, Carlo: History of Arab Literature from Pre-Islamic Age till the Omayyad Age “Script of lectures given at the Egyptian University in ١٩١٠–١٩١١ G. Published by: Mariam Nalino. Presented by: Dr Taha Hussain. ٢<sup>nd</sup> Edition – Cairo – Dar Al-Ma'aref.
- Al-Nowaihi, Dr Mohammed: Character of Bashir. ٢<sup>nd</sup> Edition – Cairo - Al-Khangy Bookstore, ١٩٧١ G.
- Qassab, Waleed: Ancient Arab Criticism: Texts of Islamic Trend. Dar Al-Fikr– Damascus, ٢٠٠٥.
- Ibn Rasheeq Al-Qayrawani, Abu Ali Al-Hasan: Umdah Fi Mahasin Al-Shi'r Wa-Adabih. Verified by: Dr Mohammed Qarqazan. ١<sup>st</sup> Edition – Beirut. Dar Al-Ma'aref, ١٤٠٨ H / ١٩٨٨ H.
- Ibn Al-Roumi, Abu Al-Hasan Ali Al-Abbas Juraig. Al-Diwan: Reviewed by: Dr Hussain Nassar. ٣<sup>rd</sup> Edition – Cairo – Dar Al-Kotob Walwathaeq, ١٤٢٤ H / ٢٠٠٢ G.
- Al-Sawli, Abu-Bakr Mohammed Yehia: Akbar Abi Tammam. Revised and commented on by: Khalil Mahmoud A'saker – Mohammed Abdou Azzam

– Nazeer Al-Islam Alhindi. Prefaced by: Dr Ahmad Ameen. ٣<sup>rd</sup> Edition, ١٤٠٠ H / ١٩٨٠ G.

- Al-Sharqawi, Effat Mohammed: History Literature for Arabs: notion of History: Origin & Development. ١<sup>st</sup> Edition – Beirut. Dar-Ala'wda, ١٩٧٢ G.
- Al-SHerif Al-Mourtadha, Ali- AL-Hussain Al-Mousawi Al-Alawi. Amali Al-Mourtadha “Ghurur al-Fawaid wa Durar AL-Qalaid”. Dar Ehya Al-Kotob. ١٣٧٢ H / ١٩٨٠ G.
- Al-Tabbaa', Iyad Khalid Mohammed Altaher Ashour; scholar of Fiqh fundamentals and interpretation (Tafseer) sciences. ١<sup>st</sup> Edition – Damascus. Dar Alqalam, ١٤٢٥ H / ٢٠٠٥ G.
- Al-Taghlobi, Amro Bin Kolthoum:AL-Diwan. Verified by: Ayman Meedan. ١<sup>st</sup> Edition – Jeddah – Al-Nadi Al-Adabi, ١٤١٣ H / ١٩٩٢ G.
- AL-Wad, Dr Hussain: “A view of the Poetry of Bashar bin Bord”. ١<sup>st</sup> Edition – Beirut – Dar Al-Gharb Al-Eslami, ١٤٢٥ H / ٢٠٠٥ G.

History of Literature: Conceptions and Methods. ٢<sup>nd</sup> Edition – Beirut. AL-Moasasa Al-Arabia, ١٩٩٢ G.

- Al-Zamakhshari, Jarrallah Abu-Qasem Mahmoud Omar:Asas Al-Blagha. Reviewed by: Mr Abdul-Raheem Mahmoud. Introduced by: Mr Ameen Al-Khawli – Beirut – Dar Al-Maa' refa.
- Al-Zayyat, Ahmad Hasan: History of Arabic Literature for Secondary & Higher Schools – Cairo – Nahdat Misr.
- Zidan, Georgi: History of Arabic Language Literature. Reviewed and commented on by: Shawqi Dhaif. Dar Al-Hilal.

- Ibn Zuhair, Kaa'b:Al-Diwan. Verified and explained by: Dr Mohammed Yousuf Najm. 1<sup>st</sup> Edition – Beirut – Dar Sader, ١٤١٥ H /١٩٩٥ G.

#### PERIODICALS:

- Qasim, Qasim Abdou: Poetry and History. Fousol Magazine. ٣<sup>rd</sup> Volume – Cairo: ٣<sup>nd</sup> Issue, ١٩٨٣ G.

#### ELCTONIC WEBSITES:

- Hamdi, Dr Abdul-Qadir: Dialectic Relationship between Poetry and History. Website of writer and academician: Dr Abdul-Qadir Hamdi

<http://hamdi٦٤.arabblogs.com/archive/٢٠٠٨/٥/٥٦١٨٧٧.html>

- Al-Saleh, Prof. Azmy, Rabie', Prof. Mohammed: Poem Message if the Poetry of Omar bin Abi Rabie'ah. Huroof Magazine.

<http://huroof.org/VVR١.htm>

\* \* \*

- Al-Zayyat, Ahmad Hasan. History of Arabic Literature for Secondary & Higher Schools. Cairo: Nahdhat Masr, (n.d). Print.
- Balmeleeh, Idrees. Poetic Anthology: Methods of Receiving them by Arabs Through Preferred Works and Zeal of Abi Tammam. 1<sup>st</sup> ed. Al-Rabat: College of Arts & Humanities at Mohammed 5th University, 1995 AD. Print
- Hanoun, Abdul-Majeed. Lansonisme and its Impact upon Modern Arabic Criticism Pioneers. Cairo: General Egyptian Book Organization, 1996 AD. Print.
- Hussain, Taha. Pre-Islamic Literature. Cairo: Hindawi Foundation for Education & Culture, 2012 AD. Print.
- Ibn Jenni, Abul-Fath Othman. AL-Khasa'es. 4<sup>th</sup>ed. ED. Mohammed Ali Al-Najjar. Cairo: General Egyptian Book Organization, 1999 AD. Print.
- Ibn Zuhair, Kaa'b. Al-Diwan. 1<sup>st</sup> ed. Ed. Mohammed Yousuf Najm. Beirut: Dar Sader, 1415 AH/ 1995 AD. Print.
- Imroa' Al-Qais. AL-Diwan. 4<sup>th</sup> ed.ED. Mohammed Abul-Fadhl Ibrahim. Cairo: Dar Al-Ma'aref, (n.d). Print.
- Ibn Khalkan, Ahmad Mohammed Abi Bakr. Waffiat Al-Aian wa Anba' Abna' Al-Zman. Ed. Ihsan Abbas. Beirut: Dar Sader, (n.d). Print.
- Lanson & Mayei. Method of Literature and Language. 2<sup>nd</sup> ed. Trans. Mohammed Mandour. Beirut: Dar Al-Elm Lilmalayin, 1982 AD. Print.
- Mandour, Mohammed. In Literature and Criticism. Cairo: Nahdhat Masr, (n.d). Print.
- Mandour, Mohammed. Lesan Al-Arab. 1<sup>st</sup> ed. Beirut: Dar Sader, (n.d). Print.
- Nafei', Abdul-Fattah Saleh. Image in the Poetry of Bashar ibn Bord. Amman: Dar Al-Fikr, 1983 AD. Print.
- Nalino, Carlo. History of Arab Literature from Pre-Islamic Age till the Omayyad Age: Script of lectures given at the Egyptian University in 1910 - 1911 AD. 2<sup>nd</sup> ed. Ed. Mariam Nalino, Taha Hussain. Cairo: Dar Al-Ma'aref, (n.d). Print.
- Qassab, Waleed. Ancient Arab Criticism: Texts of Islamic Trend. Damascus: Dar Al-Fikr, 2005 AD. Print.
- Zidan, Jeorji. History of Arabic Language Literature. Ed. Shawqi Dhaif. Dar Al-Hilal, (n.d). Print.

#### **PERIODICALS:**

- Qasim, Qasim Abdou. Poetry and History. Fousol Magazine. 3<sup>rd</sup> Volume. Cairo: 2<sup>nd</sup> Issue, 1983 AD. Print.

#### **ELECTRONIC WEBSITES:**

- Al-Saleh, Azmy, Mohammed Rabie'. Poem Message in the Poetry of Omar bin Abi Rabie'ah. Huroof Magazine.

<http://huroof.org/V1/R1.htm>

- Hamdi, Abdul-Qadir. Dialectic Relationship between Poetry and History. Website of writer and academician: Dr Abdul-Qadir Hamdi:

<http://hamdi64.arabblogs.com/archive/2008/5/561877.html>

\* \* \*

- Al-Jorjani, Abdalqahr. Dala'el Al-e'jaz. 3<sup>rd</sup>ed. Ed. Mahmoud Mohammed Shaker. Cairo: Al-Madani Printing House, 1413 AH/ 1992 AD. Print.
- Al-Jorjani, Ali Abdulaziz. AL-Wasatah Bain Al-Motanbbi Wa Khosoumoh. 1sted. Ed. Mohammed Abu-Fadhl Ibrahim, Ali Mohammed Al-Bajawi. Beirut: Al-Maktaba Al-Asrya, 1427 AH/ 2006 AD. Print.
- Al-Jawhari, Isma'il Hammad. Al-Sahhah: Crown of Language and Sahhah of Arabic Language. 4<sup>th</sup>ed. ED. Ahmad Abdul-Ghafour Attar. Beirut: Dar Al-Elm Lilmalayin, 1407 AH/ 1987 AD. Print.
- Al-Kalbei, Zuhair Jannab. AL-Diwan. 1<sup>st</sup>ed. Ed. Mohammed Shafiq Al-Bitar. Beirut: Dar Sader, 1999 AD. Print.
- Al-Motanbbi, Abu Al-Tayyib. Al-Diwan. Ed. Omar Farouq Al-Tabbaa'. Beirut: Dar Al-Arqam Ibn Abi Al-Arqam, (n.d). Print.
- AL-Marzouqi, Ahmad Mohammed Al-Hasan. Sharh Diwan Al-Hmasa. 1<sup>st</sup> ed. Ed. Ahmad Ameen, Abdul-Salam Haroon. Beirut: Dar Al-Jil, 1411 AH / 1991 AD. Print.
- Al-Nowaihi, Mohammed. Character of Bashar. 2<sup>nd</sup> Edition. Cairo: Al-Khanji Bookstore, 1971 AD. Print.
- Al-Qazwini, Al-Khatib. Al-Eidhah: Dhemn AlBoghyah leAbdul-Mota'al Al-Sa'edi. Cairo: Maktabat AlAadab, 1417 AH/ 1997 AD. Print.
- Ibn Rasheeq Al-Qayrawani, Al-Hasan. Umdah Fi Mahasin Al-Shi'r Wa Adabeh. 1<sup>st</sup>ed. Ed. Mohammed Qarqazan. Beirut: Dar Al-Ma'refa, 1408 AH/ 1988 AD. Print.
- Ibn Al-Roumi, Ali Al-Abbas Juraij. Al-Diwan. 3<sup>rd</sup>ed. Ed. Hussain Nassar. Cairo: Dar Al-Kotob Wa Alwatha'eq, 1424 AH/ 2003 AD. Print.
- Al-Sawli, Mohammed Yehia. Akhbar Abi Tammam. 3<sup>rd</sup>ed. Ed. Khalil Mahmoud A'saker, Mohammed Abdou Azzam, Nazheer Al-Islam Alhindi, Ahmad Ameen. (n.p): 1400 AH/ 1980 AD. Print.
- Al-Sharqawi, Effat Mohammed. History of Literature for Arabs: Notion of History: Origin & Development. 1<sup>st</sup> ed. Beirut: Dar-Ala'wda, 1973 AD. Print.
- Al-Sherif Al-Mourtadha, Ali AL-Hussain Al-Mousawi Al-Alawi. Amali Al-Mourtadha "Ghurar al-Faw'ed wa Durar AL-Qala'ed". Cairo: Dar Ehya Al-Kotob, 1373 AH/ 1954 AD. Print.
- Al-Tabbaa', Iyad Khalid. Mohammed Al-Taher Ashour: Scholar of Fiqh Fundamentals and Interpretation (Tafseer) Sciences. 1<sup>st</sup> ed. Damascus: Dar Alqalam, 1425 AH/ 2005 AD. Print.
- Al-Taghlobi, Amr Kolthoum. Al-Diwan. 1<sup>st</sup>ed. Ed. Ayman Meedan. Jeddah: Al-Nadi Al-Adabi, 1413 AH/ 1992 AD. Print.
- AL-Wad, Hussain. A View of the Poetry of Bashar bin Burd. 1<sup>st</sup> ed. Beirut: Dar Al-Gharb Al-Eslami, 1425 AH/ 2005 AD. Print.
- AL-Wad, Hussain. History of Literature: Conceptions and Methods. 2<sup>nd</sup> ed. Beirut: AL-Mo'asasa Al-Arabia, 1993 AD. Print.
- Al-Zamakhshari, Jarrallah Abu-Qasem Mahmoud Omar. Asas Al-Blagha. Ed. Abdul-Raheem Mahmoud, Ameen Al-Khawli. Beirut: Dar Al-Maa'refa, (n.d). Print.

## List of References:

- A'antarrah. AL-Diwan. Ed. Mohammed Saeed Moulawi. Al-Maktab Al-Eslami, (n.d). Print.
- Abu Mosa, Mohammed Mohammed. Syntax Characteristics. 4<sup>th</sup> ed. Cairo: Wahba Bookstore, 1416 AH/ 1996 AD. Print.
- Al-A'meedi, Mohammed Ahmad. AL-Ebanah 'an Sreqat AL-Mutanabbi. Ed. Ibrahim Al-Dosouki Al-Besatti. Cairo: Dar Al-Ma'aref, 1961 AD. Print.
- Al-A'skari, Abu Hilal. Diwan AL-Maani. Ed. Mohammed Abdou, Mohammed Mahmoud Al-Shanqiti. Cairo: Al-Quds Bookstore, 1352 AH. Print.
- Al-Abbasi, Abdul-Raheem. Ma'ahed Altansees ala Shawahid Al-Talkhees. Ed. Mohammed Mohiy Eddin Abdul-Hameed. Beirut: Alam Alkotob, 1367 AH/ 1947 AD. Print.
- Al-Ali, Adnan Obaid. Poetry of the Blind in the Abbasid Era. Amman: Dar Osama, 1999 AD. Print.
- AL-Ansari, Al-Ahwass. Shearoo. 2<sup>nd</sup>ed. Ed. Adel Solaiman Jamal, Shawqy Dhaif. Cairo: Al-Khanji Bookstore, 1411 AH/ 1990 AD. Print.
- Al-Asfahani, Abul-Faraj. Al-Aghani. 3<sup>rd</sup>ed. Ed. Ihsan Abbas, Ibrahim Al-Sa'afeen, Bakr Abbas. Beirut: Dar Sader. 1429 AH/ 2008 AD. Print.
- Al-Baghdadi, Ahmad Ali Thabet Al-Khateeb. Tarikh Madinat AL-Salam wa Akhbar Mouhadethiha wa Thekr Quttaneha AL-Olama'a Men Ghair Ahlha wa Warediha. 1<sup>st</sup>ed. Ed. Bashar Awwad Ma'rouf. Beirut: Dar Al-Gharb Al-Eslami, 1422 AH/ 2001 AD. Print.
- Al-Erwi, Abdullah. Conception of History. 5<sup>th</sup> ed. Casablanca: Al-Markaz Al-Thaqafi Al-Arabi, 2012 AD. Print.
- Al-Fifi, Abdullah Al-Mughamri. Visual Image in the Poetry of the Blind. 1<sup>st</sup> ed. Riyadh: Al-Nadi Al-Adabi, 1417 AH/ 1997 AD. Print.
- Al-Harathi, Mohammed Meraissi. Moral Trend in Arabic Criticism till the end of 7<sup>th</sup> Hijri Century. Makkah AL-Mukarramah: Al-Nadi Al-Adabi, 1409 AH/ 1989 AD. Print.
- Al-Jahidh, Amro Bahr : Al-Hayawan. 3<sup>rd</sup> ed. Ed. Abdul-Salam Mohammed Haroun. Beirut: Dar Ehyaa Al-Torath Al-Arabi, 1388 AH/ 1969 AD. Print.
- Al-Jahidh, Amro Bahr. Al-Bayan wa Al-Tabyeen. 7<sup>th</sup> ed. Ed. Abdul-Salam Mohammed Haroun. Cairo: Al-Khanji Bookstore, 1418 AH/ 1998 AD. Print.
- . Ibn Burd, Bashar. AL-Diwan. Ed. Mohammed Al-Taher Bin Ashour. Algeria: Ministry of Culture, 2007 AD. Print.
- Brokliman, Karl. History of Arabic Literature. 5<sup>th</sup>ed. Trans. Abdul-Haleem Al-Najjar. Cairo: Dar AL-Ma'aref, (n.d). Print.
- Faisal, Shoukri. Methods of Literary Study: Presentation, Criticism and Proposal. 7<sup>th</sup> ed. Beirut: Dar AL-Elm Lilmalayin, 1996 AD. Print.
- Al-Jamhei, Mohammed Sallam. Tabakat Fohool AL-Sho'ara'a.Ed. Mahmoud Mohammed Shaker. Jeddah: Dar Al-Madani, (n.d). Print.
- Al-Jorjani, Abdalqahr. Asrar Al-balagha. 3<sup>rd</sup>ed. Ed. Mahmoud Mohammed Shaker. Cairo: Al-Madani Printing House, 1413 AH/ 1992 AD. Print.



Critical Vision In the Introduction of Attaher Ben Ashuor  
to the Poetry of Bashar Ben Burd

**Dr. Abdullah Abdulrahman Banugaib**

Department of Arabic Language  
University College in Qunfudah  
Umm Al-Qura University

**Abstract:**

This study aims to discover the critical vision of the introduction of Attahr Ben Ashur to the poetry of Bashar Ben Burd. The study is divided into three parts. The first part considers the (poetic text). It studies the general issues Attahr discusses about the poetic texts or those issues related to the role, function and aims of the poetic texts and its relation with some humanitarian and epistemological fields. These issues were (poetry and history), (poetry and the poet) and (poetry and religion). The second part of the research is a study of the (components of the poetic text), the vocabulary, the meanings, the metaphores and the rhythm. The study shows that Attahir investigation of these components in Bashar poetry came from a central belief that Bashar was the "first of the ancient and the last of the contemporary". The third part studies Attahr consideration of the effects that Bashar poetry has left, and that was clear in two ways: the presence of Bashar poetry in the books of literature and the testimony given to Bashar poetry by those who are interested in literature. The study concludes, through what the critical vision states above, the most important features of Attahr critical approach.



# الانزياح الدلالي في شعر بشر بن أبي خازم ( صورة أوس بن حارثة نموذجاً )

د . أحمد بن محمد بن إبراهيم اليحيى  
قسم اللغة العربية - كلية التربية بالداودي  
جامعة شقراء



## الانزياح الدلالي في شعر بشر بن أبي خازم ( صورة أوس بن حارثة نموذجا )

د . أحمد بن محمد بن إبراهيم اليحيى  
قسم اللغة العربية – كلية التربية بالداودي  
جامعة شقراء

### ملخص البحث:

تناول هذا البحث خاصية الانزياح الدلالي في شعر بشر بن أبي خازم الأسدي حيث وظفه في شعره الموجه إلى أوس بن حارثة الطائي هجاء ومدحا، إذ بدت صورته متشكلة عن طريق مزج أكثر من صورة، وأكثر من غرض شعري، والكثير من الدلالات، فانزاحت دلالة غرض شعري ما لتتحول إلى دلالة غرض آخر من خلال أساليب عفوية أسلمت في النهاية إلى تكوين صورة فنية فريدة لأوس، وجانب الانزياح الدلالي هذا عند بشر لم يحتل أية مساحة تذكر ضمن أي من دراسات العلماء والنقاد قديما وحديثا، ولم يلتفت إليه باحث، ولم تشر إليه أية إشارة من قريب أو بعيد، بل على النقيض من ذلك حيث إن عدم التفاتهم لتلك الظاهرة قد انعكس سلبا على بعض الأحكام النقدية، فأضحت غير دقيقة، وربما غير صائبة، كما سيتضح في أثناء البحث.



## مقدمة

إن معظم الأبحاث العلمية والدراسات الأدبية التي اختصت بدراسة الشعر العربي على مر العصور بداية من العصر الجاهلي، ومرورا بصدر الإسلام والعصر الأموي والعصور العباسية إلى يومنا هذا، معظمها كان ينظر إلى الشعر العربي من زاويتين متناقضتين تأسس حولهما كثير من النظريات والمقولات النقدية، وكذلك الجوانب التطبيقية، والتعارض ظاهر بكل يسر بينهما، وهما إما اعتبار البيت الشعري المفرد هو مكان الانطلاق التحليلي، فهو وحدة القصيدة، أو اعتبار القصيدة كلها، أو النص الشعري، الأجر بتمحور الدراسة حولها، لكونها كلا يتضمن أبياتا شعرية طالت أو قصرت تشكل بنيتها الشكلية والمضمونية، أي الشكل والغرض، أو المبنى والمعنى ... إلى غير ذلك من المصطلحات التي تعج بها الساحة النقدية.

لذا لا تخرج الدراسات عن زاويتين أو مجالين: الأول البيت الشعري، والثاني القصيدة الشعرية، وإذا وجدنا بعض الدراسات التي تتعلق بالإنتاج الشعري الكلي لشاعر ما، أي ديوانه، أو مجموعة من الشعراء الذين يجمعهم قاسم مشترك، سواء أكان عصرا، أم خصيصة أسلوبية أم فنية أم مجتمعية ...، كما هو الحال في الشعراء الصعاليك، والشاعرات الجاهليات، وشعراء المعلمات ...، فإنها تتوخى في ذلك استنباط بعض الخصائص الفنية التي سرعان ما تعمم على أي شاعر يعد من وجهة نظر هذا الباحث أو ذاك مندرجا ضمن هذا القاسم، أو هذه الفئة، وإن كان بعض هذا الضم يأتي عنوة، ولتحقيق مآرب بحثية تبدو ساذجة ومدرسية في أغلب الأحيان، إذ لا تعبأ بأي نمط من أنماط الإبداع الأدبي عامة، والشعري خاصة.

إن هذه الدراسات تبدو مهمة، لكونها تشكل مبادئ نقدية يمكن الاعتماد عليها، إما تأييدا أو دحضا ونقضا، أو دراسة ونقدا، ومع ذلك يبقى النظر إلى النص الأدبي غائبا أو نادرا إلى حد ما، من هنا سوف ننطلق في بحثنا هذا من كون النص الشعري هو الأساس، سواء أكان بيتا شعريا أم مقطعة أم قصيدة أم مجموعة من القصائد.

ومن المعروف أن الشعر العربي الجاهلي قد عبّر بقوة عن حياة الإنسان العربي وطموحاته وهمومه ومشكلاته وقضاياه وأفكاره ورؤاه. وبالطبع فهذا التعبير لم يكن ذا نمط واحد أو أسلوب محدد؛ إذ اختلف من حين لآخر لأسباب متعددة، لكن بشكل عام يمكن تحديد بعض السمات التي يمكن الاطمئنان إليها، ومن ثم تعميمها على الشعر الجاهلي برمته، وإن كان هذا لا ينفي بعض مواضع التمايز بين شاعر وآخر، أو قبيلة وأخرى؛ مما يضيء قدرا واضحا من التنوع والتشويق والجمال على النص الشعري.

لقد كان الشعر الجاهلي صورة صادقة عن حياة الفرد والقبيلة على السواء، فصور مجموعة القيم والأخلاق والعادات والتقاليد التي ترتبط بالبيئة العربية الجاهلية، ويحرص عليها الجميع آنذاك، ولا يكون الخروج عنها إلا خروجا عن القبيلة ذاتها، وبالطبع يأبى شتى أفراد القبيلة ذلك.

كما كان الشعر الجاهلي سجلا لأيام العرب حلوها ومرها، مفاخرها ومثالبها، بشتى أبعادها البيئية والاجتماعية والسياسية. ومن ضمن هذا التراث الشعري شعر بشر بن أبي خازم الأسدي الذي يعد نموذجا جيدا في هذا المضمار؛ إذ بدأ متسقا بشكل قوي مع الشعر الجاهلي عامة، والشعر الأسدي خاصة، لكنه بالطبع احتوى بعض الخصائص التي تميزه عن غيره من الشعراء الأسديين. ومن أكثر هذه الخصائص التي لفتت انتباهنا - ومن ثم سوف يركز عليها البحث - خصيصة **الانزياح الدلالي**، الذي وظفه بشر في شعره الموجه إلى أوس بن حارثة الطائي هجاء ومدحا؛ إذ بدت صورته متشكلة عن طريق مزج أكثر من صورة. وأكثر من غرض شعري، والكثير من الدلالات، فانزاحت دلالة غرض شعري ما لتتحول إلى دلالة غرض آخر.

وهذا كان من خلال أساليب عفوية أسلمت في النهاية إلى تكوين صورة فنية فريدة لأوس، تدل على إبداع شعري متميز لبشر بن أبي خازم، بما يؤهله ليحتل مكانة جاذبة لكثير من العلماء والنقاد قديما، من أمثال: ابن الأثير، والأصفهاني، والبغدادي، وجعفر السراج، وابن دريد، وابن سلام الجمحي، والسيوطي، وابن قتيبة، ومحمد بن حبيب،

والمفضل الضبي، والوشاء المرزباني، وياقوت الحموي، وغيرهم، وحديثاً، أمثال: أحمد الجاسم، وحسين عطوان، وخليل عبد السادة، وسامي الهمص، وشكري فيصل، وشوقي ضيف، وعادل فريحات، وعرسالان الراميني، وعلي الفهادي، ويوسف خليف، وغيرهم، وعدد من الغربيين، أمثال: بروكلمان، وبلاشير، وغرونباوم، وهارتليكان.

وعلى الرغم من كثرة الدراسات عن بشر بن أبي خازم وشعره، لكن جانب الانزياح الدلالي لم يحتل أية مساحة تذكر ضمن أي من هذه الدراسات، ولم يلتفت إليه باحث، ولم تشر إليه أية إشارة من قريب أو بعيد، بل على النقيض من ذلك؛ إذ إن عدم الالتفات إلى تلك الظاهرة قد انعكس سلماً على بعض الأحكام النقدية، فأضحت غير دقيقة، وربما غير صائبة، كما سيتضح في أثناء البحث.

تكون البحث من تمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، تناول التمهيد نبذة موجزة عن بشر بن أبي خازم وشعره وقصته مع أوس بن حارثة الطائي، واختص المبحث الأول بـ: **الانزياح الدلالي والنص الشعري**، وجاء على قسمين، هما: الانزياح الدلالي .. المصطلح والرؤية، والانزياح الدلالي .. تشكل الصورة الفنية.

في حين اختص المبحث الثاني بـ: **الانزياح الدلالي (دلالة الهجاء)**، وعالج علاقة الانزياح الدلالي بالهجاء، محددًا ثلاثة أنماط للانزياح الدلالي ضمن نصوص هذا الغرض، وهي: الانزياح الدلالي من الفخر إلى الهجاء، ومن الهجاء الفردي إلى الهجاء القبلي، ومن الهجاء القبلي إلى الهجاء الفردي.

بينما اختص المبحث الثالث بـ: **الانزياح الدلالي (دلالة المدح)**، وعالج علاقة الانزياح الدلالي بالمدح، محددًا ثلاثة أنماط للانزياح الدلالي ضمن نصوص هذا الغرض، وهي: الانزياح الدلالي من الهجاء إلى المدح، ومن المدح الفردي إلى المدح القبلي، ومن المدح القبلي إلى المدح الفردي، ثم جاءت الخاتمة مستخلصة أهم النتائج والرؤى النقدية التي أفرزها البحث، إضافة إلى قائمة بالمصادر والمراجع.

\* \* \*

## بشر بن أبي خازم .. نبذة تاريخية:

يعد بشر بن أبي خازم بن عوف بن حميري بن ناشرة بن أسامة بن والبة بن الحارث من كبار شعراء بني أسد، ومن فحول شعراء الجاهلية، ولا يُعرف تاريخ ولادته، ولا تاريخ وفاته بدقة، ولكن يستخلص من أخباره أنه عاش في زمن النعمان بن المنذر، الذي كان ملكاً لبلاد الحيرة (٥٨٥-٦١٣ م)، أي أنه عاش تقريباً في أواخر القرن السادس للميلاد<sup>(١)</sup>.

والأخبار التي وصلت عن بشر وعائلته تعد قليلة، لكنها تجمع على أنه عاش حياة الفارس الجاهلي، حيث أغار مع قومه على القبائل، وشاركهم في وقائعهم مع القبائل الأخرى، ومنها موقعة النيسار والجفار، وهي من أيام العرب المشهودة في العصر الجاهلي، وقد أنشد بشر في هاتين الموقعتين قصائد عدة، مبدياً فيها فخره وقومه بنشوة النصر على أعدائهم، حيث ظفروا على بني تميم، وبني عامر.

كما أن معظم المصادر والمراجع التي أرخت للأدب العربي أجمعت على أن أوس بن حارثة سيد من سادات بني جديلة من طيء<sup>(٢)</sup>، ففي إحدى المرات وفي أثناء جلسة عند النعمان، وقد حضرها أوس وكان لابسا حلّة جميلة حسده عليها قومه، فقالوا للشاعر الحطيئة: اهجه، فرد عليهم بقوله: لا أهجو أوسا، جلّ ما أملك من مالٍ وأثاث من عنده، وأنشد الحطيئة قوله:

(١) انظر حول حياة بشر بن أبي خازم: علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير: الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٧م، ٢٢٦/١، وعبد القادر بن عمر بن بايزيد بن أحمد البغدادي: خزنة الأدب ولب باب لسان العرب، تحقيق: عبد السلام هارون، ط١، الخانجي، القاهرة، د.ت، ٢٦٢/٢، وديوان بشر بن أبي خازم، تحقيق: عزة حسن، دار الشروق العربي، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م، ص ١٢، وأحمد موسى الجاسم: شعر بني أسد في الجاهلية .. دراسة فنية، ط١، دار الكنوز الأدبية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص ١١٩، وعادل الفريجات: بشر بن أبي خازم الأسدي: حياته وشعره، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١، ص ٧١ وما بعدها.

(٢) انظر، ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ٢٢٦/١.

كيف الهجاء وما تنفك صالحه من آل لأمر بظهر الغيب تأتيني

وعند ذلك تصدى بشر بن أبي خازم وهجا أوسا مقابل مجموعة من الإبل، وقد يظن القارئ مناهذه الرواية التي تتعلق بموافقة بشر على هجاء أوس السيد في قومه، أنها كانت مقابل المال والإبل، ولكن المتمعن لما جاء في الأبيات التي هجا فيها بشر أوسا يجد أسبابا أخرى تكمن وراء هذا الهجاء، وهي التي سيتم عرضها في أثناء هذا البحث، ولا ننسى أن كلا الرجلين يعرف قدر الآخر، فهذا شاعر فحل من شعراء الجاهلية، وذاك سيد من سادات طيبي<sup>(١)</sup>، ولكن المنافسة بين الرجلين كانت كما ستكشفه الصفحات القادمة منافسة ومناكفة لها جذور قبلية.

لقد احتل الشاعر بشر بن أبي خازم مكانة مرموقة في العصر الجاهلي؛ إذ أجمع الشعراء والنقاد على أنه يحتل المرتبة الثانية في شعراء العصر الجاهلي من أمثال أوس بن حجر، وكعب بن زهير، والحطيئة<sup>(٢)</sup>، كما أن المفضل الضبي اختار لبشر أربع قصائد في كتابه "المفضليات"، والقصائد هي ذوات أرقام: ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩<sup>(٣)</sup>، والمعروف أن المفضل قد وضع أفضل القصائد في كتابه لعدد من فحول الشعر العربي، كما اختار صاحب كتاب "جمهرة أشعار العرب" قصيدة لبشر<sup>(٤)</sup>، وأعطاهها المرتبة الأولى بعد المعلمات، من حيث المكانة والجودة والرصانة.

---

(١) انظر، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي: ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣ م، ص ٩١-٩٢.

(٢) انظر، محمد بن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء، قرأه وشرحه أبو فهر محمود محمد شاكر، دار المدني بجدة، ١٩٧٤، ص ٨١.

(٣) انظر، المفضل بن محمد الضبي: المفضليات، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، وعبد السلام محمد هارون، ط، السادسة، بيروت، لبنان، د.ت، ص ١٣٥.

(٤) انظر، محمد بن أبي الخطاب القرشي: جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام، حققه وشرحه د. محمد علي الهاشمي، دار القلم، دمشق، ط ٢ / ١٤٠٦ / ١٩٨٦، ص ١٨١.

وبالنظر في المصادر التراثية يتضح لنا العلاقات المتشعبة والمتعددة بين بني أسد وغيرها من القبائل، فلديهم علاقات مع كندة والمناذرة والغساسنة وطىء، وما يعيننا هنا علاقة بني أسد بطىء، والتي تمثلت في وجه من الوجوه في العلاقة بين بشر بن أبي خازم الأسدي، وأوس بن حارثة بن لأم الطائي هجاء ومدحا. فعلى الرغم من القول بأسبقية أسد عن طىء في سكن نجد، وأن الجبلين كانا للأسد ثم غلبتها طىء عليهما، لكن العلاقة بينهما أخذت أشكالاً متعددة قوة وضعفاً<sup>(١)</sup>.

كما عقد بينهما بعض الأحلاف، وأبرز الأيام لهذين الحليفين أسد وطىء. هما يوم الجفار، ويوم النसार؛ إذ انتصرا فيهما مع غطفان على بني عامر وتميم، وإن كان هذا الحلف بينهما لم يمنع من وجود بعض الغارات والغزوات بين بعض بطون القبيلتين، ولا عجب في ذلك؛ إذ تطور الأمر بينهما، مما نتج عنه يوم ظهر الدهناء.

وتلك العلاقة تمثل نسقا تاريخيا يسهم في توجيه المتلقي الوجهة ذاتها التي حاول بشر بن أبي خازم التركيز عليها من وقت لآخر. خاصة في هجائه أوسا، والتي تتمثل في الإعلاء من جانب القبيلة مقارنة بالفرد، فلقد حاول بشر أن يكون صوتا وفيما لقبيلته بني أسد، تلك القبيلة التي عرفت بمآثرها في شتى الميادين، الاجتماعية والحربية والخلقية و... فقد قال يونس بن حبيب فيهم: "ليس في بني أسد إلا خطيب، أو شاعر، أو قائف، أو راجز، أو كاهن، أو فارس"<sup>(٢)</sup>، حتى أن محمد بن عبد الملك ألف كتابا بعنوان "مآثر بني أسد وأشعارها"<sup>(٣)</sup>.

ومن الملاحظ أن المتلقي منذ العصر الجاهلي وحتى عصرنا الحالي يربط بين الشعر والواقع بدرجات متفاوتة، فالأدب يبدو مشدودا بالواقع بوجه من الوجوه، سواء أكان من

(١) حول هذه العلاقة يراجع: عادل الفريجات: بشر بن أبي خازم الأسدي: حياته وشعره، ص ٣٤ وما بعدها.

(٢) عمرو بن بحر بن عثمان الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي

للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط ٥ / ١٩٨٥م، ١٠: ١٧٤.

(٣) انظر، محمد بن إسحق بن النديم: الفهرست، ط. دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ت، ص ١٤٩.

قبل الشاعر ذاته، أم من قبل المتلقين، ومن بينهم النقاد، في عصره أو في عصور تالية له، لكن هذا الجانب لا طائل من ورائه حال الإيغال فيه على حساب النص الشعري ذاته، والجوانب الفنية المتعددة؛ إذ إن هذا النمط من الاهتمام من شأنه تحويل أية دراسة إلى دراسة تاريخية أو سياسية تحوم حول النص دون اختراقه، وتتقلص أهميتها في تلك الجوانب<sup>(١)</sup>، وإن كان هذا لا يعني عدم الاهتمام بالتاريخ أو الواقع المحيط بالعملية الإبداعية؛ إذ تبدو تلك النصوص الموازية مهمة لمزيد من الفهم والوعي والتذوق.

وهذا الربط، وهذه العلاقة العفوية التي تقام بين النص الشعري وبين النصوص غير اللغوية، الثقافية والتاريخية والدينية والمجتمعية، تولد مستويات عدة - وربما غير محدودة - من استجابات التلقي، أدناها الرفض التام والإقصاء من دائرة الأدب كلية، وأعلىها القبول التام، واعتباره مثالا يحتذى وإبداعا لا مثيل له.

من هنا سوف نحاول أن نتسم علاقاتنا بالنص الشعري موضوع الدراسة، وبالنصوص الموازية التي تحيط به وتتفاعل معه، بالحياد والموضوعية قدر الإمكان، منطلقا من النص ذاته عائدة إليه محملة بدلالات ورؤى متسقة معه، ومتوائمة مع النصوص الموازية أيضا.

\* \* \*

---

(١) ومن أمثلة هذه الدراسات، عرسان حسين الراميني: الارتباط السياسي لشعر بشر بن أبي خازم، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن، المجلد ٣٦، العدد ٢، ٢٠٠٩، ص ٢٩٨ : ٣١٨.

## المبحث الأول

### الانزياح الدلالي والنص الشعري .

#### (١) الانزياح الدلالي .. المصطلح والرؤية:

يعد الانزياح من أكثر المفاهيم النقدية استعمالاً وترجمة من قبل النقاد العرب، وعلى الرغم من تعدد ترجمات هذا المصطلح عن أصله الغربي، التي لا تقل عن أربعين مصطلحاً<sup>(١)</sup>، لكن يمكن تعريفه بأنه "استعمال المبدع للغة مفردات وتراكيب وصوراً استعمالاً يخرج بها عما هو معتاد ومألوف بحيث يؤدي ما ينبغي له أن يتصف به من تفرد وإبداع وقوة جذب وأسر"<sup>(٢)</sup>، لكن تحديد الدارس لمقصده حال توظيفه يقلل بقدر كبير من مواضع اللبس التي قد تظهر جراء هذا التعدد الذي قد ينعكس في أحيان كثيرة على فوضى نقدية لا طائل منها غير مزيد من الفوضى.

كما أن هذا التعدد ليس من شأنه أن يقبع الدارس داخله، أو يكون مجبراً على توظيف أحد هذه التوجهات، أو المعاني، أو إحدى هذه الدلالات النقدية الأسلوبية، بل على النقيض، إذ إن هذا الزخم النقدي يكون دافعاً له لإعمال فكره لتوليد ما يراه متوائماً مع موضوع دراسته، ومساهماً في إضاءة جديدة حول موضوعه، فيكون استخدامه الجديد - نسبياً أو كلياً - أمراً ضرورياً، وليس من قبيل اللهاث وراء ما هو جديد، أو ترك أثر في المجال النقدي، الذي - شئنا أم أبينا - ما هو إلا وسيلة لإضاءة النص وفهمه وتذوقه وتأويله، ولا يمكن تفوق الوسيلة أو الأداة على الموضوع الرئيس، أي النص المحلل والمدرس مهما كان، إلا أن يكون النقد ذاته موضوع الدراسة، وهذا الأمر لا يتوفر في دراستنا الحالية.

(١) انظر، يوسف وغليسي: إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، ط. الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، ٢٠٠٨، ص ٢٠٤.

(٢) أحمد محمد ويس: الانزياح من منظور الدراسات الأسلوبية، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط. ١، ٢٠٠٥، ص ٧.

ويقسم بعض النقاد الانزياح إلى أشكال أو أقسام عدة، مثل الانزياح السكوني، الذي يتصل بالصور البلاغية، فيبدو بعدا عن التعبير المشترك، والانزياح الحركي، الذي يظهر انقطاعا عن الزمن استرجاعا أو استباقا، والانزياح السياقي، الذي يتعلق بالأسلوب بأنماطه المتعددة، فهذا الانزياح يظهر شذوذا أو انحرافا دلاليا<sup>(١)</sup>، إذ من شأن السياقات أن تتعارض أو تتصادم أو حتى تتلاقى، وبالطبع يسهم الأسلوب - وهذه الأشكال الانزياحية - في التأسيس لدلالات متعددة يعجز الأسلوب اللغوي منفردا عن تشكيلها، ومن هنا يبدو الانزياح رافدا مهما يمد النسيج الأدبي بالكثير من الدلالات، التي تكوّن مجتمعة البنية الدلالية الكلية للنص متعدد الرؤى والإشعاعات.

إن هذا البحث يرى أن الانزياح الدلالي يعد من أكثر السبل التواصلية بين المؤلف - الشاعر هنا - والمتلقي، فالانزياح ضرب من الضروب الإبداعية التي يرسلها المؤلف ويضمنها في نصه بغية تحقيق أهدافه المعلنة أو المضمرة؛ إذ النص الشعري - شأنه في ذلك شأن أي نص أدبي - قد يتضمن أكثر من بنية معلوماتية، ودلالية، ويقدر تعدد البنى أو طبقات التلقي يكون ثراء النص، وهذا يتوفر بجدارة في نصوص بشر بن أب خازم الشعرية التي وجهها إلى أوس بن حارثة الطائي.

وجدير بالذكر أننا لا نقصد بالانزياح الدلالي مجرد انزياح الأسلوب عن النمط السائد، أو المألوف المعتاد، بل نقصد به تعمد المؤلف تحويل دلالاته من جانب إلى آخر مضاد، وهذا التحول لا يأتي عنوة، بل يأتي بشكل انسيابي سلس، يوحي بانسيابية النص الشعري ذاته وسلاسته، كما أن ثقافة المتلقي ومستواه الفكري والتذوقي يحدد مدى وعيه بمواضع الانزياح الدلالي هذه؛ إذ إنه يمتلك الحرية الكاملة في الولوج إلى النص من أي مكان، والتجول داخله كيفما يشاء.

---

(١) عدنان بن ذريل: النقد والأسلوبية بين النظرية والتطبيق، اتحاد كتاب العرب، دمشق، ١٩٨٩، ص ٢٧، ٢٨.

والانزياح الدلالي - وفق رؤيتنا - يتمثل في تحديد الدلالة الأصلية، أو الأولية التي حاول الشاعر إيصالها ونشرها، فيكون تحول أو تبدل هذه الدلالة ما هو إلا انزياح دلالي لها؛ مما يسلم إلى تأرجح المتلقي بين هاتين الدالتين غير الثابنتين، بينما تعد الدلالة الأولى هي الأصل، لكونها الملهم أو المحفز لتوليد الدلالة الثانية، لكن تجدر الإشارة إلى أن منطلقنا يجب أن يكون شعريا أدبيا في الأساس، أي لا يجوز لنا النظر إلى ما عرف من قصص وحكايات عن بشر بن أبي خازم وعلاقته بأوس بن حارثة الطائي على أنه منطلقنا في التحليل؛ لأنه يعد مجالا اجتماعيا تاريخيا، في حين تعد النصوص الشعرية كلها مجالا أدبيا إبداعيا.

لكن بالطبع لا يمكن لنا تحديد سياق - أو سياقات - التلقي الذي يبحر فيه أي متلق لهذا النص، فهو وحده القادر على تحديد منطلقه الأول، فعلى سبيل المثال نجد أن من اعترف بمكانة أوس الطائي الكريم الخير، يكون هجاء بشر إياه انزياحا دلاليا أوليا، وبالتالي يكون مدحه إياه انزياحا دلاليا ثانيا، ومن اعتبر النص الهجائي هو الأصل سيعد النص المدحي بمثابة انزياح دلالي يفسر تفسيرات متباينة حسب أساليب التلقي، وثقافة المتلقين، وكذلك النصوص الموازية المتنوعة المحيطة بالنص الشعري.

وإذا كنا نولي قدرا من الاهتمام بالسياق التاريخي للنص الشعري لبشر بن أبي خازم في هجائه أوس بن حارثة الطائي ومدحه إياه، إذ لا يمكن فهم العلاقة الوشيحة بين قصائد كلا الغرضين إلا بقراءة بعض النصوص التاريخية المحيطة بالنص الشعري، لكن - وعلى الرغم من ذلك - فإننا يجب ألا نعد النص الشعري نصا تاريخيا أو سياسيا أو واقعبا؛ لأن الأدب - شعرا أو نثرا - لا يكرر الواقع أو التاريخ، ولو حاول فإنه يكاد يخرج من دائرة الأدب كلية، فأرسطو الذي أولى فكرة المحاكاة الكثير من الاهتمام، مؤكدا عليها في كتابه "فن الشعر"، يؤكد أيضا على تلك النظرة التي تفرق بين الأدب والواقع؛ إذ ميز بين الشعر والتاريخ جاعلا الشعر أقرب ما يكون من الفلسفة، وأرقى من التاريخ وأسمى، حتى ولو بدا في بعض النصوص مستمدا منه - أو مستلهما - بعض جوانبه وأحداثه، فيرى

أن الشعر ينحو تجاه الكليات، على النقيض من التاريخ/الواقع الذي ينحو تجاه الجزئيات<sup>(١)</sup>.

إن أرسطو يعد المحاكاة ليست مجرد نقل للحقيقة أو الواقع أو التاريخ؛ إذ يحاكي الشاعر الأشياء التي يصورها والتي تحيط به، أو يستلهمها من سياقاته المختلفة، وهذا كما وجدها، أو كما يمكن أن توجد، وربما يحاكيها كما يعتقد أو يظن، بما يفسح المجال لإمعان الفكر والعقل والمخيلة، وهذا نمط من أنماط التخيل ذي الألوان المتعددة بما يتلاءم مع طبيعة النص الأدبي سواء من زاوية الشكل أم المضمون، وأخيرا فإن الشاعر ربما يحاكي ما يحيطه كما ينبغي أن تكون<sup>(٢)</sup>، مع مراعاة أن الاختيار بين هذه التوجهات المتنوعة رهين طبيعة الشاعر نفسه، والسياقات المحيطة، وكذلك طبيعة المتلقي أو المتلقين، وهذا يظهر بوضوح في نصوص بشر الموجهة إلى أوس هجاء ومدحا. ومن المعروف تمييز المتلقين والنقاد في عصرنا الحالي بين الفن - ومن ضمنه الأدب - وبين الواقع؛ إذ يعد الفن كيانا مستقلا له قوانينه ومعاييره التي تختلف عن قوانين الواقع. وكذا التاريخ والسياسة - ومعاييره، حتى الأدب - وأيضا شتى الفنون - من شأنه تصوير الواقع بأساليب عدة متباينة بتباين المنطلقات الفكرية والإبداعية والاجتماعية والدينية وغيرها، وأيضا بتباين العصور، فالفن والأدب - شعرا ونثرا - يتطور ويتغير بشكل واضح؛ لهذا تظهر ضرورة تلقي النص الأدبي وتحليله وتقده وتذوقه وفق سياقه التاريخي، أي عصره الذي أبدع فيه، أي أننا ننظر إليه بعين متلقيه في عصر إنتاجه بين الحين والحين، وإن كان هذا لا يمنع من تطبيق آليات عصرنا أو نظرياتنا النقدية والثقافية بغية إضاءته وتفجير ما به من مواضع للقوة التعبيرية والدلالية، أو مواضع أخرى للضعف الفني.

---

(١) انظر: أرسطو طاليس: فن الشعر، نقل: أبي بشر متى بن يونس القنائي، مع ترجمة حديثة لشكري محمد عياد، القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧، ص ٦٤.

(٢) أرسطو طاليس: فن الشعر، ص ١٤٢.

أو الاضطراب الدلالي، حال توخي الموضوعية والحياد في التلقي؛ مما يجعل من إشارتنا السابقة حول السياقين التاريخي والسياسي للعلاقة بين بشر وأوس وقبيلتيهما رافدا مهما يسهم في توجيه تحليلنا التطبيقي.

لكن يجب التأكيد أننا سوف ننتقل في بحثنا من المفهوم النصي، باعتبار النص هو "القول اللغوي المكثف بذاته والمكتمل في دلالاته"<sup>(١)</sup>؛ لذا سننظر إلى الاكتفاء اللغوي والاكتمال الدلالي معا، وهو أمر يجعل كل بيت شعري نصا قائما بذاته، لاكتفائه اللغوي من جانب، ولاكتمال دلالاته من جانب آخر، وكذلك كل مقطعة أو قصيدة شعرية، وبما أن شاعرنا بشر بن أبي خازم قد ارتضى ما نطقه شعرا، مهما كان، فهو نص يتضمن سمات النصية بشكل أو بآخر، ولكن هذا لا يكبل المتلقي، فمن شأنه عقد مقارنات، وإجراء تحليلات متنوعة - وهذا ما سننتهجه أيضا - في سبيل فهم هذا النص أو ذاك، واستيعابه وتذوقه.

من هنا فسوف نرى كل بيت نصا قائما بذاته، باعتبار البيت الشعري وحدة القصيدة، وقد تكون مجموعة من الأبيات الشعرية نصا قائما بذاته، مروراً بتشكيل القصيدة الشعرية نصا أيضا، بل تتضافر القصائد الشعرية ضمن الغرض الشعري الواحد. الهجاء أو المدح. مكنونة نصا ذا طابع مميز، وأخيرا لنا أن ننظر إلى كل ما قاله بشر بن أبي خازم في أوس بن حارثة الطائي هجاء ومدحا على أنه نص يتسم بالكلية، ومما ينفي معه أي هاجس للتضارب، أو التعارض، وذلك باعتماد محور بحثنا، وهو الانزياح الدلالي؛ إذ يوظف بشر شتى الأغراض المتاحة لديه لتحقيق أثر معين، أو إفراز دلالة محددة؛ لهذا نرى النص الشعري الكلي لبشر والموجه إلى أوس متمسما بالامتزاج بين أكثر من غرض شعري، كالهجاء والمدح والفخر والغزل، كما سيتضح لاحقا.

---

(١) سعيد بحيري: علم لغة النص: المفاهيم والاتجاهات، ط. الشركة المصرية العالمية للنشر، (لونجمان)، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص ٣٢.

## (٢) الانزياح الدلالي .. تشكل الصورة الفنية:

من المعروف أن الصورة الفنية في النص الشعري، تتسم بقدر من الغموض الذي يضي على ملامحها العامة سمات خاصة، لذلك يُبذل جهد متفاوت بقدر هذا الغموض من قبل المتلقي، وهنا يبدو هذا الغموض مقبولا مستحبا أو مرفوضا ممجوجا بحسب موقف المتلقي من الصورة الفنية؛ لذا يظهر استحسان بعض المتلقين لنص شعري ما، أو صورة فنية محددة، بينما ينكره - أو ينكرها - آخرون؛ بما يحيل على نسبية التلقي، واختلاف أساليب التذوق الفني، لكن عامة تبدو الصورة الفنية في النص الشعري خاصة عصية على التحديد التام، أو الوضوح الكامل، وهذا يعد لب اللغة الشعرية ذاتها، أو كما يقال الفيصل الأسلوبي المسؤول عن تحديد طبيعة الكلام، وهل هو فني أم غير فني؟ وهل هو شعري أم نثري؟

إن الصورة الفنية في النص الأدبي عامة، والشعري خاصة، تسهم مع غيرها من التقنيات الإبداعية في تجسيد أفكار الشاعر وأحاسيسه ورؤاه، تلك الأمور التي يجمعها قاسم مشترك وهو الجانب التجريدي، إنها تحولها إلى أمور حسية، أو شبه حسية، ومن أكثر الأساليب التي يتبعها الشاعر في هذا الصدد هو التخيل الذي يسهم في إنتاج شتى الصور الشعرية.

وبالطبع ترتبط الصورة الفنية - بأنماطها المختلفة وأساليبها المتنوعة - بتجارب الشاعر وكل ما يتعلق به، أي أنها ترتبط بالذات الشاعرة، وتعدد صلات متشابكة بين تلك الذات وبين ما يحيطها من مجالات تشكل سياقه - أو سياقاتها - التي تتفاعل معها وتسهم في تكوينها.

ومن الواضح أن النص الشعري لبشر بن أبي خازم الأسدي في علاقته بأوس بن حارثة الطائي هجاء ومدح متصل بشكل وثيق بالتجربة الشعرية لبشر، والتي يمكن أن يلمر بها المتلقي من خلال النصوص غير الأدبية/ غير اللغوية، أي السياقية، وذلك بأساليب متباينة من التلقي.

وعلى الرغم من نسبية التلقي واختلاف أساليب التذوق، لكن ثمة أموراً تبدو في وجه من الوجوه مسؤولة بشكل أو بآخر عن موقف المتلقي من النص الشعري أو الصورة الفنية قبولاً أو رفضاً، ومن هذه الأمور نهج بعض الشعراء في تحديد الصورة أو تجسيما بطريقة تحاول خداع المتلقي؛ إذ قد تتهمه من زاوية الفهم أو الاستيعاب أو التذوق، أي تحاول موضعه في مستوى معين من التلقي، وبالطبع يرفض المتلقي هذا النص، أو تلك الصورة حال اختلاف هذا المستوى عن مستواه الفكري أو ذائقته، في حين يقبله ويسعد بقدر هذا التذوق حال تطابق هذا المستوى مع. أو اقترابه من فكره أو أسلوب تذوقه؛ لهذا الأمر قد تبدو بعض الصور الفنية المرتكزة على مبالغة ممعنة في المغالاة أكثر قبولاً واستحساناً عن أخرى أكثر اعتدالاً ومتجنبية أي نمط من المغالاة، وهذا إذا حاول الشاعر إيهام المتلقي أن ما يقوله حقيقة، أو مقترب من الحقيقة.

إن النص الشعري لبشر بن أبي خازم الأسدي المتمركز حول تصويره شخصية أوس بن حارثة الطائي في بعدها السلبي والإيجابي، المتمثل في قصائده المندرجة ضمن غرضي الهجاء والمدح، الذي اتسم بالبساطة والعفوية، حتى أنه اعترف بكذبه في هجائه حينما شرع في مدح أوس، إن هذا النص لا يبعد كثيراً عن الشعر الجاهلي، وذلك في اعتماد جانب كبير منه على أخبار ومواقف وقصص حوله، فكانت دافعا لقوله حقيقة، أو نسجت من قبل بعض الرواة والإخباريين تسويغاً لهذه القصيدة أو تلك، وإن كانت الأخبار حول الموقف السياقي من قصائد الهجاء والمدح موثقة من خلال المصادر والمراجع التي تناولتها بالعرض والتحليل<sup>(١)</sup>.

لكن هذا النص الشعري يتميز عن غيره من النصوص الشعرية الجاهلية في أنه ذو وجهين متناقضين، أحدهما يهجو أوساً، والثاني يمدحه، الأول يتلمس مثالبه أو يخلقها

---

(١) انظر حول علاقة بشر بن أبي خازم بأوس بن حارثة، عادل الفريجات: بشر بن أبي خازم الأسدي؛ حياته وشعره، ص ٩٦: ١٠٦.

ويرصدها بكل جرأة وقوة، ربما توحى للمتلقي في جانب منها بصدق أو بتأكده من هذه الصفات التي يكلها وصما لأوس وهجاء له، إنه حقاً هجاء لاذع فاحش، إذ "اتبع أسلوب التشهير بالقبيح والإعلان عنه، والذي لم يجد صداه جواً يتردد فيه بسبب ما عرف به غريمه"<sup>(١)</sup>، وأراه قد نجح في هذا، فوفاء الشاعر يكون من خلال الملاءمة بين الغرض الشعري الذي ينسج حوله قصيدة وبين مضمونها، إذ إن القصيدة ذاتها هي التي تشكل هذا الغرض أو ذاك.

والوجه الثاني يحاول محو تلك المثالب، وإحلال الكثير من السمات الإيجابية محلها، وإن بدت تلك الأخيرة أكثر اهتماماً وتركيزاً، لكن أولية ذلك النص الهجائي تجعله أساساً ينطلق منه بشر وأوس والمتلقي، فيكاد لا يقرأ أي نص مدحي - قصيدة كان أو مجرد بيت شعري داخلها. دونما نظر لنص آخر ضمن غرض الهجاء.

ونحن لسنا بصدد المقارنة بين موقفي بشر المتناقضين - ظاهرياً، والمتناسقين دلاليًا - من أوس، وبين مواقف غيره من الشعراء الذين مدحوا شخصيات محددة أو هجؤهم في مواقف متباينة تباينا يدفع إلى الهجاء، أو يشجع على المدح، لكن بشراً، وإن كان ثمة موقف عام وحادثة كبرى أفرزت هذين الموقفين من أوس بن حارثة، فإنه اعتمد على الانزياح الدلالي في تصويره شخصية أوس، ومع ذلك فإن انزياح الدلالات الشعرية هنا - كالانزياح من دلالة الفخر إلى الهجاء، والهجاء إلى المدح، وهكذا - لا يشترط أن يمثل انزياحاً في الدلالة الشعورية القابعة في نفسية بشر، وإن كنا لا نملك إلا اعتبارها دليلاً على ما يشعر به، وإلا سيكون كلامنا ضرباً من التنجيم الذي لا سقف له.

ومن المهم في هذا المقام الإشارة إلى بؤرة دلالية تكمن داخل نفس الشاعر وتسهم في إنتاج قصائده الشعرية، إن هذه البؤرة تمثل الصراع النفسي الذي عايشه في

---

(١) انظر، خليل عبد السادة إبراهيم: بشر بن أبي خازم الأسدي بين السقوط والسمو، مجلة آداب الكوفة، كلية الآداب، جامعة الكوفة، العدد ٥، ص ٦٦.

كلا الغرضين. ومن هنا فإننا نرى أن الشاعر قد تورط بداية بهجائه أوسا، وهو لا يستحق الهجاء، على النقيض من الحطيئة الذي امتنع عن هجائه لكرمه، وهذا التورط فجّر الصراع داخله، وأخذ يفكر في استكمال الهجاء أو التراجع عنه، لكنه آثر المضي في هجائه، لذا بدا متخبطا غير متزن في النصوص الهجائية، وهذا يتضح من خلال:

١ . الفقر النسبي للصور الفنية في نصوص غرض الهجاء، وذلك نتيجة انشغاله بالرغبة في التوصيل والإفهام وتحقيق المراد بسرعة؛ لذا رأى بعض الباحثين أن "شعر بشر في مدح أوس أكثر وأجمل منه في هجائه"<sup>(١)</sup>.

٢ . تكرار الحقول الدلالية في الهجاء، فعلى سبيل المثال، هو (لثيم غادر)، وأيضا (ليس له وفاء)، وهو (بخيل)، وأيضا (قليل الخير).

٣ . زيادة عدد الحقول الدلالية في الهجاء؛ ثلاثة عشر حقلا دلاليا، موزعة على عدة جوانب وصفات، وهي: الأصل، الوفاء، القوة، الكرم، الخير، الغريب، الضيف، الجار، السائل، أوس، القبيلة، الأب، الابن، مقارنة بالمدح؛ سبعة حقول دلالية، وهي: الأصل، القوة، الكرم، الخير، أوس، القبيلة، الجار.

وأغلب الظن أن بشرا حينما مدح أوسا بدا مجبرا أيضا وغير متزن، وإن كان أقل حدة من موقفه في الهجاء، فعلى سبيل المثال ما الداعي للتعرض لقبيلته وهو بصدد مدح أوس؛ حيث قال<sup>(٢)</sup>:

فأصبح قومي بعد بؤسي بنعمة      لقومك، والأيام عوج رواجع  
عبيد العصا لم يمنعوك نفوسهم      سوى سيب سعدى إن سيبك نافع  
والغريب وجود من يصفه بالوفاء في مدحه، وبالعفة في هجائه، فيراه "كان عفيفا في هجائه؛ لأنه هجاء نابع من موقف ذاتي محفز، موقف يدافع به عن حلفائه من بني بدر

(١) انظر، عزة حسن: ديوان بشر بن أبي خازم، ص ٢٦، وسامي حماد الهمص: شعر بشر بن أبي خازم، دراسة أسلوبية، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الأزهر، غزة، ٢٠٠٧، ص ١٣١ وما بعدها.  
(٢) ديوان بشر بن أبي خازم، ص ١١٥.

الفزاريين الذين أسرهم أوس بن حارثة وجز نواصيهم، وأخذ منهم الفداء ليطلق سراهم<sup>(١)</sup>، إننا لن نسلبه هذه الصفة، ونبدل بها الغدر والخيانة، لكن الدافع وراء هذا الفعل هو تخبطه وعدم اتزانه، وخوفه وجزعه الشديدان من أوس، كما يعكس أوجه الصراع الذي يعيشه، فمن خلال قصائد كلا الغرضين موضع الدراسة يتضح تعدد أوجه الصراع، ومن أشهرها وأكثرها تجليا على مستوى البنيتين السطحية والعميقة للنص الشعري، ما يلي:

١. صراعه مع أوس.

٢. صراعه مع الحياة / المجتمع، فهو هارب شريد مطارذ.

٣. صراعه النفسي داخله.

٤. صراعه مع حبيبته، وإن كان صراعا رمزيا، لكنه دال.

٥. صراعه مع ناقته ورحلته في الصحراء.

فثمة صراع نفسي أليم يعتمل في نفس بشر انعكس على صراعه بين الواقع وبين تصويره إياه، بين معطيات المادة التصويرية الشعرية وبين الصورة ذاتها، والتي يحرص على رسمها سعيا منه لتحقيق هدفه، ونيل مراده.

وبقراءة نصوص بشر الشعرية نلمح خيطا نفسيا دقيقا يربط أبيات كل نص شعري على حدة، ويربط نصوص كل غرض على حدة أيضا، وأخيرا يربط كلا الغرضين معا، بنصوصهما - سواء أكانت أبياتا أم مقطعات أم قصائد - باعتبارهما يشكلان معا نصا شعريا كليا ذا طابع خاص؛ لذا فكل نص يبدو متسقا مترابطا؛ إذ إن النص الشعري جميعه يتأسس على موقف بشر من أوس سلبا أو إيجابا، تمردا أو اتساقا وتلاؤما.

---

(١) انظر، علي الفهادي: المديح والهجاء في شعر بشر بن أبي خازم الأسدي، مجلة آداب الرافدين، كلية الآداب، جامعة الموصل، العدد ١٦، ١٩٨٦، ص ٨.

فبشر يبدو- في بداية الأمر- متخاصما مع نفسه، ومع مجتمعه، ومع أوس، مع نفسه حين هجا من لا يستحق الهجاء، ومع مجتمعه حين تعرض له في أثناء مدحه أوسا، ومع أوس بهجائه إياه أولا، ولم يصل إلى مرحلة المصالحة مع النفس ومع المجتمع ومع أوس إلا بمدحه، وإن اتسم هذا المدح بسمات ما تقلل من قيمته باعتباره وجها مغايرا لهجائه كما ذكرنا آنفا، لكنه يبدو أكثر إبداعا من قصائد الهجاء لكونه مستقرا نفسيا، ومتزنا انفعاليا، بشكل نسبي، أو على الأقل يتظاهر بذلك.

إن النصوص الشعرية لبشر تصور موقفا شخصيا من أوس، وإن كان حاول إكسابه طابعا قريبا عاما، إذ أقحم قبيلته بني أسد، لكن يظل الموقف الشخصي من أوس والصراع معه هو محورها الرئيس، والذي يفرز الأبيات الشعرية ويجذبها له مرة أخرى لتزداد قوة من خلال استنباط جذوة الحقد والضعينة في الهجاء، أو قمة الوفاء والعرفان في المدح.

إن الاتساق الدلالي بين شعور بشر وأبياته الشعرية يبدو واضحا على صعيد كل نص وكل غرض، لكنه يتبدل إلى عدم اتساق أو تناقض بين شعوره الفردي والقبلي؛ إذ أثر نفسيته والانتصار لها على قبيلته، وما إشاراته المحدودة إلى قبيلته، أو قبيلة أوس إلا من باب محاولته إقحامهما وإكساب شعره طابعا قريبا له قيمة، يؤيد ذلك هجاؤه لقومه بعد صفح أوس عنه وبداية مدحه إياه، وكأن لسان حاله يقول: إنني فخرت بكم فلم أنل شيئا، والآن حق عليّ هجاؤكم.

وتجدر الإشارة إلى أن قراءة نصوص الهجاء والمدح التي وجهها بشر إلى أوس تبدو مرهونة بسياق متعدد الأوجه يحيط بها ويغلفها، بل إن بعض الأوجه السياقية هي ذاتها مما أسهم في إفراز نصوص كلا الغرضين الشعريين بشكل عام، وكل نص شعري على حدة بشكل خاص.

ومن الأوجه السياقية المهمة والتي تسهم في إضاءة النص الشعري السياق التاريخي، والسياق النصي، فنصوص كل غرض منجذبة إلى نصوص الغرض الآخر، أي أن

نصوص المدح مرتبطة بنصوص الهجاء، إذ حاول بشر بمدحه إزالة ما عرضه في الهجاء؛

إذ أعلن عن هذا حينما قال<sup>(١)</sup>:

وإني قد أهجرتُ بالقولِ ظالماً      وإني منه يابنُ سِعدى لتائب  
فإني سأمحو بالذي أنا قائلُ      به صادقاً ما قلتُ إذ أنا كاذب

لذا نجد أن الحقول الدلالية التي حرص بشر على توظيفها بغية الوصول في النهاية إلى تصوير أوس سواء سلبا في هجائه، أم إيجابا في مدحه، نجد أن هذه الحقول الدلالية متواترة في كلا الغرضين بشكل لافت، ومن أشهر هذه الحقول الدلالية: الأصل، الوفاء، القوة، الكرم، الخير، الغريب، الضيف، الجار، السائل، أوس، القبيلة، الأب، الابن.

ومن خلال السياق النصي تتضح فاعلية الانزياح الدلالي، إذ إن الحقول الدلالية متشابهة في كلا الغرضين، لكن الدلالة تغيرت من الهجاء إلى المدح، وأفرزت أنماطا انزياحية متنوعة أثرت النص الشعري لبشر بن أبي خازم.

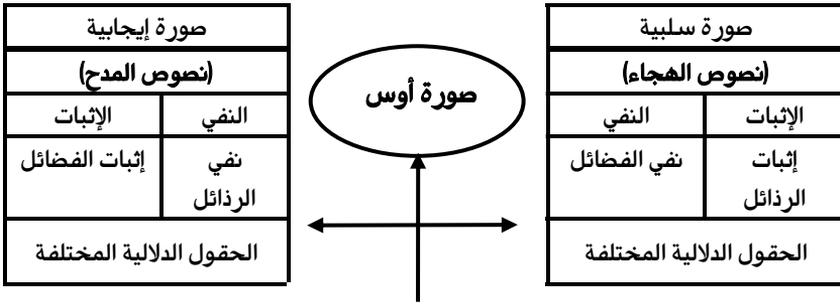
وجدير بالذكر أن انطلاقنا من التحليل الشعري الدقيق سوف يتأسس حول صورة أوس باعتباره قطب العملية الإبداعية الشعرية التي أفرزت النصوص التي أطلق عليها أحد الدارسين (الأوسيات)<sup>(٢)</sup>، ففي غرضي الهجاء والمدح صور بشر أوسا عن طريق الانزياح الدلالي العام، إذ اعتمد ثنائية محددة، يمكن أن نطلق عليها ثنائية الإحلال والإبدال، إذ ارتكز على الإثبات والنفي في كلا الغرضين، وبالطبع فالانطلاقة الشعرية الأولى قد انبثقت من غرض الهجاء، فما أثبتته في نصوص الهجاء نفاه في نصوص المدح، وما نفاه في نصوص الهجاء أثبتته في نصوص المدح، مما أسهم في انبثاق الانزياح الدلالي على مستوى كل نص منفصل، وعلى مستوى نصوص كل غرض مجتمعة، وكذلك كلا الغرضين بشكل عام، حتى إن متلقي نصوص المدح لا يمكن أن ندعي نقاء تلقيه إياها.

(١) ديوان بشر بن أبي خازم: ٤٢.

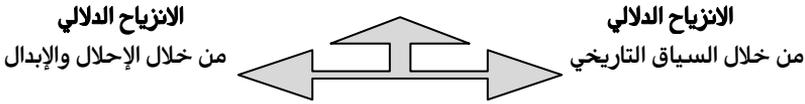
(٢) انظر، علي الفهادي: المديح والهجاء في شعر بشر بن أبي خازم الأسدي، ص ٢.

إنه - بشكل أو بآخر - منجذب لنصوص الهجاء، يبحث عما ينفىها أو يثبتها، ويختبر كلا من بشر وأوس، الأول في مدى إبداعه وصدقه، والثاني في وضعه ضمن أي من الصورتين: السلبية أو الإيجابية، ومدى تطابق أيهما معه.

والرسم التالي يوضح نهج بشر بن أبي خازم في تصوير أوس بن حارثة الطائي في غرضي الهجاء والمدح، إذ يتضح أن نصوص الهجاء تولدت من خلال الانزياح الدلالي المرتبط بالسياق التاريخي، لأنها اعتمدت في تشكيلها على علاقاتها المتنوعة بهذا السياق:



المتلقي



لقد تعددت آراء النقاد والدارسين حول موقف بشر بن أوس في هجائه ومدحه، وصدقه أو كذبه في كلا الموقفين المتباينين، وإن كان أكثرهم قد رأى أن مدحه أسهم

في إزالة هجائه، كما أنه كان في المدح أصدق منه في الهجاء، فوصف تارة بالوفاء في المدح، وكذلك في الهجاء، ووصف تارة أخرى بالسمو في مدحه، بعدما وصم بالسقوط في هجائه<sup>(١)</sup>.

لكن بالتحليل الدقيق تبين أن صورة أوس تتوزع على الجانبين بشكل متساو أو شبه متساو؛ مما يشير إلى فنية بشر وشاعريته، وبالتالي إبداعه الشعري، مهما تباينت أغراضه التي نسج نصوصه وفقها.

إن تلقي النص الشعري الكلي يوضح اعتماد بشر على انزياح الدلالة أو تغييرها أو إبدالها، من الهجاء إلى المدح، عن طريق التوزع من الإثبات إلى النفي والعكس في كلا الغرضين الشعريين، كما سبقت الإشارة، وهذا كان بالطبع مع تواتر الحقول الدلالية بدرجة واضحة، في حين رأى بعض الدارسين فقر هذه الحقول في الهجاء، مقابل ثرائها وتعددتها في المدح، ادعاء بوجود علاقة بين نفسية بشر المضطربة وقت الهجاء وما تبعه من هروب وخوف وألم وندم وتحسر وخشية وعناء وجهد، وبين جفاف الحقول الدلالية في الهجاء، وعلى النقيض من المدح.

\* \* \*

---

(١) انظر، خليل عبد السادة إبراهيم: بشر بن أبي خازم الأسدي بين السقوط والسمو، ص ٦.

## المبحث الثاني

### الانزياح الدلالي (دلالة الهجاء) .

يعد الهجاء من أنجع الوسائل التي وظفتها القبيلة العربية - خاصة في العصر الجاهلي - في مواجهة خصومها. وهنا يكون الهجاء قبليا، لكن هذا لا ينفي اندراجه ضمن الشعر الذاتي في بعض الأحيان، حينما يذكر على الصعيد الفردي / الشخصي.

ولقد خصص بشر ستة نصوص شعرية لهجاء أوس، هي النصوص أرقام: ١ - ٤ - ١٣ - ١٧ - ١٩ - ٣٤<sup>(١)</sup>، وقد مثلت هذه النصوص أربعة وتسعين بيتا شعريا، كانت القصيدة رقم (١) أطولها عددا، فجاءت في خمسة وعشرين بيتا شعريا، بينما جاء أقل هذه النصوص عبارة عن بيتين شعريين فقط، وهو النص رقم (٩)، وكان عبارة عن ذكر لقوة هجاء بشر لأوس<sup>(٢)</sup>:

ألا تفدي رغاء البكر أوسا      بسوط من هجائي يا بجير؟  
وسوط كان أهون من قواف      كأن رعاهن رعال طير

وبالطبع ما سبق لا يعني أن الأبيات الشعرية ضمن هذه النصوص تمثل هجاء خالصا لأوس، ومجرد معرفة بسيطة لخصائص الشعر الجاهلي تجعل من هذه الملحوظة أمرا طبيعيا إن لم يكن متوقعا، فنقاء الغرض الشعري - ربما - لا وجود له، إضافة إلى توزع معظم القصائد الجاهلية على أكثر من غرض شعري، لكن وجود أنساق بينية تحيط بالنص الشعري، تسبقه أو تتزامن معه، أو تتبعه زمنيا - كالنصوص التاريخية والنقدية والمجتمعية - من شأنه إدراج هذا النص أو ذاك ضمن أحد الأغراض الشعرية، وإن كان هذا لا يجبر أي من المتلقين النظر إليه نظرة مغايرة، أو وضعه ضمن غرض شعري آخر، ولعل هذا ما يفسر اختلاف بعض المتلقين حول نص شعري ما، مثلما حدث مع أحد

(١) ديوان بشر بن أبي خازم، ص ٢٠، ٢١، ٥٩، ٩٠، ٩٧، ١٦١.

(٢) ديوان بشر بن أبي خازم، ص ٩٧.

نصوص بشر التي وجهها إلى أوس حيث رآه بعض الدارسين يمثل مدح له، ورآه آخرون يمثل اعتذارا لامدحا، وتنتهي إلى باب الاعتذار والتبرؤ وتنطوي على محاولة التملص والتوبة من الإثم الذي اقترفه الشاعر عندما هجا أوساً<sup>(١)</sup>.

ويعد هذا محوراً رئيساً في بحثنا؛ إذ يشي بالانزياح الدلالي وتداخل الأغراض الشعرية وتفاعلها، فمن الملاحظ أن النصوص الشعرية التي قالها بشر في أوس ضمن غرض الهجاء لم تشكل ضمن هذا الغرض فقط، لذا تعتمد بشر توظيف بعض الأغراض البينية، والتي مزجت ببنية واضحة معاً، بحيث تشكل كل الأغراض والأبيات نسيجاً شعرياً متواتماً بدرجة كبيرة، ومن أشهر هذه الأغراض غرض الفخر بنمطيه القبلي والفردى، كما سيتضح من خلال دراسة أنماط الانزياح الدلالي في النصوص الهجائية. إن الهجاء يتصل ببعض المشاعر المتنوعة، ومنها مشاعر الحماسة والفخر بالذات، أو بالقبيلة؛ إذ كانت القبائل تعتمد بقوة على شعرائها في المعارك اعتماداً على السلاح، ومنها قبيلة بنو أسد<sup>(٢)</sup>؛ مما يولد الهجاء الفردى أو الجماعى، مع المزج بينهما في بعض الأحوال، مثلما يظهر في هجاء بشر لأوس.

ولقد حاول بشر سلب كل المكارم والفضائل من أوس وقبيلته، في حين أثبتها وأكد وجودها لديه هو وقبيلته، إلى حد الطعن في الأنساب والوصم بالخسة والجبن والبخل وغيرها من الخصال الدنيئة.

ومن أقوى ما هجا به بشر أوساً ما يلي<sup>(٣)</sup>:

فقولوا للذي ألى يميناً  
فباستك حار نذرك يا ابن سعدى  
إذا ما المكرمات رفعن يوماً  
ممددت لئليها باعاً قصيراً

(١) انظر، عادل الفريجات: بشر بن أبي خازم الأسدي: حياته وشعره، ص ٢٢١.

(٢) انظر، أحمد الجاسم: شعر بني أسد في الجاهلية .. دراسة فنية، ص ٢٢٤.

(٣) ديوان بشر بن أبي خازم، ص ٩١.

إن هجاء بشر كان يتمحور حول جانبيين إثبات الرذائل، ونفي الفضائل، يقول<sup>(١)</sup>:

أَلَا بَلَّحَتِ خِفَارَةَ آلِ لَأْمٍ	فَلَا شِئَاءَ تَرُدُّ وَلَا بَعِيرًا
لِئَامِ النَّاسِ مَا عَاشُوا حَيَاةً	وَأَنْتَ نُهُمُ إِذَا دُفِنُوا قُبُورًا
وَأَنْكَاسٌ غَدَاةَ الرَّوْعِ كُشِفٌ	إِذَا مَا الْبَيْضُ خَلَيْنَ الْخُدُورَا
ذُنَابِي لَا يَفُونَ بَعْدَ جَارٍ	وَلَيْسُوا يَنْعَشُونَ لَهُمْ قَقِيرَا
إِذَا مَا جِئْتَهُمْ تَبْغِي قِرَاهُمُ	وَجَدْتَ الْخَيْرَ عِنْدَهُمْ عَاسِيرَا

فبشر يرسل الكثير من الصفات القبيحة لأوس وقومه من قبيلة طيء، فيصمهم بالضعف وخور العزيمة وعدم المقدرة على حماية الجار، إضافة إلى عدم الثبات في الحروب والمعارك، بجانب خصالهم الذميمة مثل الغدر واللؤم والبخل وعدم الوفاء والخسة والدناءة، ويصل إلى أبشع صور الهجاء حينما تتبعهم بعد مماتهم، فهم آنئذ يتصمون بالنتانة في قبورهم.

ويبدو أن الانزياح الدلالي يعد المحرك الرئيس لدى شعر بشر الموجه لأوس؛ إذ يظفر القارئ بأغراض شعرية أخرى واضحة داخل هذه النصوص، وتكسبها جمالا وأثرا يقوي من الغرض العام لكل نص - هجاء أو مدح - دون أن يرتقي أي منها لينازع أي من النصوص في الغرض الشعري الذي اشتهر به، سواء قديما من خلال المصادر التراثية، أم حديثا من خلال البحوث والدراسات المتعلقة ببشر بن أبي خازم أو بقبيلة بني أسد، أو بالشعر الجاهلي بشكل عام.

ولقد لاحظنا أن نبرة التوعد بالهجاء - باعتباره سلاحا ناجعا يوجه للخصوم والأعداء - قد ارتفعت بما يشعر المتلقي. قديما وحديثا. بأنه أقوى فتكا من الطعن بالسيوف في المعارك، ولا ريب في ذلك؛ إذ يظل الشعر - هجاء أو مدح - حتى بعد رحيل الخصمين؛ إذ قال بشر في ذلك واضعا نفسه في مقابل قبيلة أوس<sup>(٢)</sup>:

(١) ديوان بشر بن أبي خازم، ص ٩٠.

(٢) ديوان بشر بن أبي خازم، ص ٣.

سأقذف نحوهم بمشنعات لها من بعد هلكهم بقاء

ولعل هذا ما يفسر فطنة سعدى أم أوس حينما أشارت عليه بإطلاق صراح بشر وإكرامه والصفح عنه؛ إذ رأت بحكمة المرأة العربية المحنكة أن لا سبيل لمحو الهجاء إلا المدح. وقد كان، ولعل تصريح بشر في معرض مدحه أوساً أنه كان كاذبا حال هجائه، حيث قال ما يحقق تلك النبوءة أو الاستشراف من قبل سعدى، ولسنا هنا بصدد البت في الأمر حول أي الحالين كان بشر أصدق، الهجاء أم المدح؟

ويشترك الهجاء مع الفخر من حيث الدوافع المؤدية لكليهما؛ فالصراع القبلي والتنافس والحروب من شأنها إنتاج الكثير من النصوص الشعرية للتغني بالمآثر والفخر بها، أو هجاء الخصوم والأعداء، ولمكانة أسد بين القبائل يعد هذان الغرضان من أبرز الأغراض الشعرية في ديوان بني أسد، وخاصة ديوان بشر بن أبي خازم<sup>(١)</sup>.

والشاعر في الهجاء يحاول جاهدا سلب الأعداء والخصوم شتى الخصال النبيلة التي يفخر بها سواء لذاته أم لقبيلته، مثل الشرف والكرم والعزة والسيادة ورجاحة العقل والنجدة والوفاء والحلم والمجد وكثرة العدد وغيرها، أو يحاول إثبات الكثير من الخصال السيئة، أي الرذائل، مثل البخل والوضاعة والجبن والسفه والغدر والخيانة واللؤم وضعة النسب والذل وقلة العدد.

وبالنظر إلى هجاء بشر لأوس وقبيلته نجده قد ظهر على ضربين:

الأول يتمثل في تجريد أوس وقبيلته من الفضائل والمكارم التي يعتز بها كل عربي، والثاني يتمثل في إثبات الكثير من الرذائل والصفات الخبيثة لأوس وقبيلته وبعض أفراد عشيرته، كابنه بجير، وفي هذا الضرب قد يتحول الهجاء إلى سيل من السباب والشتم

(١) انظر، أحمد الجاسم: شعر بني أسد في الجاهلية .. دراسة فنية، ص ١٢١، ١٢٢.

المباشرة التي تعلي من توظيف الصور السطحية البسيطة المتتابعة والبعيدة عن التعمق والتعقيد، وبذلك تفقد قدرا كبيرا من الشاعرية، مثلما يظهر في النص الشعري التالي<sup>(١)</sup>:

إِنَّكَ يَا أَوْسُ اللَّئِيمِ مَحْتَدُهُ  
عَبْدٌ لِعَبْدٍ فِي كِلَابٍ تُسْنَدُهُ  
مُعْلَجٌ فِيهِمْ خَبِيثٌ مَقْعَدُهُ  
إِذَا أَتَاهُ سَائِلٌ لَا يَحْمَدُهُ  
مِثْلَ الْحِمَارِ فِي حَمِيرٍ تَرْفَدُهُ  
وَاللُّؤْمُ مَقْصُورٌ مِضَافٌ عَمَدُهُ

وهذا يدل على ثراء التصوير الفني وعمقه في المدح، في مقابل ندرته وبساطته في الهجاء، والنماذج كثيرة على هذا، ولعل مما يفسر تلك الظاهرة التوتر النفسي والخوف والرهبنة التي كان يعيش بشتر في كنفها حال الهجاء، في مقابل الاستقرار والأمن الذي نعم بهما بعد عفو أوس عنه، ومدحه أوسا لذلك.

وعلى الرغم من عدم إطالة شعراء بني أسد في الهجاء؛ إذ جاء أغلب هجائهم عبارة عن أبيات قليلة متفرقة يذكرها الشاعر في ثنايا فخره الذاتي أو القبلي، لكن بشتر بن أبي خازم يعد من شعراء بني أسد الهجائين مع سبرة بن عمرو، وعقيبة بن هبيرة<sup>(٢)</sup>. وكما يمثل الغزل غرضا شعريا قائما بذاته، قد يبدع الشاعر قصائد مخصصة ضمنه، فإن الشاعر الجاهلي - أحيانا - يوظف بعض الأبيات الشعرية مقدمات لقصائد موجهة في الأساس لغرض شعري آخر، والذي يهمننا هنا غرضا الهجاء والمدح من بشر لأوس.

(١) ديوان بشتر بن أبي خازم، ص ٥٩.

(٢) انظر، ديوان بني أسد.. أشعار الجاهليين والمخضرمين، جمع وتحقيق ودراسة: محمد علي دقة، ط. دار صادر، بيروت، ط. الأولى، ١٩٩٩، الجزء الأول، ص ٢٦٥.

وبالطبع فإن الشعور الداخلي لبشر قد تباين بتباين هذين الغرضين، فلا يمكن أن ندعي استقراره واطمئنانه في هاتين الحالتين المتناقضتين، والأدلة كثيرة على شعوره بالاضطراب والقلق والخوف والتوتر في أثناء صياغته لنصوصه الشعرية الهجائية، تلك المشاعر التي تحولت إلى الاطمئنان والأمن والسكينة حينما شرع في نصوصه الشعرية المدحية.

ففي قصيدة بشر البائية التي هجا فيها أوسا قد صدرها بمقدمة غزلية في ستة أبيات فقط، سرعان ما تركها بشكل مباشر. بسبب القلق والتوتر. منصرفا إلى هدفه الرئيس وهو الهجاء؛ مما يجعل المتلقي يشعر بعدم صدق تجربته الغزلية هذه، بل إن من يتغزل بها لا وجود لها، أي أن سلبية الدلالة الهجائية. ونقصد هنا السلبية الخلقية. المتضمنة داخل قصيدة الهجاء، قد انعكست بشكل عفوي على سلبية المقدمة الغزلية، فصار شاعرنا في غزله فاتر العاطفة، مفتقدا صدق المشاعر، ناظرا لمحبوته التي يتغزل فيها على أنها أداة للتمتع، سرعان ما يتركها لغيرها، بل يترك التغزل فيها كلية بشكل

مفاجئ منصرفا لهجائه، والبون كبير بين الغرضين لا شك، يقول بشر<sup>(١)</sup>:

وَعَفَى آيَهَا نَسْجُ الْجَنُوبِ	تَغَيَّرَتِ الْمَنَازِلُ بِالكَثِيبِ
عَفَاهَا كُلُّ هَطَّالٍ سَكُوبِ	مَنَازِلُ مِّنْ سُلَيْمِي مَقْفِرَاتٍ
عَلَى الْخَدَّيْنِ فِي مِثْلِ الْغُرُوبِ	وَقَفَّتْ بِهَا أُسَائِلُهَا وَدَمْعِي
وَقَدْ يَسْلُو الْمُحِبُّ عَنِ الْحَبِيبِ	نَأَتْ سَلَمَى وَغَيْرَهَا التَّنَائِي
وَصَدَّتْ بَعْدَ الْإِفِّ عَنِ مَشْيَبِي	فَإِنْ يَكُ قَدْ نَأْتَنِي الْيَوْمَ سَلَمَى
إِلَى بَيْضَاءِ أُنْسَةٍ لَعُوبِ	فَقَدْ أَلْهُوْا إِذَا مَا شِئْتُ يَوْمًا
فَبِئْسَ مَحَلُّ رَاحِلَةِ الْغَرِيبِ	أَلَا أُبْلِغُ بَنِي لَأْمٍ رَسُولًا

(١) ديوان بشر بن أبي خازم، ص ٢٠، ٢١.

فالعاطفة المدفوعة بالغضب - في النصوص الهجائية - دفعت بشر إلى الإيجاز في الغزل، وعدم تتبع الاستعارات والتشبيهات؛ لذا كان مباشرا في وصفه وتصويره، بينما أتاحت له عاطفة الشكر والوفاء والاعتراف بالجميل - في نصوص المدح - أن يطيل المقدمات الغزلية، مراعيًا التقاليد الفنية للقصيدة العربية، من اهتمام بالصورة ومراعاة تفاصيلها بدقة<sup>(١)</sup>.

لقد كانت مشاعر الكره والضغينة والتوتر والقلق التي اعترت بشر وهو بصدد هجاء أوس سببا في اكتساب الغزل - حتى ولو كان مقدمة - طابعا غريبا، فاتسم بالكآبة على تقيض نظيره المدح، من هنا فمقدماته الغزلية "تومئ إلى هذه الغيمة السوداء التي خيمت على نفسه معلنة سقوطه في شراك هوى النفس ورغبتها في الانتقام"<sup>(٢)</sup>، وهذا كله يجعل من النص الشعري لبشر كلا لا يجوز تجزأته إلا بغية الدراسة، واستنباط ما يزخر به من دلالات وإيحاءات.

إن مقدمات بشر بن أبي خازم كانت مقدمات تقليدية، شأنها في ذلك شأن شتى الشعراء الأسديين<sup>(٣)</sup>، بالرغم من أنه يعد من الشعراء الأسديين القلائل الذين أبدعوا في غرض الغزل مع عبيد بن الأبرص، وعمرو بن شأس، لكن موقفه النفسي المتباين في حالتي الهجاء والمدح لأوس أسهم في صبغة تلك المقدمات بلون فريد، بكآبة أو حزن أو شرود ذهن.

ويلاحظ في هجاء بشر لأوس أنه قد خالف ما كان متعارفا عليه في عصره؛ إذ ناقض القيم والمثل التي كانت سائدة آنئذ في البيئة الجاهلية عامة، وعند بني أسد وشعرائها خاصة؛ إذ كان الشاعر غالبا يسوق أبياتا شعرية هجائية متضمنة داخل قصائد تمثل

(١) انظر، علي الفهادي: المدح والهجاء في شعر بشر بن أبي خازم الأسدي، ص ٢.

(٢) خليل عبد السادة إبراهيم: بشر بن أبي خازم الأسدي بين السقوط والسمو، ص ٦٦.

(٣) انظر، أحمد الجاسم: شعر بني أسد في الجاهلية .. دراسة فنية، ص ١٢٢.

أغراضاً شعرية مختلفة، وكذلك أثناء فخرهم بمآثرهم وأمجادهم وانتصاراتهم المتنوعة<sup>(١)</sup>.

وفيما يلي جدول إحصائي يوضح أرقام النصوص الشعرية المندرجة ضمن غرض الهجاء، والعدد الكلي للأبيات الشعرية لكل نص، وكذلك عدد أبيات الهجاء المباشر، دون الالتفات مؤقتاً للانزياحات الدلالية التي من شأنها إرداف أبيات أخرى ذات دلالات مختلفة ظاهرياً، لتعضد دلالة الهجاء، ومن ثم تندرج ضمنياً داخل الدلالة الهجائية العامة، ثم نسب هذه الأبيات الهجائية المباشرة للعدد الكلي لأبيات كل نص شعري من النصوص الستة.

م	رقم النص	العدد الكلي للأبيات	عدد أبيات المقدمة	عدد أبيات الهجاء المباشر	عدد أبيات الفخر	نسبة أبيات الهجاء	نسبة الهجاء دون المقدمات	نسبة الفخر دون المقدمات
١	١	٢٥	٨	٨	٩	% ٣٢	% ٤٧	% ٥٣
٢	٤	٢٠	٦	٥	٩	% ٢٥	% ٣٦	% ٦٤
٣	١٣	٦ أشطر	٠	٦	٠	% ١٠٠	% ١٠٠	٠
٤	١٧	٢١	٠	١١	١٠	% ٥٢	% ٥٢	% ٤٨
٥	١٩	٢	٠	٢	٠	% ١٠٠	% ١٠٠	٠
٦	٣٤	٢٠	٩	١١	٠	% ٥٥	% ١٠٠	٠
المجموع	٦	٩٤	٢٣	٤٣	٢٨	% ٤٦	% ٦٠	% ٤٠

وتتمثل أنماط الانزياح الدلالي المندرجة ضمن غرض الهجاء في ثلاثة أنماط، هي:

١. الانزياح الدلالي من الفخر إلى الهجاء.
  ٢. الانزياح الدلالي من الهجاء الفردي إلى الهجاء القبلي.
  ٣. الانزياح الدلالي من الهجاء القبلي إلى الهجاء الفردي.
- وفيما يلي عرض تحليلي لهذه الأنماط:

(١) انظر، شوقي ضيف: العصر الجاهلي، ط. دار المعارف، القاهرة، ط. ٨، د. ت، ص ١٩٨ وما بعدها.

## ١. الانزياح الدلالي من الفخر إلى الهجاء:

يعد الفخر من أكثر الأغراض الشعرية تواترا في الشعر الجاهلي، كما أنه يحتل مساحة كبيرة بوجه خاص في شعر بني أسد؛ لأنه يرتبط بمكانة القبيلة وبأيامها وانتصاراتها. وعلاقتها بغيرها من القبائل، فالفخر يتلاءم مع الطبيعة البشرية التي تميل إلى ذكر المآثر والخصال الحميدة. لما له من علاقة وطيدة بالعزة والكرامة والأنفة، ويزداد الأمر وضوحا في العصر الجاهلي.

فلقد عد الفخر من أكثر الأغراض الشعرية حضورا في المجتمع الجاهلي لارتباطه بالقوة والشجاعة التي يسعد الجميع بالتغني بها، من خلال ذكر الانتصارات والوقائع والغارات التي تبرز قوة رجال كل قبيلة، سواء كان الفخر ذاتيا/فرديا، أم غيريا/قبليا/جماعيا.

وفي هذا النمط تنزاح دلالات معظم الأبيات الشعرية التي تمثل الفخر الفردي أو القبلي إلى دلالات هجائية فردية وقبلية لأوس و قبيلته، لأنهما يفتقدان ضمنا ما ارتكز عليه بشر في ذكره مآثره هو وقبيلته، فبشر قد فخر بنفسه وبقومه في مواضع كثيرة في معرض هجائه أوسا<sup>(١)</sup>؛ مما يشكل انزياحا دلاليا من دلالات الفخر إلى دلالات الهجاء، ففي القصيدة رقم (١) يقول<sup>(٢)</sup>:

وقد أبدى مساوئه الهجاء	فيا عجباً أيوعدني ابن سعدى
كمثل الليل ضاق بها الفضاء	وحولي من بني أسدٍ حلولٌ
كورد قطا نأت عنه الحساء	هم وردوا المياه على تميم

فخبر بشر بقومه - الذي ينزاح على فخره بنفسه ضمنا - ينزاح دلاليا مشكلا هجاء مضمرا لأوس وقومه؛ إذ يعقد المتلقي - وأوس كذلك - مقارنة بين قوم بشر وقوم أوس.

(١) في ٢٨ بيتا شعريا. شكلت ٥٤% من حجم النصوص أرقام: ١، ٤، ١٧، دون المقدمات.

(٢) ديوان بشر بن أبي خازم، ص ٤.

وهنا تتبدى المفارقة، فأوس وقومه يفتقدون ما يتمتع به بشر وقومه، خاصة بعد تصريح بشر بأن الهجاء قد أبدى مساوئ أوس: "وقد أبدى مساوئه الهجاء".  
وفي معرض سخريته من تواعد أوس له مشيدا بقومه، اعتبر بشر هذا التواعد "من ملمات الخطوب"، ثم تبع هذا بتسعة أبيات شعرية تمثل فخرا صريحا بقومه بني أسد، وبمآثرهم وانتصاراتهم، يقول في القصيدة رقم (٤)١:

أَتُوْعِدُنِي بِقَوْمِكِ يَا بَنَ سَعْدَى	وَذَلِكَ مِنْ مَلِمَاتِ الْخُطُوبِ
وَحَوْلِي مِنْ بَنِي أَسَدٍ حُلُولٌ	مُؤَيِّنٌ بَيْنَ شُبَّانٍ وَشَيْبِ
يَأْيِدِيهِمْ صَوَارِمٌ لِلتَّدَانِي	وَإِنْ بَعُدُوا فَوَافِيَةَ الْكُعُوبِ
هُمْ ضَرَبُوا قَوَانِسَ خَيْلِ حَجْرٍ	يَجْتَنِبُ الرِّدَّةَ فِي يَوْمٍ عَصِيبِ
وَهُمْ تَرَكَوا عَتِيبَةَ فِي مَكْرٍ	يَطْعَنَةَ لَا أَلْفَ وَلَا هَيْبِ
وَهُمْ تَرَكَوا غَدَاةَ بَنِي تَمِيمٍ	شُرَيْحًا بَيْنَ ضِبْعَانِ وَذَيْبِ
وَهُمْ وَرَدُوا الْجِفَارَ عَلَى تَمِيمٍ	يَكُلُّ سَمِيدَ بَطَلِ نَجِيبِ
وَأَقْلَتَ حَاجِبٌ تَحْتَ الْعَوَالِي	عَلَى مِثْلِ الْمُوَلَّعَةِ الطَّلُوبِ
وَحَيَّ بَنِي كِلَابٍ قَدْ شَجَرْنَا	بَارْمَاحَ كَأَشْطَانَ الْقَلِيبِ
إِذَا مَا شَمَرَتْ حَرْبٌ سَمُونَا	سُمُوَ الْبِزْلِ فِي الْعَطَنِ الرَّحِيبِ

إن أبيات الفخر هذه تتضمن انزياحا دلاليا جليا، إذ تحول بشر من الهجاء المباشر لآل لأم ولأوس إلى الفخر المباشر ببني أسد، مما يشير إلى تحول الدلالة من الفخر ببني أسد إلى هجاء قوم أوس، وأيضا يمثل هذا انزياحا دلاليا من الهجاء القبلي لقوم أوس، إلى الهجاء الفردي لأوس، كما سيتضح في النمط الانزياحي التالي.

(١) ديوان بشر بن أبي خازم، ص ٢٢، ٢٣.

ومما يؤكد قوة هذا النمط الانزياحي انتفاء الأبيات الشعرية التي تمثل الفخر الفردي أو القبلي لبشر وقبيلته في معرض نصوصه الشعرية الموجهة أساساً لمدح أوس وقبيلته، كما يتضح من الجدول التالي:

ضمن غرض المدح	ضمن غرض الهجاء	
٠	١	أبيات الفخر الفردي الذاتي (لبشر)
٠	٣١	أبيات الفخر الجمعي القبلي (لبنى أسد)

وإذا كان من البديهي انعدام الفخر الفردي الذاتي أو الجمعي القبلي في نصوص بشر ضمن غرض المدح، لكن ثمة دلالتين يمكن تحديدهما لكونهما يساهمان في استجلاء الانزياح الدلالي من الفخر إلى الهجاء، الدلالة الأولى تتمثل في الفرق الكبير بين مواضع الفخر الذاتي (في بيت شعري واحد)، وبين مواضع الفخر القبلي (في واحد وثلاثين بيتاً شعرياً)؛ إذ توضح مدى اندماج بشر في قبيلته بني أسد، واعتماده الكلي عليها، إنه يرى نفسه وقبيلته كيانا واحداً؛ مما جعله يضع هذا الكيان في مقابلة أوس وقومه، فصار فخره بهم هجاء لأوس وآل لأمر وطبي.

والدلالة الثانية تتمثل في انحصار ذكر بشر قبيلته في نصوص غرض المدح في مرتين فقط، وفي بيتين شعريين، صور خلالهما قومه في موقف الضعف والحزن أثناء أسره من قبل أوس، وفي موقف الامتنان والشكر لأوس وقومه بعد الصبح عنه وإطلاق صراحه، يقول بشر في ذلك<sup>(١)</sup>:

فأصبح قومي بعد بؤسي بنعمة      لقومك، والأيام عوج رواجع

(١) ديوان بشر بن أبي خازم، ص ١١٥.

يكن لك في قومي يد يشكرونها وأيدي الندى في الصالحين قروض إضافة إلى أن بشرًا وضع قوم أوس في مقابل قومه بني أسد؛ مما يعلي من انخراطهما معا في قبيلتيهما، وهذا طبيعي في تلك المرحلة من العصر الجاهلي: "فأصبح قومي لقومك"، لكنه في البيت الشعري الآخر وضع أوسا في مقابل قبيلته هو. أي بني أسد: "يكن لك في قومي يد يشكرونها؛ مما يعلي من مكانة أوس باعتبارها سيدا في قبيلته، ويجعله أهلا لشكر بني أسد له جراء كرمه وجوده وصلاحه بعدما عفا عنه وأطلقه.

ونلاحظ أن الفخر بقبيلة بني أسد، وببشر ذاته ظهر بشكل كبير في نصوص الهجاء، فكان بشر يدمج بين هجاء أوس وقبيلته، وبين الفخر بنفسه وقبيلته، عن طريق إثبات الرذائل لهم ونفي الفضائل عنهم، في مقابل إثبات الفضائل له ولقومه، ونفي الرذائل عنه وعنهم أيضا، فظهر في ٢٨ بيتا شعريا، في ثلاثة نصوص، أرقام: ١٠، ٤، ١٧، والتي كان عدد أبياتها - دون المقدمات - ٥٢ بيتا، بذلك يكون الفخر قد مثل نسبة ٥٤ %، وهي نسبة دالة على حضور الانزياح الدلالي.

وليس معنى هذا أن نصف شعر بشر الهجائي الذي وجهه في الأساس إلى أوس بالطابع القبلي القومي؛ إذ إنه استخدم الفخر بقبيلته من باب المقارنة بينها وبين آل لأم وطى، فهذا الفخر القبلي يعد وسيلة وليست غاية، لذا فهي تندرج بوضوح ضمن الانزياح الدلالي؛ إذ تنزاح الدلالة من الفخر القبلي/الجماعي إلى الفخر الذاتي/الفردى أولا، ومن الفخر إلى الهجاء ثانيا.

يدل على ذلك انتفاء الفخر بالذات أو القبيلة في معرض مدح أوس؛ مما يدل على تراجع الناحية القومية القبلية في شعر بشر الموجه لأوس، حيث بدت الصورة الفنية ضعيفة كما اتضح سالفًا، وبالطبع ليس لنا أن نعمم هذا الأمر، بمعنى أننا لا ننفي - أو نشكك في - أن بشرًا كان يمثل لبنة قوية ورئيسة في قبيلته، فبدا ملتحما معها؛ لذا ظهرت الصفات التي افتخر بها متشابهة أو متطابقة مع تلك التي يتحلى بها بنو أسد



برمتهم، من قوة العزيمة، والكرم والجود والقوة والشجاعة وقتال الأعداء والصبر والنبيل  
...و

لقد وظف بشر الفخر أداة من أدوات هجاء أوس، كما لاحظنا أن الفخر قد ارتكز في  
النصوص الثلاثة، بشكل رئيس وقوي على الفخر القبلي، وبالطبع فيبشر - شأنه في ذلك  
شأن معظم الشعراء الجاهليين - يرى الفخر بقبيلته فخرا بذاته، إذ يتماهى داخلها،  
وتتجسد هي في ذاته، مثلما ظهر في القصيدتين رقمي: ١ و ٢<sup>(١)</sup>.

إذ إن فخر بشر بقومه بني أسد ينزاح بشكل واضح على الفخر بنفسه، خاصة أن  
أوسا قد توعدده هو (أتوعدني)، لكنه حينما اعتبر ذلك (من ملمات الخطوب) ارتكز في  
زعمه هذا على قبيلته فقط (وَحَوْلِي مِنْ بَنِي أَسَدٍ حُلُولٌ...)، بل إنه لم يفخر بنفسه  
بأسلوب مباشر إلا في موضع واحد فقط، في قوله<sup>(٢)</sup>:

فلولا قيتني للقيت قرنا لنار الحرب إذ طفئت سعورا

وبالطبع فهذا البيت يمثل بوضوح فخرا فرديا ذاتيا من قبل بشر، لكنه يعد الوحيد في  
الأوسيات، وسرعان ما يعززه بتسعة أبيات شعرية - جاءت بعد بيت الفخر الفردي  
السابق حتى نهاية القصيدة - عبارة عن فخر قبلي ببني أسد، إذ تحول الضمير الوحيد الذي  
يعود على بشر في قوله (لاقيتني) إلى عشرة ضمائر يعود على بني أسد، كما نجد في  
كلمات مثل: سمونا . علونا . أوجرنا . ملنا . شجرناهم . نفري . ضربنا . عايتنا . لنا . تركنا.  
وزعت على سبعة أبيات شعرية ضمن الأبيات التسعة، يقول بشر<sup>(٣)</sup>:

سَمَوْنَا لِابْنِ أُمِّ قَطَامٍ حَتَّى  
وَأَوْجَرْنَا عَتِيبَةَ ذَاتِ خُرْصِ  
عَلَوْنَا رَأْسَهُ الْبَيْضَ الذُّكُورَا  
تَخَالَ بِنَحْرِهِ مِنْهَا عَيْبِرَا

(١) انظر، ديوان بشر بن أبي خازم، ص ٤، ٢٢، ٢٣.

(٢) ديوان بشر بن أبي خازم، ص ٩١.

(٣) ديوان بشر بن أبي خازم، ص ٩١ : ٩٢.

وَقَدْ هَتَّكَنَ مِنْ كَعَبٍ سَتُورَا  
 غَدَاةً أَتَيْتَهُمْ رَهْوَا بُكُورَا  
 مَتَّقَمَةً بِهَا نَفْرِي النَّحُورَا  
 وَقَدْ هَدَّ مِنْ آيَاتِهَا وَدُورَا  
 بِأَسْيَافٍ يُقَصِّمُنَ الظُّهُورَا  
 سَمِعَتْ لَنَا بَعْقَةً وَتَهُمُ زَيْرَا  
 ضِبَاعَ الْجَوِّ فِيهِمْ وَالنُّسُورَا

وَصَدَّ عَنِ الْمَشَاعِبِ مِنْ نَمِيرٍ  
 وَمَلْنَا بِالْجَفَارِ عَلَى تَمِيمٍ  
 شَجَرْنَا هُمْ بِأَرْمَاحِ طِوَالٍ  
 وَفِئْتُنْ غَدَاةً زُرْنَ بَنِي عَقِيلٍ  
 وَسَعْدًا قَدْ ضَرَبْنَا هَامَ سَعْدٍ  
 فَأَلَوْ عَايَتِنَا وَبَنِي كِلَابٍ  
 وَكَمْ مِنْ جَمْعٍ قَوْمٍ قَدْ تَرَكْنَا

مما يؤكد انزياح دلالة الفخر الفردي الذاتي إلى دلالة الفخر الجمعي القبلي، وكلتا الداليتين تنزاح لدلالة الهجاء تجاه أوس وقومه، خاصة وأن الأحد عشر بيتا شعريا من بداية القصيدة حتى شروع بشر في الفخر الفردي، بيت شعري واحد، والقبلي، بتسعة أبيات شعرية، كانت عبارة عن هجاء صريحا فرديا وقبليا، موزعا على أوس وقومه آل لأم، يقول بشر<sup>(١)</sup>:

فَلَا شَاءَ تَرُدُّ وَلَا بَعِيرَا  
 وَأَنْتَنَّهُمْ إِذَا دُفِنُوا قُبُورَا  
 إِذَا مَا الْبَيْضُ خَلِينَا الْخُدُورَا  
 وَلَيْسُوا يَنْعَشُونَ لَهُمْ فَقِيرَا  
 وَجَدْتَ الْخَيْرَ عِنْدَهُمْ عَسِيرَا  
 تَجِدُنِي عَالِمًا بِهِمْ خَيْرَا  
 إِلَهًا تَحْلِفُونَ بِهِ فُجُورَا  
 أَفِي نَذَرْتِ يَا أَوْسَ النُّذُورَا  
 وَحَقِّ لِنَذْرِ مِثْلِكَ أَنْ يَحُورَا

أَلَا بَلَّحَتْ خِفَارَةَ آلِ لَأْمٍ  
 لِئَامِ النَّاسِ مَا عَاشُوا حَيَاةً  
 وَأَنْكَاسٌ غَدَاةَ الرَّوْعِ كَشَفٌ  
 ذُنَابِي لَا يَفْقَهُونَ بَعْدَ جَارٍ  
 إِذَا مَا جِئْتَهُمْ تَبْغِي قِرَاهُمُ  
 فَمَنْ يَكُ جَاهِلًا مِنْ آلِ لَأْمٍ  
 جَعَلْتُمْ قَبْرَ حَارِثَةَ بَنِ لَأْمٍ  
 فَقُولُوا لِلَّذِي آلَى يَمِينًا  
 فَبِأَسْتِكَ حَارَ نَذْرُكَ يَا بَنَ سَعْدَى

(١) ديوان بشر بن أبي خازم، ص ٩٠، ٩١.

إِذَا مَا الْمَكْرَمَاتُ رُفِعْنَ يَوْمًا  
مَدَدَتْ لِنَيْلِهَا بَاعًا قَصِيرًا  
غَدَرَتْ بِجَارِ بَيْتِكَ يَا بَنَ لَأْمٍ  
وَكُنْتَ بِمِثْلِ فَعَلَّتِهَا جَدِيرًا

إن بشرا بذلك قد وظف الفخر سواء أكان ذاتيا أم قبليا في هجائه أوسا؛ مما يشير إلى ارتقاء الجانب الفني في النص الشعري من جانب، وإلى تفاعل شتى الأنماط الانزياحية معا من جانب آخر، لتكوين عدة روافد تصب في اتجاه واحد يشكل الدلالة الكلية والنهائية التي أرادها بشر، والتي يتوصل كل قارئ لها بطريقته الخاصة.

## ٢ - الانزياح الدلالي من الهجاء الفردي إلى الهجاء القبلي:

وهنا يتحول الهجاء الفردي الموجه إلى أوس . أو أحد أقربائه، كابنه بجير- إلى هجاء قبلي موجه لآل لأم، وقبيلة طي، وجليد بالذکر أن أنماط الانزياح الدلالي جميعها لا تظهر منفصلة عن بعضها، بل على النقيض من ذلك؛ إذ تبدو متداخلة في كثير من الأحيان، فقد يتداخل نمطان أو ثلاثة أو أكثر في موضع دلالي واحد، سواء أكان بيتا شعريا، أم مجموعة من الأبيات، أم قصيدة كاملة، أي أن الانزياح الدلالي لا يظهر بطريقة تتابعية منفصلة، بل بطريقة حلقات متداخلة مندمجة بأساليب عدة.

ففي القصيدة رقم (٤) قال بشر في هجاء أوس<sup>(١)</sup>:

وما أوس ولو سودتموه  
بمخشي العُرامِ ولا أريبِ

بما يشير بوضوح إلى الهجاء الفردي لأوس، لكن بشرا لم يذكر هذا البيت الشعري إلا بعد ثلاثة أبيات تمثل هجاء قبليا صريحا لآل لأم قوم أوس، أي أنه بدأ هجاءه قبليا، ثم تبعه بالهجاء الفردي، بما يؤكد الانزياح الدلالي من الهجاء الفردي إلى القبلي، خاصة وأن أوسا يعد سيدا في آل لأم، قال بشر<sup>(٢)</sup>:

(١) ديوان بشر بن أبي خازم، ص ٢١.

(٢) ديوان بشر بن أبي خازم، ص ٢١.

فَيْئَسَ مَحَلُّ رَاحِلَةِ الْغَرِيبِ  
عَلَى الْخَسْفِ الْمُبِينِ وَالْجُدُوبِ  
كَمَا غُرَّ الرِّشَاءُ مِنَ الذَّنُوبِ

أَلَا أْبْلِغُ بَنِي لَأْمٍ رَسُولًا  
لِضَيْفٍ قَدْ أَلَمَّ بِهَا عِشَاءً  
إِذَا عَقَدُوا لِجَارٍ أَخْفَرُوهُ

ولقد أشار بشعر صراحة في معرض هجائه أنه سيأتي قبليا وفرديا، في إشارة توحى بأن الهجاء اللانزع لا يأتي إلا من خلال الدمج بين النمطين، بما يدل على وعيه الفني وهو بصدد صياغة نصوصه الشعرية، فقال في القصيدة رقم (٣٤)<sup>(١)</sup>:

سَأْرْمِي بِالْهَجَاءِ وَلَا أَفِيهِ  
وَسَوْفَ أَحْصُ بِالْكَلِمَاتِ أَوْسَا  
بَنِي لَأْمٍ وَلِلْمَوْقِيِّ وَاقِي  
فَيَلْقَاهُ بِمَا قَدْ قُلْتُ لَاقِي

فقد صرح بأنه سيهجو بني لأم، لكنه سيخص أوسا بهذا الهجاء، وهذا النمط يندمج بصورة واضحة مع النمط التالي، فهجاء الفرد هجاء للقبيلة، خاصة إذا كان ذا مكانة فيها، وهجاء القبيلة هجاء لأفرادها جميعهم، وهذا يعد المنطلق الذي اعتمد عليه بشعر في هجائه أوسا.

### ٣ - الانزياح الدلالي من الهجاء القبلي إلى الهجاء الفردي:

في هذا النمط يتحول الهجاء القبلي الموجه لآل لأم، وقبيلة طيء إلى هجاء فردي موجه لأوس، وهذا النمط الانزياحي يرتبط كما ذكرنا بالنمط السابق، فبشر كان متأكدا من أن هجاءه أهل أوس وقبيلته هو ذاته هجاء لأوس، إن لم يكن أقوى أثرا.

ومن أقوى الأمثلة على هذا النمط القصيدة رقم (١) التي أتى فيها الهجاء على ثلاثة جوانب، الأول هجاء لآل لأم، وجاء في أربعة أبيات شعرية، أرقام: ٩، ١٠، ١١، ١٢، والثاني لبعير بن أوس، وجاء في ثلاثة أبيات شعرية، أرقام: ١٣، ١٤، ١٥، والثالث والأخير لأوس

(١) ديوان بشر بن أبي خازم، ص ١٦٤.

نفسه، وجاء في بيت شعري واحد، وهو رقم ١٦، بما يأتي بصورة متدرجة بشكل يجعلها

بمثابة السهم النقدي الموجه بقوة وعنف من بشر إلى أوس، يقول<sup>(١)</sup>:

فِيَا عَجَبًا عَجِبْتُ لِأَلِ لَأَمٍ      أَمَا لَهُمْ إِذَا عَقَدُوا وَفَاءً  
مَجَاهِيلٌ إِذَا نُذِبُوا لِحَهْل      وَلَا يَسْ لَهُمْ سِوَى ذَاكُمْ غَنَاءً  
وَأَنْكَاسٌ إِذَا اسْتَعْرَتْ ضُرُوسُ      تَخَلَّى مِنْ مَخَافَتِهَا النِّسَاءُ  
سَأَقْذِفُ نَحْوَهُمْ بِمُشْنَعَاتٍ      لَهَا مِنْ بَعْدِ هُلُوكِهِمْ بَقَاءُ  
فَلِإِنِّكُمْ وَمِمْدَحَتِّكُمْ بَجِيرًا      أَبَا لَجَاءٍ كَمَا امْتَدِحَ الْأَلَاءُ  
يَرَاهُ النَّاسُ أَحْضَرَ مِنْ بَعِيدٍ      وَتَمَنَعَهُ الْمَرَارَةُ وَالْإِبَاءُ  
كَذَلِكَ خَلَّتْهُ إِذْ عَقَّ أَوْسًا      وَأَدْرَكَهُ التَّصْعَاكُ وَالذِّكَاؤُ  
فِيَا عَجَبًا أَيُّوعِدُنِي ابْنُ سَعْدَى      وَقَدْ أَبْدَى مَسَاوِيَهُ الْهَجَاءُ

ثم يردف هذا الهجاء ثلاثي التوجه (قبلي - غيري - فردي) بالفخر القبلي بقومه بني أسد، والذي انزاح دلاليًا بدوره إلى الفخر الفردي / الذاتي بنفسه، وأخيرًا - وبشكل دائري متسم بالعمق - انزاح دلاليًا لينضم للدلالة الهجائية؛ والعلاقة قوية - كما اتضح - بين الفخر والهجاء.

\* \* \*

(١) ديوان بشر بن أبي خازم، ص ٢، ٣، ٤.

## المبحث الثالث

### الانزياح الدلالي ( دلالة المدح ) .

يعد المدح من أكثر الأغراض الشعرية شهرة في الشعر العربي القديم عامة، والجاهلي خاصة، لكنه في بحثنا هذا يمثل أساسا ننطلق منه، إضافة إلى أن الهجاء يعد غرضا منزاحا دلاليا ومتحولا إلى المدح، ونسبة تواتر هذا الغرض في شعر بشر الموجه إلى أوس ( ٥٠ %) من العدد الكلي لنصوصه الشعرية الخاصة بأوس، فمثل ستة نصوص تتساوى عددا مع نصوص الهجاء، وإن كان الانزياح الدلالي يقلص قيمة الناحية الكمية، ويبدل بها الناحية الدلالية.

كانت أرقام هذه النصوص: ٩ - ٢٢ - ٢٤ - ٢٩ - ٣٥ - ٤٦<sup>(١)</sup>، وقد مثلت هذه النصوص تسعة وتسعين بيتا شعريا، كانت القصيدة رقم (٢٩) أطولها عددا، فجاءت في ثلاثين بيتا شعريا، وأقلها عددا القصيدتان رقما (٩) و(٢٢) فكلتاهما جاءت في سبعة أبيات شعرية فقط.

والمدح من أكثر الأغراض الشعرية ندرة عند الشعراء الأسديين، إذ "يكاد يخلو ديوان الشعر الأسدي الجاهلي من المديح، وإذا استثنينا ديوان بشر، لا نجد أثرا للمديح المتكسب"<sup>(٢)</sup>، خاصة المدح بغرض العطايا المادية، ونكاد لا نظفر إلا بمدائح بشر بن أبي خازم في أوس بن حارثة الطائي، إن هذا المدح يعد من وجهة نظري ضربا من المدح بغرض التكسب المادي غير المباشر؛ إذ دفع أوس بن حارثة مقابل هذا المدح مقدما، حينما أعتقه وعفا عنه وأغدق عليه من عطايه، أي أن النصوص الستة التي وجهها بشر لمدح أوس لم تكن خالصة لذكر مآثر أوس وقبيلته طيب، بقدر ما كانت محاولة من بشر لمحوما هجاء من قبل، وعن طريق نصوصه الستة أيضا.

(١) ديوان بشر بن أبي خازم، ص ٤١، ٦، ١٠، ١١٣، ١٤٢، ١٦٧، ٢١٩.

(٢) ديوان بني أسد.. أشعار الجاهليين والمخضمين، ج١، ص ٢٧٣.

وبالطبع فإن مدح بشر أوسا بعد هجائه إياه بقوة يجعله مختلفا عن مدحه كلاما من عمرو بن أم إياس الكندي، وبني بدر الفزاريين؛ إذ نلمح ظلا للتكسب المالي الواضح والصريح في مدح بشر لعمرو بن أم إياس؛ حيث "طلب العطاء مصرحا ومحددا مقدار الجائزة"<sup>(١)</sup>، مصورا رحلته الصعبة الشاقة، وكذلك يصوره رمزا للكرم والجود لمن أناخ ببابه، يقول<sup>(٢)</sup>؛

فإلى ابن أم إياس عمرو أُرقلت أرمي  
بها الفلوات ضامرة إذا  
حتى حلتت نسوع رحل مطيتي  
بحر يفيض لمن أناخ ببابه  
ولأنت أحيامن فتاة غالها  
الحافظ الحي الجميع إذا شتوا  
والمناح المئة الهجان بأسرها

رتك النعامة في الجديب السبب  
سمع المجد بها صرير الجندب  
بفناء لا بررم ولا متغضب  
من سائل وثمان كل معصب  
حذر وأشجع من هموس أغلب  
والواهب القينات شبه الرب  
تزجى مطافلها كجنة يثرب

وعلى الرغم من أن مدح بشر أوسا جاء كي يمحو هجاءه الأول، لكنه يعد أكثر صدقا؛ وذلك لانتفاء الجانب المادي /المالي بشكل صريح؛ إذ يعد من قبيل الاعتراف بالفضل، ورد الجميل، وقد عبر عن ذلك صراحة في أول قصيدة مدح له، يقول<sup>(٣)</sup>؛

وَإِنِّي لَرَا حٍ مِّنْكَ يَا أَوْسُ نِعْمَةً  
فَهَلْ يَنْفَعَنِي الْيَوْمَ إِنْ قُلْتُ إِنَّنِي  
وَإِنِّي قَدْ أَهَجَرْتُ بِالْقَوْلِ ظَالِمًا  
وَإِنِّي إِلَيَّ أَوْسٍ لِيَقْبَلَ عِذْرَتِي

وَإِنِّي لِأُخْرَى مِّنْكَ يَا أَوْسُ رَاهِبٌ  
سَأَشْكُرُ إِنْ أَنْعَمْتَ وَالشُّكْرُ وَاجِبٌ  
وَإِنِّي مِنْهُ يَا ابْنَ سَعْدَى لَتَأْتِبُ  
وَيَعْفُو عَنِّي مَا حَيَّيْتَ لِرَاغِبٍ

(١) علي الفهادي: المديح والهجاء في شعر بشر بن أبي خازم الأسدي، ص ٣.

(٢) ديوان بشر بن أبي خازم، ص ٣٨، ٣٩.

(٣) ديوان بشر بن أبي خازم، ص ٤١، ٤٢.

فَهَبْ لِي حَيَاتِي فَالْحَيَاةُ لِقَائِمٍ  
فَقُلْ كَالَّذِي قَالَ ابْنُ يَعْقُوبَ يَوْسُفُ  
فَلْيَأْنِي سَامِحُو بِالَّذِي أَنَا قَائِلٌ

بِشُكْرِكَ فِيهَا خَيْرٌ مَا أَنْتَ وَاهِبٌ  
لِإِخْوَتِهِ وَالْحُكْمُ فِي ذَاكَ رَاسِبٌ  
بِهِ صَادِقًا مَا قُلْتُ إِذْ أَنَا كَاذِبٌ

وبالطبع يبدو أي غرض شعري ذا صلة وثيقة ببواعث نفسية واجتماعية وبيئية وثقافية تسهم في تشكيله وصبغته بألوان تتلاءم مع ذلك المحيط الاجتماعي. والسياق المجتمعي الذي لا غنى عنه في فهم أي من الأغراض، أو النصوص الشعرية. وفيما يلي جدول إحصائي يوضح أرقام النصوص الشعرية المدرجة ضمن غرض المدح، والعدد الكلي للأبيات الشعرية لكل نص، وكذلك عدد أبيات المدح المباشر، دون الالتفات مؤقتا للانزياحات الدلالية التي من شأنها إرداف أبيات أخرى ذات دلالات مختلفة ظاهريا، لتعضد دلالة المدح، وبالتالي تندرج ضمنا داخل الدلالة المدحية العامة، ثم نسب هذه الأبيات المدحية المباشرة للعدد الكلي لأبيات كل نص شعري من النصوص الستة.

م	رقم النص	العدد الكلي للأبيات	المقدمات عدد أبيات	عدد أبيات المدح	نسبة أبيات المدح	نسبة المدح دون مقدمات
١	٩	٧	٠	٧	% ١٠٠	% ١٠٠
٢	٢٢	٧	٠	٧	% ١٠٠	% ١٠٠
٣	٢٤	١٧	٤	١٣	% ٧٦	% ١٠٠
٤	٢٩	٣٠	٢٢	٨	% ٢٧	% ١٠٠
٥	٣٥	١٤	٨	٦	% ٤٣	% ١٠٠
٦	٤٦	٢٤	١٢	١٢	% ٥٠	% ١٠٠
المجموع	٦	٩٩	٤٦	٥٣	% ٥٤	% ١٠٠

ويتوزع الانزياح الدلالي الخاص بدلالة المدح على ثلاثة أنماط، هي:



١. الانزياح الدلالي من الهجاء إلى المدح.

٢. الانزياح الدلالي من المدح الفردي إلى المدح القبلي.

٣. الانزياح الدلالي من المدح القبلي إلى المدح الفردي.

وفيما يلي تحليل لهذه الأنماط وأساليب تجلياتها في النصوص الشعرية محل الدراسة، وكيفيات توليدها للدلالة العامة - أي المدح - وكذلك تمظهرات اندماجها المتنوعة، والتي أسهمت في ثراء الجانب الفني، وزيادة حدة الإشعاع الدلالي في النص الشعري الكلي:

### ١ - الانزياح الدلالي من الهجاء إلى المدح:

ويعد هذا النمط الانزياحي محورياً ينطلق منه مختلف الأنماط؛ إذ يغلف شتى النصوص الشعرية من بشر لأوس، فقد سعى بشر جاهداً لتحويل شتى الدلالات التي دشنها في نصه الشعري الهجائي إلى دلالات مغايرة ذات طابع مدحي، وإن كان الحكم حول نجاحه من عدمه مرهوناً بأسلوب التلقي ذاته، ويمثل هذا النمط انزياح الدلالات المتعددة المتضمنة داخل النصوص الشعرية الممثلة لغرض هجاء بشر لأوس إلى دلالات أخرى ممثلة لغرض المدح، ويظهر هذا بوضوح في بيتين شعريين ذكرهما بشر، وهو بصد مدح أوس، وهما<sup>(١)</sup>:

وإني قد أهجرتُ بالقولِ ظالماً      وإني مِنْهُ يابنٌ سَعْدَى لتائب  
فإني سأمحو بالذي أنا قائلٌ      به صادقاً ما قلتُ إذ أنا كاذب

فهذان البيتان، وإن جاء ضمن نص شعري يندرج بكل سهولة ضمن غرض المدح، لكنهما يعقدان مفارقة قوية بينهما وبين شتى النصوص الشعرية الهجائية، فقد سعى بشر من خلالهما لنفي شتى الدلالات الهجائية في النصوص الشعرية الستة التي ذكرها

(١) ديوان بشر بن أبي خازم، ص ٤٢.

في أوس ودحضاها في غرض الهجاء، بعد التصريح بكذبه بشأنها، بل على النقيض من ذلك، فهو سعى إلى تحويل تلك الدلالات السلبية الهجائية تجاه أوس وقبيلته إلى دلالات إيجابية مدحية.

إنهما كفيلان بتحويل شتى الدلالات الهجائية إلى دلالات مدحية، وهذا أقصى درجات الانزياح الدلالي، وبهذا يعدان بمثابة تيمة شعرية دلالية برأت أوسا، كما لم يخجل بشر من التصريح بهجائه الكاذب، ولنتخيل بشرا وقد شرع في مدح أوس دون الإشارة من قريب أو بعيد إلى هجائه السابق، وكان اعتمد فقط على إغداق الصفات الإيجابية على أوس وقومه، آتذ ربما كان المتلقي غالبا سينساق وراء عقد المقارنة بين الحقول الدلالية في كلا الغرضين: الهجاء والمدح، ولكن هذين البيتين المفصليين يسهمان في موضوعة النصوص الهجائية دلاليا في الجانب المدحي، وإن كان بشكل ضمنى مضمرا.

من هنا تتقلص أهمية زيادة عدد الحقول الدلالية في الهجاء عنها في المدح؛ إذ ينزاح كل حقل دلالي هجائي إلى النظير المدحي المقابل له، إما بكل يسر، وإما من خلال التصريح المباشر بكذب بشر في كل ما قاله في هجائه، ويبدو هذا الأمر أكثر قوة ودلالة إذا أردنا به الاختفاء التام للفخر بالذات - أو بالقبيلة - في النصوص المدحية من قبل بشر، كما أن صورة قوم بشر صارت مستضعفة حزينة وممتنة لأوس هو وقبيلته ونبلهما.

كما يظهر هذا النمط أيضا في مطلع تلك القصيدة المدحية، حينما قال<sup>(١)</sup>:

وإني لراج منك يا أوسُ نعمةً      وإني لأخرى منك يا أوسُ راهبُ

فالمقابلة واضحة بين نتيجة المدح التي يتمناها، وهي (النعمة)، وبين نتيجة الهجاء التي كان يخشاها، وهي (الرهبنة).

(١) ديوان بشر بن أبي خازم، ص ٤١.

ومما يؤيد هذا الانزياح الدلالي انتفاء أساليب المدح المباشرة في هذا النص، والتي توفرت بوضوح في النصوص المدحية الأخرى، فلا وجود لأية حقول دلالية حول إثبات الفضائل، أو نفي الرذائل؛ مما يشي باعتماد بشر هنا على محاولة تحويل شتى الدلالات الهجائية إلى أخرى مدحية بتصريحه بالكذب في هجائه.

وفي قوله<sup>(١)</sup>:

أخو ثقة في النائبات مرزاً      له عطن عند التفاضل واسع  
وكنت إذا هشت يداك إلى العلا      صنعت فلم يصنع كصنعك صانع

فأوس وفق هذين البيتين كريم كثير العطاء، كثير المال، يتبارى على الفضل، ويتنافس في الخيرات، كما أنه يحافظ على العهود، وينجد الملهوف، ويسارع في تلبية المعروف، فهو فريد في الفضل والإحسان، وإذا استرجعنا نظير هذه الحقول الدلالية في نصوص الهجاء، وجدناهما متناقضتين تماماً. ففي أحد الأبيات ضمن النصوص الهجائية يسلب بشر أوسا شتى هذه الخصال النبيلة، قائلاً<sup>(٢)</sup>:

إذا ما المكرمات رُفَعن يوماً      مددتَ لنيها باعا قصيرا

كما صرح بإثبات العديد من الرذائل بقوله<sup>(٣)</sup>:

إِنَّكَ يَا أَوْسُ اللَّئِيمِ مَحْتَدُهُ  
عَبْدٌ لَعْبِدٍ فِي كَلَابٍ تُسْنَدُهُ  
مُعْلَجٌ فِيهِمْ خَبِيثٌ مَقْعَدُهُ  
إِذَا أَتَاهُ سَائِلٌ لَا يَحْمَدُهُ

(١) ديوان بشر بن أبي خازم، ص ١١٧.

(٢) ديوان بشر بن أبي خازم، ص ٩١.

(٣) ديوان بشر بن أبي خازم، ص ٥٩.

مثل الحمار في حمير ترفده  
واللؤم مقصور مضاف عمده

ومما سبق يتضح أن تلقي النصوص الشعرية المدحية مرهون بتلقي النصوص الشعرية الهجائية من قبلها، كما أن الانزياح الدلالي كان كفيلا بإضفاء قدر لا بأس به من الضبابية على الصورة السلبية لأوس، والتي نجح سالفا برسمها، إن لم يكن قد أزالها بشكل تام، بل إنه حول تلك الصورة السلبية إلى أداة - أو أدوات - دلالية تتضافر مع غيرها في رسم الصورة الإيجابية - من خلال المدح - لأوس بن حارثة.

## ٢ - الانزياح الدلالي من المدح الفردي إلى المدح القبلي:

وكما جاء الانزياح من الهجاء الفردي إلى الهجاء القبلي جاء المدح أيضا منزاحا من الفردي إلى القبلي، إذ يتحول المدح الفردي الموجه إلى أوس إلى مدح قبلي موجه لقبيلة طيء، فحينما يمدح بشر أوسا كما في قوله<sup>(١)</sup>:

تَدَارَكُنِي أَوْسَ بْنَ سَعْدَى يَنْعَمَةً  
وَقَدْ ضَاقَ مِنْ أَرْضِ عَلِيٍّ عَرِيضُ  
فَمَنْ وَأَعْطَانِي الْجَزِيلَ وَإِنَّهُ  
يَأْمُئِلُ هَارِحْبُ الدَّرَاعِ نَهْوضُ  
تداركت لحمي بعد ما حلقت به  
مع النسر فتخاء الجناح قبوض

فقد صوره واسع القوة والقدرة والبطش، إضافة إلى تصريحه بنعمته عليه، وعفوه وصفحه عنه، وهذا بالطبع يعد مدحا فرديا. ظاهريا. موجهها إلى أوس، إلا أنه سرعان ما ينزاح دلاليا إلى المدح القبلي لآل أوس، بل لقبيلة طيء جميعها؛ إذ إن أوسا سيد في قبيلته كما اتضح سالفا، ومن خلال شتى القصائد الهجائية، بجانب النصوص التاريخية المحيطة بالنص الشعري.

كما أن قول بشر في القصيدة ذاتها<sup>(٢)</sup>:

(١) ديوان بشر بن أبي خازم، ص ١٠٦، ١٠٧.

(٢) ديوان بشر بن أبي خازم، ص ١٠٧.

وَنُعْمَاكَ نُعْمَى لَا تَزَالَ تَفِيضُ  
وَأَيْدِي النَّدَى فِي الصَّالِحِينَ قَرُوضُ

فَإِنْ تَجَعَلَ النُّعْمَاءَ مِنْكَ تَمَامَةً  
يَكُنْ لَكَ فِي قَوْمِي يَدٌ يَشْكُرُونَهَا

يمثل تصريحاً بالانزياح الدلالي من النسق الفردي إلى النسق الجمعي / القبلي بشكل عام (هجاء ومدحاً)، إذ أحال بشر الشكر منه إلى قومه؛ مما يعلي من قيمة الجانب القبلي في الغرضين الشعريين.

ويتواتر هذا النمط الانزياحي كذلك في القصيدة رقم (٢٤)، حينما يقول بشر<sup>(١)</sup>:

فأصبح قومي بعد بؤسي بنعمة لقومك والأيام عوجٌ رواجع

فلقد أشار بشر إلى أن أوسا الممدوح أنعم عليه وعلى قومه بعد أن كانوا في بؤس وشقاء في وقت أسره، ويذكره بأن الأيام رواجع تعود بالخير عليه وعلى قومه، وفي القصيدة نفسها يربط بشر بين أوس وقومه بني لأم، يقول<sup>(٢)</sup>:

فتى من بني لأم أغر كأنه شهاب بدا في ظلمة الليل ساطع

فأوس وفق هذا البيت بدر ساطع، لكنه في الآن نفسه مرتبط بقوة بقومه آل لأم، فهو "فتى من بني لأم"، وارتباطه هذا يحمل انزياحاً دلاليًا من المدح الفردي إلى المدح القبلي.

### ٣ - الانزياح الدلالي من المدح القبلي إلى المدح الفردي:

حيث يتحول المدح القبلي الموجه لقبيلة طيء إلى مدح فردي موجه إلى أوس، فعلى سبيل المثال يعد التأكيد على ذكر اسم أوس كاملاً: أوس بن حارثة بن لأم، في ثلاثة نصوص مختلفة، كما يلي:

لربك، فاعلمي إن لم تخافي<sup>(٣)</sup>

إلى أوس بن حارثة بن لأم

(١) ديوان بشر بن أبي خازم، ص ١١٥.

(٢) ديوان بشر بن أبي خازم، ص ١١٦.

(٣) ديوان بشر بن أبي خازم، ص ١٤٨.

بغمر في الأمور ولا مضاف<sup>(١)</sup>

وما أوس بن حارثة بن لأم

ليقضي حاجتي، ولقد قضاها<sup>(٢)</sup>

إلى أوس بن حارثة بن لأم

يعد دليلا على اعتداده بنسبه، كما توحى كثرة الاستخدام هذه "بالاحترام والاعتزاز، كما توحى الكثرة باستخدام الاسم مجردا في الهجاء بالاستهانة والتحقير"<sup>(٣)</sup>، مما يتضمن مدحا قريبا مضمرا ينزاح بالتبعية على مدح أوس، أي نحن بصدد انزياح دائري؛ إذ النص الشعري كله موجه إليه في الأساس، إضافة إلى أن كلا من النسق التاريخي، والنسق الشعري الهجائي، يحدد هذا المسار الذي يتوجب على المتلقي التوجه إليه دون عقبات تذكر.

وقد يندمج المدح القبلي بالفردى بشكل أوضح، كما يظهر في القصيدة رقم (٤٦).

حينما يقول بشر<sup>(٤)</sup>:

لِيقْضِي حَاجَتِي وَلَقَدْ قَضَاهَا  
وَلَا لَيْسَ النَّعَالُ وَلَا احْتِذَاهَا  
وَقَصَّرَ مَبْتَغُوهَا عَنْ مَدَاهَا  
سَمَا أَوْسٌ إِلَيْهَا فَاحْتَوَاهَا  
إِذَا مَا عُدَّ مِنْ عَمْرٍو ذُرَاهَا  
لَهُ غَايَاتُهَا وَلَهُ لُهَاهَا  
تَأْزَرَ بِالْمَكَارِمِ وَارْتَدَاهَا  
بِهِ فِي اللَّيْلَةِ الْغَالِي قِرَاهَا  
وَكَفُّ فَوَاضِلِ خَضِلٍ نَدَاهَا  
يَخَافُ النَّاسُ عُرَّتَهَا كَفَاهَا  
وَيَكْشِفُ عَنْ أَطَاخِيهَا دَجَاهَا

إِلَى أَوْسِ بْنِ حَارِثَةَ بْنِ لَأْمٍ  
فَمَا وَطِئَ الْحَصَى مِثْلُ ابْنِ سَعْدَى  
إِذَا مَا الْمَكْرَمَاتُ رَفَعْنَ يَوْمًا  
وَضَاقَتْ أُذْرُعُ الْمُثْرِينَ عَنْهَا  
نَمَى مِنْ طَيْءٍ فِي إِرْثٍ مَجْدٍ  
وَأُضْحَى مِنْ جَدِيكَةٍ فِي مَحَلٍّ  
نَمَوْهُ فِي فُرُوعِ الْمَجْدِ حَتَّى  
غِيَاثُ الْمُزْمِلِينَ إِذَا أَنْتَاخُوا  
لَهُ كَفَّانُ: كَفُّ كَفُّ ضُرٍّ  
إِذَا مَا شَمَرَتْ حَرْبٌ عَوَانٌ  
يَجِيبُ الْمُرْهَقِينَ إِذَا دَعَاوَهُ

(١) ديوان بشر بن أبي خازم، ص ١٥٠.

(٢) ديوان بشر بن أبي خازم، ص ٢٢٢.

(٣) علي الفهادي: المديح والهجاء في شعر بشر بن أبي خازم الأسدي، ص ١٠.

(٤) ديوان بشر بن أبي خازم، ص ٢٢٣، ٢٢٤.

يَخِيلُ تَحْسِبُ الزَّفَرَاتِ مِنْهَا زَيْرَ الْأَسَدِ مَشْدُودًا قَرَاهَا

وهذا يؤكد الانتماء القبلي لأوس، فهو ينتسب لقبيلة طيء وإلى جديلة وآل لأمر، بل هو سيد فيها، مما يعضد تحول الهجاء الفردي. حينما طعن بشر في نسبه. إلى مدح قبلي فردي، فهو شريف أصيل النسب.

وما سبق من انزياح دلالي على صعيد الذات /الفرد، والغير/ القبيلة هو أمر يؤكد الالتحام بين الفرد وقبيلته في العصر الجاهلي بشكل عام، وداخل قبيلتي أسد وطيء بشكل خاص.

وبقراءة النصوص الشعرية الستة الممثلة لغرض المدح من بشر لأوس نجده قد اهتم بالخصال الأربع التي حددها قدامة بن جعفر في كتابه "نقد الشعر"، تلك الخصال التي ارتأها ضرورة لبيان صدق الشاعر وإصابته في تحقيق غرضه الشعري، بينما إغفال إحداها يبدو دليلا على خطئه وحياده عن الطريق الصحيح، يقول قدامة: "لما كانت فضائل الناس من حيث إنهم ناس، لا من طريق ما هم مشتركون فيه مع سائر الحيوان، على ما عليه أهل الأبواب من الاتفاق في ذلك إنما هي: العقل والشجاعة والعدل والعفة، كان القاصد لمدح الرجال بهذه الخصال الأربع مصيبا والمادح بغيرها مخطئا، ويمكن أن يقتصر شاعر على بعض، فلا يعد مخطئا بل مقتصرا، أو يتكئ على بعض ويفرط فيه أكثر من غيره"<sup>(١)</sup>.

وعلى الرغم من وجود الكثير من الشعراء الذين مدحوا غيرهم بالسماحة والكرم والنبيل والصبر والجلد و... لكنها تبدو مندرجة ضمن الخصال التي حددها قدامة بن جعفر من جهة، ومن جهة أخرى أنه لا يعيننا التزام بشر ما حدده قدامة، ولكن المعني هنا أن

---

(١) قدامة بن جعفر: نقد الشعر، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت، ص ٣٩.

بشرا في مدحه أوس بن حارثة لم يبدُ مقصرا في أية خصلة عدت قديما من أسس المدح المتسم بالشمولية والكمال.

وإذا جاء ابن رشيق القيرواني ناقدا لقدامة بن جعفر في تحديده سالف الذكر، وذاكرا بعض الخصال التي يمكن أن تردف مع ما حدده قدامة، إذ يقول معلقا على رأيه: "وأثر ما عول على الفضائل النفسية التي ذكرها قدامة، فإن أضيف إلىها فضائل عرضية أو جسمية كالجمال والأبهة وبسطة الخلق وسعة الدنيا وكثرة العشيرة ذلك جيدا، إلا أن قدامة قد أبى منه وأنكره جملة، وليس ذلك صوابا، وإنما الواجب عليه أن يقول: إن المدح بالفضائل النفسية أشرف وأصح، فأما إنكار ما سواها كرة واحدة، فما أظن أحدا يساعده فيه ويوافقه عليه"<sup>(١)</sup>. فإننا نظفر بكثير مما حدده كلا الناقلين بشكل عفوي وفطري بدا معه بشر شاعرا فحلا لم يقصر، ولم يخطئ في مدحه أوسا، ثم يأتي الانزياح الدلالي الذي حول الدلالة السلبية لقصائد الهجاء إلى دلالة إيجابية لقصائد المدح، ليزيد من الجانب الإبداعي في التصوير الشعري لبشر.

مما سبق يتضح أن بشرا قد استوفى الشروط الواجب توافرها في أثناء المديح، والتي حددت عن طريق النقاد القدماء، وكذلك بعض الشعراء العظماء كأبي تمام، ومنها أن يكون أسلوب النص الشعري الممثل لغرض المدح جزلا، وألفاظه نقية مختارة، لا ابتذال فيها ولا سوقية، وأن يكون متوسط الطول إذا قيل في مدح عظيم خوفا من سأمته، وأن يعطي كل شخص حقه، يوصف بما يستحقه، فعلى سبيل المثال يمدح القائد بالجوهر والقوة والشجاعة والبأس، والقاضي بما يتلاءم مع العدل والإنصاف، والكاتب بحسن الروية وسرعة الخاطر وشدة الحزم وقلة الغفلة وجودة النظر للخليفة و...<sup>(٢)</sup>.

(١) الحسن بن رشيق القيرواني: العمدة، تحقيق: محمد محيي الدين، مطبعة حجازي، القاهرة، ١٩٢٤، ج ٢، ص ١٢٩.

(٢) انظر، الحسن بن رشيق القيرواني: العمدة، ج ٢، ص ١٢٨، وأحمد بدوي: أسس النقد الأدبي عند العرب، ط. دار النهضة، القاهرة، د. ت، ص ١٨١.

كما تظل صورة القبيلة حاضرة في نصوص المدح، تدل عليها شتى الأنماط الانزياحية، مثلما كانت حاضرة وبقوة في نصوص الهجاء، والأغراض البينية الأخرى، وأكثرها قوة كان الفخر، فمدح بشر كان "يخدم غرضين اثنين، هما: شخص الشاعر وكيان القبيلة، ويتجه كغيره من مدائح الجاهليين، إلى رسم صورة مثالية للممدوح، فهو رجل رفيع النسب كريم، عالي الهمة، جواد معطاء، يشبه الشهاب في وضاءة وجهه.... وجل هذه المعاني جاء شديد التشابه بمعاني المدح التي شاعت في دواوين الجاهليين"<sup>(١)</sup>.

مما سبق يتضح أن عدم سعي بشر للتكسب المادي المباشر في مدح أوس جعل الصور الشعرية تبدو أكثر عمقا وجمالا، وبعيدة عن التكلف والمغالاة، مقارنة بمن هدف أولا وأخيرا هذا التكسب، ولقد أشار الجاحظ إلى ذلك في كتابه البيان والتبيين، حينما قال: "ومن تكسب بشعره والتمس صلات الأشراف والقادة وجوائز الملوك والسادة، في قصائد السماطين، وبالطوال التي تنشد يوم الحفل، لم يجد بدا من صنيع زهير والحطيئة وأشباههما، فإذا قالوا في غير ذلك أخذوا عفوا الكلام وتركوا المجهود"<sup>(٢)</sup>.

ومن خلال الإحصاء الدقيق لنصوص كلا الغرضين: الهجاء والمدح، مع التأكيد على أنها جميعا تكون نصا شعريا كليا ذا خصائص متشابهة، ومن أوضحها وأهمها - من وجهة نظرنا - الانزياح الدلالي، الذي أسهم في انصهار هذه النصوص مجتمعة، وإفراز دلالة عامة أنتجت الصورة الفنية العامة لأوس بن حارثة الطائي، من خلال هذا الإحصاء يتضح التقارب الظاهري بينهما، في العدد والنسب والدلالات الجزئية والفرعية، كما يتضح من خلال الجدول التالي:

(١) عادل الفريجات: بشر بن أبي خازم الأسدي: حياته وشعره، ص ٢٣٢.

(٢) الجاحظ: البيان والتبيين، ج ٢، ص ١٣، ١٤.

م	المدح	الهجاء	المدح
١	عدد النصوص	٦	٦
٢	عدد أبيات الكلية لكل غرض	٩٤	٩٩
٣	عدد أبيات المقدمات	٢٣	٤٦
٤	عدد أبيات أطول نص	٢٥	٣٠
٥	عدد أبيات أقصر نص	٢	٧
٦	عدد أبيات خالصة الغرض	٤٣	٥٣
٧	نسبة أبيات الخالصة للعدد الكلي	%٤٦	%٥٤
٨	نسبة أبيات الخالصة دون المقدمات	%٦٠	%١٠٠

لكن الانزياح الدلالي يجعل الأمر لا يبدو بهذه السهولة؛ إذ تتسم الدلالات المستقاة من كل نص على حدة، والنصوص المجتمعة كلها بالحركية والتجدد؛ ففتحول - في نهاية المطاف - الدلالة الهجائية العامة، وما تتضمنه من دلالات فرعية تشكلها. كالفخر الفردي والقبلي وغيره - إلى دلالة خادمة وتابعة للدلالة المدحية، وسواء شئنا أم أبيننا، فإن صورة أوس بن حارثة الطائي المدحية في بعدها الإيجابي تبدو الأكثر ثباتاً والأقرب إلى الذاتية، وذلك من خلال النص الشعري الكلي وما وظفه من دلالات فرعية وأنماط انزياحية تتسم بالتشابك والتعدد والجمالية، بغض النظر عن قدر النصوص التي تشكل سياقات موازية تحيط بالنص الشعري، كالنصوص التاريخية والنقدية والبحثية حول شعر بشر بن أبي خازم عامة، وشعره الموجه إلى أوس خاصة.

\* \* \*

## خاتمة.

من خلال دراسة النصوص الشعرية الموجهة من بشر بن أبي خازم إلى أوس بن حارثة الطائي هجاء ومدحا يتضح اعتماده بشكل فطري على الانزياح الدلالي، لكنه اعتماد قوي ومؤثر بشكل لافت؛ إذ انزاحت الدلالة الشعرية في نصوص الهجاء من الدلالة السلبية الهجائية، من خلال جمع الكثير من الخصال القبيحة، كالجهل والضعف واللؤم والغدر والخبث والغباء والبخل وغيرها، أو من خلال نفي الكثير من الصفات النبيلة، كالكرم والشجاعة وأصل النسب، سواء تعلقت بأوس، أم بأحد أفراد أسرته، فكانت فردية ذاتية، أم تعلقت بآل لأم وطبيء، فكانت قبلية غيرية، إلى الدلالة الإيجابية المدحية، من خلال تصريحه بالكذب في هجائه، وإبدال الحقول الدلالية التي وظفها أنتذ، إضافة إلى انزياح الدلالة الهجائية أو المدحية من الدلالة الفردية، إلى الدلالة قبلية، وكذلك انزياح دلالة بعض الأغراض الأخرى كالفخر، وتحولها إلى دلالة خادمة لأي من الهجاء أو المدح.

رصد البحث ستة أنماط للانزياح الدلالي وزعت على دلالاتي الهجاء والمدح، فضمت دلالة الهجاء ثلاثة أنماط انزياحية، وهي: الانزياح الدلالي من الفخر إلى الهجاء، ومن الهجاء الفردي إلى الهجاء القبلي، ومن الهجاء القبلي إلى الهجاء الفردي، وضمت دلالة المدح ثلاثة أنماط انزياحية، وهي: الانزياح الدلالي من الهجاء إلى المدح، ومن المدح الفردي إلى المدح القبلي، ومن المدح القبلي إلى المدح الفردي.

وعلى الرغم من تميز شعر بشر بن أبي خازم بهذا النمط الدلالي الفريد، فقد كان نصه الشعري وفيما لشعر الأسديين من جانب، وللشعر الجاهلي من جانب آخر.

ولقد اتضح أن اضطراب بشر في إبداعه الشعري الموزع على غرضي الهجاء والمدح يجعل القارئ يستشعر الإحساس الدفين بثقل المعاناة التي كان يكابدها حال إبداعه كلا الغرضين، هذا الإحساس ربما جعل القارئ، قديما وحديثا، يتردد في تحديد موقف بشر الحقيقي من أوس، وإن كان التدرج التاريخي بالنسبة لتأليف النصوص له أثر واضح، كون نصوص غرض الهجاء سابقة للمدح، فيبدو النص المدحي الأخير كفيلا بأن يكون

الأقوى أثرا وتأثيرا، وهذا طبيعي لوجود تحول في وجهة نظر بشر تجاه أوس، نتيجة موقفه النبيل.

كما نلاحظ أن بشرا كان على وعي تام . شأنه في ذلك شأن الشاعر العربي الجاهلي . بالالتحام بين الإنسان وقبيلته، بل إن الإنسان العربي كان يفضل قبيلته عن ذاته، يدافع عنها، ويضحى بكل ما يملك من أجلها، ويتصدى لكل أذى قد يلحق بها، ويفيدها قدر استطاعته، والشاعر بالطبع كان صوتها الوفي، يفخر بمآثرها ويرثي قتلها ويمدح رجالها، وبالطبع يهجو أعداءها.

من هنا بدأ المديح القبلي . ومن قبله الهجاء القبلي . أقوى أثرا وأكثر اهتماما من نظيره الفردي، وإن كانت العلاقة بين الفرد والقبيلة قوية ودائرية، فمدح قبيلة الفرد هو مدح له، وهجاؤها هجاء له أيضا، كما أن مدح الفرد مدح لقبيلته، وهجاءه هجاء لها أيضا، وإن كان بدرجة أقل، لذا فالانزياح الدلالي من الجانب القبلي إلى الجانب الفردي كان أقوى أثرا ووضوحا من الانزياح الدلالي من الجانب الفردي إلى الجانب القبلي، فهذا الأخير يمكن ألا يكون دالا بدرجة تنزاح من الفرد إلى القبيلة؛ إذ إن القبيلة قد تتبرأ ممن يخرج عن قوانينها وتقاليدها، لكنه يظل في وجه من الوجوه محسوبا عليها، يطالها شيء مما يوصم به.

وأخيرا يمكن القول أن شعر بشر بن أبي خازم الأسدي يعد نموذجا جيدا لتداخل الأغراض الشعرية بأسلوب يؤكد تفوق الجانب الدلالي على الجانب الشكلي، فتتقلص أهمية بعض الآراء النقدية التي حاولت المفاضلة بين بعض الأغراض الشعرية لبشر، مثل رأي محقق ديوانه الذي رأى أن "شعر بشر في المدح والهجاء معا لا يبلغ، في قوته وجماله، مبلغ قوته في الفخر والحماسة على كل حال"<sup>(١)</sup>. أي أن الدلالة العامة هي الهاجس الذي يحرك القريحة الشعرية لدى بشر؛ لذا نجد أن دلالة الفخر تحرك أشعاره سواء أكانت تتضمن دلالة الهجاء أم المدح، كما في النصوص الشعرية الموجهة إلى أوس بن حارثة

(١) عزة حسن: ديوان بشر بن أبي خازم، ص ٢٦.

الطائي؛ إذ يفخر وهو في معرض هجاء أوس بنفسه تارة، ويقومه وقبيلته تارات، وهكذا، وهو هنا يرى أن فخره بنفسه ما هو إلا فخر بقبيلته، وفخره بقبيلته ما هو إلا فخر بنفسه؛ مما يدل على الالتحام القوي بين الفرد الجاهلي وقبيلته، فما بالنا بشاعر مغوار أخذ على عاتقه الدفاع عن قبيلته والتغني بمآثرها والحديث بلسانها مثل بشر، الذي كان يعد نفسه لبنة أساسية في قبيلته؛ مما يجعل الخصال التي ذكرها مفتخرا في قصائده تعود على كل أسدي.

\* \* \*

## المصادر والمراجع

### أولاً: المصادر :

- بشر بن أبي خازم: **الديوان**.  
تحقيق: عزة حسن، دار الشرق العربي، ١٤١٦ هـ ، ١٩٩٥ م.
- بنو أسد: **ديوان بني أسد.. أشعار الجاهليين والمخضرمين**.  
جمع وتحقيق ودراسة: محمد علي دقة، دار صادر، بيروت، ط. الأولى، ١٩٩٩.
- الحسن بن رشيق القيرواني: **العمدة في محاسن الشعر وأدبه ونقده**.  
تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة حجازي، القاهرة، ١٩٣٤.
- عبد القادر بن عمر بن بايزيد بن أحمد البغدادي: **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**. تحقيق: عبد السلام هارون، ط. الخانجي، القاهرة، د.ت.
- عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي: **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب**.  
تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت ، ط١، ٢٠٠٣ م .
- علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**.  
تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٧ م.
- عمرو بن بحر بن عثمان الجاحظ: **البيان والتبيين**.  
تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط٥  
١٩٨٥/ م.
- عمرو بن بحر بن عثمان الجاحظ: **الحيوان**.  
تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مطبعة المدني للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط٥  
١٩٨٥/ م.
- قدامة بن جعفر: **نقد الشعر**.  
تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت

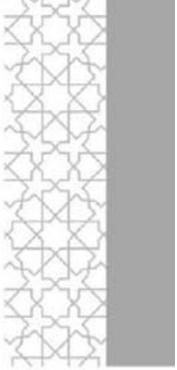
- محمد بن إسحق بن النديم: **الفهرست**. ط. دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ت.
- محمد بن أبي الخطاب القرشي: **جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام**. حققه وشرحه د. محمد علي الهاشمي، دار القلم، دمشق، ط ٢ / ١٤٠٦ / ١٩٨٦.
- محمد بن سلام الجمحي: **طبقات فحول الشعراء**. قرأه وشرحه أبو فهر محمود محمد شاكر، دار المدني بجدة، ١٩٧٤.
- المفضل بن محمد الضبي: **المفضليات**، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، وعبد السلام محمد هارون، ط. السادسة، بيروت، لبنان، د.ت.
- ياقوت بن عبد الله الحموي: **معجم الأدياء**. تحقيق: د. إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٣.

#### ثانياً: المراجع :

- أحمد بدوي: **أسس النقد الأدبي عند العرب**. ط. دار النهضة، القاهرة، د.ت
- أحمد محمد ويس: **الانزياح من منظور الدراسات الأسلوبية**. بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط. ١، ٢٠٠٥.
- أحمد موسى الجاسم: **شعر بني أسد في الجاهلية .. دراسة فنية**. ط. دار الكنوز الأدبية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥.
- أرسطو طاليس: **فن الشعر**. نقل: أبي بشر متي بن يونس القنائي، مع ترجمة حديثة لشكري محمد عباد، ط. دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٧.
- خليل عبد السادة إبراهيم: **بشر بن أبي خازم الأسدي بين السقوط والسمو**. مجلة آداب الكوفة، كلية الآداب، جامعة الكوفة، العدد ٥.
- سامي حماد الهمص: **شعر بشر بن أبي خازم، دراسة أسلوبية**. رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الأزهر، غزة، ٢٠٠٧.

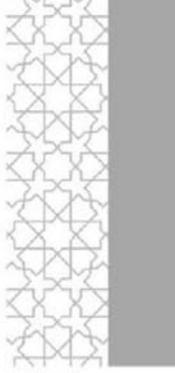
- سعيد بجيري: **علم لغة النص: المفاهيم والاتجاهات**. ط. الشركة المصرية العالمية للنشر، (لونجمان)، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.
- شوقي ضيف: **العصر الجاهلي**. ط. دار المعارف، القاهرة، ط. ٨، د. ت
- عادل الفريجات: **بشر بن أبي خازم الأسدي: حياته وشعره**. دار الجيل، بيروت، ١٩٩١.
- عدنان بن ذريل: **النقد والأسلوبية بين النظرية والتطبيق**. اتحاد كتاب العرب، دمشق، ١٩٨٩.
- عرسان حسين الرامي: **الارتباط السياسي لشعر بشر بن أبي خازم**. مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن، المجلد ٣٦، العدد ٢، ٢٠٠٩، ص ٢٩٨ : ٣١٨.
- علي كمال الدين الفهادي: **المديح والهجاء في شعر بشر بن أبي خازم الأسدي**. مجلة آداب الرافدين، كلية الآداب، جامعة الموصل، العدد ١٦، ١٩٨٦.
- يوسف وغليسي: **إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد**. الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، ٢٠٠٨.

\* \* \*

- 
- Wees, Ahmed Mohammed. Al-Inzeyah min Manzoor Al-Derasat Al-Oslubiyah. 1<sup>st</sup> edi. Beirut: Al Moa'sasah Al Jamiy'ah li Adrisat and Publishing, 2005.
  - Wglesli, Yusuf .Ishkaleyat Al Mustalah fi Al Khetab Al Naqdi Al Arabi Al-Jadeed. Beirut: Al Dar Al Arabia li Al Oloom Publishers, Manshoorat AlIkhtelaaf, 2008.

\* \* \*

- Aristotle Talees. Fanu Al-Sheir. Transfer: Abi Beshar Matta Bin Yunus Al-Qenai, with a retranslation by Lashkari Mohammed Ayyad. Cairo: by Dar Al-ketaab Al-Arabi, 1967.
- Badawi, Ahmad. Osus Al Naqad Al Adabi 'ind Al Arab. Cairo: Dar Al Nadha, no date.
- Bano Assad. Diwan of Bano Asad ..Ashaar Al-jahleen wa Al-Mukhadrameen. 1<sup>st</sup> Edi. Verified and edited by Muhammad Ali Deqqah. Beirut: Dar Sader , 1999 .
- Bin Jaafar, Qudaamah. Naqad Al- She'r. Verified by Mohamed Abdel Mone'im Khafaji .Beirut : Dar Al-Kutub Al-Ilmeyya, no date.
- Bin al-Nadim ,Mohammed bin Ishaq. Al-Fahraast. Beirut: Dar Al-Marefah, no date.
- Bin Dhiral , Adnan. Al Naqad wa Al Oslobiah bain Al Nadhriah wa al Tatbiq. , Damascus: Arab Writers Union, 1989.
- Buheiry, Said. E'lm Lughah Al Nas: Al Mafahim wa Al Etijahat. 1<sup>st</sup> edi. Cairo: Al Sharika Al Masriayh Al A'limiah for publication, (Longman), 1997.
- Daif, Shawqi. Al'Ser Al Jahili . 8<sup>th</sup> edi. Cairo: Dar Al-Maaref, no date.
- Ibn Abi Khazim, Bishr. Diwan .Ed. Azza Hassan, Dar Al-Sharq Al-Arabi , 1416 AH, 1995 AD.
- Ibrahim, Khalil Abdul Al-Sadah. Beshar Ibn Abi Khazem Al-Asadi bain Al-Soqoot wa Al-Somoo. Majalh Adab Al Kufa, 5, Aladab college, AlAdab University.



- Al-Jahez, Amr ibn Bahr bin Othman. Al Haywan. 5<sup>th</sup> Ed. Verified by Abdul Salam Mohammed Haroun. Cairo: Maktabh Al-Khanji for printing, publishing and distribution, 1985.
- Al-Jamhi, Mohammed bin Salam. Tabaqat Fuhood Al-Shuaraa. Verified by Abu Fehr Mahmoud Mohammed Shake. Jeddah: Dar Al-Madani, 1974.
- Al-Jassim, Ahmed Moussa. She'ir Bani Asad fi Al-Jaheliyyah Drisah Fanyiah. 1<sup>st</sup> ed. Artistic Study. Edition by Dar Al-Konooz Al-Adabeyya, Beirut: Dar Al Kunooz Al Adbyah, 1995.
- Al-Kufa Literature journal, Faculty of Arts , University of Kufa , No. 5.
- Al-Qayrawani ,Hassan bin Rasheeq. Al-Omdah fi Mahasen Al-Sher wa Adabho wa Naqdehi. ed. Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid. Cairo: Hijazi Press, 1934.
- Al-Qurashi, Muhammad ibn Abi Khattab. Jamharat Ashaar Al-Arab fi Al-Jaheleyya wa Al-Islam. 2<sup>nd</sup> Ed. Verified by Dr. Mohammed Ali Al Hashimi. Damascus: Dar Al-Qalam, 1406 AH/1986 AD.
- Al-Rameni, Ersan Hussein. (2009). Al Eritbat Al Siasi li Sh'er Bisher bin abi kahzim. The Jordanian Journal of Humanities and Social Sciences, Volume 36, Issue 2, 298- 318.
- Al-Thaalbi, Abeul Abdullah Bin Mohammed Bin Ismail. Themar Al-Qulub fi Al-Mudaf wa Al-Mansoob. 1<sup>st</sup> edi.Verified by Mohammed Abu Al-Fadl Ibrahim. Beirut: Al-Maktabh Al Asryiah for printing and publishing, 2003.

## List of References:

- Al-Baghdadi, Abdul Qadir bin Omar bin Bayezid bin Ahmed. Khezanatu Al-Adab wa Lub Labab Lisan Al-Arab. 1<sup>st</sup> edi. Verified by Abdul Salam Aaron. Cairo: Khanji , no date.
- Al-Dhubby, Al-Mufaddal bin Mohammed. Al Mufdilaat. 6<sup>th</sup> edi. Verified by Ahmed Mohammed Shaker and Abdul Salam Mohammed Haroun. Beirut, No date.
- Al-Fhadi, Ali Kamal Al-Din. Al Madeeh wa Al Heija fi She'r Beshar bin abi Khazim Al Assadi. (1986) Majalah Adab Al Rafedeen, No (16).
- Al-frehat , Adel. Beshar Ibn Abi Khazem Al-Asadi Hayath wa Shi'ruh. Beirut: Dar Al-Jeel , 1991 .
- Al-Hamwi, Yaqoot bin Abdullah. Mua'jam Al-Odabaa. 1<sup>st</sup> edi. Verified by Dr. Ihsan Abbas. Dar Al-Gharb Al-Islami, 1993.
- Al-Jazri, Ali bin Abi Karam Mohammed bin Mohammed bin Abdul Karim bin Abdul Wahid al-Shaibani and Izz al-Din Ibn al-Athir. Al-kamel fi Al-Tareekh. 1<sup>st</sup> Ed. Verified by Omar Abdel Al-Salam tadmuri. Beirut: Dar Al-kebab Al-Arabi, 1997.
- Al-Hams, Sami Hammad. She'r Beshar Ibn Abi Khazem: Stylistic Study. Master Thesis, Faculty of Arts. Gaza: Al-Azhar University ,2007.
- Al-Jahez, Amr ibn Bahr bin Othman. Al Bayan wa Al Tabeen. 5<sup>th</sup> Ed. Verified by Abdul Salam Mohammed Haroun. Cairo: Maktabh Al-Khanji for printing, publishing and distribution, 1985.



Denotative Shift in Poetry of Beshar Ibn Abi Khazem  
(Image of Aws Ibn Haretha as a Model)

**Dr. Ahmad Mohammed Ibraheem Al-Yahya**

Faculty of Education in Al-Dawadmi Shaqraa University

**Abstract:**

This research displacement semantic property in the hair Bishr ibn Abi Khazim al-Asadi, where hired him in his poetry directed to Aws ibn Haritha Tai satire and praise; as his image appeared unformed by blending more than one image, and more poetic purpose, a lot of connotations, Phanzaan indication furry purpose What to become a significant purpose other through spontaneous methods converted to Islam in the end to the formation of a unique artistic image of the US, and by the displacement Semantic this when humans did not occupy any space to remember in any of scientists and critics studies, past and present, and did not pay attention to the researcher, did not refer to any reference from near or far, but on the contrary, where not bothered that the phenomenon has reflected negatively on some cash provisions, dropping inaccurate, and probably is correct, as will become clear in the course of research.



# أسماء الإشارة في العربية والإنجليزية دراسة تقابلية

د. سليمان بن عمر السحيباني  
قسم النحو والصرف وفقه اللغة - كلية اللغة العربية  
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



## أسماء الإشارة في العربية والإنجليزية دراسة تقابلية

د. سليمان بن عمر السحيباني  
قسم النحو والصرف وفقه اللغة - كلية اللغة العربية  
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

### ملخص البحث:

يعنى هذا البحث بدراسة أسماء الإشارة في اللغتين العربية والإنجليزية دراسة تقابلية، حيث يعد علم اللغة التقابلي من أقدم مناهج علم اللغة الحديث، ومن أبرز العلوم المهمة في مجال اللغويات، إذ يهتم بدراسة النظام اللغوي في مختلف اللغات، ومقابلتها بعضها ببعض، وإبراز مواطن التشابه والاختلاف بين اللغات. وقد تناول البحث اسم الإشارة من حيث تصنيفه في الكلام، وذكر ألفاظ أسماء الإشارة في اللغتين العربية والإنجليزية، وبيان الشائع منها، وظائفها واستعمالاتها في الكلام. ثم تحليل بعض الآيات القرآنية التي وردت فيها أسماء الإشارة، والنظر في ترجمتها، لتظهر جوانب الاتفاق والاختلاف بين اللغتين، وأخير لخص البحث إلى نتائج عرض فيها الجوانب المشتركة، والملامح المختلفة بين اللغتين، واقترح توسيع دائرة النقاش لتشمل نظرية الإشارة والعلاقات النحوية بين الجمل.



## مقدمة

يعد علم اللغة التقابلي من أقدم مناهج علم اللغة الحديث، ومن أبرز العلوم المهمة في مجال اللغويات؛ إذ يهتم بدراسة النظام اللغوي في مختلف اللغات، ومقابلتها بعضها ببعض، وإبراز مواطن التشابه والاختلاف بين اللغات<sup>١</sup>. ولذا قام المتخصصون باللغويات من خلفيات مختلفة بدراسات متعددة حول بعض الظواهر في لغاتهم ومقابلتها مع غيرها من اللغات. وبما أن أسماء الإشارة (DEMONSTRATIVE PRONOUNS) من الظواهر اللغوية العالمية الأساسية في اللغات<sup>٢</sup>، وفيها بعض جوانب الاتفاق والاختلاف بين اللغات. ولوجود هذه الظاهرة في اللغتين العربية والإنجليزية رأيت أن أختارها موضوعاً لبحثي، وقادني إلى هذه الرغبة ما يلي:

- ١- أهمية الظاهرة وشيوعها في اللغتين.
- ٢- أهمية اللغتين وعالميتهما، واهتمام العالم بدراستهما على نطاق واسع؛ وإن كانت اللغة الإنجليزية أكثر استعمالاً في مجال العلم والسياسة والاقتصاد من العربية.
- ٣- أهمية الدراسات التقابلية في معرفة اللغات، وإبراز سماتها وخصائصها، وأن تكثف جهود الباحثين والدارسين لدراسة الظواهر المشتركة بين اللغات.
- ٤- قلة الدراسات والبحوث في دراسات الظواهر اللغوية بين اللغتين العربية والإنجليزية.
- ٥- تجربتي في دراسة بعض الظواهر اللغوية بين اللغتين؛ فقد قمت ببعض البحوث في هذا المجال أثناء دراستي لمرحلة الدكتوراه في المملكة المتحدة.

---

١ د. جاسم بن علي جاسم، وزيدان علي جاسم. نظرية علم اللغة التقابلي في التراث العربي (مجلة التراث العربي، دمشق، عدد ٨٣-٨٤) ٢٢٢هـ، ص ٢٤٢-٢٤٣.

٢ Diessel, H. Demonstrative: Form, Function and Grammaticalization (John Benjamins, USA ١٩٩٩) p ٨-٩.

وحيث إن الباحثين التقابليين يشترطون في دراسة أي نظامين لغويين يراد استخراج خصائصهما اتباع عدة خطوات، فقد قمت باتباع المعايير التي ذكرتها، وهي:

١- الوصف البنيوي الدقيق للغتين المعنيتين بالدراسة، فتوصف الصيغ والوظائف الدلالية والمعاني وتوزع الأبنية، وإذا لم يتوفر الوصف المناسب فعلى الدارس القيام به قبل انتقاله إلى الخطوة التالية.

٢- تلخيص موجز لجميع الأبنية.

٣- المقارنة الفعلية لأنماط البنية في اللغتين، واستنتاج مواطن التشابه والاختلاف<sup>١</sup>. وقد قمت -مستعيناً بالله- بجمع ما ورد في كتب النحو العربية القديمة والحديثة لوصف هذه الظاهرة في العربية. وحيث إنه كتب عن هذه الظاهرة كثيراً فقد اعتمدت على الشيوخ واستبعدت الشاذ والنادر، كما أنني استبعدت بعض التفاصيل والتعليقات. فاستبعدت -مثلاً- الخلاف والتفصيل والتعليقات التي شاعت بين النحويين في مسألة إعراب (ذان)، فمثل هذه المسائل تصعب على العربي غير المتخصص في مجال اللغويات، فكيف بالدارس لها من غير أهلها.

وعلى الرغم من توفر الدراسات حول ظاهرة الإشارة في كل من اللغة العربية والإنجليزية إلا أنني لم أجد دراسة أو بحثاً تقابلياً عن هذه الظاهرة بين اللغة العربية واللغة الإنجليزية؛ ولذا عازمت على دراسة هذه الظاهرة، وقسمت البحث ثلاثة فصول:

**الفصل الأول:** اسم الإشارة من حيث تصنيفه في الكلام، ثم ذكرت ألفاظ أسماء الإشارة في اللغتين العربية والإنجليزية، وبينت الشائع منها، ثم وضحت وظائفها واستعمالاتها في الكلام.

---

د. محمود صيني، وإسحاق الأمين. التقابل اللغوي وتحليل الأخطاء (جامعة الملك سعود. الرياض ١٤٠٢) ص ٤٨-٥٠.

**الفصل الثاني:** تحليل لبعض الآيات القرآنية التي وردت فيها أسماء الإشارة، والنظر في ترجمتها؛ لتظهر جوانب الاتفاق والاختلاف بين اللغتين. واعتمدت على ترجمة القرآن الكريم ليوسف علي؛ لملاحظة شيوعها لدى الباحثين في اللغة العربية من غير العرب، ولقلة الملاحظات الترجمية الواردة فيها.

**الفصل الثالث:** عرضت فيه نتائج البحث، والخصائص المشتركة، والملامح المختلفة بين اللغتين.

وفي الختام أتوجه بأجل الشكر وأفره لكل من قدم لي نصحاً أو معلومة أو ملحوظة في هذا البحث، وأخص منهم الأستاذ الدكتور ديونيسوس أجوس الذي شجعتني على دراسة هذا الموضوع من عام ١٤٣٤هـ، وقام -مشكوراً- بقراءته وتقييمه بعد الانتهاء منه. كما أشكر الأستاذ الدكتور عمر أحمد شيخ الشباب الذي قرأ هذا البحث قراءة ناقدة متأنية.

وأسأل الله العليّ القدير أن يكون هذا العمل خالصاً لوجهه، وأن يسهم في خدمة لغتنا العربية.

\* \* \*

## الفصل الأول

### تصنيف اسم الإشارة في الكلام

#### تصنيف اسم الإشارة في اللغة العربية:

قسم سيبويه (ت: ١٨٠هـ) الكلام العربي ثلاثة أقسام، فقال: "الكلم اسم وفعل وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل، فالاسم رجل وفرس وحائط، وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء وبنيت لما مضى ولما يكون ولم يقع وما هو كائن لم ينقطع... وأما ما جاء لمعنى وليس باسم ولا فعل فنحو: ثمّ وسوف وواو القسم ولام الإضافة ونحوها"<sup>١</sup>. وقد شاع هذا التصنيف في أغلب الكتب النحوية القديمة والحديثة. وكان الخلاف -في مجمله- يدور حول تحديد مفهوم هذه الأقسام وعلامتها وليس في أقسام الكلام، فما يصنفه بعض النحويين اسماً يصنفه آخرون فعلاً، وهذا نابغ من خلافهم في أسس التصنيف الذي اعتدوا عليه في هذا التقسيم.

هذا وقد تنوعت تعريفاتهم لهذه الأقسام، ومنها:

**الاسم:** ما دل على معنى في نفسه غير مقترن بالزمن، ويدخل ضمنه أغلب أبواب

النحو؛ كالفاعل، والمفاعيل، والحال، والضمير<sup>٢</sup>... الخ.

**الفعل:** ما دل على معنى في نفسه مقترناً بزمن معين<sup>٣</sup>، مثل: دخل، يدخل، ادخل.

**الحرف:** ما لا يدل على ما معنى في نفسه، وإنما يدل على معنى في غيره، وليس له

علاقة بالزمن<sup>٤</sup>، مثل: عن، وفي، وإن... الخ.

وبما أننا في هذا البحث لا نهدف إلى تقصي أقوال النحاة في أقسام الكلام، وتحديد

مفهومهم لكل قسم، وخلافاتهم، ومناقشة أقوالهم في هذا الباب، ولا حصر علاماتها.

١ سيبويه، الكتاب، ت: عبدالسلام هارون، الجزء الأول (مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٢) ص ١٢.

٢ علي الجرجاني، معجم التعريفات، ت: محمد صديق المنشاوي (دار الفضيلة، القاهرة، ٢٠٠٤) ص ٢٣.

٣ المرجع السابق ص ١٤١.

٤ المرجع السابق ص ٧٦.

فالذي يهمننا هنا هو القسم الاسمي؛ لأن اسم الإشارة-موضوع هذا البحث- صنف ضمن القسم الاسمي في اللغة العربية. حيث تحققت فيه بعض العلامات الاسمية التي ذكرها النحويون. ومن خلال النظر في أبواب النحو يلحظ أن غالبها تقع في نطاق القسم الاسمي من التصنيف السابق للكلام.

واختلف النحويون في حصر علامات الاسم. وقد تتبع السيوطي (ت: ٩١١هـ) ما ذكره النحاة في هذا الباب وأشار إلى أنها تجاوزت ثلاثين علامة<sup>١</sup>. ولعل أشهر الآراء ما ذكره ابن مالك (ت: ٦٧٢هـ) في ألفيته من ذكره لخمسة علامات للاسم في قوله:

بالجر والتنوين والنداء وأل<sup>١</sup> ومسند للاسم تمييز حصل<sup>٢</sup>

ولا يقصد بهذا أن كل هذه العلامات تتحقق في كل قسم. ومن العلامات السابقة التي تحققت في اسم الإشارة:

١- الجر.

٢- النداء.

٣- الإسناد إليه.

هذا وهناك من النحويين المحدثين من انتقد هذا التقسيم، وخاصة من اهتم منهم بالدرس اللغوي الحديث، ومن أشهرهم: إبراهيم أنيس (ت: ١٣٩٧هـ)<sup>٣</sup>، ومهدي المخزومي (ت: ١٤١٤هـ)<sup>٤</sup>، وتمام حسان (ت: ١٤٣٢هـ)، وفاضل مصطفى الساقى<sup>٥</sup>. وقد رأوا أن النحاة

---

١ جلال الدين السيوطي. الأشباه والنظائر في النحو، الجزء الخامس، ت: عبد العال سالم مكرم (عالم الكتب، القاهرة ط: ٣، ١٤٢٣هـ) ص ٢.

٢ عبد الرحمن المكودي. شرح المكودي على ألفية ابن مالك، الجزء الأول، ت: فاطمة الراجحي (الدار المصرية السعودية، القاهرة ٢٠٠٤) ص ٩٧-٩٩.

٣ إبراهيم أنيس. من أسرار اللغة (مكتبة الأنجلو، القاهرة، ط: ٦، ١٩٨٧) ص ٢٧٩-٢٩٤.

٤ مهدي المخزومي. في النحو العربي: قواعد وتطبيق (البابي الحلبي، القاهرة ١٩٦٦) ص ٢١-٢٥.

٥ فاضل الساقى. أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة (مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٩٧) ص ١٣٩-١٥٧.

العرب تأثروا بفلسفة اليونان في تقسيمهم للكلام العربي، فهم أخضعوا اللغة العربية لأحكام الفلسفة والمنطق. كما أن النحاة اضطربوا في وضع مفهوم معين للاسم والفعل والحرف؛ لذا اختلفوا في تعريفاتهم وحصر علامات هذه الأقسام. ولعل الدكتور تمام حسان هو أبرز من درس واستطرد في هذا الأمر، وجاء رأيه بشكل واضح، فقال: "ولقد قسم النحاة الكلم إلى ثلاثة أقسام، يقول ابن مالك:

واسم وفعل ثم حرف الكلم

ثم حاولوا راشدين عند إنشاء هذا التقسيم أن يبنوه على مراعاة الشكل والوظيفية، أو بعبارة أخرى المبنى والمعنى. إذ ينشئون على هذين الأساسين قيماً خلافية يفرقون بها بين كل قسم وقسم آخر من الكلم كما يفعل اللغويون المحدثون في يومنا هذا حين يجرون مثل هذا التقسيم للكلم في لغة ما. ويتضح نظرهم إلى المبنى والمعنى في تقسيمهم للكلم من قول ابن مالك مثلاً:

بالجر والتنوين والنداء وأل ومسند للاسم تمييز حصل

بتا فعلت وأتت ويا فعلي ونون اقبلن فعلل ينجلي

سواهما الحرف كهل وفي ولم .....

كما يتضح أيضاً في قول النحاة الآخرين: "الاسم ما دل على مسمى، والفعل ما دل على حدث وزمن، والحرف ما ليس كذلك".

ومن الواضح أن أبيات ابن مالك فرقته بين أقسام الكلم تفريقاً من حيث المبنى، وأن المواقف التي لخصناها عن النحاة الآخرين قد فرق بين هذه الأقسام من حيث المعنى. وأن التفريق على أساس من المبنى فقط أو المعنى فقط ليس هو الطريقة المثلى التي يمكن الاستعانة بها في أمر التمييز بين أقسام الكلم، فأمثل الطرق أن يتم التفريق

على أساس من الاعتبارين مجتمعين على طائفة من المباني، ومعها (جنباً إلى جنب فلا تنفك عنها) طائفة أخرى من المعاني على نحو ما ترى فيما يلي:

(أ) المباني	(ب) المعاني
الصورة الإعرابية	التسمية
الرتبة	الحدث
الصيغة	الزمن
الجدول	التعليق
الإلصاق	المعنى الجملي
التضام	
الرسم الإملائي <sup>٣</sup>	

هذا ويرى تمام حسان أن هذا التقسيم للنحاة بحاجة إلى إعادة نظر، وإنشاء تقسيم جديد أكثر دقة، مبني على مراعاة جانب المبنى والمعنى. وبناء عليه فقد قسم الكلام العربي إلى سبعة أقسام<sup>٢</sup>: الاسم - الصفة - الفعل - الضمير - الخالفة - الطرف - الأداة. ووضع اسم الإشارة ضمن قسم الضمير، فهو بهذا يخالف التقسيم الثلاثي السائد الذي وضعها ضمن قسم الاسم.

فالضمير فيما يراه تمام حسان لا يدل على مسمى كالاسم، ودلالة الضمير تتجه إلى المعاني الصرفية العامة التي أطلقنا عليها معاني التصريف، ويعبر عنها باللواصق والزوائد ونحوها، والمعنى الصرفي الذي يعبر عنه الضمير هو عموم الحاضر أو الغائب دون دلالة على خصوص الغائب أو الحاضر.

١ تمام حسان. اللغة العربية معناها ومبناها (دار الثقافة ١٩٩٤)، ص ٨٧-٨٨.

٢ المرجع السابق ص ٨٨.

والحضور قد يكون حضور تكلم كنحن، أو حضور خطاب كأنت، أو حضور إشارة كهذا وفروعها. والغيبة قد تكون شخصية كهو. أو موصولة كالذي. فالضمائر -حسب رأيه- في اللغة العربية الفصحى ثلاثة أقسام:

١- ضمائر الشخص.

٢- ضمائر الإشارة -وهي موضوع البحث-.

٣- ضمائر الموصول.

وتمتاز هذه الضمائر عن بقية الأقسام من حيث المبنى والمعنى، أو من حيث الشكل والوظيفة بالسلمات التالية:

١- من حيث الصورة الإعرابية: كلها مبنية لا تظهر عليها الحركات وإنما تنسب إلى محلها الإعرابي.

٢- من حيث الصيغة: كلها لا تنتمي إلى أصول اشتقاقية ولا تتصل أسبابها من ثم بصيغ أخرى.

٣- من حيث الرتبة: الضمائر ذات مرجع متقدمة عليها في اللفظ أو في الرتبة أو فيهما معاً، والأغلب في هذا المرجع أن يكون اسماً ظاهراً محدد المدلول، فالضمير لا يدل دلالة معجمية إلا بضميمة المرجع وبواسطة هذا المرجع يمكن أن يدل الضمير على معين، وتقدم هذا المرجع لفظاً أو رتبة أو فيهما معاً ضروري للوصول إلى هذه الدلالة.

٤- من حيث الإصاق: فالصاق غيرها يتمثل -مثلاً- في هاء التنبيه ولام البعد وكاف الخطاب، كما نراه في تقبل الإشارة الألف والنون رفعاً والياء والنون نصباً وجرأً. وقد يقع ضمير الشخص حشواً في اسم الإشارة فتتفصل به هاء التنبيه عن ضمير الإشارة نفسه، مثل: ها نحن أولاء وهأنت ذا.

٥- من حيث التضام: الضمائر تضام الأدوات في حالة النداء والقسم والاستفهام... وكذلك تضام حروف الجر والعطف والاستثناء... الخ، ويكون الضمير مضافاً إليه فيضام المضاف ولكنه لا يكون هو مضافاً أبداً.

٦- من حيث الرسم الإملائي: الضمائر المتصلة لواصق لا تستقل في الكتابة عما لصقت به، فهي من وجهة النظر الكتابية المحضة أجزاء كلمات لا كلمات.

٧- من حيث المسمى: الضمائر تدل دلالة وظيفية على مطلق غائب أو حاضر، فهي لا تدل على مسمى كما تدل الأسماء، فإذا أريد لها أن تدل عليه كان ذلك بواسطة المرجع فدالاتها على المسمى تكون بمعونة الاسم.

٨- من حيث التعليق: الضمائر تلعب دوراً هاماً جداً في علاقة الربط فعودها إلى مرجع يغني عن تكرار لفظ ما رجعت إليه، ومن هنا يؤدي إلى تماسك أطراف الجملة، ويجعلها واضحة الوظيفية غير معرضة للبس.

وبهذا نكون قد عرضنا لتقسيم للكلام العربي، الأول: التقسيم المشهور الذي بدأه النحويون القدامى وساروا عليها، وهو تقسيم الكلام إلى ثلاثة أقسام. والثاني: التقسيم الذي اقترحه تمام حسان، وهو تقسيم الكلام إلى سبعة أقسام. وعند إمعان النظر في هذين التقسيمين نجد أنه من الصعب تحديد قسم لا اعتراض عليه، فالنحويون القدامى اختلفوا في تحديد مفهوم كل قسم من أقسام الكلام، كما تعددت آراؤهم في حصر علامتها، فهم في الاسم -مثلاً- أوصلوها إلى ثلاثين علامة، وهذه العلامات لا تتحقق في كل عنصر يمكن أن ينطبق عليه مفهوم الاسمية وإنما تتحقق فيه بعض علاماتها. ومن هنا انطلق المعترضون على هذا التقسيم الثلاثي، فهم يرون أنه تقسيم مضطرب، وغير متفق عليه لا من حيث تحديد المفهوم أو العلامات؛ لذا رأوا أن يعيدوا النظر في هذا التقسيم، وأبرز من قام بذلك تمام حسان الذي قسم الكلام العربي سبعة أقسام -كما ذكرناها سلفاً- وربما كان لمعرفته واطلاعه على اللغات الأجنبية وخاصة الإنجليزية دور في ذلك، فوضع لهذا التصنيف أسساً استند إليها في تقسيمه. لكن المطلع لما ذكره تمام يلحظ أنه وقع فيما وقع فيه النحويون القدامى من عدم

حصر العلامات لكل قسم وانطباقها على كل صنف داخل تحت هذا القسم، فيقول:  
”على أنه ينبغي لنا أن ننبه قبل كل شيء إلى أنه ليس معنى إيراد هذه المباني والمعاني  
جميعاً أن كل قسم من الكلم لا بد أن يتميز من قسميه من هذه النواحي جميعاً، إذ  
يكفي أن يختلف القسم عن القسم في بعض هذه المباني والمعاني. فالمهم ألا يكون  
التفريق من حيث المباني فقط وإن تعددت، أو المعاني فقط وإن تعددت أيضاً، إذ لا بد من  
أن يتضافر اعتبار المبنى واعتبار المعنى في التفريق بين قسم بعينه وبين بقية الأقسام”<sup>١</sup>.  
وقديماً لاحظ النحويون الذين قاموا بحصر علامات الاسم أنها لا تتحقق في كل عنصر  
من عناصر الاسم بل يتحقق فيه بعضها.

وبهذا يتضح لنا إيجابيات التقسيمين القديم والحديث وسلبياتهما؛ فمن إيجابيات  
التقسيم القديم الاقتصاد، وهذا يتوافق مع النظريات اللغوية الحديثة التي تؤيد الاقتصاد  
في القوانين اللغوية؛ حيث يمكن الباحث من الاطلاع على الكتب اللغوية دون عناء، لكن  
من سلبيات هذا التقسيم اختلاف النحويين حول مفهومه وعلامته.

أما إيجابيات التقسيم الحديث أنه راعى المعنى والمبنى في التقسيم وجعله أساساً  
لهذا التقسيم، وحصر العلامات الشكلية والوظيفية؛ لكن من سلبياته التداخل في بعض  
أقسامه، وبعض الاضطراب في مباني التقسيم؛ لذا سنعتمد في بحثنا هذا على التقسيم  
الثلاثي، أي أن الكلام العربي اسم وفعل وحرف، واسم الإشارة يدخل ضمن قسم  
الاسم.

### تصنيف اسم الإشارة في الإنجليزية:

هناك ثلاث طرق اتبعت في تصنيف الكلام الإنجليزي<sup>٢</sup>:

١ المرجع السابق ص ٩٠.

٢ Stageberg, N and Oaks, D. An Introductory English Grammar (Earl McPeck,  
USA ٢٠٠٠) p١٦٣, ٢٠٣, ٢٤٩.

١- حسب الوظيفة CLASSIFICATION BY FUNCTION

٢- حسب الموقع CLASSIFICATION BY POSITION

٣- حسب الشكل CLASSIFICATION BY FORM

ويمكن أن نمثل لها بالمثل التالي:

THE CHILD WILL GO TO SCHOOL

فكلمة (CHILD) يمكن القول بأنها فاعل حسب وظيفتها في الجملة، وأنها من مجموعة الاسميّات؛ حيث إن هذا الموقع لا يشغله إلا الأسماء، وتصنف من حيث الشكل على أنها اسم.

واسم الإشارة في اللغة الإنجليزية يقع فاعلاً أو مفعولاً أو مجروراً حسب وظيفته، أما تصنيفه من حيث الموقع فهو يقع ضمن الاسميّات أو الصفات، وأما من حيث الشكل فهو يقع ضمن مجموعة الضمائر.

ويعد التصنيف حسب الشكل أشهر هذه التصنيفات، ويضع الكلام الإنجليزي ضمن ثمانية أقسام<sup>١</sup>، هي:

١- الأسماء NOUNS.

٢- الأفعال VERBS.

٣- الضمائر PRONOUNS.

٤- النعوت ADJECTIVE.

٥- الظروف ADVERBS.

٦- الأدوات - حروف الجر PREPOSITIONS .

---

<sup>١</sup>Sweet, H. A New English Grammar, Logical and Historical (Clarendon Press, Oxford ١٨٩٨) p٥٤-١٤٤.

Huddleston, R. Introduction to the Grammar of English (Cambridge University Press, Cambridge ١٩٨٤) p٩٠-٩١.

٧- الروابط- حروف العطف CONJUCTION.

٨- حروف التعجب INTERJECTION.

والذي يهمننا في هذا التقسيم الأخير المشهور القسم الثالث، الذي هو الضمائر؛ حيث يقع اسم الإشارة ضمن هذا القسم، وبهذا يتضح أن تمام حسان متأثر بهذا التقسيم، حيث وضع اسم الإشارة وفقاً لتقسيمه السابق ضمن قسم الضمائر كما هي في الإنجليزية.

والضمير RPNOUN في الإنجليزية هو الكلمة التي تستخدم في مكان الاسم A

PRONOUN IS A WORD USED INSTEAD OF A NOUN<sup>١</sup>.

وأقسامه هي<sup>٢</sup>:

١- الضمائر الشخصية PERSONAL PRONOUNS، مثل: I=أنا.

٢- ضمائر الملكية POSSESSIVE PRONOUNS، مثل: MY=أنا.

٣- الضمائر الانعكاسية REFLEXIVE PRONOUNS، وهذه تكون بإضافة

SELF في المفرد أو SELVES في الجمع إلى آخر ضمائر الملكية في ضميري المتكلم

الأول والثاني، وضمائر المفعول به، وضمائر الغائب، مثل: MYSELF-YOURSELF-

HIMSELF-THEIRSELVES

٤- ضمائر الإشارة DEMONSTRATIVE PRONOUNS، مثل: THIS=هذا.

٥- ضمائر الاستفهام INTERROGATIVE PRONOUNS، مثل: WHO=

من؟

<sup>١</sup>Gleason, H. Linguistics and English Grammar (Holt, Reinhart and Winston, New York; London ١٩٦٥) p١١٤-١١٥.

<sup>٢</sup>Quirk. R and Greenbaum. S. University Grammar of English (Longman, London ١٩٧٣) p ١٠٢-١٠٧.

٦- ضمائر النكرة INDEFINITE PRONOUNS. مثل: SOMEBODY=

شخص ما.

٧- ضمائر الموصول RELATIVE PRONOUNS. مثل: THAT= الذي.

## ألفاظ أسماء الإشارة في اللغتين

### أولاً: في اللغة العربية:

اسم الإشارة "هو اسم مظهر دل بإيماء، أي إشارة على اسم حاضر حضوراً عينياً ك﴿هذا البيت﴾<sup>١</sup>، أو ذهنياً نحو ﴿تلك الجنة﴾<sup>٢</sup>، أو على اسم منزل منزله، أي الحاضر. كقوله<sup>٣</sup>:

أولئك آبائي، فجئني بمثلهم"<sup>٤</sup>.

وقال ابن يعيش (ت: ٦٤٣هـ): "وهي ضرب من المبهم (يقصد أسماء الإشارة)، وإنما كانت مبنية لتضمنها معنى حرف الإشارة؛ وذلك أن الإشارة معنى والموضوع لإفادة المعاني إنما هي الحروف فلما استفيد من هذه الأسماء الإشارة علم أن للإشارة حرفاً تضمنه هذا الاسم وإن لم ينطق به فبني كما بني من وكم ونحوهما... والأسماء موضوعة للزوم مسمياتها ولما كان هذا غير لازم لما وضع له صار بمنزلة المضمرة الذي يسمى به إذا تقدم ظاهر ولم يكن اسماً له قبل ذلك فهو اسم للمسمى في حال دون حال فلما وجب بناء المضمرة وجب بناء المبهم كذلك"<sup>٥</sup>. واسم الإشارة يتضمن أمرين معاً، المعنى المراد

١ قريش: ٣.

٢ مريم: ٦٣

٣ صدر بيت للفرزق، ديوان الفرزدق. تقديم: كرم البستاني (دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ١٤٠٤هـ) ٤١٨/١.

٤ جمال الدين الفاكهي، شرح الحدود النحوية، ت: صالح العايد (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ١٤١١) ص ٣٠٧.

٥ موفق الدين ابن يعيش، شرح المفصل، الجزء الثاني، ت: أحمد السيد أحمد (المكتبة التوفيقية، القاهرة) ص ٨٢.

منه، والإشارة إليه، فعندما نقول: هذه حديقة، فالمراد المدلول المشار إليه (حديقة)،  
والإشارة إليها في نفس الوقت.

وعادة يقسم النحويون أسماء الإشارة في العربية حسب المشار إليه قسمين<sup>١</sup>.

هما:

### القسم الأول

يلاحظ فيه المشار إليه من ناحية الأفراد والتثنية والجمع، مع مراعاة التذكير  
والتأنيث والعقل وعدمه في ذلك، وهذا القسم خمسة أنواع:

١- ما يشار به للمفرد المذكر العاقل وغير العاقل، وأشهر ألفاظه: ذا، مثل: ذا  
مهندس مخلص، وذا طائر هزيل.

٢- ما يشار به للمفردة المؤنثة العاقلة وغير العاقلة، وأشهر ألفاظها: ذي، وذه  
(بسكون الهاء وكسرهما)، وذات، وتي، وتا، وته (بسكون الهاء وكسرهما)، مثل: ذي  
معلمة جادة، وذي شمس محرقة.

٣- ما يشار به للمثنى المذكر العاقل وغير العاقل، وأشهر ألفاظه: ذان رفعاً، وذين  
نصباً وجرراً، مثل: ذان معلمان، وإن ذين معلمان، وسلمت على ذين المعلمين. وتقول أيضاً:  
ذان قلمان.

٤- ما يشار به للمثنى المؤنث العاقل وغير العاقل، وأشهر ألفاظه: تان رفعاً، وتين  
نصباً وجرراً، مثل: تان صديقتان، إن تين صديقتان، مررت بتين الصديقتين.

٥- ما يشار به إلى الجمع المذكر والمؤنث عاقلاً وغير عاقل، وأشهر ألفاظه: أولاء،  
وأولى، مثل: أولاء معلمون مخلصون / معلمات مخلصات.

---

١ عباس حسن. النحو الوافي، الجزء الأول (دار المعارف، القاهرة، ط: ٣) ص ٣١٢.

٦- ما يشار به إلى المكان، وأشهر ألفاظه: هنا، وثمرّ، مثل: هنا الجامعة، ﴿فثمرّ وجه الله﴾ وفي الأصل أن هذين اللفظين للظرفية، ويستعملان للإشارة إذا دل السياق على ذلك.

### القسم الثاني:

يلاحظ فيه المشار إليه من ناحية قربه، أو بعده، أو توسطه بين القرب والبعد، وهذا ثلاثة أنواع:

١- الأسماء التي تستعمل للقريب، وهي كل الأسماء السابقة سواء للمفرد أو المثنى أو الجمع، عاقلاً أو غير عاقل.

٢- الأسماء التي تستعمل للبعيد، وهي: ذا، وتي، وتا، وذي، وأولى، وهنا بعد زيادة لام البعد وكاف الخطاب لهذه الألفاظ، وثمرّ تستعمل للبعد خاصة.

٣- الأسماء التي تستعمل للتوسط بين القريب والبعيد، وهي: ذا، وتي، وتا، وذي، وذان، وتان، وأولى، وهنا بعد زيادة كاف الخطاب فقط لهذه الألفاظ. وكاف الخطاب هذه والتي أشرنا لها في النوع السابق تكون مفتوحة مع المفرد المذكر، ومكسورة مع المفرد المؤنث، وتلحقها علامة التثنية مع المثنى، وميم الجمع مع جمع المذكر، ونون النسوة مع جمع المؤنث.

ويجوز أن تضاف هاء التنبيه لأسماء الإشارة، سواء اتصلت به كاف الخطاب أم لا، فنقول: هذا، وهذاك؛ لكن لا تتصل الهاء بالاسم إذا اتصلت به كاف الخطاب ولا لام البعد معاً، فلا نقول: هذاك.

---

١ جمال الدين ابن مالك. شرح التسهيل تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، الجزء الأول، ت: محمد عبد القادر عطا، وطارق فتحى السيد (دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤٢٢) ص ٢٤٢-٢٤٣.

وبهذا نعلم أننا لا بد أن نراعي التقسيمين السابقين عندما نريد استعمال هذه الأسماء، مراعين في ذلك المشار إليه، من ناحية الأفراد والتثنية والجمع، عاقلاً أم غير عاقل، قريباً أم متوسطاً أم بعيداً.

وإذا كان اسم الإشارة للمفرد أو الجمع عاقلاً أو غير عاقل فهو مبني دائماً سواء على السكون أو الكسر، لكنه يكون في محل رفع أو نصب أو جر، مثل: هذا رجل صادق، إن هذا رجل صادق، سلمت على هذا الرجل الصادق. أما إذا كان للمثنى سواء مذكراً أم مؤنثاً فإنه يعرب، رفعاً بالألف، ونصباً وجرّاً بالياء، مثل: هذان رجلان صادقان، إن هذين رجلان صادقان، وسلمت على هذين الرجلين الصادقين.

ومن خلال ما ذكرناه سابقاً يتبين لنا أن أسماء الإشارة كلها معارف ولا تحتاج إلى ما يعرفها، مثل: (أل التعريف)، كما أنها لا تضاف إلى ما بعدها، فإذا قلنا سلمت على هذين الطالبين، فإعراب الطالبين بدلٌ وليس بمضاف إليه.

### ثانياً: ألفاظ أسماء الإشارة في اللغة الإنجليزية:

يطلق على أسماء الإشارة في الإنجليزية ضمائر الإشارة DEMONSTRATIVE PRONOUNS - كما ذكرنا ذلك في أقسام الضمير-، وهي من الألفاظ المحدودة في اللغة الإنجليزية، وأشهرها:

THIS, THAT, THESE, THOSE, HERE, THERE

وهناك مصطلحان يطلقان على هذه الألفاظ حسب تركيبهما في الجمل، هما:

ضمائر الإشارة DEMONSTRATIVE PRONOUNS

صفات إشارية DEMONSTRATIVE ADJECTIVES

ومن خلال المثالين التاليين يتضح الفرق بينهما:

---

١Halliday. M, and Hasan. R. Cohesion in English (Longman, London ١٩٧٦) p ٥٧-٧٦.

THIS IS A WHITE CAR.

THIS CAR IS WHITE.

ففي المثال الأول تعتبر ضمير إشارة حيث يعقبها الفعل مباشرة، أما في المثال الثاني فصفة إشارية حيث يعقبها اسم ثم فعل.

وفيما يلي بيان لمعان هذه الألفاظ، واستعمالاتها، وموقعها في الجملة كما بينا ذلك في أسماء الإشارة في اللغة العربية:

١- THIS: بمعنى (ذا، ذي، ذه) فيستعمل للمفرد المذكر والمؤنث العاقل وغير العاقل القريب، كما في الأمثلة التالية:

١-THIS MAN IS A GOOD TEACHER.

٢-THIS LION IS SCRAWNY.

٣-THIS WOMAN IS BEAUTIFUL.

٤-THIS BUTTERFLY IS BEAUTIFUL.

٥-I NEED THIS.

٦-CAN I GO WITH THIS.

فيلاحظ أن (THIS) محايدة من حيث الجنس والعاقل وعدمه، لكنها ليست كذلك من حيث العدد والقرب والبعد فهي للمفرد القريب فقط. وقد تأتي فاعلاً كما في الأمثلة الأربعة الأولى، أو مفعولاً كما في المثال الخامس، أو مجروراً كما في المثال السادس.

٢- THAT: بمعنى (ذلك، تلك) فيستعمل للمفرد المذكر والمؤنث العاقل وغير العاقل البعيد، كما في الأمثلة التالية:

١-THAT MAN IS A GOOD TEACHER.

٢- THAT LION IS SCRAWNY.

٣- THAT WOMAN IS BEAUTIFUL.

٤- THAT BUTTERFLY IS BEAUTIFUL.

٥-I NEED THAT.

٦-CAN I GO WITH THAT.

فيلاحظ أن (THAT) محايدة من حيث الجنس والعقل وعدمه، لكنها ليست كذلك من حيث العدد والقرب والبعد فهي للمفرد البعيد فقط. وقد تأتي فاعلاً كما في الأمثلة الأربعة الأولى، أو مفعولاً كما في المثال الخامس، أو مجروراً كما في المثال السادس.

٣- THESE : بمعنى (أولاء) فيستعمل للجمع المذكر والمؤنث العاقل وغير العاقل القريب، كما في الأمثلة التالية:

١-THESE MEN ARE GOOD STUDENTS.

٢-THESE LIONS ARE PREDATORY.

٣-THESE WOMEN ARE INTELLIGENT.

٤-THESE BUTTERFLIES ARE BEAUTIFUL.

٥-WE NEED THESE.

٦-CAN I SIT BETWEEN THESE.

فيلاحظ أن (THESE) محايدة من حيث الجنس والعقل وعدمه، لكنها ليست كذلك من حيث العدد والقرب والبعد فهي للجمع القريب فقط. وقد تأتي فاعلاً كما في الأمثلة الأربعة الأولى، أو مفعولاً كما في المثال الخامس، أو مجروراً كما في المثال السادس.

٤- THOSE : بمعنى (أولئك) فيستعمل للجمع المذكر والمؤنث العاقل وغير العاقل البعيد، كما في الأمثلة التالية:

١-THOSE MEN ARE GOOD STUDENTS.

٢- THOSE LIONS ARE PREDATORY.

٣- THOSE WOMEN ARE INTELLIGENT.

٤- THOSE BUTTERFLIES ARE BEAUTIFUL.

٥-WE NEED THOSE.

٦-CAN I SIT BETWEEN THOSE.

فيلاحظ أن (THOSE) محايدة من حيث الجنس والعقل وعدمه، لكنها ليست كذلك من حيث العدد والقرب والبعد فهي للجمع البعيد فقط. وقد تأتي فاعلاً كما في الأمثلة الأربعة الأولى، أو مفعولاً كما في المثال الخامس، أو مجروراً كما في المثال السادس.

٥- HERE, THERE: وهذه الألفاظ أصلها ظروف مثلها مثل (هنا، وثمر) التي في العربية؛ لكنها تستعمل للإشارة إذا دل السياق على ذلك، وتستعمل (HERE) للمكان القريب، بينما (THERE) للمكان البعيد، كما في الأمثلة التالية:

١-HERE IS THE SCHOOL.

٢-THERE IS MY HOUSE.

٣-I WANT TO EAT HERE/ THERE.

ومن خلال الأمثلة السابقة يتبين أنها قد تأتي فاعلاً كما في المثال الأول والثاني، أو مفعولاً كما في المثال الثالث.

وفيما يلي جدول بياني مختصر لألفاظ الإشارة الشائعة في اللغتين:

الإنجليزية		العربية			
المؤنث	المذكر	المؤنث	المذكر		
THIS	THIS	ذي، وذه (بسكون الهاء وكسرهما)، وذات، وتي، وتا، وته (بسكون الهاء وكسرهما)	ذا	القريب	١- المفرد
THAT	THAT			البعيد*	

الإنجليزية		العربية			
المؤنث	المذكر	المؤنث	المذكر		
THESE	THESE	تان	زان	القريب	٢- المثنى
THOSE	THOSE			البعيد*	
THESE	THESE	أولاء، وأولى	أولاء، وأولى	القريب	٣- الجمع
THOSE	THOSE			البعيد*	

\* غالب أسماء الإشارة في العربية تستعمل للبعيد أو المتوسط بإضافة الكاف واللام أو الكاف حسب التفصيل الذي ذكرته حين الحديث عنها.

\* \* \*

## الفصل الثاني

### تحليل بعض الآيات القرآنية لأسماء الإشارة

ورد اسم الإشارة في مواطن كثيرة في القرآن الكريم، وتنوعت الأساليب التي جاء عليها، وليس هدفنا هنا أن نحصر المواطن والأساليب التي جاء عليها، وقد أحصيت أكثر من ٩٠٠ موضع في القرآن ورد فيه اسم الإشارة مستعيناً بالفهرسة الإلكترونية لآيات القرآن الكريم؛ لكن الهدف ذكر بعضها لتحليلها، ثم النظر في ترجمتها إلى الإنجليزية؛ لتحليل التركيب الإشاري في اللغة الإنجليزية أيضاً. وحرصت على اختيار نماذج مختلفة للمفرد والمثنى والجمع، وللقريب والبعيد، وللمؤنث والمذكر، ولمواضع مختلفة في التركيب النحوي من حيث الإعراب، وفيما يلي جدول لنماذج من ورود هذه الألفاظ في القرآن، ويقابلها ترجمة يوسف علي لهذه الآيات في كتابه ترجمة القرآن الكريم؛

الآيات القرآنية	الترجمة
١- ﴿وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً فَمَنْهُمْ مَن يَقُولُ أَيْكُم زَادَتْهُ هَذِهِ إِيْمَانًا﴾ ٩: ١٢٤	١- Whenever there cometh down a sura, some of them say: "Which of you has had His faith increased by it?"
٢- ﴿وَأَوْحَىٰ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ﴾ ٦: ١٩	٢- This Qur'an hath been revealed to me
٣- ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ ١٠: ٥	٣- It is He Who made the sun to be a shining glory and the moon to be a light (of beauty), and measured out stages for her; that ye might know the number of years and the count (of time).
٤- ﴿هَٰذَا نَصْرُ اللَّهِ الَّذِي يَتَّبِعُهُ الْبِرُّ﴾ ٢٢: ١٩	Nowise did Allah create this but in truth and righteousness
٥- ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلَّذِينَ آمَنُوا﴾	٤- These two antagonists dispute with each other

١Ali, Y. The Holy Quraan: Text, Translation and Commentary. (Islamic Propagation Centre International, Birmingham ١٩٦٨).

about their Lord	للمتقين ﴿٢:٢﴾
٥- This is the Book; in it is guidance sure, without doubt, to those who fear Allah	٦- ﴿قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانَهُ إِلَّا بَاتِكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي﴾
٦- He said: "Before any food comes (in due course) to feed either of you, I will surely reveal to you the truth and meaning of this ere it befall you: that is part of the (duty) which my Lord hath taught me	٧- ﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾ ٢:١٧٥
٧- It is only the Evil One that suggests to you the fear of his votaries	٨- ﴿قَالَتْ فَذَلِكُنَ الَّذِي لِمْتَنَنِي فِيهِ﴾ ١٢:٣٢
٨- She said: "There before you is the man about whom ye did blame me!	٩- ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ﴾ ٥:٢
٩- They are on (true) guidance, from their Lord	١٠- ﴿هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ جَاءْتُمْ ﴿٣﴾:٣﴾
١٠- Ah! Ye are those who fell to disputing (Even) in matters of which ye had some knowledge!	١١- ﴿فَمَا زَالَتْ تِلْكَ دَعْوَاهُمْ﴾ ٢١:١٥
١١- And that cry of theirs ceased not	١٢- ﴿وَلَا أَنْ تَنْكَحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنْ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا﴾ ٣٣:٥٣
١٢- that ye should marry his widows after him at any time. Truly such a thing is in Allah.s sight an enormity.	١٣- ﴿أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ﴾ ٧:٢٢
١٣- Did I not forbid you that tree	١٤- ﴿وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِذُكُورِنَا﴾ ٦:١٣٩
١٤- They say: "What is in the wombs of such and such cattle is specially reserved (for food) for our men	١٥- ﴿قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ نُؤَكِّدُكُمْ فِيهَا لَعْنَةً﴾ ٢٧:٢٨
١٥- He said: "I intend to wed one of these my daughters to thee	١٦- ﴿هِنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ﴾ ٣:٣٨
١٦- There did Zakariya pray to his Lord.	١٧- ﴿وَأَرْسَلْنَا ثَمَّ الْآخَرِينَ﴾ ٢٦:٦٤
١٧- And We made the other party approach thither	

## أولاً: في اللغة العربية

- ١- ورود غالب ألفاظ أسماء الإشارة في القرآن الكريم، فوردت بلفظ المفرد والمثنى والجمع، وللعاقل وغير العاقل، وللمذكر والمؤنث، وللقريب والبعيد.
- ٢- ألفاظ أسماء الإشارة قد تأتي جزءاً من الجملة الفعلية كما في المثال (١، ٢، ٣)، أو جزءاً من الجملة الاسمية كما في بقية الأمثلة، وهذا يشير إلى أن ورودها واستعمالها في الجملة الاسمية أكثر من ورودها في الجملة الفعلية.
- ٣- اسم الإشارة قد يعود على شيء سابق له في اللفظ كما في المثال (١، ٣، ٦، ٨، ٩، ١٢، ١٦)، أو على شيء تابع له كما في بقية الأمثلة، وهذا يخالف ما أشار إليه تمام حسان حينما أشار إلى أن الضمائر ذات مرجع متقدمة عليها في اللفظ أو في الرتبة أو فيهما معاً، حيث صف اسم الإشارة ضمن قسم الضمير - كما ذكرنا ذلك سابقاً-.
- ٤- ألفاظ أسماء الإشارة ذات مواقع مختلفة في التركيب النحوي، فقد تكون فاعلاً كما في المثال الأول، أو نائب فاعل كما في المثال الثاني، أو مفعولاً كما في المثال الثالث، أو مبتدأً كما في الأمثلة من (٤-٩)، أو خبراً لمبتدأً كما في المثال العاشر، أو اسماً لـ (كان) وأخواتها كما في المثال الحادي عشر، أو اسماً لـ (إن) وأخواتها كما في المثال الثاني عشر، أو مجروراً بحرف الجر كما في المثال الثالث عشر، أو مجروراً بالإضافة كما في المثال الرابع عشر، أو نعتاً كما في المثال الخامس عشر، ويكون اسماً للإشارة ظرفاً كما في المثاليين السادس عشر والسابع عشر. ولذا فإن توزيعها متعدد، فقد تكون في أول الكلام أو وسطه أو متطرفة. وهذا يجعلها من التراكيب الأساسية في اللغة العربية<sup>١</sup>.

---

١ أحمد شيخ الإسلام. التركيب الإسنادي في اللغة العربية ولغة اليوربا. دراسة تقابلية، بحث ماجستير غير منشور (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ١٤٠٧) ص ٥٢.

٥- ألفاظ أسماء الإشارة تطابق المشار إليه من حيث العدد (الإفراد والتثنية والجمع).

٦- من حيث الجنس (التذكير والتأنيث) يتطابقان مع المفرد والمثنى، أما ألفاظ الجمع فتكون للمذكر والمؤنث على حد سواء.

٧- لا يتطابقان من حيث التعريف والتنكير، وإن كان يلحظ أن الغالب الموافقة بينهما فألفاظ أسماء الإشارة كلها معارف حيث يبدأ بها في الكلام، أما المشار إليه فيكون معرفة أو نكرة.

٨- فيما يتعلق بالناحية الإعرابية فكل واحد منهما يعرب حسب موقعه من الإعراب، فقد يتفقان في الحالة الإعرابية رفعاً ونصباً وجرراً وقد يختلفان. فلفظ الإشارة ليس جزءاً من المشار إليه، لكن إن كان ما بعد اسم الإشارة معرفاً بـ(أل) فإنه يتبعه في الإعراب كما في المثال (٢، ٥، ٧، ١٣، ١٤) ويعرب هذا الاسم المعرف بدلاً.

٩- لفظ اسم الإشارة المفرد إذا اتصلت به اللام والكاف يجوز أن يشار بهما إلى المثنى والجمع المذكر والمؤنث بشرط أن تتصل به علامة تدل على التثنية كما في المثال (٦، ١٣) أو الجمع كما في المثال (٧، ٨، ١٢).

١٠- جميع أسماء الإشارة مبنية، ماعدا ما خصص منها للمثنى، فإنها تعرب إعراب المثنى رفعاً بالألف كما في المثال الرابع، ونصباً وجرراً بالياء كما في المثال الخامس عشر.

١١- يجوز تكرار هاء التنبيه التي تأتي مع لفظ اسم الإشارة، كما في المثال العاشر حيث جاءت الهاء منفصلة في بداية الآية ثم جاء المبتدأ (أنتم) ثم اسم الإشارة متصلاً بهاء التنبيه مرة أخرى. وفي هذا المثال نلاحظ أنه يجوز الجمع بين اسم الإشارة والضمير وأن يقعا متتاليين.

١٢- الغالب في أسماء الإشارة أن تتصل بها هاء التنبيه، أو لام البعد وكاف الخطاب؛ ولذلك لا نجد لفظ اسم إشارة في القرآن جاء مجرداً مما سبق ماعدا لفظ (ثم).

١٣- ليس هناك ألفاظ خاصة للقريب والبعيد، وإنما أصل هذه الألفاظ للقريب، لكن يضاف اللام والكاف كما في المثال الرابع والسادس والثامن، أو يضاف لها الكاف فقط كما في المثال التاسع، فتخرج من دلالة القرب إلى البعد والتوسط.

١٤- أسماء الإشارة قد ينوب بعضها عن بعض من حيث الإشارة للقريب والبعيد، فما يستعمل للبعيد قد يستعمل للقريب كما في المثال الخامس، لكن لا يكون هذا فيما يخص الجنس والعدد.

١٥- لا تجتمع هاء التنبيه ولام البعد وكاف الخطاب في اسم إشارة واحد.

١٦- لا تكون هذه الألفاظ مضافة أبداً، وإنما تكون مضافة إليه، وهذا ما أشار إليه تمام حسان حين قال إن من خصائص الضمائر: تضام المضاف ولكنه لا يكون هو مضافاً أبداً.

١٧- تدل على مطلق غائب أو حاضر، فهي لا تدل على اسم بعينه.

### ثانياً: في اللغة الإنجليزية

١- أسماء الإشارة محايدة من حيث الجنس والعاقل وعدمه فيتساوى فيها المذكر والمؤنث، والعاقل وغير العاقل.

٢- تطابق المشار إليه من حيث العدد، فتكون مفردة مع المفرد وجمعاً مع الجمع، ماعدا المثنى فليس له لفظ مخصص له، وإنما يستعمل معه لفظ الجمع كما في المثال الرابع. ولذا يراعى المسند إذا كان للحاضر مع المفرد (S) أو (IS) أو (HAS) التي تدل على الأفراد تصحب الفعل إذا كان الفاعل اسم إشارة دالاً على المفرد كما في المثال الخامس، وإذا كان للمثنى أو الجمع فيأتي الفعل على صيغته الأصل كما في المثال الرابع والعاشر. أما إذا كان الفعل للماضي فلا يراعى فيه ذلك سواء كان للمفرد أو المثنى أو الجمع، ماعدا الفعل (WAS, WERE) حيث تكون الأولى للمفرد والثانية للمثنى والجمع.

٣- هناك ألفاظ خاصة للمشار إليه القريب، هي: (THIS, THESE)، وألفاظ خاصة للمشار إليه البعيد، هي: (THAT, THOSE) فألفاظ البعيد ألفاظ مستقلة وليست زيادات في المبنى على ألفاظ القريب.

٤- محايدة من حيث التركيب النحوي، فتأتي في موقع الفاعل كما في المثال الثاني والمفعول كما في المثال الثالث والمجرور كما في المثال الخامس.

٥- تعتبر أسماء معارف، فلا يمكن إضافة أداة التعريف المعروفة (THE) لهذه الألفاظ كما نلاحظ ذلك في كل الأمثلة السابقة.

٦- أسماء الإشارة يتلوها اسم ظاهر كما في المثال الثاني أو فعل كما في المثال الأول أو ضمير كما في المثال الخامس عشر.

٧- تدل على مطلق غائب أو حاضر، فهي لا تدل على اسم بعينه.

\* \* \*

## الفصل الثالث

### النتائج

تقع اللغة العربية واللغة الإنجليزية في مجموعتين لغويتين مختلفتين حسب تصنيف اللغات؛ فاللغة العربية تقع ضمن المجموعة السامية، وهي من أهمها، بينما اللغة الإنجليزية تقع ضمن المجموعة الهندية الأوروبية<sup>٢</sup>. كما أن بينهما اختلافاً وتبايناً في الأماكن التي تشيع وتنتشر فيهما<sup>٣</sup>؛ لكن هل مع هذا التباعد بين اللغتين تباعد كبير بين اللغتين من حيث التراكم والدلالات اللغوية، أما أن هناك نقاط توافق أو تشابه بين اللغتين؟

من خلال العرض السابق لأسلوب الإشارة في اللغتين، وما حللناه من أمثلة لبعض أمثلتهما يتضح لنا بعض الملامح المشتركة والمختلفة؛ فهناك بعض السمات التي تتفق أو تتشابه فيها اللغتان، كما أن هناك بعض السمات الخاصة التي تتميز فيها لغة عن اللغة الأخرى.

ولذا سنبدأ في هذا الفصل بعرض الملامح المشتركة بين اللغتين، ثم نعقبها بخصائص كل لغة (جوانب الاختلاف).

### الملامح المشتركة:

١- أسلوب الإشارة DEMONSTRATION موجود في اللغتين، وهذا يجعله من الظواهر اللغوية العالمية.

---

Prasad. T. A course in Linguistics (PHI Learning, New Delhi ٢٠١٢) p١٩٣-١٩٤

٢ المرجع السابق ١٩٦-٢٠١.

توفيق محمد شاهين. علم اللغة العام (مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤٠٠) ص ٧٥.

٣ نيقولاس أوستلر. إمبراطوريات الكلمة: تاريخ للغات في العالم، ترجمة د. محمد البجيرى (دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠١١) ص ١٤٦-١٦١ و ٦٢٢-٦٢٩.

٢- وجود مجموعة من الألفاظ أو المفردات المحدودة المحصورة يطلق عليها أسماء الإشارة في اللغة العربية، أو ضمائر الإشارة DEMONSTRATIVE PRONOUNS في اللغة الإنجليزية. وهناك تشابه بين هاتين المجموعتين في بعض ألفاظهما:

THIS = ذا، ذي، ذه، فكلها تستعمل للمفرد العاقل وغير العاقل القريب.

THAT = ذلك، تلك، تستعمل للمفرد العاقل وغير العاقل البعيد.

THESE = أولاء، تستعمل للجمع المذكر والمؤنث العاقل وغير العاقل القريب.

THOSE = أولئك، تستعمل للجمع المذكر والمؤنث العاقل وغير العاقل البعيد.

فنلاحظ أن هذه الألفاظ محايدة من حيث العاقل وعدمه في اللغتين؛ لكن لها ألفاظ محددة من حيث القرب والبعد، والإفراد والجمع.

٣- وقوع أسلوب الإشارة في جملة أساسية، وهذا يدل على أنه تعبير وتركيب أساسي في اللغتين، وليس المقصود منه التوضيح والتبيان فقط.

٤- وظيفة أسلوب الإشارة هو بيان ووصف لذات سابقة أو تالية.

٥- تدل على مطلق غائب أو حاضر في اللغتين، فهي لا تدل على اسم بعينه.

٦- الغالب في هذه الألفاظ أنها غير متشابهة مع ألفاظ أخرى تتداخل معها في الوظيفة، ماعدا لفظي (هنا، وثم) في العربية، ولفظ (THAT) في الإنجليزية كما بينا سابقاً.

٧- رتبة ألفاظ الإشارة فيها مرونة، فقد تقع موقع المرفوع أو المنصوب أو المجرور، ولذا جاءت فاعلاً ومفعولاً ومبتدأً وخبراً ومضافاً إليه ومجروراً بحرف الجر في العربية، وأتت فاعلاً ومفعولاً ومجروراً في الإنجليزية.

٨- يعتبر هذا الأسلوب من المعارف في اللغتين، فلا يمكن إضافة (أل) التعريف لهذه الألفاظ في العربية، كما لا يمكن إضافة (THE) لها في الإنجليزية.

٩- يمكن الجمع بين لفظ الإشارة والضمير في الجملة العربية والإنجليزية.

١٠- جميع ألفاظ اسم الإشارة في العربية مبنية ماعدا (ذان، وتان) فهما على الأرجح معربتان بالحروف (رفعاً بالألف، ونصباً وجرراً بالياء)، ولذا صيغها لا تختلف باختلاف موقعها من الإعراب سواء أكانت مرفوعة أم منصوبة أم مجرورة. وكذلك الحال في الإنجليزية فهذه الصيغ لا تتغير كما تتغير الضمائر وغيرها في صيغتها إذا تغير موقعها الإعرابي.

١١- هناك حرية في توزيع هذه الألفاظ في الجملة، فيمكن أن تقع في صدر الجملة أو في الوسط أو في الطرف.

### الملامح المختلفة:

١- في اللغة العربية هناك ألفاظ خاصة للإشارة للمذكر والمؤنث المفرد، وللمذكر والمؤنث المثنى، فهي ليست محايدة من حيث التذكير والتأنيث في المفرد والمثنى؛ لكنها محايدة من حيث التذكير والتأنيث في الجمع. أما اللغة الإنجليزية فهي محايدة في هذه الألفاظ من حيث التذكير والتأنيث سواء للمفرد أو المثنى أو الجمع.

٢- يشترط في ألفاظ الإشارة في اللغة العربية المطابقة للمشار إليه من حيث العدد (الإفراد والتثنية والجمع)، فهناك ألفاظ خاصة بالمفرد وثانية للمثنى وثالثة للجمع، أما اللغة الإنجليزية فليس فيها صيغة خاصة للمثنى، وإنما صيغ للمفرد والجمع فقط، وصيغ الجمع تشمل ما يشار به للمثنى، ولذا ألفاظ الإشارة في العربية أكثر منها في الإنجليزية.

٣- تعدد الألفاظ للشيء المشار إليه في العربية، فهناك عدة ألفاظ للإشارة للمفردة المؤنثة العاقلة وغير العاقلة، وهي: ذي، وذه (بسكون الهاء وكسرها)، وذات، وتي، وتا، وته (بسكون الهاء وكسرها)، بينما هناك لفظ واحد لكل استعمال في اللغة الإنجليزية.

- ٤- الإشارة إلى البعد أو التوسط في اللغة العربية تكون بإضافة أحرف على لفظ الإشارة، وهي اللام والكاف أو الكاف فقط. أما اللغة الإنجليزية فهناك صيغ محددة للدلالة على القريب (THIS, THESE)، وأخرى للدلالة على البعيد (THAT, THOSE).
- ٥- صيغة أسلوب الإشارة للبعيد قد ينوب عن الأسلوب المخصص للقريب، كما بينا ذلك في قوله تعالى: {ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين} ٢: ٢. بينما لا يكون ذلك في اللغة الإنجليزية، فكل لفظ مخصص لما وضع له من حيث القرب والبعد.

\* \* \*

## خاتمة

وبعد هذا التطواف مع هذه الظاهرة في اللغتين العربية والإنجليزية، لاكتشاف الخصائص، ومواطن التشابه، ومواطن الاختلاف في صياغة وتركيب هذه الظاهرة، أستطيع القول إنني وقفت على بعض النتائج، وأبرز ما توصلت إليه ما يلي:

١- أسلوب الإشارة DEMONSTRATION موجود في اللغتين، وهذا يجعله من الظواهر اللغوية العالمية.

٢- وقوع أسلوب الإشارة في جملة أساسية، وهذا يدل على أنه أساس من حيث البناء والتركيب اللغوي في اللغتين، وليس المقصود منه التوضيح والتبيان فقط.

٣- الغالب في هذه الألفاظ أنها غير متشابهة مع ألفاظ أخرى تتداخل معها في الوظيفة، ماعدا لفظي (هنا، وثمر) في العربية، ولفظ (THAT) في الإنجليزية. كما أنها ألفاظ محددة محصورة، وهذا يجعلها أكثر وضوحاً وتميزاً في التركيب.

٤- رتبة ألفاظ الإشارة فيها مرونة، فقد تقع موقع المرفوع أو المنصوب أو المجرور. ولذا جاءت فاعلاً ومفعولاً ومبتدأً وخبراً ومضافاً إليه ومجروراً بحرف الجر في العربية، وأتت فاعلاً ومفعولاً ومجروراً في الإنجليزية. إضافة إلى ذلك هذه الألفاظ تأتي متقدمة في التركيب اللغوي ومتوسطة ومتطرفة.

٥- يمكن الجمع بين لفظ الإشارة والضمير في الجملة العربية والإنجليزية.

٦- كثرة أسماء الإشارة المشهورة في العربية، فهناك -مثلاً- عدة ألفاظ للإشارة للمفردة المؤنثة العاقلة وغير العاقلة، وهي: ذي، وذه (بسكون الهاء وكسرها)، وذات، وتي، وتا، وته (بسكون الهاء وكسرها). بينما هناك لفظ واحد لكل استعمال في اللغة الإنجليزية.

٧- يشترط في ألفاظ الإشارة المطابقة للمشار إليه من حيث العدد (الإفراد والتثنية والجمع) في اللغة العربية، فهناك ألفاظ خاصة بالمفرد وثانية للمثنى وثالثة للجمع، أما

اللغة الإنجليزية فليس فيها صيغة خاصة للمثنى، ولذا ألفاظ الإشارة في العربية أكثر منها في الإنجليزية.

٨- أرى أن هناك حاجة لتوسيع دائرة النقاش في دراسة هذه الظاهرة اللغوية الواسعة الاستعمال المحصورة الألفاظ في اللغتين العربية والإنجليزية لتشمل نظرية الإشارة والعلاقات النحوية بين الجمل.

وأخيراً أحمد الله - جلا وعلا - أن وفقني لإتمام هذا البحث، وأسأله أن يغفر لي ما فيه من زلل وإساءة.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

\* \* \*

## المراجع المراجع العربية

- القرآن الكريم.
- إبراهيم أنيس. من أسرار اللغة. مكتبة الأنجلو، القاهرة، ط: ٦، ١٩٨٧هـ.
- أحمد شيخ الإسلام. التركيب الإسنادي في اللغة العربية ولغة اليوروبا - دراسة تقابلية -، بحث ماجستير غير منشور. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٠٧هـ.
- تمام حسان. اللغة العربية معناها ومبناها. دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٩٤هـ.
- توفيق محمد شاهين. علم اللغة العام. مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤٠٠هـ.
- جاسم بن علي جاسم، وزيدان علي جاسم. نظرية علم اللغة التقابلي في التراث العربي. مجلة التراث العربي، دمشق، عدد ٨٣-٨٤، ١٤٢٢هـ.
- جمال الدين ابن مالك. شرح التسهيل تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، ت: محمد عبد القادر عطا، وطارق فتحي السيد. دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤٢٢هـ.
- جمال الدين الفاكهي. شرح الحدود النحوية، ت: صالح العايد. جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية، الرياض ١٤١١هـ.
- جلال الدين السيوطي. الأشباه والنظائر في النحو، ت: د. عبد العال سالم مكرم، عالم الكتب، ط: ٣، ١٤٢٣هـ.
- زهران البدر اوي. في علم اللغة التقابلي: دراسات نظرية. دار الآفاق العربية، القاهرة، ٢٠٠٨.
- سيبويه. الكتاب، ت: عبد السلام هارون. مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٢هـ.
- عباس حسن. النحو الوافي. دار المعارف، القاهرة، ط: ٣.
- عبد الرحمن المكودي. شرح المكودي على ألفية ابن مالك، ت: د. فاطمة الراجحي. الدار المصرية السعودية، القاهرة ٢٠٠٤هـ.
- علي الجرجاني. معجم التعريفات، ت: محمد صديق المنشاوي. دار الفضيلة، القاهرة، ٢٠٠٤هـ.

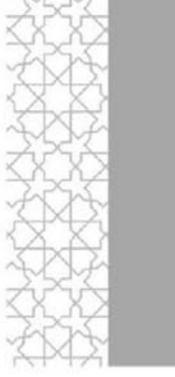
- فاضل الساقى. أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة. مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٩٧.
- الفرزدق. ديوان الفرزدق. تقديم: كرم البستاني. دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠٤هـ.
- محمود صيني، وإسحاق الأمين. التقابل اللغوي وتحليل الأخطاء. جامعة الملك سعود، الرياض، ١٤٠٢هـ.
- مهدي المخزومي. في النحو العربي: قواعد وتطبيق. البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٦هـ.
- موفق الدين بن يعيش النحوي. شرح المفضل. ت: أحمد السيد أحمد. المكتبة التوفيقية، القاهرة.
- نيقولاس أوستلر. إمبراطوريات الكلمة: تاريخ للغات في العالم، ترجمة د. محمد البجيرى. دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠١١.

### المراجع الإنجليزية

- Ali, Y. The Holy Quraan: Text, Translation and Commentary. Islamic Propagation Centre International, Birmingham ١٩٦٨.
- Diessel, H. Demonstrative: Form, Function and Grammaticalization. John Benjamins, USA ١٩٩٩.
- Gleason, H. Linguistics and English Grammar. Holt, Reinhart and Winston, New York; London ١٩٦٥.
- Huddleston, R. Introduction to the Grammar of English. Cambridge University Press, Cambridge ١٩٨٤.
- Halliday. M, and Hasan. R. Cohesion in English. Longman, London ١٩٧٦.
- Prasad. T. A course in Linguistics. PHI Learning, New Delhi ٢٠١٢.
- Quirk. R and Greenbaum. S. University Grammar of English. Longman, London ١٩٧٣.

- 
- Stageberg, N and Oaks, D. An Introductory English Grammar. Earl McPeck, USA ٢٠٠٠.
  - Sweet, H. A New English Grammar, Logical and Historical. Clarendon Press, Oxford ١٨٩٨.

\* \* \*



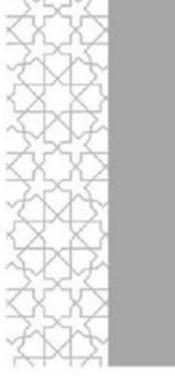
- Ibn Ya'ish, M. Sharh Al-Mufasssal.Ed. Ahmad Al-Sayyid. Cairo: Al-Maktabah Al-Tawfiqiyyah, (n.d.).
- Jasim, J & Jasim, Z. Nazhariyyat 'ilm Al-LughahAl-Taqabuli fi Al-Turath Al-Arabi. Damascus: Majallat Al-TurathAl-Arabi (83-84), 1422.
- Shahin, T. 'ilm Al-Lughah Al-'am. Cairo: Maktabat Wahba, 1400.
- Shaykh Al-Islam, A. Al-Tarkib Al-Isnadi fi Al-Lughah Al-Arabiyyah wa Lughat Al-Yorba:DirasahTaqabuliyyah (Unpublished MA Thesis). Riyadh: Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University, 1407.
- Sibawayh. Al-Kitab.Ed. Abdulsalam Haroon. Cairo: Maktabat Al-Khanji, 1402.
- Seni, M.& Al-Amin, I. Al-Taqabul Al-Lughawiyy wa Tahlil Al-Akhta'. Riyadh: King Saud University, 1402.
- Ostlar, N. Imbraturiyyat Al-Kalimah: Tarikh li Lughat fi Al-'alam. Trans. MuhammadAl-Bujayri. Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 2011.

\* \* \*

## List of References:

Al-Quran Al-Kareem.

- Al-Badrawi. Z. Fi 'ilm Al-Lughah Al-Taqabuli: Dirasat Nazhariyyah. Cairo: Dar Al-Afaq Al-Arabiyyah, 2008.
- Al-Fakihi, J. Sharh Al-Hudood Al-Nahawiyyah. Ed. Salih Al-Ayied. Riyadh: Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University, 1411.
- Al-Farazdaq. Diwan Al-Farazdaq, Ed. Karam Al-Bustani. Beirut: Dar Bayroot, 1404.
- Anees, I. Min Asrar Al-Lughah. 6<sup>th</sup> ed. Cairo: Maktabat Anglo, 1987.
- Al-Jurjani, Ali. Mu'jam Al-Ta'rifat. Ed. Muhammad Al-Minshawi. Cairo: Dar Al-Fadhilah, 2004.
- Al-Makhzumi, M. Fi Al-NahuAl-Arabi:Qawa'id wa Tatbeeq. Cairo: Al-Babi Al-Halabi, 1966.
- Al-Makudi, A. Sharh Al-Makudi 'ala Alfiyyat Ibn Malik.Ed. Fatimah Al-Rajih. Cairo: Al-Dar Al-Misriyyah Al-Su'udiyah, 2004.
- Al-Saqi. F. Aqsam Al-Kalam Al-Arabi min HaythuAl-Shakl wa Al-Wazhifah. Cairo: Maktabat Al-Khanji. 1397.
- Al-Suyouti, J. Al-Ashbah wa Al-Nazha'ir fi Al-Nahu.Ed. Abdul'al Mukram.3<sup>rd</sup> ed.'alam Al-Kutub, 1423.
- Hasan, A. Al-NahuAl-Wafi. 3<sup>rd</sup> ed.Cairo: Dar Al-Ma'arif, (n.d.).
- Hassan, T. Al-LughahAl-ArabiyyahMa'naha wa Mabnaha. Casablanca: Dar Al-Thaqafah, 1994.
- Ibn Malik, J. Sharh Al-Tashil:Tashil Al-Fawa'id wa Takmil Al-Maqasid.Ed. Al-Sayyid, T & Ata, M. 1<sup>st</sup> ed. Beirut: Dar Al-Kutub Al-'ilmiyyah, 1422.



## Demonstrative Pronouns in Arabic and English A Contrastive Study

**Dr. Sulaiman Umar Al-Suhaibani**

Department of Syntax, Morphology and Philology

College of Arabic Language

Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University

### **Abstract:**

This research work conducts a contrastive study of demonstrative pronouns in Arabic and English. Contrastive Linguistics is considered to be one of the oldest approaches of Modern Linguistics, and it is one of the most important branches in the field of Linguistics. It is mainly concerned with the study of linguistic systems in different languages, comparing them, and highlighting the similarities and differences between languages. Demonstrative pronouns will be discussed within the theory of parts of speech, describing them in both Arabic and English, demonstrating the common ones, and showing their grammatical functions and uses in both languages. The researcher provides an analysis of some Quranic verses together with their English counterparts in translation in order to show the similarities and differences between the two languages. Finally, the results show the common aspects and the different features of demonstratives in the two languages, recommending expanding the study to cover the theory of reference in future research.



# الحواريّة في "مقاربات" الزهراني

د. زهير محمود عبيدات  
قسم اللغة العربيّة وآدابها - كلية الآداب  
الأردن- الجامعة الهاشمية



## الحوارية في "مقاربات" الزهراني

د. زهير محمود عبيدات

قسم اللغة العربية وآدابها – كلية الآداب  
الأردن – الجامعة الهاشمية

### ملخص البحث:

تُعدّ هذه الدراسة بالوقوف عند مفاهيم: "الحوارية"، و"النظرية الحوارية" و"النقد الحوارية" وعند منهجية هذه المقاربات ومنطلقاتها والرؤية التي صدرت عنها والنتائج التي انتهت إليها. وتستقصي عناصر النظرية الحوارية وظواهرها في دراساتٍ عقدها معجب الزهراني حول نصوص سردية نشرها في كتابه النقدي الموسوم "مقاربات حوارية". وتنشغل بالمنهجية الحوارية التي سلكها في قراءته هذه النصوص الثقافية التي تنظر إلى الظواهر من خلال أكثر من رؤية. وانتهت إلى أنّ الزهراني راعى في قراءته توافر عناصر النظرية الحوارية في النصوص التي يدرسها من اختلافٍ وحوارٍ ونية حلّ الاختلاف والمصلحة المشتركة. وتبين أنّه كان حريصاً على أن يتوقف عند القضايا الخلافية التي تحتم أن يكون الحوار حلاً. ممّا يفسّر ضرورة تعدّد الأصوات في النصوص التي يدرسها وقيامها على قطبين متقابلين متضادين. وانتهت الدراسة إلى أنّ الزهراني ينظر إلى الأدب بوصفه ظاهرة ثقافية، وتركّز أطروحته حول رصد ظواهر الوعي على الذات والآخر. وحوّل الهوية والحريّة والعدالة التي تبرّر الاهتمام بظواهر الثقافة والوعي. وتبين أنّه انطلق من فرضية أنّ "الحوارية" كانت مرجعيته في الكشف عن وعي بعض الشخصيات بذاتها وبالآخر.



## مقدّمة

تتوقف هذه الدراسة عند "النظرية الحوارية" وعناصرها وظواهرها كما تجلّت في مقاربات معجب الزهراني النقديّة، وتتطلق من فرضية مفادها أنّ "الحوارية" هي منطلقه ومرجعيتّه في الكشف عن وعي بعض الشخصيات بذاتها وبالآخر. وتقف عند أطروحاته النقديّة في محاوراته مع نصوص سرديّة في الغالب الأعم نشرها في كتابه "مقاربات حوارية"<sup>(١)</sup>، كما تبين مفهوم "النظرية الحوارية" ومفهوم "النقد الحوارية" ومنهجية هذه المقاربات ومنطلقاتها والرؤية التي صدرت عنها والنتائج التي انتهت إليها.

وتركّز هذه الدراسة على منهجية الزهراني وطرائق معالجته للنصوص في بحثه عن ملامح الحوارية في الدراسات والنصوص التي وقف عندها. وحرصت على الوقوف عند كل دراسة بشكل منفرد كي تطيل المكوث مع القضية التي تناقشها فتقبلها على وجوهها حتى تنضج، لأنّ كلّ واحدة منها تثير قضية ما حرصت على التحوار معها.

لعلّه من المناسب أن نشير إلى بروز قامات نقديّة سعوديّة فرضت حضورها في المشهد النقدي، بما قدّمت من قراءات نقديّة، وكونت حركة نقديّة فاعلة كان لها دورها في توجيه الحراك الإبداعي السعودي، وتسلّح أولئك النقاد بعدّتهم المعرفيّة والثقافة التراثيّة والغربيّة، فجمعوا بين قراءة الذات والآخر، نذكر الغدّامي الذي ارتبط اسمه بطروحات النقد الثقافي، والزهراني، معجب الذي ارتبط اسمه بـ"النقد الحوارية" أو "النظرية الحوارية"، وغيرهما ممن وجّهوا بحوثهم نحو الأدب المقارن، ونظرية "ما بعد الكولونياليّة". وكان للنقد الأكاديمي حضوراً في المشهد النقدي بما يباشره أساتذة الجامعات من بحوث وأطروحات، وقد صدروا في دراساتهم النقدية عن نظريات أثرت

---

١ - مقاربات حوارية، د. معجب الزهراني، ط١، مؤسسة الانتشار العربي، مكة المكرمة - المملكة العربية السعودية، بيروت - لبنان، ٢٠١٢.

الحركة الإبداعية والنقدية، والزهراني واحدٌ من هؤلاء. وتضمّ مقاربات الزهراني مجموعةً من الدراسات حول نصوص سردية جاءت في ثلاثة فصول وملحق.

\* \* \*

## ١- الزهراني: في المرجعية والمنهجية

الزهراني، معجب، واحدٌ من جيلٍ من النقاد جمعوا في ثقافتهم بين الثقافة العربيّة الإسلاميّة والثقافة الغربيّة، فاهتدت دراساته بما كتبه باحثين وتودوروف في السرديات خاصّة، وأخذ بها في مشروعه العلمي. وهو صاحبُ فكرٍ منظم، نهضَ على المنطقيّة والعقلانيّة التي اتكأت على "النظرية الحوارية"، وهو ذو ثقافة فلسفيّة أكسبته قدرة على التحليل المنطقي مكنته من أن يبني نصّه بناءً منطقيّاً لغايات إقناعيّة، ومن هنا كان إيمانه بـ "النظرية الحوارية" منهجاً علمياً في معظم دراساته، وهو من الذين أرسوا قواعد النقد الروائي السعودي ومنحه بعض ملامحه. وتراوحت إسهاماته بين التدريس والتنظير والتطبيق، وأخيراً دخل مجلس المبدعين مع روايته الوحيدة "رقص"<sup>(١)</sup>.

وهو ينظر إلى الأدب بوصفه ظاهرة ثقافيّة، وتمحورت جلّ أطروحاته حول رصد ظواهر الوعي على الذات والآخر، وحول الهوية والحريّة والعدالة التي تبرّر الاهتمام بظواهر الثقافة والوعي، في مقابل من احتفى بالشكل والتقنيّات، فقد وقف عند الجسد المضطهد، والمرأة المضطهدة، والوطن المضطهد، والعربي المضطهد، وأخيراً الإنسانيّة المضطهدة، في مقابل الرجل المهيمن والمستعمر. وركّز على رسالة الأدب الحضارية والثقافيّة فدخل دائرة "النقد الثقافي". وكان من الطبيعي أن يكون نقده ذا نَفَس احتجاجيٍّ على غياب العدالة وامتهان إنسانية الإنسان وتشويه هويته، ممّا جعل القضايا التي يلامسها ذات طابع إنسانيٍّ. فهو حين يقارب عملاً أدبياً يقرأه في سياقه الثقافي والتاريخي.

وقد جعلَ المرأةَ قضيتَه المركزيّة، وبيّن صورتها السلبية في الثقافة العربيّة إلى جانب الإيجابية منها. وفي مقابل المرأة المضطهدة، قدّم نماذج مشرقة من خلال وعيها على ذاتها وعلى الآخر.

١- رواية "رقص" معجب الزهراني، دار طوى، ٢٠١٠م.

والتزمَ منهجاً علمياً واستيراجيةً كتابيةً وخطّةً يقيم عليها بحوثه، ودأبَ على تصديرها بتشخيص أطروحاته وأسئلته وفرضياته، ثم يسعى لإثبات صحتها بالاستدلال عليها، ومن هنا كان بناؤها بناءً منطقيًا محكمًا. ودائمًا يركّز نظره على ظواهر الوعي التي تعتمد الحوار وسيلةً لحلّ الإشكالات، وهو ماهرٌ في اقتناص ظواهر السلوك التي تعلي من شأن الاعتراف بالآخر، ليخلص أخيراً إلى بيان نتائج دراساته، مع حرصه على عدم إغلاقها، من خلال طرح أسئلة قابلة للنظر، كي لا يحتكر الحقيقة انسجاماً مع الرؤية النقدية الحوارية، ويسمح بمساحة كبيرة لظهور نتائج أخرى، قلّمًا نجد مثل هذا الحرص في دراسات أخرى، وفقراته الأخيرة في بحوثه خيرُ شاهدٍ<sup>(١)</sup>. فهو ناقدٌ يمتلك الأداة والمنهج والرؤية والمرجعية والقدرة على قلب القضايا على وجوهها بموضوعية، وينظر من منظور مزدوج الرؤية، كالنظر إلى القديم مقابل الحديث حيناً، والتقليدية مقابل الحداثة حيناً آخر.

لغةً خطابيه النقدية لغةً علميةً دقيقةً صارمة بعيدة عن الإنشائية والعمومية، فلم تنزل في اللغة الشعرية البعيدة عن لغة النقد العلمية المباشرة، ونجت من النقل الحرفي وكثافة الاستشهاد من النصوص المدروسة التي تثقل كاهل آية دراسة، كل هذه العناصر جعلته ناقدًا ومختلفاً في أن.

وظلّ مخلصاً للنقد الحوارية الباخثيني، ولم يستطع الخروج عليه أو تطويره على شكل "نظرية"، فكانت رؤيته إلى باختين أبويةً أهتدى بها في أطروحاته كلها، وذلك مأخذ كبير عليه، لأنه لم يستطع تجاوز هيبة النموذج، فكان أن وضع نفسه موضع المتلقي المتماهي، ولم يترسّم درب أساتذته حين تحوّل من الشكلانية إلى الحوارية التواصلية. كما أنه لم يسعَ إلى تأصيل هذه النظرية في الثقافة العربية باستثمار ما فيها من حوار، وكما هو ماثل في المعجم الحوارية الإقناعي والتأثيري في القرآن الكريم. وفي

١ - ينظر مثلاً، الصفحات: ٦١، ٨٨، ٣٨٢.

سيرة الرسول المصطفى وهو يبلِّغ الدعوة المكلف بها، وفي كتابات الجاحظ والمتكلمين وعلماء الكلام، وفي "فن المناظرة" على وجه الخصوص، بمعنى أنه لم يقدمها في هيئة "نظرية معرفية" متكاملة العناصر، فالفكر الحوارية الاختلافي قديم في ثقافتنا.

يلح عليّ سؤالٌ مركزيّ وأنا أتوقف عند حوارية الزهراني ومرجعياتها هو: هل الحوارية عنده ظاهراً وأشكالٌ مجردة يمارسها بين الحين والآخر، أم أنها منهجٌ فكريّ أصيل توجه دراسته؟ لعلنا نجد الجواب في حرصه الشديد على أن يفصح عن آرائه مطلع كل دراسة من دراساته بأنه يؤمن بالمنهج الحوارية والحوار والاختلاف والتواصل، وأنه لا يستوقفه نصٌ إلا إذا تحققت فيه الخاصية الحوارية، فقد صدرت مقارباته النقدية عن روح تؤمن بالحوارية واحتواء الاختلاف واحترام الأصوات المتعددة. ولعل عناوين دراساته وقضاياها ومحاورها خير ما يسعفنا في هذا الرأي. ففي السياق الاجتماعي وقف عند قضية المرأة في علاقتها بالمجتمع الذكوري، وقدم أطروحة حوارية تجمع الطرفين على طريق سواء، وقدم صورة المرأة الإيجابية والسلبية كما تجلّت في نماذج من المدونة الثقافية التراثية، ووقف عند حضورها الراهن من خلال كتابتها الجديدة، وكيف تحوّلت من كونها موضوعاً للكتابة إلى ذاتٍ تكتب وتعبر عن وعيها بذاتها وبغيرها، ومن علامات حواريته أنه دائماً ما يربط أطروحته بالأثر في تحسين شؤون الحياة، لأنه يؤمن برسالة الأدب في الحياة. كما قدم الإشكالية الحضارية المعاصرة بأن اقترح حواراً بناءً بين الذات الشرقية والآخر الغربي لتحسين الصورة المتبادلة بينهما، وركّز على مواطن الاختلاف والتعدّد، مما يجعل من الحوار مطلباً. وتوقف عند سؤال الحداثة العصي على الحل في غياب الحوار بين الذات والذات، وبين الذات والآخر.

وتبدو الحوارية في شكلها الجليّ في مقاربتة كتاب "فصل المقال لابن رشد، خاصة عندما وقف أمام مفاهيم الاتصال والتواصل والتأصيل، مقابل التدابر والقطيعة. فالأمر لا يتوقف عند "الاتصال الآني" بل يرقى إلى مرتبة "التواصل في المستقبل" التي قد ترتقي إلى مرتبة "التأصيل" بمعنى الاتفاق على طريق وسط يتنازل فيها كل طرف عن بعض

خصوصياته بما لا يفقده هذه الخصوصية، والاتفاق على صناعة شيء مشترك يجد فيه كل طرف نفسه فيه، وتشمل عملية التأصيل تفكيك بعض الخصوصيات وصهرها وإعادة تركيبها من جديد بملامح جديدة، ومن هنا إلحاحه الشديد على الحوار مع التراث بترهينه.

ومن علامات اهتمامه بالحوارية أنه دعا إلى تجاوز المركزية المركبة في الثقافة العربية التي أدت إلى انحسار الفكر الحواري على الرغم من وجود بعض أشكاله وظواهره، وأعاق تشكّله في نظرية معرفية تنطلق منه الممارسات والدراسات، وربما كان الوعي بهذه المركزية هو سبب تكوّن ذات تقيس بها ثقافة الآخر، لذا اقترح قراءةً مفتوحة تسير في اتجاهين: جديد الآخر المعاصر، وقديم الذات. وتعكس قراءته للقديم مفهومه للحداثة، فهي لا تعني بأي حال الاتصال بالعلوم المعاصرة بل تجاوزه إلى العودة إلى ترهين التراث واستحضاره وإسقاطه ومساهمته في حل ما يمكن من قضايا معاصرة، ولا يتحقّق ذلك إلا بالحوار والتواصل. وبعد أن وعى ومارس الحوارية في دراساته، سعى إلى مرحلة أبعده يؤصّل خلالها هذه النظرية من خلال قراءته كتاب "فصل المقال" لابن رشد. إذن، تتمثّل الإشكالية الحضارية عنده في عدم القدرة على الاتصال واستمرار التواصل ثم التأصيل في الثقافة الجديدة ودمجها وتحويلها إلى فكر يهتدى به في الممارسات وتفسّر به أشكال السلوك. لعل ذلك هو السبب الذي دفعه إلى قراءة ابن رشد ودمج فكره في الثقافة المعاصرة وبمعنى آخر تأصيله وترهينه على الرغم من تقدّمه في الزمن. إذن، إنّ إيمانه بالحوارية هو الذي دفعه إلى الاتصال بأشكال مختلفة من المنجز العقلي بغض النظر عن جنس منجزه وأيديولوجيته وزمن إنجازه، وبهذا نفسر دراساته التي تتوقف عند قضايا خلافية كالعلاقة بالغرب وأثر الرواية الغربية بالعربية المعاصرة، وعند صورتنا في المنجز الأدبي الغربي.

لقد شكّل وعي الزهراني بالإشكالية مفهومه للحداثة فلم يمنعه من العودة إلى التراث، ومن هنا جاءت قراءته كتاب "فصل المقال" الذي عدّه (نموذجاً بارزاً لذلك الفكر

الحواري الذي لا يزال يثير إعجابنا ويغويننا بترهينه وتطويره في أذهاننا وكتاباتنا وعلاقتنا<sup>(١)</sup>. فالموقف من الفلسفة اليونانية كان يشوبه القلق (خشية أن تخلخل مفهوم الوحي، وتنال من قداسة العقائد والتشريعات المنبثقة منه)<sup>(٢)</sup>. ويبدو أنّ ما يدور في الحياة وعالم الواقع هو الذي جعل الزهراني يتخذ منه منطلقاً للفعل الحواري والفكر الحواري وهو الذي جعله يدرك إشكالية الحياة والمجتمع والواقع وهو يرى الصراعات تتوسع دون وجود حل لها. ومن هنا فمفهوم الاتصال لديه يعنى (ضرورة استمرار البحث عن الحقيقة بناء على جهود القدماء، وهذا ما ينفي ضمناً إمكانية الوصول إلى الحقيقة الكاملة المطلقة فضلاً عن وهم امتلاكها من قبل شخص واحد أو جماعة واحدة أو أمة واحدة)<sup>(٣)</sup>.

اعتمد الزهراني في اختيار أطروحته على الثنائية الضدية، فهو إذ يقارب موضوع المرأة يقفز الرجل إلى الذهن، وحين يقارب القضايا العربية يرى الاستعمار، وحين يقارب الرواية العربية تظهر الرواية الغربية في خلفيّة المشهد، وهكذا، حين يقارب موضوعاً، تثوي أطروحة مقابلة له داخله. كلّ ذلك من أجل أن يسوّغ صلاحية المنهج الحواري لتكوين وعي بالذات وبالآخر المختلف. وهكذا أيضاً، فإنّ وعي الشخصيات على شيء، يقتضي بالضرورة الانفصال عن واقع أو قضية، من أجل الاتصال بقضية أو واقع آخر. وشاعت المقارنة والمقابلة والثنائية في أسلوبه، وصدرت منهجيتّه عن جدليّة "الانفصال والاتصال". ويرى أنّ الحوارية تقوم على هذين القطبين، وعدّها مصدر الوعي المختلف وتشارك في تشييد خطاب الوعي، ذلك أنّ علاقة الفرد المتوترة مع الآخر تدفعه إلى أن يفصل عن عالمه الذي يعيش فيه، فيندفع للبحث عن ذاته، وعن

١- مقاربات حوارية، ص ٢٨٧.

٢- مقاربات حوارية، ص ٢٨٨.

٣- مقاربات حوارية، ص ٢٩١.

وسائل تحقيق ذلك، من أجل الاتصال بعالم يطمح إلى تحقيقه<sup>(١)</sup> فكل علاقة انفصال عن عالم تفضي بالضرورة إلى علاقة اتصال بعالم آخر. وهو يرى (أنّ فكر ابن رشد هو فكر حوارى في منطلقاته الأعم والأعمق، بمعنى أنه فكر اتصال وتأميل وتواصل)<sup>(٢)</sup>.

وتبدو حواريته من خلال طرائق التعبير التي يستخدم فيها صيغاً تعبيرية تشير إلى إدراكه أنه لا يمتلك الحقيقة وحده، لذلك يستخدم صيغاً لا تدل على القطع بل يترك الباب مفتوحاً للآراء الأخرى، وقبل كل شيء يدخل موضوعه باعتدافه بجهود الآخرين، ويشير إلى مجمل الفوائد التي يمكن أن تتحصّل من هذا الاتصال والحوار. وهو يستخدم فعل "تأمل" ويعترف باختلاف الفكر والمنظور بين الباحثين في مطالع دراساته<sup>(٣)</sup>.

ويلفت النظر في حواريته أنها تهدف إلى حلّ إشكاليات الواقع، فقد أفرد محوراً خاصاً عن الراهن في "فصل المقال"، لأنه يعي إشكالية الفكر العربي في الاندماج بثقافات الآخر الغربي في القديم والحديث. لذلك يرى أن لا خروج من إشكالية الاندماج سوى بالتأسيس لحوار جديد وقراءة جديدة للثقافتين في الماضي والحاضر (وبناء على هذا كله فإننا ما إن نحاور ابن رشد اليوم حتى ندرك أنه معاصر لنا يتحدث عن إشكالياتنا بلغة معرفية.... وكل هذا بفضل ذلك المنطق العقلاني الواقعي الصارم، وذلك الفكر الحوارى المعمق الذي تبناه ودافع عنه في كتاباته)<sup>(٤)</sup>.

ونستطيع أن نمثّل حواريته في هذا الرسم :

١- مقاربات حوارية، ص ١١٠، ١٠٩.

٢- مقاربات حوارية، ص ٣٩٥.

٣- يُنظر مثلاً، ص ٣٨٣. إذ استخدم أفعال: نختبر ونتقصّ وسيوجّه، التي تدل على الاعتراف وعلى التزامه بما يفضي البحث إليه من نتائج.

٤- مقاربات حوارية، ص ٤٠٦.

إنّ مركزيّة الذات بأشكالها- تقود إلى الانغلاق- ثمّ التسلّط- والإحساس بامتلاك الحقيقة- وعدم الاعتراف بالغير- والاكتفاء بالذات- وبناء عالم منغلق- لا يؤهل قيام أي شكل من الاتصال وبالتالي الحوار.  
في مقابل:

حواريّة الذات وانفتاحها- تقود إلى الانفتاح- والتعدّد- واحترام الآخر والاعتراف به- والتعاون معه من أجل تغيير الذهنية والسلوك والواقع- وتحقيق الاتصال- ثم الحوار والتعاون- وتحصيل المعرفة- وتأسيس معرفة الآخر ودمجها بثقافة الذات وصهرها وصناعتها من جديد- والتواصل المتجدد مع الماضي والآخر، قديمه وحديثه.

\* \* \*

## ٢- في "الحوارية" و"النقد الحوارية"

نشير في هذه الفقرة إلى أن "النظرية الحوارية" أوسع من الحوار وأشمل، فهو عنصر من أربعة عناصر مشتركة بين المتحاورين، هي: الاختلاف والحرية والحوار والغاية. وتطلق الفعالية الحوارية بعناصرها وشروطها وسياقاتها وغاياتها من التسليم بأن لكل طرف الحق في الاختلاف<sup>(١)</sup> والحرية التي هي (مقولة فكرية وقيمة أخلاقية وممارسة عملية، هي النواة الصلبة لكل حوارية)<sup>(٢)</sup> فضلاً عن توفر نية "حل الاختلاف" لدى الطرفين، بالاتفاق على اعتماد الحوار وسيلةً بدل العنف، ومباشرته (وفق ضوابط الحوار العقلاني والتفكير النقدي الذي يشكل السبيل الأساسي لحل الخلافات بين بني البشر)<sup>(٣)</sup>.

وعلى هذا، فمن الطبيعي أن تتعدد أصوات الخطاب الحوارية<sup>(٤)</sup> وأن ينحون نحو المقارنة والنظر إليه من زاوية الآخر<sup>(٥)</sup> وأن يكون ذا طبيعة حجاجية وغاية إقناعية ويتوسل بالأدلة والشواهد<sup>(٦)</sup> والعقل من أجل الحمل على الإقناع<sup>(٧)</sup> (ومعلوم أن بلاغة الإقناع لا تقوم إلا في علاقة بالآخر، ولا تشتغل إلا حيث يشتغل الحوار)<sup>(٨)</sup>. والحوارية ذات أساس اجتماعي

١- الحوار أو منهجية التفكير النقدي، حسان الباهي، إفريقيا الشرق-الدار البيضاء-المغرب ٢٠٠٤، ص ٦.  
٢- مقاربات حوارية، ص ١١١.

٣- الحوار أو منهجية التفكير النقدي، حسان الباهي، إفريقيا الشرق-الدار البيضاء-المغرب ٢٠٠٤، ص ٢٤٣.

٤- دراسات في الحجاج/قراءة لنصوص مختارة من الأدب العربي القديم، د. سامية اليردي الحسيني، ط١، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد-الأردن، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، ص ١٤٧.

٥- الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، د. محمد الولي، ط١، منشورات دار الأمان-الرباط، ٢٠٠٥م، ص ١٤٢٦/٣٨٢.

٦- الحجاج وقضاياها من خلال مؤلف روث أموسبي: الحجاج في الخطاب، د. علي الشبعان، منشور في كتاب "الحجاج، مفهومه ومجالاته: دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة العربية" إعداد وتقديم د. حافظ إسماعيلي علوي، ج ٢، الحجاج: مدارس وأعلام، عالم الكتب الحديث، إربد-الأردن، ٢٠١٠م، ص ٢١٨.

٧- بلاغة الإقناع في المناظرة، د. عبد اللطيف عادل، ط١، منشورات ضفاف، بيروت-لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة-الجزائر، ٢٠١٣م / ١٤٣٤هـ، ص ٨٥.

٨- بلاغة الإقناع في المناظرة، د. عبد اللطيف عادل، ط١، منشورات ضفاف، بيروت-لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة-الجزائر، ٢٠١٣م / ١٤٣٤هـ، ص ٧١.

ولا تؤدي دورها التواصلي إلا بمشاركة الآخر<sup>(١)</sup>. وقد وُفق في تصيّي ظواهرها في النصّ الروائي لأنه يقوم على التعدّد في الغالب.

والحواريّة عنده حالة من الوعي ترعى حقّ الآخر في الاختلاف والتعدّد والحرية وإيجابيّة العلاقة للوصول إلى مرحلة التفهّم والتفاهم، ويعرّفها بأنها (الوعي بحقيقة التعدّد والتنوع، والتعلّق بمشروعية الاختلاف وبحقّ التفكير والتعبير عن المواقف والقناعات ووجهات النظر بأكبر حرية ممكنة)<sup>(٢)</sup>. ويتمحور مفهومها حول فكرة عدم احتكار الحقيقة، وتعدّد أشكالها، ونسبيّة معانيها، وتنوع زوايا النظر إليها<sup>(٣)</sup>. وهكذا ينطوي الفكر الحوارية الاختلافي على عدم تحقّق التواصل مع من يدّعي تملك الحقيقة، لتقطع قنوات الحوار والتفاهم معه<sup>(٤)</sup> ذلك أن الاختلاف هو الذي يولّد الحوارية<sup>(٥)</sup>. وبعد أن تتحقّق للحوار (خاصيّة الحوارية)<sup>(٦)</sup> تتحقّق الفعاليّة الحوارية وينصبّ ميدان الحجاج، إذ إنه (لا حجاج بدون حوار)<sup>(٧)</sup>.

والحواريّة عند طه عبد الرحمن عمليّة حجاجيّة بين طرفين يتخلّلها تبادل أدوار بين متحاورين يهدف كل منهما إلى إقناع الآخر أو إبطال حجّته<sup>(٨)</sup>، وجعلها في ثلاث مراتب: أولها الحوار<sup>(٩)</sup> حيث يصدر العارض عن إيمانٍ بصدق ما يعرض، وبالتالي، يغيب دور

١- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام المركز الثقافي العربي، طه عبد الرحمن، ط ٢، الدار البيضاء-المغرب، ٢٠٠٧، ص ٣٧، ٣٨.

٢- مقاربات حوارية، ص ٣٥٢.

٣- مقاربات حوارية، ص ٣٥٠.

٤- مقاربات حوارية، ص ٣٥٦.

٥- مقاربات حوارية، ص ٣٧٢.

٦- دراسات في الحجاج/قراءة لنصوص مختارة من الأدب العربي القديم، دة. سامية الدريدي الحسيني، ط ١، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد-الأردن، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، ص ١٤٦.

٧- دراسات في الحجاج/قراءة لنصوص مختارة من الأدب العربي القديم، دة. سامية الدريدي الحسيني، ط ١، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد-الأردن، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، ص ١٤٥.

٨- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام المركز الثقافي العربي، طه عبد الرحمن، ط ٢، الدار البيضاء-المغرب، ٢٠٠٧، ص ٩٩.

٩- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام المركز الثقافي العربي، طه عبد الرحمن، ط ٢، الدار البيضاء-المغرب، ٢٠٠٧، ص ٣٨.

المعروض عليه في الحوار، وهو لا يختلف عن النقد المونولوجي. وثانيها: مرتبة المحاور، حيث يرتقي المعروض عليه إلى القيام بردّ فعلٍ على قول الخصم كما في "المناظرة". أما المرتبة الثالثة: فهي مرتبة التحوار، حيث يتقلّب المتحاور بين العرض والاعتراض عليه<sup>(١)</sup>، وهنا يرتفع مستوى التفاعل بين المتحاورين، ويتم الاعتماد على أساليب متعددة للاستدلال تتفاوت في قوتها الحجية ضمن ما يُسمّى بـ "طرق التحجّج"<sup>(٢)</sup>.

فإذا أخذنا بالحسبان أنّ الإبداع حوارٌ ووعيٌّ للذات على الآخر في المستوى الأول، تصير القراءة النقدية محاوراً ووعياً على الآخر في المستوى الثاني، حيث يقدّم المبدعُ قراءةً نقديةً للإبداع. وإذا توافرت قراءةٌ للقراءة النقدية الثانية، احتلت هذه الأخيرة المستوى الثالث الذي يؤهلها الدخول إلى موضوع "نقد النقد" الحواري، وبالتالي يمكننا أن نسميها "تحواراً"، حيث يتبادل المواقع كلّ من الناقدِ وناقدِ النقدِ. وهكذا يتحصّل لدينا ثلاثة مستويات من القراءة الحوارية: قراءة المبدع، ثم قراءة الناقد، وأخيراً قراءة الناقد لقراءة الناقد الذي سبقه. ومن هنا، فإنني أرى أنّ الأجدى أن تسمى مقاربات الزهراني بـ "المحاورات" وإلى تصنيف هذه القراءة في مستواها الثالث بـ "المقاربة التحوارية".

أما بالنسبة للنقد فله نمطان، أولهما: نقد مونولوجيٍّ أحاديٍّ، يتغذّى على فلسفة الذات، وثانيهما نقد حواريّ توجّهه فلسفة التواصل<sup>(٣)</sup>. فالنقد الأول يصدر عن عقليةٍ أحاديةٍ لا تؤمن بالتفاعل والتواصل والحوار مع الآخر بل تكتفي بذاتها<sup>(٤)</sup> والناقد المونولوجي (يقرباً بعقلية اليقين التي لا تقبل باقتسام الحقيقة ولا حتى الاشتراك في البحث عنها، إنه لا ينظر إليها إلا على ما "يعتقد"، ولا يفسر الأشياء إلا وفق ما

١- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام المركز الثقافي العربي، طه عبد الرحمن، ط ٣، الدار البيضاء-المغرب، ٢٠٠٧، ص ٤٦-٤٨.

٢- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام المركز الثقافي العربي، طه عبد الرحمن، ط ٣، الدار البيضاء-المغرب، ٢٠٠٧، ص ٥١، ٥٥، ٥٦.

٣- من النقد المونولوجي إلى النقد الحواري، العياشي ادراوي، مجلة علامات-المغرب، ع ٣، ٢٠١٠، ص ٤٨.

٤- من النقد المونولوجي إلى النقد الحواري، العياشي ادراوي، مجلة علامات-المغرب، ع ٣، ٢٠١٠، ص ٤٨.

يراه<sup>(١)</sup>، وهكذا، فالنقد المونولوجي ليس مؤهلاً للتواصل مع المختلف معه واستنتاج النصوص المتعدّدة الأصوات (وغير خافٍ أن "الحرية" و"الاختلاف" مدخلان أساسان لكل فعل تواصل، ومنطلقان مركزيان لأية علاقة حوارية مجدية)<sup>(٢)</sup>.

وقد حدّ الزهراني مفهوم "النقد الحواري" بأنّه حوارٌ بين صوتيّ الناقد والمبدع، والتزم هذا المفهوم في دراساته كلّها<sup>(٣)</sup>، وهو ليس جديداً، نجد تمثيلاته في محاورات إفلاطون وأرسطو، ومناظرات المتكلمين والفقهاء في الثقافة العربية<sup>(٤)</sup>، وربما نجد في هذا جواباً عن تساؤل الزهراني، عن سبب عدم تأثير كتابات باختين في النقد العربي<sup>(٥)</sup> على الرغم من أنه من أهمّ منظّري الخطاب الروائي ونقده في القرن العشرين، فمقولته لم تضاف الجوهريّ إلى هذه الثقافة الحوارية.

\* \* \*

- 
- ١ - من النقد المونولوجي إلى النقد الحواري، العياشي ادراوي، مجلة علامات - المغرب، ع ٣، ٢٠١٠، ص ٤٩.
  - ٢ - من النقد المونولوجي إلى النقد الحواري، العياشي ادراوي، مجلة علامات - المغرب، ع ٣، ٢٠١٠، ص ٤٩.
  - ٣ - مقاربات حوارية، ص ٣٥٦، ٣٥٧.
  - ٤ - من النقد المونولوجي إلى النقد الحواري، العياشي ادراوي، مجلة علامات - المغرب، ع ٣، ٢٠١٠، ص ٥٠.
  - ٥ - يُنظر دراسته "نحو التلقي الحواري: مقاربات لأشكال تلقي كتابات ميخائيل باختين في السياق العربي" في "مقاربات حوارية" ص ٢٤٧، ٢٤٨.

### -٣- في مقدّمة المقاربات

أقدم هذه الفقرة بملاحظاتٍ تتعلّق بغياب ثلاث ظواهر في مقدّمة "المقاربات" مقابل حضور ثلاث، ولعلّ في عرضها أهميّة من نوع ما في هذه القراءة التحوارية. وأولها: تتعلّق بغياب العقليّة الحدائيّة، مقابل حضور العقليّة التقليديّة. وثانيها: غياب الوعي الحرّ، مقابل حضور الوعي المحاصر، وإدراكه أنه يعيش هذه المعاناة، بسبب تصنيفه بـ "المتقف الحدائي" كما ورد في رسالته إلى أمل القشامي (زعمت ذات يوم أن الرقابات الصارمة تشوّه الحياة وتفسد الفكر. ولأنني لم أتحرّر تماماً من وطأة هذا الهاجس الثقيل لم أقتنع كثيراً بوجاهة النشر)<sup>(١)</sup>. وقوله (إنّ ما لديّ قد لا يكون صالحاً للنشر في نادٍ لم يستظفني قطّ) (ربما لأنني صنّفت ناقداً أو مثقفاً حدائياً)<sup>(٢)</sup>. ومن المؤكّد أنّ معاناة هذا الوعي ينسحب على عدد من المثقفين كما يذكر، إذ يداهمه إحساس مريب أنّ الحدائنة لدى فريق في السياق الثقافي المعاصر خطر يستدعي المواجهة. والثالثة: غياب ثقافة الحوار في حياتنا وخطابنا الثقافيّة، مقابل هيمنة الخطابات الأحاديّة.

وبهذا الغياب يؤسّس لأطروحتة الحوارية، وقدّم لهذه المقاربات بقوله: (إنها كتابة مسكونة بهاجس الحوار فيما أحسب. ورغم شيوع هذا المفهوم اليوم في خطابنا الثقافية، الرسمية وغير الرسمية، إلّا أننا لم نتعوّد الحوار، لم ننشأ عليه فنتملّك أدواته وندرك قيمته (...). فالهدف الأسمى لأيّ فكر ولأيّ معرفة ولأيّ إبداع هو تنمية فكر الحوار وأخلاقيات الحوار ولغة الحوار لتعزّيز المزيد من أشكال التواصل والتفاعل بين البشر، فما بالك بالمنتيمين إلى المجتمع الواحد؟! الحوار حقٌّ لكلّ أحد عند كل

١- مقاربات حوارية، ص ٩.

٢- مقاربات حوارية، ص ١٠.

أحد. والوعي به، نظراً وعملاً، هو ما يغني الثقافة ويفتح أمامها أفق التجدد والتطور الكمي والنوعي<sup>(١)</sup>.

تستقصي هذه الدراسة ظواهر الحوارية وعناصرها في دراسات الزهراني لمعرفة الإطار النظري الذي انطلقت منه ومفهومه للحوارية من خلال محورين اثنين لأنهما كفيلا بجلاء المفهوم: أولهما محور المرأة، وثانيهما محور الآخر الغربي.

\* \* \*

## ٤- محور المرأة

أقدم في صدر هذه التحوارية بملاحظتين ثنتين من خلال مقدّمة دراسته **تمثيلات الجسد في الرواية العربية: أولاهما**: باشر الزهرانيّ الفعاليّة الحواريةّ بدءاً من العتبات التي استهلّ بها مقارباته بقول مصطفى حجازي (عندما يفلت الجسد ويعبّر عن طاقاته ورغباته بحريةّ يفلت الإنسان من التسلّط والقهر)<sup>(١)</sup>. **وثانيتهما**: تشير إلى إيمانه بالأدب منصّة حوارية، كما يظهر من قول Ronald Barthes (أما ذلك النوع من رهافة الجسد البشري وهشاشته فلا نعتقد أنّ خطاباً آخر يستطيع تفهّمه وتمثيله أفضل من الأدب)<sup>(٢)</sup>. ما يسيل من العتبتين السابقتين وما يترسّب في أعماق الزهراني افتراض مبدئي بوجود كيانٍ مقموع يملك الطاقة والرغبة في الانفلات من العبوديّة، يوازيه افتراضٌ آخر يشير إلى إيمانه برسالة الأدب في التعبير والتأثير والحوار.

ويحتلّ الجسد عنده موقعاً متقدماً في الخطاب الثقافي، وينظر إليه بوصفه هويّةً ولغةً ورمزاً وذاكرةً ومرآة تكشف المحجوبَ وتعبر عن المقموع في الجسد العربي، ويدرك خصوصيّة الثقافات في التعامل مع الجسد ومدى الوعي به في العصر الحديث، وأنّ قراءته مرهونة بالتحوّلات الثقافيّة والسيرورة التاريخيّة (وجزء من هذه التحوّلات يتمثّل ولا بدّ في الانتقال المتدرّج من خطاب تغطية الجسد وقمع حاجاته ورغباته باسم قيم المحرّم والمعيب، إلى خطابات تتحدّث عنه وتكتبه لتعبّر عن حضوره وتكشف عن حاجاته)<sup>(٣)</sup>. ويرى أنّ الوعي بالجسد يتأثر بمرجعيّات الإنسان ورؤاه واختلاف الثقافات، وتتعدّد صورّه (بتعدّد الثقافات وتعدّد قناعات وخيارات الأفراد داخل الثقافة الواحدة)<sup>(٤)</sup>. وقد جنحت أحكامه إلى الحماسة العاطفيّة أحياناً حين جعل الخطاب

١- مقاربات حوارية، ص ١٩.

٢- مقاربات حوارية، ص ١٩.

٣- مقاربات حوارية، ص ٢٥.

٤- مقاربات حوارية، ص ٢١.

الروائي رؤيةً حديثةً للجسد، في مقابل رؤية الثقافة العربية الإسلامية، ونسي موقف ابن رشد وابن عربي من المرأة.

والخلاصة أنه ينظر إلى الجسد من خلال أبعاده التاريخية والثقافية والحضارية والاجتماعية، وفي هذا السياق، نختلف مع الغدّامي كما اختلف معه الزهراني، حين فسّر أنّ أحلام مستغانمي صنعت شخصيةً خالد مشوّهةً من أجل كسر حدّة ذكورة الجسد الذي امتنهاها، فكان موقفها كيدياً انتقامياً تأرياً من الذكر، غير أنّه لم يكن حوارياً في تفسيره هذا، لأنّه لم ير سوى الصورة القائمة في يد خالد المبتورة، وكان عليه أن يكون موضوعياً كموضوعيّة القراءة الحوارية التي ترى أكثر من صورة، فقد نسي أن هذه اليد المبتورة كانت مصدر زهو خالد في مرحلة الاستقلال، وبسببها كان الناس يحترمون من يحمل تاريخه الزاهي في جسده الناقص، وهكذا كان الجسد في هذه المرحلة ذاكرةً ثقافيةً زاهية للمصاب وللوطن عامة، مما ينحّي جانباً قراءة الغدّامي.

تنبع رؤية الزهراني للجسد في الثقافة العربية من خلال الحضور والغياب، والوجود والفقْدان، وبموجبها يرى الأنثى موجودةً وحاضرةً بجسدها، غائبةً مفقودةً بفعاليتها وحضورها ورؤيتها وثقافتها. أما المرأة الغربية فحاضرةً بجسدها ودورها وشخصيتها، وهكذا لم يستطع خالد أن يرى جسد كاترين العاري كما رآه غيره من زملائه الطلبة الغربيين، لأنّه ينتمي إلى حضارة ترى النظر إلى الجسد العاري حراماً وعبثاً، لذا دأبت على تغطيته وحجبه<sup>(١)</sup>، والخلاصة، أنّ الزهراني في موقفه هذا يعتدّ بالبعد الثقافي في تشكيل الرؤية للجسد.

كما وقف على الاختلاف بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الغربية حول الجسد، فالأولى تمنع التعرّي، في حين لا تجد الثانية ما يمنع من عرضه مكشوفاً ليعيد الفنُّ إنتاجه ورسمه وتملّكه رمزياً، لأن المرأة تمتلك حرية التصرف بجسدها، ولا تمنع في

١- مقاربات حوارية، ص ٤٢، ٤٣.

أن يكون مُلهماً للجمال. ومن الطبيعي أن يتأثر هذا الوعي الغربي على الجسد بالتحويلات الفكرية والأخلاقية والجمالية. وقد كشف عن إعجابه بموقف الثقافة الغربية وعن عدم رضاه الضمني من موقف الثقافة العربية الإسلامية من الجسد في قوله (فالجسد لا يعود هنا كينونة معزولة عن الحياة مسيَّجة بالمحرّمات التي تغرّب الإنسان عن ذاته بقدر ما تستلب منه جسده الأكثر خصوصيةً وحميميّة<sup>(١)</sup>).

ومن الناحية المنهجية حدّد مصطلحاته في بداية دراسته التي عقدها حول رواية "ذاكرة الجسد"، لأنه حريص على التلقّي السليم لما له من آثار إيجابية في الفعلية الحوارية. لذا بيّن مفهوم "التمثيلات"، وصاغ فرضية البحث وافترض أن النصّ الروائي هو الساحة التي تنعكس فيها تمثيلات الجسد ثم تأويلاته والوعي به والنظر إليه. وصدرت منهجيّته من ذاتٍ تنتمي إلى طرف مستحوذٍ عليه ويتعرّض للتشويه ومحو هويّته وخصوصيّته، وهو الإحساس ذاته الذي تعانيه المرأة والمستضعف، لذا يدرك أنه يدافع عن ذاته إذ يدافع عنهما. وصدرَ بحثه من إحساسٍ بثقل وطأة الجهل والتخلّف والعادات والتقاليد الاجتماعية الموروثة التي تنازع الإنسان حتى على جسده، وهكذا. ووقف ضد الفكر الاستحواذي المناهض للحوار. لقد دخل الزهراني موضوعه بموقفٍ يتنازع فيه القهر والحرية في ساحة الجسد، بحيث صار ساحةً تتنازع فيها الإرادات والهويّات.

واستهلّ مقاربتَه "الرواية النسائية والخطاب الثقافي الجديد" بعرض أطروحته المعرفية المؤسّسة بأن قطعَ مع منطق الماضي<sup>(٢)</sup> مفترضاً نزوعه نحو تحويل الاختلافات إلى مبرراتٍ لأشكال التحيز، وفي وعيه رؤية الغزالي السلبية للمرأة مقابل إغفاله الإشارة إلى الفضاءات المضيفة في مواقف عدد من المثقفين والفلاسفة المسلمين في هذه

١- مقاربات حوارية، ص ٤١.

٢- يقصد بها معارف الثقافة العربية والإسلامية.

الدراسة حسب ما يتطلبه المنهج الحواري، لذا تبنت "المنطق الجديد" الذي يهدف إلى تغيير التصورات والسلوك.

انزلق الزهراني إلى مأزق التصنيف بسبب "ازدواج الرؤية" التي صدر عنها في دراساته، اتضح هذا في منهجه الذي قام على تقسيم كل شيء، فقد قسم المجتمع إلى رجل وامرأة، والرواية إلى رواية رجل مقابل رواية أنثى، والأدب إلى أدب نسوي وأدب نسائي، وبنى هذا التقسيم على أساس الجنس مما جعله غير منسجم مع الرؤية الموضوعية للإبداع التي تركز على الرؤية الحوارية، بغض النظر عن جنس الرائي. كما قابل بين مفهوم "الجديد / الحديث" ومفهوم "التقليدي / النمطي".

وبناءً على هذا التقسيم عدّ كتابة المرأة خطاباً معارضاً للخطاب الثقافي العام الذي هو بصورةٍ أخرى خطاب الرجل، ولا أدري لماذا أقام هذه الرؤية الضدية، مفترضاً أن كل كتابة للمرأة من الطبيعي أن تعارض كل كتابة للرجل؟! وأنّ كتابة "المرأة الجديدة" "مختلفة" دون أن يبين عناصر جدتها واختلافها عن كتابة الرجل (كذلك لا بد أن رواية جديدة كهذه ستعارض بصيغ متنوعة السرد الثقافي العام في مجتمعاتنا التي تتمركز حكاياتها التأسيسية الكبرى حول شخصية "الرجل" الذي ظل إلى فترة قريبة مصدر جلّ الأفكار ومرجع معظم القيم الإيجابية في الخطابات المهيمنة في المنزل والمدرسة والمسجد والمجلس والدولة كما لا يخفى على كثيرين منا. لهذه الاعتبارات لا بد أن التفاعل الجاد مع هذه الرواية الجديدة المختلفة من هذا المنظور النقدي الحواري يمكن أن يفضي بنا جميعاً إلى تعديل وجهات نظرنا وتغيير كثير من تصوراتنا عن ذاتنا وعن العالم من حولنا)<sup>(١)</sup>، والملاحظ أن الزهراني يوجّه إلى أهميّة الثقافة في ترسيخ أنماط السلوك وشيوعتها، وأنّ عمليّة إحلال ثقافة مكان أخرى تتطلّب بالضرورة تغييراً ثقافياً بالمثل، وتولّد عن رؤيته الازدواجية هذه أن ما يزي بين مفهومَي "الرواية النسوية" و"الرواية

١- مقاربات حوارية، ص ٦٦.

النسائية"، أما مفهوم "الرواية النسوية" فيتعلّق بقضايا المرأة التي تطرحها الأعمال الروائية، بغض النظر عن جنس الذات الكاتبة<sup>(١)</sup>، مع إدراكه أنّ بعض الكاتبات والناقداً يرفض هذا التقسيم لأنّ الإبداع يتعالى على جنس مبدعه. وأخيراً أخذ بمفهوم "الرواية النسوية" الذي يشمل كتابات المرأة على أنّ تتبنّى أطروحات النقد النسوي الذي عدّه ضمن إطار النقد الحوارية<sup>(٢)</sup> دون أن يشير إلى أنّ روايات بعض الرجال أكثر إخلاصاً لأطروحات المرأة من المرأة ذاتها. كما عدّ كلّ عمل روائي نسوي ضمن إطار الوعي المضاد مهما يكن مستواه وزاوية نظره (إن فعل الكتابة الإبداعية هنا هو فعل جمالي ثقافي اجتماعي يكتسب مشروعيته وقوته الرمزية من اندراجه ضمن خطابات أدبية وفكرية أصبحت تتجرّأ على كشف ومعارضة إيديولوجيا السيطرة والاستبداد)<sup>(٣)</sup>.

ويصدر الزهراني في قراءته نصوص المرأة من إدراكه المسبق ذكورية الثقافة. غير أنه يرى الرجل رجلاً واحداً. ووقف عند التحيز الذكوري من خلال تساؤله الإنكاري: ألا توجد رائدات روايات إلى جانب الرواد؟! واتهمهم بطمس أسمائهن. وعدّ الانتاج الروائي النسائي من أشكال حضور المرأة وحوارها مع غيرها. ورمى الخطاب النقدي بالعجز لعدم حوارها مع المغامرات النسائية الأولى والتجارب الجديدة. ولا أدري لماذا انزلق الزهراني إلى سياسة الاستقطاب والاصطفاف مع فريق دون فريق؟! فالنقد الحوارية يفرض عليه رؤية الاثنين في إطار واحد. فالواضح أنه مع الخطاب النقدي النسائي الذي سمّاه الخطاب المضاد كغيره من الخطابات الثقافية المضادة في مواجهة الخطاب الثقافي للرجل.

وأشار في هذه المقاربة الحوارية إلى أثر التحولات الجديدة في رؤية المرأة دون الرجل التي من علاماتها هذه النبذة الاحتجاجية النقدية العالية في خطابها الإبداعي التي

١- مقاربات حوارية، ص ٧٢.

٢- مقاربات حوارية، ص ٧٤.

٣- مقاربات حوارية، ص ٨٠.

جعلت كتاباً ونقاداً منهم الزهراني يتبنى قضاياها ويقسم الموضوعات بين ذكر وأنثى ويغيب المشترك بينهما، بل لا يرى في الرجل سوى أنه مخطئ ومُدان دوماً. ظهر ذلك، حين قرأ رواية "الفردوس اليباب" للجهنى، ليلى، دون أن يذكر مساهمتها في الخطأ، ذلك أن الموقف الحوارى يفرض عليه أن يرى الخطأ فى الاثنين، لا فى الرجل وحده كما فعل ( فالخطاب ليس موجهاً ضد المجتمع على إطلاقه، بل ضد ثقافة سائدة متناقضة ظالمة ترشح المرأة لدور " الضحية" المدانة سلفاً وتمنح "الرجل" دور المغامر الفحل أو "البطل" المبرراً سلفاً بمعنى ما، حتى وإن كان غير مستحق لأي نعت إيجابى فكرياً وخلقياً. هناك إذن وعي جديد عميق بوجود خلل كبير فى منظومات الأفكار والقيم التى تتحكم فى التصورات وتوجه السلوكيات الفردية والجماعية) (١).

ومن خلال هذه المحاوره يخلص إلى غاياته من النقد الحوارى، فيربطه بالغايات النفعيَّة السلوكيَّة التى تتمثل فى تعديل التصورات والمواقف وأشكال السلوك، باعتبار النصوص رسائل بشرية جماليَّة تهدف إلى تنقية المجتمع من كل ما يشوبه ويعكّر صفوه (ها هي إذن كتابة المرأة عن ذاتها ومجتمعها وعالمها تذكرنا بضرورة تعديل وتطوير وتغيير الكثير من أفكارنا وقيمنا وأحكامنا حتى لا تدفعنا حكاياتنا السردية التقليدية إلى "فكر التوحش" فيما المؤكد أنها كانت حكايات إنسانية جميلة وحميمية ذات يوم. وفي كل الأحوال سننزل نصرّاً على أن المعرفة الجادة تعقلن التصورات، والفنون الخلاقة تؤنسن العلاقات بين البشر، وأي منتج معرفي أو أدبي لا يعين الفرد والمجتمع على المزيد من أشكال التعقّل والتأنسن فالمؤكد أنه سيعمل ضد الإنسان، رجلاً كان أو امرأة) (٢). والخلاصة، أنه ينظر إلى أن الكتابة علامة على وعي المرأة على الذات والآخر، وهي خطاب مضاد للذكوريّ السائد .

١-مقاربات حوارية، ص ٧٧.

٢-مقاربات حوارية، ص ٨٩.

وقد قامت حوارية الزهراني حول المرأة على أساس التعارض بين رأيين ورؤيتين لينتهي الموقف إلى موقف يكون فيه الحوار حلاً ولصالح المرأة. لذا عقد ثلاث دراسات حول موقف الإمام أبي حامد الغزالي من جهة، وموقف كل من ابن رشد وابن حزم من جهة أخرى. ففي مقاربتة الثالثة عن المرأة "مقامات المرأة بين فكر التوحش ونقائضه؛ وضعيات المرأة في خطاب الإمام أبي حامد الغزالي" ينظر إلى نص الغزالي باعتباره جزءاً من خطاب عام يهون من شأن المرأة ويجعلها موضوعاً للمتعة في الثقافة العربية، ومن جانب آخر يقدم قراءة جديدة تكسر موقف القداسة من نصوص التراث التي درج عليها فريق من الباحثين .

ويمثل موقفه هذا من التراث مثلاً على احتفاء مشروعه بالحوارية، ذلك أن فكره الذي انفتح على القديم والحديث، والأجنبي والعربي والإسلامي وعلى التيارات والمذاهب التي يختلف معها، أغراه بالحوار مع التراث من أجل تفعيله وإسقاطه على قضايا الحاضر، فأخذت رؤيته إليه غير منحنى؛ فهي أولاً تنتقد القراءات التي تبجل المؤلفين لا أفكارهم، وهي ثانياً تدعو إلى أنسنة ما في نصوصه من مبادئ وقيم وتوجيهها في خدمة الواقع والإنسانية، وتدعو ثالثاً إلى تأصيل الخطاب الفكري المعاصر الذي يعزز حقوق المرأة والإنسان في التراث ليأخذ طريقه إلى أرض الواقع لا سيما تلك النصوص التي (تتجه في مقاصدها البعيدة إلى تكريم الإنسان وصيانة حقوقه وتهذيب خلقه وبناء علاقاته بالآخر والغير على أسس من منطق التعقل ومبادئ العدل والتعاون في سبيل تحقيق مصالح البشر المكلفين خلافة الأرض وعمرانها)<sup>(١)</sup>.

وقد بنى نصّه بناءً منطقياً ليحمق غايتين؛ أولاهما إثبات تهافت أطروحة الغزالي، والأخرى إقناع المتلقي برأيه المفارق لرأي الغزالي في موقفه من المرأة، ومن هنا راح يرمي هذا النص بأنه غير حضاري، لأنه من جهة يقلل من شأن المرأة إلى درجة أن

تجسّد فيه "فكر التوحّش" كما سمّاه تجاه النساء عموماً، ومن جهةٍ ثالثة إنّ نفيَ المرأة من عالم الإنسان هو نفيٌّ للذات الإنسانية عموماً، لذا انبرى للكشف عن أخطار الأفكار التي يحملها هذا النصّ<sup>(١)</sup>.

بدأ الزهراني حواريّته منذ اللحظة التي وقف فيها أمام عنوان كتاب الغزالي (التبر المسبوك في نصيحة الملوك) فنظر إليه من ثلاثة وجوه: أولها اقتران العنوان بالذهب، وثانيها توجّهه إلى الملوك، وثالثها الثقة التي تتمتع بها الذات الكاتبة العارفة التي تتمتع بموقع اجتماعي وديني ومعرفي مما يجعل لخطابها سلطة تؤهلها بأن تتوجّه إلى الملوك لتنصحهم وأن يكونوا في موقع المتلقي لخطابها، باستخدام صيغ وتراكيب فنيّة أسلوبية مثل صيغة الأمر والتوكيد (اعلم أن..). وحرص أن يذكر أن نصّه جادّ مباشر صدر عن عاقل واع صاحب منزلة علميّة، وليس نصّاً فنياً مجازياً، من أجل أن يقطع عن المتلقي إمكانية تأويله، لذا صدر كتابه بالوقوف عند عنوانه ليؤكد أن هذا الكتاب مربوط عنوانه بالذهب، ويصدر عن حجة الإسلام صاحب السلطة المعرفيّة والاجتماعيّة والدينيّة ويتولى نصيحة الملوك، يحوي في أعماقه أفكاراً معادية للمرأة، وها هو يكشفها، وذهب إلى أبعد من ذلك حين صنّف الغزالي من بين الذين يصفون المشروع على بعض الأفكار الخاطئة والسلوكات العدائية تجاه الآخر المختلف معه ومنها المرأة (فالمؤلف يكتب في مقام جادّ ويوجه كتابته إلى شخصيات جليّة وهدفه توجيه المتلقي عموماً إلى تبني مجموعة من الأفكار النظرية والأخلاقيات العملية التي يمكن أن تفعل في علاقات الحياة اليومية في المجال الاجتماعي كله)<sup>(٢)</sup>.

وحتمّ عليه منهجُه الحوارية أن يجعل المتلقي في طليعة أولويّاته كي يحشد موقفاً عدائياً تجاه مواقف الغزالي من المرأة، لذلك جعل "فكر التوحّش" جزءاً من عنوان مقالته

١- مقاربات حوارية، ص ١٥٧.

٢- مقاربات حوارية، ص ١٦٢، ١٦٣.

بما يحمل من دلالات العنف، وربطه بنزعات التعصب العرقية والجنسية والدينية والمذهبية التي تبرر أشكال العنف والظلم تجاه الآخر المختلف، وبيّن تداعياته وأخطاره التي تنذر بتحوّله إلى ثقافة رسمية في المستقبل. وتتبع حواريته الكشف عن نقاط الضعف في النصّ، بعرضها على العقل، فطعن على منطق التعميم والاختزال عند الغزالي من المرأة والرجل على حدّ سواء الذي اختزل النساء كافة في نموذج واحد بما يخالف ما تقوم عليه الحوارية، وشبّههن بحيوانات يلفظها الذوق العام. وشاع في خطابه عبارات العدا والديونية من أجل أن يكرّه بهن. ومن علامات حواريته أنه أنكر على الغزالي عدم ذكره نماذج المرأة الإيجابية ونفيه عنها أي قيمة إيجابية، ونسي أنها كانت معبودة ومقدّسة في بعض الحضارات القديمة. ومن أجل إثبات تهافت أطروحة الغزالي وكسب مواقف المتلقي ركّز الزهراني على ما سمّاه "فكر التوحش" وبموجبه جعل علاقة الرجل بالمرأة متوحشة تفضي إلى توحش الذات الإنسانية. هذا الفكر الذي مازال ينتج خطاباً يحطّ من المرأة ويروج مقولة أن علاقة الرجل بالمرأة هي علاقة شهوة واستحواذ وعبودية، في حين جعلها القرآن الكريم مقدّسة في قوله تعالى (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون)<sup>(١)</sup>.

وكما احتكمت حواريته إلى العقل والمنطق احتكمت إلى الشرع، لذا رفض تأويل الغزالي بعض الآيات عبر تساؤله الإنكاري: لماذا يشيع هذا الفكر على الرغم من مخالفته نصوص الشرع؟ يجب بسخرية إنّ الغزالي "الواعظ" لا يؤمن بالحوارية، ويحتكر الحقيقة ويسخر الخطاب الديني الذي يحظى بالاحترام ويحتلّ مرتبة عالية في السلم الحجاجي ذلك أنّ المقدّس هو أقوى سلاح رمزي في كل الثقافات المحافظة<sup>(٢)</sup>. فانتهى مستخدماً

١- سورة الروم: ٢١.

٢- مقاربات حوارية، ص ١٧٧.

صيغة "إذن" إلى نتيجة مفادها أن: (المشكلة إذن ليست في النصوص الدينية، رغم أن بعضها مشكل وحمّال أوجه بكل تأكيد، بل في تأويلات الغزالي وأمثاله ممن يستعملونها للتشريع لمختلف أشكال التحيز ضد المرأة كما لو كانت جنساً يقع في درجة ثانية من الإسلام ومن الإنسانية ومن المواطنة!)<sup>(١)</sup> وأعلن نتيجة الحجاج بالاعتماد على الشرع (وباختصار نقول إن قد عُرِفَ إماماً وحجةً وسيفاً لبعض الفرق والقوى في المجتمعات الإسلامية، لكن الإسلام يصبح حجة عليه حينما يتعلق الأمر بوضعيات المرأة وقضاياها)<sup>(٢)</sup> وقال: (نؤكّد أنّ النصوص الشرعية الصحيحة يمكن أن تكون نقبضاً شرعياً صريحاً لفكر التوحّش)<sup>(٣)</sup>.

وأخيراً استحضرت حوارية الزهراني ما لم يذكره الغزالي من الآيات والأحاديث التي تسمو بالمرأة تحت عنوان (خاتمة وتساؤلات)<sup>(٤)</sup>. وفي كثير من الأحوال ما كان يترك السؤال مفتوحاً يختتم به دراساته.

لكنّه أحياناً لم يكن وفيّاً للمنهج الحواري الذي ألزم نفسه به، ظهر ذلك في نفسه الهجومي وأحكامه العدائية لآراء الغزالي، ومن هنا وصفَ خطابَه بأنه (ذكوريّ فجّ في المقام الأول)<sup>(٥)</sup> و(نموذج قوي لخطاب مغالط)<sup>(٦)</sup> وعزّزه بأسلوب نقدي ساخر يفضّ من منزلته في الثقافة العربية الإسلامية ويغمز في قدرته ويشكّك في سلامة آرائه وتأويلاته، بما ذكر من ألقابه بطريقة تلويحية بالاعتماد على المفارقة كـ (الإمام وحجّة الإسلام وسيف الإسلام)<sup>(٧)</sup> (وغير لائق بمقام إمام مبجل كالغزالي)<sup>(٨)</sup>. وظهرَ منطقتَه الهجومي

١ - مقاربات حوارية، ص ١٨٠.

٢ - مقاربات حوارية، ص ١٨١.

٣ - مقاربات حوارية، ص ١٨٠.

٤ - مقاربات حوارية، ينظر: ص ١٧٩، ١٨٠.

٥ - مقاربات حوارية، ص ١٦٤.

٦ - مقاربات حوارية، ص ١٦٣.

٧ - مقاربات حوارية، ص ١٥٨.

٨ - مقاربات حوارية، ص ١٥٧.

في ذاته القارئة المتباهية بقدرتها على تحليل هذا الخطاب، وفي لصق فكر التوحّش بالغزالي دون أن يحاول جلاء مواقفه كلها من المرأة على الرغم من أنه يعي أنّ "التفهم من مفاهيم الحوارية".

نقف الآن عند الطرف المقابل في هذه المقابلة الحوارية لنكشف عن موقف ابن حزم مقابل موقف الغزالي السابق في دراسة الزهراني "خطاب المحبة ضد خطاب التوحّش / قضايا الحب ومكانة المرأة في طوق الحمامة" لابن حزم<sup>(١)</sup> إذ يدخل بحثه بروح تقبل على ابن حزم فتجعله رمزاً للتفتّح والمحبّة في الثقافة العربية، ولأنه يُعنى بتطوير خطاب المحبة والإنسانية مقابل خطاب الكُره. وبالتالي، نحن أمام صورتين متقابلتين وموقفين متعارضين. ولخصّ الزهراني أطروحاته حول المرأة في السؤال التالي: كيف يقدم كل من الغزالي وابن حزم موضوع الحب في الثقافة الإسلامية؟ وحدّد هدف مقارنته (بالكشف عن تعدّد واختلاف الخطابات الفكرية حول المرأة والإنسان والعالم والكون في تراثنا العربي الإسلامي)<sup>(٢)</sup>.

ونلاحظ تباين أسلوبه في الحديث عن الغزالي من جهة، وعن ابن رشد وابن حزم من جهة أخرى، فوصف الغزالي بأسلوب تفوح منه رائحة الشكّ والسخرية والنقد المرير من خلال استخدام الفعل "يلقب" في صيغة توحى أنه ليس أهلاً للإمامة عنده وأنه حظي باللقب فقط (فهذا الفقيه الذي يلقب "الإمام" و"حجة الإسلام" لا يذكر المرأة إلا مقترنة بسلسلة لا تكاد تنتهي من القيم السلبية ولذا اعتبرناه نموذجاً بارزاً لـ "فكر التوحّش")<sup>(٣)</sup>. أمّا ابن حزم فوصفه بالإمام المتفتّح الجريء المجتهد والفقيه العاشق المحافظ التقى الورع صاحب الفكر الاجتهادي الخلاق والأديب المبدع وصاحب المركز الاجتماعي والمعرفي. هذه المقارنة جعلت العلاقة بين موقفيهما علاقة انفصال لا اتصال

١ - مقاربات حوارية، ص ١٨٣.

٢ - مقاربات حوارية، ص ١٨٣.

رغم وحدة المرجعية الثقافية، ومن هنا نتفهم الأسباب وراء احتفائه بالتفتّح عند ابن حزم في أنّه جعل من الحبّ محطّة للتواصل الإنساني متجاوزاً التواصل الفردي والاجتماعي، ويؤكد دوماً على الاتصال بين النفوس والأجساد بين الرجل والمرأة، وأعجبه موقف المؤلف حين أشار إلى أهميّة متعة الجسد في أنها (يمكن أن تفضي إلى "الحب الحقيقي" وبالتالي تكون غاية من غايات المحبة وعلّة من عللها).<sup>(١)</sup> وذهب إلى أبعد من ذلك في بحثه عن أنسنة القضايا مثل أنسنة "خطاب المحبّة وبلورة فكرها" (فصور المرأة الأمّ، والمرأة المريية المعلمة، والمرأة المحبوبة، لا بد أن تتعاضد هنا لتفضي بالكاتب وأمثاله إلى تمثّل ذلك الفكر الإنساني السوي ومحاولة تكريسه ونشره، وبالأخص في مقام الكتابة عن المحبة بمختلف أشكالها ومراتبها وعللها وغاياتها)<sup>(٢)</sup>.

والواضح أنه مع موقف ابن حزم لأنه ينفي النقص عن المرأة، ولا يقول بأفضليّة الرجل عليها (لأنّ هدفه تنمية المعرفة بفكر المحبّة وتعزيز مواقف التفهم والتعاطف مع المحبين، ومن ثم المشاركة الفعالة بفكره وأدبه في أنسنة العلاقات فيما بين البشر... فحالة الحبّ ترقّق الطبع وتهذّب القول والفعل، بعكس حالات الكره التي توحّش الذات)<sup>(٣)</sup>. وهو يركّز على ظواهر التواصل مقابل ظواهر الانفصال والنظر إليها في إطار شمولي واسع ومنظومة فكرية ومعرفية عامة. ويهتم بأنسنة الظواهر وتقديم الثقافة العربية بوصفها جزءاً من المعرفة الانسانية. ويركز على منظومة القيم والأفكار والثقافة، وعلى التقريب بين المتضادات والثنائيات والهرب من الانفصال باتجاه التواصل.

وفي مقاربتة "خطاب التعقّل والأنسنة في فكر ابن رشد" يتأكّد أنّ الحوارية عند الزهراني مشروع فكريّ متكامل وليس موقفاً جزئياً آتياً، بدليل الموضوعات والقضايا التي تناولتها مقارباته، فهي قضايا هامة ومعاصرة، كالعدالة والمساواة والمصلحة المشتركة

١- مقاربات حوارية، ص ٢٠١.

٢- مقاربات حوارية، ص ٢٠٧.

٣- مقاربات حوارية، ص ٢٠٨، ٢٠٩.

والحرية وغيرها، لذا لامَ قراءة الجابري وأحمد عبد الحليم عطية حين عاينَا آراءَ ابنِ رشد بوصفها مواقفَ عابرة وليستَ أطروحة ثقافيةً متكاملة، كما يتأكدُ أنّ مشروعه ذو طابع ثقافيٍّ في المقام الأول بحسب ما بيّنه من موقف ابنِ رشد من المرأة.

وإذا ما وضعنا مقالته هذه مع مقالته حول موقف الغزالي من المرأة في إطار واحد، بدت العناصر الحوارية أوضح مما تبدو عليه حين نبحت عنها في كل مقالة بصورة منفردة. فكلٌّ منهما يمثّل صوتاً يناقض الآخر ويخالفه، وهو الحريص على أن تتناغم أطروحته مع منطق العقل والحكمة والعدل والمصلحة والشرع والمشارك والدرب الوسط، ومن هنا احتفى بجهود ابنِ رشد لأنها ترمي إلى خلخلة التصوّرات والأفكار السائدة وتفكيكها وتعديلها وبناء ثقافة جديدة من المرأة، ودعا إلى العمل الثقافي المضادّ الذي يعدّل من صورة المرأة في الذهنيّات ويفعّل دورها بنقد السائد وخلخلة ما فيه من أفكار خاطئة، مع مراعاة أنّ التغيير الثقافي يحتاج إلى زمنٍ طويل (وكان النوى الصلبة للخطاب المعادي للمرأة لن تتفتت إلا بشكل تدريجي وعلى مدى زمني طويل)<sup>(١)</sup>.

عني الزهراني بجهود ابنِ رشد الثقافية وتأثيرها في الحياة، وربط وضع المرأة بشروط الثقافة السائدة، وربط فقرها الاقتصادي والاجتماعي بفقرها الثقافي، لأنها النصف المعطلّ غير المنتج، وبالتالي الفقير، حيث تتعطلّ قدرات المجتمع بفعل تصورات ترسخت في الوعي الاجتماعي، وانتهى أخيراً إلى أنّ إقصاء المرأة وتحييدها يجعلها عبئاً وحملاً ثقيلاً ودليلاً على خلل في البنية الاجتماعية (انّ تدني مرتبة المرأة في الثقافة والحياة دليل خلل في منظومات الأفكار والقيم والمعايير لا بدّ، منطقياً)<sup>(٢)</sup>.

ووقفَ عند المثقف وحددَ واجباته (بـ) تعديل أو تغيير منظومات الأفكار والقيم والمعايير المتحيّزة ضد المرأة<sup>(٣)</sup> وبيّن منهجه في النظر إلى القضايا بأن ينوع زوايا

١- مقاربات حوارية، ص ٢٣٩.

٢- مقاربات حوارية، ص ٢٣٤.

٣- مقاربات حوارية، ص ٢٤٠، ٢٣٩.

النظر، كما فعل ابن رشد وهو يتحدث من موقع الفيلسوف العقلاني والفقهاء المسلم والمواطن المثقف (فتنوع المرجعيّات والمنظورات والتعبيرات هو ما يمكن الباحث من تحليل القضية في مختلف جوانبها لاستكشاف أبعادها المتنوعة المتعلقة، ومن مخاطبة كل فئة من القراء بما يتناسب مع وعيها ومرجعيات قراءتها، وهذه سمات حوارية في أي خطاب يحترم شروط المعرفة بقدر ما يحترم المتلقي قارئاً نموذجياً أو مفترضاً أو واقعياً متعيّناً)<sup>(١)</sup>.

وحين وقف عند صناعة الثقافة أكّد على مراعاة شروط ولادتها لتكون قادرة على مواجهة الأفكار الشاذة، ومنها أن تراعى فيها مقاصد الشريعة والمصالح الإنسانية وأن تلتزم بمنطق العقل وأن تُعرض على الواقع لاختبار قدرتها على الحياة<sup>(٢)</sup>. وانتقد الزهراني اللغة الثقافية المعادية للمرأة البعيدة عن لغة الحوار، وحدّد هدف الفعل الثقافي في (إعادة بناء الوعي العام في ضوء منطق العقل ومبدأ المساواة وقيم العدالة هو الشرط الأساسي لتحسن ظروف الحياة والعمل في مختلف البنى الاجتماعية بدءاً ببنية الأسرة وانتهاء ببنية الدولة)<sup>(٣)</sup> ممّا جعله يرى أن الإشكالية تكمن في (الخلفيات المعرفية والمقاصد الإيديولوجية التي عادة ما توجه القراءات الفردية لنصوص الشريعة)<sup>(٤)</sup>. وانتهى إلى أنّ موقف ابن رشد معاصر ومتقدّم على كثير من طروحات المثقفين المعاصرين، وإلى أنّ محاوره أفكاره تمثل (شكلاً من أشكال التأسيس المعرفي للفكر العقلاني الحوارية في ثقافتنا وحياتنا، فهذا الفقيه المجتهد والمفكر المجدد عمل بشكل منهجي صارم ومنظم على تفعيل منطق العقل النقدي في كل القضايا التي تصدى لها)<sup>(٥)</sup>. واختطّ منهجاً يحاور فيه أفكاره، فهو يقرأ الظاهرة في سياقها ويربطها بالظاهرة الأكبر، وانتهى

١- مقاربات حوارية، ص ٢٣٧.

٢- مقاربات حوارية، ص ٢٢٨.

٣- مقاربات حوارية، ص ٢٤٢، ٢٤٤.

٤- مقاربات حوارية، ص ٢٢٨.

٥- مقاربات حوارية، ص ٢١٨.

إلى أن وضعيتها المتردبة (هي جزء من وضعيات ثقافية وسياسية واقتصادية واجتماعية لا أقل تردياً)<sup>(١)</sup>. لكنه أحياناً كان ينساق وراء مقولات ابن رشد وبيتعد عن المنهج الحواري الذي من المفترض أن يرى الصورة كاملة.

\* \* \*

---

١- مقاربات حوارية، ص ٢٢٩.

## ٥- محور الشرق/الغرب

يحرص الزهراني في مقارباته النقدية على اختيار قضايا يصل بها الاختلاف درجةً تدرك فيها أن لا خلاص سوى بالحوار والتفاهم، وينتهي دائماً إلى أن الإشكالية الحضارية لا حل لها سوى الحوار أيضاً. فالحوارية دافع للبحث عما يفترقه الإنسان لدى الآخر، وهي معايضة وإيمان بأحقية الاتصال والتعدّد والاختلاف بين الثقافات بعيداً عن الرؤى الأحادية. فالحضارات تقوم على التكامل لا على الانغلاق ووهم الاكتفاء بالذات. واحتفى بتحوّل مواقف بعض أدباء الغرب تجاه الشخصية العربية المسلمة. من خلال مواقف التعاطف والتفهم، ففي حين تعكس كتابات "كامو" العقلية الاستعمارية المستندة إلى أحكام مسبقة وتصورات نمطية تضرب بجذورها في المركزية الغربية، تعكس مواقف "تورنييه" الانفتاح برفض هيمنة الغرب على غيره<sup>(١)</sup>.

وقد تقصّى فكر الاختلاف وأشكال حضور الآخر المختلف في أدب قومي ما في دراسته (نحو تمثيلات الآخر العربي-المسلم في بعض قصص ألبير كامو وميشيل تورنييه) حيث درس رواية "قطرة الذهب" ورواية "جمعة" أو تخوم المحيط الهادي للكاتب ميشيل تورنييه. ففي رواية "قطرة الذهب" طرح إشكالية العلاقة بين الحضارتين العربية والغربية من منظور الراهن والمستقبل دون الارتهان للتصورات المسبقة والأحكام القبلية والعدائية التي تأثرت بالخطاب الاستشراقي والخطاب الاستعماري (وكلاهما مما ينبغي تجاوزه على نحو ما توحى به وتلحّ عليه تلك الكتابة "المتجاوزة" كذلك)<sup>(٢)</sup>. اختار الروائي شخصية راع بسيط، ليواجه حضارة متقدمة، لتسفر المواجهة عن تحويل جسد الراعي/هويته إلى دمي. ولو تمعنّا في ما قالته الفرنسية لهذا الراعي من أنه لا فرق بينها والسيارة التي ينظر إليها، لتأكد لدينا الرؤية الفوقية والانسحاق الذي تمثل في صورة الدمى

١- مقاربات حوارية، ص ٢١١.

٢- مقاربات حوارية، ص ٢٢٧.

التي آل إليها، مما يؤكد أنّ الاختلاف بين الحضارتين لم يفض إلى تواصل وحوار وتفاهم. والغريب أنّ الناقد فسّر رؤية الفرنسي للراعي بالموقف المتعاطف والمتفهم في قوله (لا شكّ أننا هنا أمام موقف تفهم وتعاطف يتخذه الكاتب تجاه هذه الشخصية البريئة الطيبة، لكن أيضاً تجاه حضارة كاملة يقدّمها في نصه الروائي من منطلق حوارى معمّق، ليحتفل بأجمل تعبيراتها ورموزها)<sup>(١)</sup>. هذا موقف لا يعكس تعاطفاً بقدر ما يعكس شفقةً على ضعيف، تغذّيها خلفيّة استعماريّة توطّر فكر هذه الشخصيات وتصرفاتها. وهو يأمل أن تكون الكلمة رسول تواصل وحوار وسبيل خلاص من هيمنة الصورة التي تحول الإنسان إلى دمية أو مسخ وبلا روح وعاطفة سامية، ويتساءل (هل يريد الكاتب إذن أن يقنع قارئه، وهو فرنسي في الأصل، أن طريق الخلاص يتمثل، في جزء أساسي منه، في إعادة القيمة والاعتبار إلى رموز الحضارات التقليدية العريقة ومنظومات قيمها ومنها بالطبع الحضارة العربية الإسلاميّة؟)<sup>(٢)</sup> والخلاصة، أنّ هذه الرواية تكشف عن خلل الرؤى والتصورات التي هيمنت على الحضارة الغربية، كما تكشف عن مصير هذه الحضارة التقنيّة التي حوّلت الإنسان إلى مستلَب يعاني القحط الروحي، ويركز الزهراني على لعبة التمثيلات ومرجعياتها ودلالاتها (من هذا المنظور لاحظنا أنّ فكر الاختلاف الذي يعاين التعدد والتنوع بين اللغات والمجتمعات والثقافات، بعيداً عن أوامام المركزية وما ينبثق منها ويعززها من تراتبيات، هذا الفكر هو الذي يحضر بقوة وفاعلية في كتابة م. تورنييه عن إشكالية الذات والآخر)<sup>(٣)</sup> فقد طرح الاختلاف مقابل المركزية بديلاً.

ودرس رواية تورنييه "جمعة أو تخوم المحيط الهادي" بوصفها سرديّة نقدية ساخرة للسردية الإمبريالية التي عبّرت عنها رواية دانييل ديفو "روبنسون كروزو". وهو يحاول

١- مقاربات حوارية، ص ٢٣٥.

٢- مقاربات حوارية، ص ٢٣٨.

٣- مقاربات حوارية، ص ٢٤١.

تقديم رؤية جديدة عن الآخر، في مواجهة المركزية الغربية التي عبر عنها ديفوفي روايته(وها هو يحاول عبر كتابته الخلاقة دعوة أهلها إلى البحث عن الخلاص في الحوار الخلاق مع ثقافات الشعوب الأخرى)<sup>(١)</sup>.

وكانت قصّتا كامو: "الضيف" و"المرأة الزانية" موضوع قراءة الزهراني، ففي الأولى تتضح الفروق بين مجتمع العلم والقوة والقانون مقابل مجتمع الجهل والضعف والفضو، فضلاً عن الغنى والصحراء مقابل الفقر والنهر، ويخلص من قراءة قصص كامو إلى (استحالة الاتصال الحوارية الخلاق بين ذاتين وثقافتين وهويتين حضاريتين بينهما من الاختلافات ما يحتم انفصالهما)<sup>(٢)</sup>.

وفي مقاربتة "الشرق والشرقيون في ديوان الشرقيات لفكتور هوجو" تجلّت حوارية الزهراني التواصلية هذه المرّة من خلال منصّة الأدب والنقد، لأنه يؤمن بدورهما في التواصل والحوار لسببين اثنين: أولهما أن الدراسات النقدية باهتمامها بأشكال التفاعل الإيجابي بين اللغات والثقافات تخلق محطات للتواصل والحوار معها، وثانيهما أن كلاً من الإبداع والنقد لا يمكن أن يتطور إلا (ضمن سياق التواصل والتأثير المتبادل فيما بين الثقافات البشرية)<sup>(٣)</sup>. وتتجلّى هذه الحوارية بشكل أوضح في رؤيته للاستشراق وما خلفه لدى النقاد العرب من مناخ يطفح بالريبة والتوجّس من كل عمل إبداعي ونقدي يُصنّف ضمن الخطاب الاستشراقي، فهو يرى وفي إطار هذه الرؤية التواصلية أنه ينبغي تجاوز هذا المناخ والنظر إلى الأعمال من زاوية معرفية مفصولة عن الأيديولوجيا التي تصدر عنها مما يجعلها صالحة للتواصل.

وقد جعلته هذه الحوارية التواصلية يذهب بعيداً في تفهّم علاقة الشرق بالغرب وتجاوز المناخ الذي خلقه الاستشراق، وما ترتّب على ذلك من مقاربات نقدية تنظر إلى

١- مقاربات حوارية، ص ٣٤٠.

٢- مقاربات حوارية، ص ٢٢٧.

٣- مقاربات حوارية، ص ٢٧٤.

الأعمال التي تقع ضمن الخطاب الاستشراقي باعتبارها حاضنة لبذور المركزية الغربية، وينبغي التمييز بينها بحسب ما تمثّله من قيم معرفيّة وجماليّة بعيداً عن منطلقاتها الأيديولوجيّة من أجل الابتعاد عن الأحكام السلبيّة الجاهزة التي تعمي عن رؤية الحقيقة. غير أننا لا نوافق الزهراني في فصل "الأيديولوجي" عن "المعرفي" و"الجمالي" لأن الأبداع يتغذّى أولاً وأخيراً من مرجعيّات فكريّة، وأنّ سبب ما وجدناه من شطط في الرأي هو حماسه للحواريّة جعلته يدعو لتخطي العقبات التي تحول دون تحقّقها كالموقف من الاستشراق، وهكذا، يصبح التمييز بين أشكال "الخطابات الاستشراقية" أمراً ملحاً (لأنه ضرورة منهجية للقراءة النقدية التي تحاور النصوص)<sup>(١)</sup>.

وفي هذا السياق جاءت مقاربه لديوان الشرقيّات لفكتور هوجو، للتدليل على أنّ لدى الآخر قراءات نقدية منصفة تتجاوز الخطاب الاستشراقي وما فيه من بذور المركزية الغربية، بل هناك صور إيجابية للذات الشرقيّة والعربية الإسلاميّة في الذات الغربيّة، مما جعل ديوانه تحوّل عميقاً في نظره للمدينة الإسلاميّة والشرق وحتى في مفهوم الاستشراق، وهكذا صار ينظر إلى المدينة الإسبانيّة الإسلاميّة باعتبارها (الثمرة الأجل للقاء والتفاعل بين حضارات الشرق والحضارة الغربية)<sup>(٢)</sup> وأنها ساهمت في (تشكيل وعي الشاعر ومخيلته الإبداعية خاصة)<sup>(٣)</sup> وأنّ ما فيها من فنون إسلامية هي مركز الجذب والاهتمام، وأنها تجسّد "جماليّات التنوع والاختلاف" و"الذاكرة التاريخيّة العريقة والهويّة الحضاريّة المتعدّدة" (لأن ما كان يبحث عنه ويؤسس له، هو وأمثاله، هو تحديداً جماليّات التنوع والاختلاف التي لا تتجلى في مكان أكثر من هذه المدن الإسبانيّة ذات

١- مقاربات حوارية، ص ٢٧٦.

٢- مقاربات حوارية، ص ٢٧٨.

٣- مقاربات حوارية، ص ٢٧٨.

الذاكرة التاريخية العريقة والهوية الحضارية المتعددة<sup>(١)</sup> وهكذا صارت غرناطة عنده (مدينة الجمال المطلق، وهو جمال شرقي في جوهره)<sup>(٢)</sup> والموطن الذي تألفت فيه الثقافات والحضارات، ومصدر إلهام، ومن عوامل تشكيل وعيه الفكري، والمساحة التي تتجاوز وتتألف فيها آثار حضارات آسيا وأفريقيا وأوروبا لتشكل مشهداً جمالياً وحياتياً لا نظير له في المدن الأوروبية الأخرى<sup>(٣)</sup>.

وانسحبت رؤيته للمدينة الأندلسية على رؤيته للشرق عامة باعتباره "كينونة حضارية" وذهب إلى أبعد من ذلك حين عارض خطابه بالخطاب الغربي الكلاسيكي الذي أنكر دور المسلمين في الحضارة وحصره في دور "الناقل" من غير إضافة تذكر. كما عارض بين المدينة الغربية ممثلة بباريس والمدينة الإسلامية الشرقية غرناطة، فوصف الأولى بالكآبة، والثانية برمز الجمال الشرقي الجوهري. والخلاصة أنه رأى في ممارسة هوجو النقدية نموذجاً لدور النقد الحواري التواصلي في التقريب بين الثقافات الذي حوّل الرؤية السلبية إلى إيجابية، مثلما يمكن للنقد العربي أن يلعب مثل هذا الدور، فيساهم الإبداع في الحوار والتواصل من خلال حضور الآخر وثقافته في الأعمال الإبداعية ويصبح بالتالي من مصادر الإلهام ومساعداً في تشكيل الوعي.

وكان من نتيجة هذا التحول في الرؤية أنه لم يعد ينظر إلى الشرق باعتباره الخصم والعدو والدوني، بل هو فضاء حضاري عريق ينطوي على ثروة غنية من الرموز والأشكال والقيم التي لا تزال تشع في الزمان والمكان..... ومصدر إلهام وأفق بحث واكتشاف لمنظومات فكرية ومعرفية وجمالية<sup>(٤)</sup> (وهو كينونة حضارية حيّة تتدخل في إعادة تشكيل الوعي الفكري والجمالي للذات الغربية)<sup>(٥)</sup>. (و) ذخيرة من الرموز الجمالية والآثار

١- مقاربات حوارية، ص ٢٩١.

٢- مقاربات حوارية، ص ٢٩١.

٣- مقاربات حوارية، ص ٢٨١.

٤- مقاربات حوارية، ص ٢٨٣.

٥- مقاربات حوارية، ص ٢٨١.

الحضارية التي ينبغي لأمثاله التعامل معها لا كموضوعات للمعرفة والسيطرة بل كمصدر إلهام وأفق بحث عن تلك الشعرية...<sup>(١)</sup>. وهكذا يبدو جلياً أنّ حضور الشرق في هذا الديوان يكشف إلى أي مدى كانت الآداب والفنون والحضارات الشرقية، وبخاصة العربية الإسلامية، عنصراً تكوينياً فعالاً في وعي الشاعر ومخيلته حين كان في ذروة الشباب والتألق<sup>(٢)</sup>.

وكان من نتائج هذا التحول أيضاً أن تحوّل مفهوم الاستشراق لدى هوجو، إذ تحوّل إلى اهتمام عام يشارك فيه الأدباء وغيرهم من المبدعين الذين عادة ما يبحثون لدى الآخر عمّا يغذي إبداعاتهم بالقيم والأشكال الجمالية الجديدة<sup>(٣)</sup>.

ومن دلالات الحوارية عند الزهراني تفهّم مواقف الآخر السلبية تجاه ظواهر ووقائع في الذات العربية، وهي دعوة تحتفي بنقد الذات، وهذا ما عكسه شعر هوجو حين رسم صورة السلطان التركي، وكأنه يقول إن علينا ألاّ نلوم الآخر حين يشير إلى الظواهر القاتمة في حياتنا أو يعبر عنها. فالوقائع والممارسات السلبية من الطبيعي أن ينجم عنها صور سلبية، كصورة السلطان العثماني التي شكّلت من خلال سطوته العنيفه فكان من الطبيعي أن يتكوّن (موقف النفور منه والعداء له لدى الشاعر ولدى القارئ المفترض لنصه الشعري)<sup>(٤)</sup>.

\* \* \*

١-مقاربات حوارية، ص ٢٠٦.

٢-مقاربات حوارية، ص ٢٠٨.

٣-مقاربات حوارية، ص ٢٨١.

٤-مقاربات حوارية، ص ٢٩٣.

## خاتمة

عَكَفَ الزهراني على تطبيق النقد الحواري منهجاً وأداةً في تحليل النص الروائي، وأخذ بالمبادئ نفسها التي شكّلت العناصر الجوهرية للمبدأ الحواري عند باختين، غير أنه لم يخرج عنه ولم يطرّقه أو يؤصله في الثقافة العربية الإسلامية، ونحسب أنه لم يقدم جديداً لهذه الثقافة، مما كان سبب تساؤله عن عدم تلقي أفكار باختين التلقي المناسب والمأمول في البيئة العربية، فالمنهج الحواريّ أصيل في ثقافتنا كما يظهر في كتابات الاتجاه العقلاني في الكتابة عموماً.

وتبيّن للدراسة أنّ الزهراني صاحب منهج، وأداة علمية، ولغة أكاديمية جادة صارمة، لم تغرق في الإنشائيّات والأحكام الضبابية، ومن جيل كان له دور كبير في الحراك النقدي الروائي، والحراك الثقافي، مزج الثقافة العربية الإسلامية بالثقافة الغربية، غير أنه لم يؤصل ما عرفه في ثقافة الغير في ثقافتنا انسجاماً مع المبدأ الحواري الذي يأخذ به دراساته النقدية.

الزهراني واحدٌ من النقاد السعوديين الذين يوجّهون جلّ جهودهم نحو الاهتمام بالجانب الثقافي للأعمال الروائية، ويرى الأدب ظاهرةً ثقافيةً ينبغي أن يكون له دوره ورسالته وتأثيره في المجتمع، كل ذلك جعل منه نقاداً مختلفاً إلى جانب غيره من النقاد المختلفين الذين وجّهوا بحوثهم نحو أطروحات النقد الثقافي، ولم يغرق كما غرق غيره في الشكليات والتقنيّات، على أهميتها جميعاً، والخلاصة أنني، وأنا أقرأ دراسات الزهراني أحسّ بنفسي جديد في النقد السعودي والعربي، يظهر من خلال طريقة المعالجة، واتساع الرؤية والأفق، وجديّة الطرح، ودقّة النتيجة والرأي، واللغة العلمية النقدية المباشرة، والالتزام الدقيق بالمنهج.

وقد أحسن الزهراني اختيار الرواية أنموذجاً لتطبيق النظرية الحوارية، لأنها ميدان خصب لتعدّد الأصوات واختلاف الرؤى والمواقف، مما فرض أن يكون الحوار سبيل حلّ

نقاط الصراع بين الشخصيات. أمّا النصوص التي وقع اختياره عليها فتجسّد العناصر التي يقوم عليها النقد الحوارية.

\* \* \*

## المصادر والمراجع

- الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، د. محمد الولي، ط ١، منشورات دار الأمان-الرباط، ٢٠٠٥م  
٥٤٢٦/هـ.
- بلاغة الإقناع في المناظرة، د. عبد اللطيف عادل، ط ١، منشورات ضفاف، بيروت-لبنان، منشورات  
الاختلاف، الجزائر العاصمة-الجزائر، ٢٠١٣م / ١٤٣٤هـ.
- الحجاج وقضاياها من خلال مؤلف روث أموسّي: الحجاج في الخطاب، د. علي الشبعان، منشور في  
كتاب "الحجاج، مفهومه ومجالاته: دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة العربية" إعداد وتقديم د. حافظ  
إسماعيلي علوي، ج ٢، الحجاج: مدارس وأعلام، عالم الكتب الحديث، إربد-الأردن، ٢٠١٠م.
- الحوار أو منهجية التفكير النقدي، حسان الباهي، إفريقيا الشرق-الدار البيضاء-المغرب، ٢٠٠٤.
- دراسات في الحجاج/قراءة لنصوص مختارة من الأدب العربي القديم، د. سامية الدريدي  
الحسني، ط ١، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد-الأردن، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام المركز الثقافي العربي، طه عبد الرحمن، ط ٣، الدار البيضاء-  
المغرب، ٢٠٠٧.
- مقاربات حوارية، د. معجب الزهراني، ط ١، مؤسسة الانتشار العربي، مكة المكرمة-المملكة العربية  
السعودية، بيروت-لبنان، ٢٠١٢.
- من النقد المونولوجي إلى النقد الحواري، العياشي ادراوي، مجلة علامات-المغرب، ع ٣، ٢٠١٠.

\* \* \*



## List of References:

- Al-Isti'arah fi maḥattat yunaniyya wa 'arabiyya wa gharbiyya, Dr Mohammad Al-Wali, Manshurat Dar Al-'man, 2005A.C/1426 A.H.
- Al-Ḥijaj wa Qaḍayah min khilal mu'allaf Ruth Amousi: Al-Ḥijaj fi Al-Khitab, Dr Ali Al- Shab'an, published in " Al-Ḥijaj mafhūmuh wa majālātuh: dirāsāt naḍariyyah wa tatbīqiyyahfiAl- Balagha Al-'rabiyyah", prepared and introduced by:Dr Ḥafiz Isma'ili'lawi, vol.2,Al-Ḥijaj: Madaris wa 'lam, 'Alam Al-Kutub Al-Ḥadith, Irbid-Jordan, 2010A.C.
- Al-Ḥiwar 'aw Manhajiyat Al-Tafkir Al-Naqdi, Hassan Al-Bahi, Afriqya Al-Sharq, Al-Dar Al-Baiḍa -Morocco, 2004.
- Balaghat Al-Iqna' fi Al-Munadarah, Dr Abdul Latif 'Adel, edition 1, Manshurat Dhifaf, Beirut- Lebanon, Manshurat Al-ikhtilaf, Algeria the Capital-Algeria, 2013 A.C/1434 A.H
- Dirasat fi Ḥijaj /Qira'ah li Nuṣuṣ Mukhtarah min Al-Adab Al'arabi Al-Qadim, Dr Samia Al-Duraiddi Al-Hasni, edition, 1, 'Alam Al-Kutub Al-Ḥadith for Publication and Distribution, Irbid-Jordan, 1430 A.H/2009 A.C.
- Fi 'Uṣul Al-Ḥiwar wa Tajdid 'Ilm Al-Kalam, Al-Markaz Al-Thaqafi Al-'Arabi, Taha Abdul-Rahman, -Al-Dar Al-Baiḍa -Morocco, 2007.
- Muqarabat Ḥiwariyyah, Dr Mu'jib Al-Zahrani, Mu'assasat Al-Intishar Al-'rabi, Makkah Al-Mukramah, Kingdom of Saudi Arabia, Beirut-Lebanon, 2012.
- Min Al-Naqd Al-Monlogi 'ila Al-Naqd Al-Ḥiwari, Al-'Ayyashi Edrawi, Majjalat 'Alamat- Morocco, Number 3, 2010.

\* \* \*



## Dialogue in Al-Zahrani Comparisons

**Dr Zuhier Mahmoud Obeidat**

Jordan-Hashemite University-Faculty of Arts- Department  
of Arabic Language and Literature

### **Abstract:**

This study is concerned with the concepts: 'dialogue', 'theory of dialogue', and 'the dialogue critique', in addition to the methodology of 'maqarabat', its motives, its vision and the conclusions it has reached. It explores the elements of the dialogue theory and its phenomena, in studies conducted by Mu'jib Al-Zahrani in narrative texts, published in his book 'muqarabat hiwarriya'. The study focuses on the dialogue methodology that he has followed in the study of the cultural texts that investigate the phenomena from more than a perspective. The study has found out that Al-Zahrani has interested in the availability of the dialogue theory elements in the texts he investigates in terms of difference, dialogue, the intention of resolving the difference, and the joint interest. It has been found that Al-Zahrani was careful to study the controversial issues that can only be solved through dialogue. This necessitates the various voices in the texts he studies, that are based on the contrasting poles. The study has concluded that Al-Zahrani looks at literature as a cultural phenomenon, and his studies focused on one's awareness of himself and that of the other, in addition to identity, freedom, and justice that justify the interest in the phenomena of culture and awareness. It has also shown that Al-Zahrani has started from the hypothesis that 'dialogue' has been his reference in investigating the awareness of certain people, and those people's awareness of the other.



### **III. Documentation:**

1. Footnotes should be placed in the footer area of each page respectively..
2. Sources and references must be listed at the end.
3. Sample images of the verified/edited manuscript should be inserted in their respective areas.
- 4 - Clear pictures and graphs that are related to the research should be included in appendices.

**IV.** In case the author is dead, the date of his death, in Hijri calendar, is used after his name in the main body of the research.

**V.** Foreign names of authors are transliterated in Arabic script followed by Latin characters between brackets. Full names are used for the first time the name is cited in the paper.

**VI:** Submitted articles for publication in the journal are refereed by two reviewers, at least.

**VII.** The modified articles should be returned on a CD-ROM or via e-mail to the journal.

**VIII.** Rejected articles will not be returned to authors.

**IX.** Authors are given two copies of the journal and fifteen reprints of their article.

### **Address of the Journal:**

All correspondence should be sent to the editor of the Journal of Arabic Studies:

Riyadh, 11432 P.O. Box 5701

Tel: 2582051 - Fax 2590261

[www. imamu.edu.sa](http://www.imamu.edu.sa)

E.mail: [arabicjournal@imamu.edu.sa](mailto:arabicjournal@imamu.edu.sa)

## **Criteria of Publishing**

The Journal of Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University for Arabic Studies is a peer reviewed journal published by the Deanship of Scientific Research on University Campus. It publishes scientific research according to the following regulations:

### **I. Acceptance Criteria:**

1. Originality, innovation, academic rigor, research methodology and logical orientation.
2. Complying with the established research approaches, tools and methodologies in the respective disciplines.
3. Accurate documentation.
4. Language accuracy.
5. Previously published submissions are not allowed.
6. Submissions must not be extracted from a paper, a thesis/dissertation, or a book by the author or anyone else.

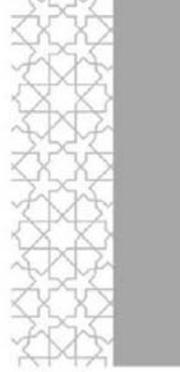
### **II. Submission Guidelines:**

1. The author should write a letter showing his interest to publish the work, coupled with a short CV and a confirmation that the author owns the intellectual property of the work entirely and that he will not publish the work without a written agreement from the editorial board.
2. Submissions must not exceed 50 pages (A4).
3. Submissions are typed in Traditional Arabic, in 17-font size for the main text, and 14-font size for footnotes, with single line spacing.
4. A hard copy and soft copy must be submitted with an attached abstract in Arabic and English that does not exceed 200 words or one page.



## **Editor –in- Chief**

- **Prof. Ibrahim Salah Al-Sayed Solaiman Al-Hodhod**  
Vice-president of Al-Azhar University
- **Prof. ShoukriEzzeddin Al-Mabkhout**  
Dean of the Faculty of Arts, Manouba University, Tunisia
- **Prof. Saleh Mohammed Al-Zahrani**  
Professor, Department of Rhetoric, Criticism and  
Methodology of Islamic literature, College of Arabic  
Language
- **Prof. Abdulaziz Ibrahim Al-Ossaili**  
Professor, Department of Applied Linguistics, Institute for  
Teaching Arabic
- **Prof. Abdullah SaleemAl-Rasheed**  
Professor, Department of Literature, College of Arabic  
Language
- **Prof. Mohammed AbdulrahmanKhattabi**  
Professor, Ibn ZahrUniversity ,Aghadir, Morocco
- **Dr. HishamAbdulaziz Mohammed Al-Sharqawy**  
Secretary Editor of the Journal of Arabic Studies, Deanship  
of Scientific Research



## **Chief Administrator**

**Dr. Fawzan Ibn Abdulrahman Al-Fawzan**  
Acting Rector of the University

## **Deputy Chief Administrator**

**Prof. Fahd Abdulaziz Al-Askar**  
Vice rector for Graduate Studies and Scientific Research

## **Editor –in- Chief**

**Dr. Abdulrahman Abdulaziz Al-Muqbel**  
Dean of Scientific Research

## **Managing Editor**

**Dr. Ra'ad Abdullah Al-Turki**  
Vice-Dean of Scientific Research for Cultural Affairs