

كلية اللغات والترجمة



المجلة اللغوية



Issue (The Third) December 2020

العدد (الثالث) ديسمبر 2020

مجلة علمية محكمة نصف سنوية
تصدر عن كلية اللغات والترجمة بجامعة الزيتونة. ترونة

هيئة المجلة:

د. عز الدين سلطان الباشير
رئيس التحرير

د. أحمد علي أحمد الشيباني
مدير التحرير

أسرة التحرير:

د. سالم خليفة الجوادي	عضوا
د. خليل سعد إسماعيل جهيل	عضوا

مراجع اللغة العربية:

د. عبد العظيم علي الواعر

مراجع اللغة الإنجليزية:

د. عبد الحكيم محمد بلعيد

تنفيذ وإخراج:

أ. فرج محمد المعمري

المجلّة اللّغويّة

مجلة (المجلة اللغوية):

مجلة علميّة محكمة نصف سنوية تصدر عن كلية اللغات والترجمة بجامعة الزيتونة، تقوم بنشر الأعمال البحثية للباحثين وفق المعايير العلمية، وكذا وفق قوانين إصدار ونشر الدولة الليبية.

أهداف ورسالة المجلة:

من أهم أهداف ورسالة المجلة الرقي بمستوى البحث العلمي، نشر أعمال متخصصة تراعي إتباعها لقواعد النشر العلمي، الإسهام في نشر ثقافة البحث العلمي وتنشيطه، إظهار الجهود العلمية للباحثين والدارسين ونشر بحوثهم.

شروط النشر في المجلة:

- يشترط أن تكون البحوث العلمية المقدمة للنشر معدة وفق مناهج البحث العلمي من حيث الشكل والمضمون.
- ألا تكون المواد المقدمة للنشر قد سبق نشرها.
- ألا تزيد عدد صفحات البحث المقدم للنشر عن (25) صفحة، ومطبوعاً ببنط (12) وترسل نسخة مطبوعة وأخرى محفوظة بقرص مدمج (CD).
- أن يكتب على البحث اسم الباحث ثلاثياً وكذلك جهة عمله وعنوانه والبريد الإلكتروني.
- أن يكون توثيق المراجع داخل البحث بنظام (APA) بحيث يشار إلى التوثيق في نهاية الفقرة، فيكتب الاسم الأخير وسنة النشر ورقم الصفحة داخل قوسين، وتكون قائمة المراجع في نهاية البحث وفق هذا النظام.
- أن يكون الخط (Amiri) للبحوث المكتوبة باللغة العربية، وخط (Times- New Roman) لبحوث اللغة الانجليزية، وبمسافة بين الأسطر (1.15 سم).
- تقبل البحوث العلمية المكتوبة باللغة العربية والانجليزية والفرنسية، ويشترط إرفاق بحوث اللغتين "الانجليزية والفرنسية" ملخصاً باللغة العربية لا يتجاوز (200) كلمة.
- تخضع البحوث العلمية المقدمة للنشر في المجلة للتقييم العلمي واللغوي.
- يخضع البحث المقدم للتقويم السري لبيان صلاحية نشره من عدمها ولا يُعاد البحث لصاحبه إذا لم يُقبل و تقدّم أسباب رفضه للباحث.

- تؤول جميع حقوق النشر للمجلة، ولا يجوز نشر البحث أو أجزاء منه في أي مكان آخر بعد نشره في المجلة إلا بإذن كتابي من هيئة المجلة.

خطوات التحكيم:

تعدّ عملية التحكيم عملية مهمة لضمان جودة البحوث، ومدى صحة المعلومات الواردة فيها، ولا تنشر في المجلة إلا بعد موافقة لجنة التحكيم والتقييم، وقد قرّرت لجنة المجلة أن يدفع كل من يريد نشر أي بحث في المجلة مبلغا وقدره (50.د.ل) عن كل بحث نظير تحكيمه من متخصصين قبل النشر، وهذا المبلغ غير قابل للاسترجاع في جميع الأحوال.

عناوين المراسلة:

جميع المراسلات المتعلقة بالمجلة ترسل على العنوان التالي:

- مقر كلية اللغات والترجمة جامعة الزيتونة- سوق الأحد، تrehونة ليبيا.

- إيميل مجلة كلية اللغات والترجمة: Languagesfaculty2019@gmail.com

- أو الاتصال على رقم الهاتف : 0924308914 / 0919008502

تنويه:

إنّ كافة الآراء والأفكار والمعلومات التي تنشر بأسماء كتّابها تعبر عن وجهة نظر أصحابها ولا تمثل وجهة نظر هيئة تحرير المجلة.

المجلة اللغوية بكلية اللغات والترجمة، جامعة الزيتونة

مجلة علمية محكمة نصف سنوية

العدد الثالث/ ديسمبر 2020م

المحتويات

الصفحة	المحتويات	ر.ت
28 - 1	أبنية المبالغة ودورها في تحديد الوظيفة النحوية: دراسة في ضوء آراء ابن عاشور. د. نجمة خليفة عطية.	1-
48 - 29	الشخصية اللببية في قصص علي مصطفى المصراحي. د. أنيس السنوسي ميلود محمد. و د. طارق عبدالحمد صالح يونس.	2-
65 - 49	مراحل تطور الحكم الفقهي في المعاملات. د. علي جبريل صقر.	3-
85 - 66	من صور بلاغة التشبيه التمثيلي في صحيح مسلم. د. ربيع عبدالعاطي عبدالله.	4-
101 - 86	التغير الدلالي في كتاب الزينة للرازي: "باب الجنة نموذجاً". د. أميمة علي جمعة طالب.	5-
120 - 102	تنوع الدلالة القرآنية باختلاف الجذور اللغوية بين القراءات الواردة في معجم شمس العلوم. د. أحلام علي محمد عبدالصمد.	6-
139 - 121	آراء الأستاذ: أبي علي الشلوين الصرفية في كتاب ارتشاف الضرب "لأبي حيان الأندلسي". د. إبراهيم فرج علي الحويج.	7-
151 - 140	جملة الشرط وأثرها على المعنى: "سورة الأنعام أنموذجاً". د. أحمد علي أحمد الشيباني.	8-
164 - 152	الثقافة الإسلامية ودورها في غرس القيم الأخلاقية بين الطلاب. د. إصلاح محمد حمودة.	9-

الكلمة الافتتاحية

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الكريم، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:
فيسعدنا أن نضع بين أيديكم أعزاء القراء الكرام العدد الثالث من مجلة كلية اللغات والترجمة (المجلة اللغوية) ديسمبر 2020م، سائلين الله تعالى أن ينفع بما فيه من بحوث علمية، وأن تفتح هذه البحوث آفاقاً جديدة للمعرفة والبحث العلمي كما هو هدف هذه المجلة، التي ما كان لها أن تصل إلى ما بلغت لولا جهود ثلة من الأساتذة الأفاضل، الذين أثروا بأبحاثهم هذه المجلة، وإخوانهم الذين قاموا على مراجعتها وتقييمها، إضافة إلى جهد الإعداد والإخراج.
وما التوفيق إلا بالله عليه التوكل وهو المعين.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

رئيس التحرير.

أبنية المبالغة ودورها في تحديد الوظيفة النحوية دراسة في ضوء آراء ابن عاشور

د. نجمة خليفة عطية، كلية اللغات والترجمة، جامعة الزيتونة.

ملخص البحث:

يَهْتَمُّ البحث برصد أبنية المبالغة المشتقة من الفعل المتعدي الواردة في تفسير (التحرير والتنوير) للشيخ الطاهر ابن عاشور (كتبت لفظة (ابن) بهمزة وصل للدلالة على أن (الطاهر) لقب وليس اسماً، وقد أثبتها ابن عاشور في خاتمة كتابه)؛ لما لها من أثر في تحديد الوظيفة النحوية وتحقيق المبالغة والتكثير لمعنى الفعل، باشتقاق صيغة من ذاته على أحد الأبنية المعروفة والمتفق عليها في اتصاف الذات بالحدث، فإنَّ الأصل الذي عليه أكثر معنى المبالغة فعول، مفعال، فعَّال، فعل، فعيل، وهي أوزان قياسية وغيرها سماعي. وسعت الباحثة من خلاله إلى الكشف عن آراء ابن عاشور وطرحها للمناقشة في ظل أقوال النحاة والمفسرين للوقوف عند آرائهم والاستئناس بها، مما أودعوه في تفاسيرهم ومؤلفاتهم في علوم اللغة والنحو ومعاني القرآن الكريم وإعرابه.

وقد أظهر البحث اختلاف النحاة بصريهم وكوفيهم حول إعمال صيغ المبالغة، وأنَّ المتفق عليه إعمال فعَّال ومفعَّال، وفعول لكثرتها، وإعمال فعيل وفعل أقل بكثير. وأنَّ التفاعل من صيغ المبالغة التي استعملت في اللغة لأداء معنيين؛ أحدهما: حقيقي لغرض العلم بالشيء المجهول، والآخر: مجازي صوري من خلال التظاهر بالسؤال. بينما قيَّد ابن عاشور معاني التفاعل في إفادة تكرر وقوع الفعل، وقوة صدوره من الفاعل.

مقدمة:

الحمد لله الذي بنعمته تمَّ الصالحات، الذي نَزَلَ على عبده كتاباً محكم الآيات، وجعله محفوظاً لا يتطرق إليه تحريف ولا يشوبه تبديل ولا تزييف، وهو الذي تولاه برعايته وحفظه، وأسكت الفصحاء بفصاحته، وأخرس البلغاء ببلاغته، وبعد...

أبنية المبالغة ودورها في تحديد الوظيفة النحوية: دراسة في ضوء آراء ابن عاشور (1-28)

فإنه بحث ضمن رزمة أبحاث اعتنيت فيها بدراسة قضايا نحوية وصرفية من خلال تفسير ابن عاشور ت(1973م) - نُشرت أغلبها في مجلة جامعة الزيتونة^(*)، وكتب أخرى أرجو أن يكتب لها الظهور والإفادة مما بين دفتيها (كتاب بلاغة الحرف في أداء المعنى، وكتاب مكملات بناء الجملة القرآنية، وكتاب المجزورات وأثرها في الدلالة، جميعها تحت الإجراء، وغيرها في طور المراجعة).

اعتنيت فيه برصد أبنية صيغ المبالغة المشتقة من الفعل المتعدي الواردة في تفسير (التحرير والتنوير)، لما لها من أثر في تحديد الوظيفة النحوية وتحقيق المبالغة والتكثير لمعنى الفعل باشتقاق صيغة من ذاته على أحد الأبنية المعروفة ووفقاً لأحكامها المتفق عليها.

ومن خلال البحث والتفتيش الذي نهضت بأعبائه في أثناء إعداد أبحاثي السابقة التي أجريتها حول القضايا النحوية والصرفية في تفسير ابن عاشور لم يقع بين يديّ كتاب أو دراسة اعتنت بأبنية المبالغة عند ابن عاشور؛ لذا حرصت أن تكون هذه الورقة البحثية تمة لجهود مسبوق وعمل دؤوب في رحاب تفسير ابن عاشور، والكشف عن مكامن خفيت في معالجة قضايا نحوية وصرفية، كلما ظننت أنها انحسرت ازدادت اتساعاً فازددت رغبة واشتياقاً للخوض فيها.

أهداف البحث:

تسعى الباحثة -من خلال حصر أبنية المبالغة المشتقة من الفعل المتعدي الواردة في تفسير (التحرير والتنوير)- إلى بيان أهميتها وأثرها في اتصاف الذات بالحدث بما تضيفه على المعنى بإفادة المبالغة والتكثير، وتبسيط الضوء على آراء ابن عاشور حولها، وما قدّمه من إضافات تثري البحث اللغوي.

منهج البحث:

لعلي وجدتُ في المنهج الوصفي مع الاستعانة بالمنهج التاريخي ما يثري هذا البحث، ويمكنني من الكشف عن آراء ابن عاشور وطرحها للمناقشة في ظل آراء النحاة والمفسرين؛ لذا لجأت إلى كتب التفسير ومعاني القرآن الكريم وإعرابه، ومؤلفات النحويين والصرفيين للوقوف عند آرائهم، والاستئناس بها.

(*) عطية : اسما الفاعل والمفعول - دراسة في تفسير التحرير والتنوير للشيخ الطاهر ابن عاشور- ع 5 ، 2013 م ، ص100، والجبب و الطاغوت في القرآن الكريم ، ع6 ، 2013 م ، ص246 ، و أفانين التصرف القرآني في بناء الفعل للجهول - دراسة نحوية في تفسير التحرير والتنوير- ع8 ، 2013 م ، ص381 ، والألفاظ الدالة على الدين والكتب السماوية في القرآن الكريم ، ع13 ، 2015 م ، ص69 ، وجموع التفسير وأدلة القياس - دراسة في تفسير التحرير والتنوير للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور - ع 18 ، 2016 م ، ص310 ، وتأصيل المعربات المترادفة في القرآن الكريم من خلال آراء الشيخ الطاهر ابن عاشور ، ع 25 ، 2018 م ، ص 145 ، والمنهج القرآني في العطف بحرف الواو - ع28 ، 2018 م . وإضافة الشيء إلى نفسه من خلال آراء الشيخ الطاهر ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير، مجلة العلوم الإنسانية- الأكاديمية الليبية للدراسات العليا ، ع5 ، 2013م، و الترادف من صور التعبير القرآني عن المعنى اللغوي، مجلة أنوار المعرفة، ع4، 2018 م ، اقتران الأضداد من أسرار الإعجاز في القرآن الكريم، المجلة اللغوية ، ع1، 2019، و ظاهرة الاشتقاق بين الأصالة والحداثة و أثرها في تأصيل المفردة القرآنية- نماذج مختارة من تفسير ابن عاشور- المجلة اللغوية، ع2، 2020.

هيكلية البحث:

اقتضت ضرورة الدراسة تقسيم البحث إلى:

أولاً- مفهوم الوظيفة النحوية وأبنية المبالغة عند القدامى.

ثانياً- أبنية المبالغة عند ابن عاشور، وجاءت على النحو الآتي:

أ- الأبنية القياسية، وتشتمل على: فَعَّال، فَعُول، فَعِيل، فَعَّلَ، مُفَاعَلَة، تَفْعِيل، تَفَعَّلَ، تَفَاعَلَ، افْتَعَلَ، فَعَّلَ، مُفَعَّلَ، فَعَّلُوتَ.

ب- أبنية كثرت أمثلتها في القرآن، ومثالها (فاعلة).

ج- أبنية قليلة الاستعمال، ومثالها (فَعِيل).

د- أبنية شاذة في الاستعمال، وتشتمل على: فَعَّلَ، وفَعَّلَة.

هـ - أبنية غير مقيسة، وتشتمل على فيعول، وفعليل بمعنى فاعل.

وقد أنهيتُ البحثُ بخاتمةٍ عرضتُ فيها أهم النتائج التي توصلتُ إليها. ثم ذيلتُ البحثُ بثبتُ لمصادر

الدراسة و مراجعها.

أولاً- مفهوم الوظيفة النحوية وأبنية المبالغة عند القدامى:

أ- مفهوم الوظيفة النحوية:

لعل أغلب الباحثين ينظرون إلى النحو في حدود الأبواب النحوية، إذ أنهم يدرسونها كما وردت في مؤلفات القدامى؛ فالمفعول لأجله مصدر، والحال وصف (مشتق)... إلخ، دون أن يجرّدوا من أمثلة ذلك أصلاً عريضاً يتّثل في أنّ النحويين لاحظوا علاقة مطردة بين الوظيفة النحوية والبنية الصرفية؛ وأغلب الظن أنّ الخطوة الأولى في هذا السياق كانت لـ (ملكا ابفتش) في كتابها اتجاهات في علم اللسان Trends in Linguistics حيث توصلت إلى أنّ العرب أول من فطن إلى العلاقة بين (صيغة) الكلمة على المستوى الصرفي ووظيفتها في التركيب على المستوى النحوي ثمّ أولته لطيفة التجار جانباً كبيراً من اهتمامها، فعكفت على كتب النحو، وأطالت النظر للاستبصار بمعطيات علم اللسان، لاستقراء أمثلة النحاة العرب، لتؤسس أصلاً منهجياً قلّما التفت إليه أو عني باستخراجه. (النجار، 1994، ص.11).

لذا ارتأينا في هذا المحور أن نتطرق -ولو بإيجاز- لمفهوم المعنى الوظيفي عند قدامى النحويين في ضوء ما استحدث من مفهومات حديثة لهذا المصطلح، وقد جرت عادة النحويين في وصف الظاهرة النحوية وتقييد قواعدها على نظام معين، "وتقوم عملية الوصف هذه على أفراد كل وظيفة نحوية باباب خاص يفصل القول فيه عن طبيعة هذه الوظيفة من حيث معناها، وإعرابها وشروطها الصرفية، وأوضاعها المختلفة من تقديم وتأخير وحذف وتقدير... إلخ؛ لذلك وُصف نحو العرب بأنه نحو مفردات، وأنّ دراساتهم منطلقة من المفردات وراجعة إليها". (المرجع نفسه، ص.143). مما يكشف لنا العلاقة بين

أبنية المبالغة ودورها في تحديد الوظيفة النحوية: دراسة في ضوء آراء ابن عاشور (1-28)

النحو والصرف وما بينهما من تناغم وانسجام. لقد استعمل النحاة والمعربون قديماً مصطلح (المعنى) للدلالة على الوظيفة النحوية، قال الزّجاجي ت(337هـ): "إنَّ الأسماءَ لما كانت تعورها المعاني، فتكون فاعلة ومفعولة، ومضافة، ومضافاً إليها، ولم تكن في صورتها وأبنيتها أدلة على هذه المعاني بل كانت مشتركة، جعلت حركات الإعراب فيها تنبئ عن هذه المعاني". (الزّجاجي، 1996، ص.69). أمّا الجرجاني ت(471هـ) فقد أعرب عن المعنى قائلاً: "إذ كان قد علم أنَّ الألفاظ مُغلقةٌ على معانيها حتى يكون الإعرابُ هو الذي يفتحها، وأنَّ الأغراضَ كامنةٌ فيها حتى يكون هو المستخرج لها، وأنه المعيارُ الذي لا يتبنَّ نقصانُ كلامٍ ورجحانه حتى يُعرض عليه، والمقياسُ الذي لا يُعرف صحيحٌ من سقيمٍ حتى يُرجع إليه. ولا يُنكرُ ذلك إلا من نُكر حسه، وإلاَّ من غالط في الحقائق نفسه، ورضي لنفسه بالنقص، والكمال لها معرض، وآثر الغيبة وهو يجدُ إلى الرّيح سبيلاً ؟!". (الجرجاني، 1987، ص.81).

وفي تعليقها على قول الجرجاني السابق تقول لطيفة النجار -أغلب الظن أنها من أوائل المهتمين بالوظيفة النحوية: "النظم عند الجرجاني قائم على مراعاة المعاني النحوية وقواعد تركيبها؛ إذ لا وجود لمعانٍ تظهر من خلال الترتيب والنظم إلاَّ في داخل السياق، فالمعاني التي ترتب هي المعاني الوظيفية؛ لأنها قائمة على وجود علاقات نحوية تربطها بعضها ببعض، وترتبها حسب قواعد معلومة، فلو استبدلنا بكلمة المعاني في نص الجرجاني السابق كلمة الوظائف لما اختلف القصد". (النجار، 1994، ص.145). ففهوم الوظيفة مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمكانة التي تتبوأها الكلمة في البنية التركيبية للسياق الذي ترد فيه.

وفي التفرقة بين تفسير المعنى (بالحدث اللغوي) وتقدير الإعراب (النظام النحوي)؛ يقول ابن جني ت(392هـ): "وليس يمتنع أن يكون تفسيرُ المعنى مخالفاً لتقدير الإعراب؛ ألا ترى أنَّ معنى قولهم: (أهلك و الليل): ألحقَّ بأهلك قبل الليل وإنما تقديره في الإعراب: ألحقَّ أهلك وسابق الليل. وكذلك أيضاً يكون معنى الكلام: (كان جزائي أن أجلد بالعصا). وتقديره في الإعراب غير ذلك. وسببوه كثيراً ما يمثل في كتابه على المعنى فيتخيّل من لا خبرة له: أنّه قد جاء بتقدير الإعراب فيحمله في الإعراب عليه، وهو لا يدري فيكون مُحطّاً وعنده أنه مصيب، فإذا توزع في ذلك قال: هكذا قال سيبويه وغيره". (ابن جني، د.ت، 131/1).

وفي باب (الجهة الثانية التي يدخل الاعتراض على المُعرب من جهتها) يقول ابن هشام ت(761هـ): "أن يُراعي المُعرب معنى صحيحاً؛ ولا يُنظر في صحته في الصناعة". (ابن هشام، 1991، 2/235)، ثم ساق شواهد قرآنية أثبت بها صحة ذلك.

فالنظام النحوي يقوم على الوظيفة النحوية (المعنى الوظيفي)، والمعنى اللغوي (الحدث اللغوي) أي أنه يقوم على الوظائف فيجعلها عمدة وفضلة، و"هذا التقسيم معتمد أساساً على نوع الوظيفة النحوية، وعلى طبيعة عملها في الجملة من حيث علاقاتها بغيرها من الوظائف، ومن حيث دورها في تكوين جملة صحيحة بمقياس النظام النحوي لا الحدث اللغوي، إذ يقرر النظام أنه لا بد من وجود العمدة في الجملة، إن

أبنية المبالغة ودورها في تحديد الوظيفة النحوية: دراسة في ضوء آراء ابن عاشور (1-28)

لم يكن لفظاً فتقديراً، أمّا الفضلة فوجودها غير واجب وقد يُستغنى عنها، وأمّا الحدث اللغوي، وهو المجال الذي ينطلق منه النظام النحوي فإنه قد يهتم ببعض الفضلات بحيث تكون في بعض الأحيان هي الغاية والقصد". (النجار، 1994، ص. 148-149).

ونحن في هذه الدراسة أمام المستوى الصرفي (البنية)، والنحوي (الإعراب، الموقع، الوظيفة)، والدلالي (المعنى)؛ لذا لزم علينا تحديد الشروط الصرفية للوظائف النحوية، والتي برزت في مؤلفات القدامى، وحصرتها لطيفة النجار في الآتي (المرجع نفسه، ص. 154-155):

- (1) ذكر الأصل الصرفي الذي تقوم عليه الوظيفة في حدّ الباب النحوي.
 - (2) اعتماد المعنى في الغالب عند تعليل الأصل الصرفي للوظيفة النحوية.
 - (3) عدم الاختصار على ذكر الشروط الصرفية للوظيفة النحوية؛ فقد يتجاوزون ذلك إلى ذكر الشروط الصرفية للعامل فيها أو لمتبوعها.
 - (4) اتباع طريقة الاستبدال بين الأبنية؛ لحصر جميع الأنواع الصالحة للتعبير عن الوظيفة النحوية، فإذا قبلت البنية موقعاً معيناً (وظيفة معينة) انضمت إلى قائمة الأبنية المعبرة عن تلك الوظيفة.
- وخلاصة القول إنّ "الوظيفة النحوية كما يراها نحاة العربية هي المعنى الذي تكتسبه الكلمة في التركيب من خلال ارتباطها بغيرها من الكلمات، أو هي الدور الذي تؤديه الكلمة من خلال وجودها في موقع مخصوص يُعبّر عن معنى ما تحدده العلاقات التي تربطه بغيره". (المرجع نفسه، ص. 150). وأن كان النحاة لم يصرحوا بهذا المفهوم تصريحاً مباشراً ولم يصطلحوا عليه بمصطلح ثابت.
- ب- أبنية المبالغة عند القدامى:

إنّ لصيغة المبالغة أبنية معروفة، تستعمل بقصد الدلالة على المبالغة والتكثير في اتّصاف الذات بالحدث محولة عن اسم الفاعل المشتق من أفعال ثلاثية متعدية أو لازمة، وقال بعضهم إنّها لا تجيء إلّا من الفعل الثلاثي المتعدي، وأنّ ما جاء على أوزانها من الفعل اللازم فهو صفة مشبهة. (الإستراباذي، 1996، ص. 2؛ الحديثي، 2003، ص. 185؛ سيبويه، د.ت، 10/1).

وقد ذكر سيبويه ت(180هـ) منها خمسة أبنية. (سيبويه، ص. 110). وابن خالويه ت(370هـ) اثني عشر بناء. (السيوطي، د.ت، 243/2)، أحصتها الدكتورة خديجة الحديثي في كتابها (أبنية الصرف في كتاب سيبويه) ثم قالت: "وقد ذكر سيبويه عدة أبنية للمبالغة في الكتاب، ويرى أنها ليست بالأبنية التي هي في الأصل أن تجرى مجرى الفعل؛ لأنها قليلة، وإنما بُنيت للفاعل من لفظه والمعنى واحد، فإن لم يكن فيها معنى المبالغة فهي بمنزلة (غلام) و(عبد) من الأسماء أي ليس فيها معنى الوصف. ولم يقسمها إلى قياسية وسماعية، وإنما ذكر أنّ الأصل الذي عليه أكثر معنى المبالغة هو (فُعُول)، و(مفعُال)، و(فُعَال)، و(فَعِل)، وقد جاء (فَعِيل). وربما في كلامه هذا ما يدل على أنّ الصيغ المتقدمة الأربعة القياسية وغيرها سماعي". (الحديثي، 2003، ص. 186).

أبنية المبالغة ودورها في تحديد الوظيفة النحوية: دراسة في ضوء آراء ابن عاشور (1-28)

وتحوّل صيغة فاعل إلى فعّال، أو فعُول، أو مفعّال كثيرًا، وإلى فعِيل، أو فعِل قليلًا (ابن مالك، 1997، 678/2؛ ابن هشام، د.ت، 166/3). وفعل أقل من فعِيل (ابن مالك، 678/2).

و"لقد كان سيبويه مدركاً وجود مستويين متميزين في اللغة، مستوى النظام النحوي القائم على تجريد الوظائف اللغوية، وتحديد العلاقات بينها دون تدخل من المتكلم، ومستوى الحدث اللغوي الذي قد يخرج على قواعد النظام النحوي ويتجاوزها. وكان مدركاً أنّ المعنى في المستوى الأول قد يختلف عنه في المستوى الثاني؛ لذلك نراه في مواضع مختلفة من كتابه يفسر تركيباً مستعملاً في العربية بتركيب آخر ثم يتبعه عبارة تكشف عن تفضله لف ق بين النظام النحوي والحدث اللغوي، إذ يقول: (وهذا تمثيل ولا يتكلم به)، فهذه عبارة تكاد تشابه قول التحويليين بأنّ اللغة بنية عميقة تختلف عن البنية السطحية المنطوقة، وأنّ ما يقدر أحياناً في البنية العميقة لا يُستعمل في الكلام المنطوق". (النجار، 1994، ص.147).

وفي كتاب سيبويه أيضاً "صور من التحليل اللغوي الداخلي، وفي كتابه كذلك صور معجبة من تجاوز الدائرة اللغوية الذاتية، تتمثل في التفاته إلى المعنى، وتنبيهه إلى السياق وما يلابسه من الظروف، والمتغيرات والمعطيات الخارجية التي تكتنف الموقف الكلامي، من حال المخاطب، وحال المتكلم، وموقف المخاطب". (الموسى، 1974، ص.60).

أمّا بشأن إعمال أبنية المبالغة فقد اتفق البصريون على إعمال فعّال، ومفعّال، وفَعُول لكثرتها، وإعمال فعِيل، وفَعِل أقل بكثير، وبإعمالهما قال سيبويه، مخالفاً جماعة من البصريين، و وافقه آخرون، وتبعه غيرهم في فعِل؛ لأنه على وزن الفعل، وخالفه في فعِيل؛ لأنه على وزن الصفة المشبهة، نحو: ظريف.

ومنع الكوفيون إعمال الأبنية الخمسة جميعاً، وأضَمُّوا فعلاً لما وقع بعده منصوباً، وعدّه ابن هشام تعسفاً. (ابن مالك، 1997، 678/2؛ والإستراباذي، 1996، 421/3). قال ابن عاشور: "...الجبار من أمثلة المبالغة، لأنه مشتق من أجبره، وأمثلة المبالغة تشتق من المزيد بقلة مثل الحكيم بمعنى المحكم. قال الفراء: لم أسمع فعّالاً في أفعل إلاّ جباراً ودراكاً. وكان القياس أن يقال: المجبر والمُدرك، وقيل: الجبار معناه المصلح من جبر الكسر إذا أصلحه، فاشتقاقه لا نذرة فيه". (ابن عاشور، د.ت، 123/28). فهو يرى أنّ بناء صيغ المبالغة من المتعدي أكثر من اللازم، على النحو الذي سنراه.

وجعل ابن جنيّ الكلام من حيث الاطراد و الشذوذ على أربعة أضرب: (ابن جنيّ، د.ت،

140-138/1).

أ- مطرد في القياس والاستعمال معاً، وهو الغاية المنشودة.

ب- مطرد في القياس، شاذ في الاستعمال، وهو القياس، والأكثر في السماع بأقل، والأول مسموع أيضاً.

ج- المطرد في الاستعمال، الشاذ في القياس.

أبنية المبالغة ودورها في تحديد الوظيفة النحوية: دراسة في ضوء آراء ابن عاشور (1-28)

د- الشاذ في القياس والاستعمال جميعاً، وهو ضرب لا يسوغ عليه، ولا يردُّ غيره إليه، ولا يحسن أيضاً استعماله فيما استعملته فيه إلا على وجه الحكاية. ثمَّ نوه إلى "أنَّ الشيء إذا اطرَّد في الاستعمال وشذ عن القياس، فلا بد من اتباع السمع الوارد به فيه نفسه؛ لكنه لا يُتخذ أصلاً يقاس عليه غيره". (ابن جني، د.ت، 140/1).

ثانياً- أبنية المبالغة عند ابن عاشور:

لا مجال للجدل حول أبنية المبالغة وأثرها في بناء المعنى، وأنها أبنية صرفية مرتبطة بوظيفة نحوية (الموقع الإعرابي للكلمة)، للكلمة وهي تشكل "ملحوظاً دقيقاً يمكن الاستعانة به في التركيب، أو ترجيح وظيفة على أخرى. ولا يقتصر دور البنية الصرفية على ذلك بل قد يتجاوزه إلى تحديد إعراب كلمة سابقة لها أو لاحقة ترتبط معها بعلاقة نحوية ما". (النجار، 1994، ص.173).

كما أنَّ " للوظيفة النحوية أصل صرفي يشكل ركناً أساسياً من أركان الحدِّ الموضوع لها، واستثناءات صرفية أخرى تشكل خروجاً على ذلك الأصل، فإنَّ للوظيفة النحوية أيضاً أصلاً موقعياً وخروجاً على ذلك الأصل؛ فالأصل في الخبر مثلاً، أن يتلو المبتدأ، إلا أنَّ هذا الأصل لا يلتزم به دوماً؛ فقد يأتي الخبر متقدماً على المبتدأ بل قد يلتزم فيه ذلك أحياناً إذا تعارض هذا الأصل الموقعي مع أصل آخر أهم وأولى أن يتبع، فالقواعد النحوية تنصف بالمرونة، ولولا ذلك لجمدت التراكيب وتحددت بعدد معين تقف عنده لا تتجاوزه". (المرجع نفسه، ص.196). وللكشف عن العلاقة بين البنية الصرفية والمعنى الوظيفي (المعنى النحوي) سردنا أمثلة من أبنية المبالغة الواردة في تفسير (التحرير والتنوير)، ومناقشتها وتحليلها في ضوء آراء الإمام ابن عاشور ت(1973م)، على النحو التالي:

أ- الأبنية القياسية:

1) **فَعَّالٌ**: نحو (الكفَّار) في قوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾ (الزمر: 3). والمراد: "الشديد الكفر البليغ". (ابن عاشور، د.ت، 324/23).

ونظيره (ظلام) في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (آل عمران: 182، الأنفال: 51). وإليه ذهب ابن عاشور في قوله: "ونفي ظلام -بصيغة المبالغة- لا يفيد إثبات ظلم غير قوي؛ لأن الصيغ لا مفاهيم لها، وجرت عادة العلماء أن يجيبوا بأنَّ المبالغة منصرفة إلى النفي كما جاء ذلك كثيراً في مثل هذا، ويزاد هنا الجواب باحتمال أن الكثرة باعتبار تعلق الظلم المنفي، لو قدر ثبوته بالعبيد الكثيرين، فعبر بالمبالغة عن كثرة أعداد الظلم باعتبار تعدد أفراد معموله". (المرجع نفسه، 42/10).

ويكثر بناء (فَعَّال) من المتعدي نحو: قَوَّال، شَرَّاب، قَتَّال، لَبَّاس، رَكَّاب، دَمَّاغ، من أمثلة سيويه ت(180هـ) وزيد عليها: غَدَّار، فَتَّاح، رَزَّاق، وَهَّاب، ضَرَّاب، أَكَّال. (ابن مالك، 1990، 79/3؛ والإستراباذي، 1982، 178/2؛ الحديثي، 2003، ص.186؛ السيوطي، د.ت، 243/2؛ سيويه، د.ت، 641/3).

أبنية المبالغة ودورها في تحديد الوظيفة النحوية: دراسة في ضوء آراء ابن عاشور (1-28)

وهو من الأبنية التي لا يستوي فيها المذكر والمؤنث، ويجمع جمع المذكر بالواو والنون، وجمع المؤنث بالألف والتاء. (الإسترايازي، 1982، 178/2). "ولكنه استعمال هذه الصيغة قرر بجمع اللغة العربية قياسيتها من مصدر الفعل الثلاثي اللازم والمتعدي. ونصّ قراره: يصاغ فعّال للمبالغة من مصدر الفعل الثلاثي اللازم والمتعدي". (الحديثي، 2003، ص. 187).

(2) **فُعُول** : قال سيبويه: "زعم الخليل أَنَّ فُعُولاً، وَمِفْعَالاً، وَمِفْعَلًا، نَحْو: قُؤُولٍ وَمِقْوَالٍ، إِنَّمَا يَكُونُ فِي تَكْثِيرِ الشَّيْءِ وَتَشْدِيدِهِ وَالْمَبَالِغَةِ فِيهِ". (سيبويه، د.ت، 384/3)، وَسُمِعَتْ أَمْثَلَةُ فُعُولٍ مِنَ الْلازِمِ وَالْمَتَعَدِيِّ، كَقَوْلِهِمْ: ضَرَبَ رُؤُوسَ الرِّجَالِ، وَضَرَبَ سَوْقَ الْإِبِلِ.

ومن أمثلة سيبويه: رسول، عجوز، قؤول، صبور، غدور، بيع. (الحديثي، 2003، ص. 188؛ سيبويه، 117/1، 637-385/3). وزيد عليها شكور، ضحوك، حقود، أكل. (الحديثي، 2003، ص. 188).

ومنه عند ابن عاشور (كفور)، في نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾ (الحج: 38) بمعنى شديد الكفر. (ابن عاشور، د.ت، 272/17).

ونظيره (عجول) في قوله عز وجل: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾ (الإسراء: 11)، يقول ابن عاشور: "عجول: صيغة مبالغة في عاجل، يقال: عجل فهو عاجل وعجول". (المرجع نفسه، 73/15).

ومن صيغة فُعُول أيضاً ما ورد في قوله سبحانه: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب: 72). وإليها أشار ابن عاشور في قوله: "فصيغتا المبالغة منظور فيهما إلى الكثرة والشدة في أكثر أفراد النوع الإنساني، والحكم الذي يسلط على الأنواع والأجناس والقبائل يراعى فيه الغالب، وخاصة في مقام التحذير والترهيب". (المرجع نفسه، 130/22).

ونظيرهما (الغفور) في قوله عز وجل: ﴿وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ﴾ (الكهف: 58). قال ابن عاشور: "الغفور اسم يتضمن مبالغة الغفران؛ لأنه تعالى واسع المغفرة إذ يغفر لمن يُحْصَنُونَ، ويغفر ذنوباً لا تحصى إن جاءه عبده تائباً مقلعاً منكسراً". (المرجع نفسه، 357/5).

وقد اجتمع (فعّال) و(فُعُول) في قوله سبحانه: ﴿لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ (لقمان: 31). "الصَّبَّارُ في الموصوف بالصبر، والشكور كذلك، أي: الذين لا يفارقهم الوصفان". (المرجع نفسه، 190/21).

ومثله في قوله عز وجل: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ (إبراهيم: 34). وإليهما أشار ابن عاشور في قوله: "وصيغتا المبالغة في (ظلوم كفار) اقتضاها كثرة النعم المفاد من قوله: ﴿وَأِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ (النحل: 18)، إذ بمقدار كثرة النعم كثر الكافرين بها، إذ أعرضوا عن عبادة المنعم، وعبدوا ملا يغني عنهم شيئاً". (المرجع نفسه، 237/13).

قد يؤتى بـ(فُعُول) بمعنى فاعل، في نحو قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ﴾ (التغابن: 17). مبالغة في معنى الشكر، "أي كثير الشكر، وأطلق الشكر فيه على الجزاء بالخير على فعل الصالحات تشبيها لفعل

المتفضل بالجزاء بشكر المنعم عليه على نعمه، ولا نعمة على الله فيما يفعله عبادة من الصالحات". (المرجع نفسه، 290/28، 108/5، 249/30).

ويتأتى بناء فَعُول "في الفعل (أَفْعَلَ - يُفْعِلُ) قالوا: أَشَصَّتْ الناقة، فهي شصوص، وانتخت فهي تنوح، وأَعَقَّتْ الفرس فهي عقوق". (الحديثي، 2003، ص. 184).

(3) **فَعِيل**: نحو رحيم، وعليم، وقدير، وسميع، ونذير، وبصير، وأليم. (ابن مالك، 1990، 82/3؛ سيبويه، 110/1). من أمثلة سيبويه، وزادوا عليها خير، ونحوه. (الحديثي، 2003، ص. 188).

ومنه عند ابن عاشور (رشيد) في قوله سبحانه: ﴿وَمَا أَمْرٌ فَرَعُونَ بِرِشِيدٍ﴾ (هود: 67). إذ قال: "الرشيد: فعيل من رشد من باب نصر، وفرح، إذا اتصف بإصابة الصواب. يقال: أرشدك الله. وأجرى وصف رشيد على الأمر مجازاً عقلياً. وإنما الرشيد الأمر مبالغة في اشتغال الأمر على ما يقتضى انتفاء الرشد، فكأن الأمر هو الموصوف بعدم الرشد". (ابن عاشور، د.ت، 155/12).

وقد أشار ابن جنيّ ت(392هـ) إلى أن صيغة (فُعال) أبلغ من (فَعِيل)، وإن كانتا أختين في باب (فَعَّلْتُ)؛ و(فَعِيل) هو الأصل، ويُعدل عنه إلى فُعال إذا أريد المبالغة، نحو: طُوال وعُراض، فهما أشدّ مبالغة من طويل وعريض. وفَعِيل وفُعال كلاهما من أبنية المبالغة، فإذا أرادوا الزيادة فيها ضَعَفُوا العين فقالوا (كُرَّام، وحُسَّان، ووُضَّاء)، وهم يريدون كريماً، وحَسَنًا، ووضيئاً؛ لذلك "كان فعيل هو الأصل، وفُعال مُدْخِل عليه، لأنه أشدّ مبالغة منه". (ابن جنيّ، د.ت، 240/1).

(4) **فَعِيل**: من الصيغ التي أفادت معنى المبالغة عند ابن عاشور، وقيل: إنه "لا يعرف في كلام العرب اسم على وزن فَعِيل، يعنون بكسر العين، إنما يعرف فَعِيل -يعنون بفتحها- نحو صَيَّقِل وهَيَّكَل". (الحلي، 1994، 175/3). ومثال فَعِيل في (التحرير والتنوير) ضَيَّق، وفي التنزيل: ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يَضِلَّهُ يُجْعَلْ صَدْرُهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ (الأنعام: 125). وإليه ذهب السمين الحلي ت(756هـ). (المرجع نفسه، 1994، 174/3). وقال ابن عاشور: "الضَيِّق -بتشديد الياء- بوزن فَعِيل، مبالغة في وصف الشيء بالضيق، يقال: ضاق ضيقاً -بكسر الضاد- وضيقاً -بفتحها- والأشهر كسر الضاد في المصدر، والأقيس الفتح، ويقال بتخفيف الياء بوزن فَعَل، وذلك مثل: مَيِّت ومَيِّت، وهما وإن اختلفت زنتهما، وكانت زنة فَعِيل في الأصل تفيد من المبالغة في حصول الفعل ما لا تفيد زنة فَعَل، فإن الاستعمال سوى بينهما على الأصح. والأظهر أن أصل ضَيَّق -بالتخفيف- وصف بالمصدر، فلذلك استويا في إفادة المبالغة بالوصف. وقرئ بهما في هذه الآية". (ابن عاشور، د.ت، 58/1-8). وانظر القراءة في: (ابن الجزري، 2002، 197/2؛ ابن خالويه، 1992، 169/1؛ ابن مجاهد، د.ت، ص. 268؛ الرازي، د.ت، 151/3؛ الزمخشري، د.ت، 64/2؛ العكبري، 1998، 418/1؛ الفارسي، 1993، 405/3؛ القرطبي، د.ت، 359/4؛ النَّحاس، 1988، 95/2). وهو جار على مذهب أهل اللغة، فيما صححه واستحسنه الزَّجاج ت(311هـ)؛ لأنه بمعنى ضَيَّق جداً. (الزَّجاج، 1988، 290/2).

أبنية المبالغة ودورها في تحديد الوظيفة النحوية: دراسة في ضوء آراء ابن عاشور (1-28)

ومثله (صَبَّبَ) في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾ (البقرة: 19). يقول ابن عاشور: "الصَّبَّبُ فَعْلٌ من صَاب يصوب صوباً، إذا نزل بشدة، قال المرزوقي: إن ياءه للنقل من المصدرية إلى الاسمية فهو وصف للمطر بشدة الظلمة الحاصلة من كثافة السحاب، ومن ظلام الليل. والظاهر أن قوله (من السماء) ليس بقيد للصَّبَّب، وإنما هو وصف كاشف جيء به لزيادة استحضار صورة الصَّبَّب في هذا التمثيل إذ المقام مقام إطناب...". (ابن عاشور، 316/1).

ويبدو لي أن وزن (صَبَّبَ) موضع خلاف بين أصحاب المذهبين البصري والكوفي فذهب البصريون إلى أنه (فَعْل) -بكسر العين- والأصل فيه: صَيَّبَ اجتمعت الياء والواو، وسبقت إحداهما بالسكون، فقلبت الواو ياء وأدغمت في الأولى، كما فعلوا مَيَّتَ وهَيَّنَ، فالأصل فيهما: مَيَّوت وهَيَّون. ورأى الكوفيون أن وزنه فَعِيل، والأصل فيه: صَوِيب، وخطأه النَّحَّاس وغيره؛ لأنه لو كان كذلك لصحت الواو كما صحت في طويل وعويل. (أبوحيان، د.ت، 135/1؛ الحلبي، 1994، 35/1؛ والقرطبي، د.ت، 171/1؛ النَّحَّاس، 1988، 194/1).

وعلى فَعْلٍ أيضاً (طَبَّبَ) في قوله عز وجل: ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ﴾ (النحل: 32). قال ابن عاشور: "الطَّبَّبُ: بزنة فَعْلٍ، مثل قِيمَ ومَيَّتَ، وهو مبالغة في الاتصاف بالطَّيِّب، وهو حسن الرائحة، ويطلق على محاسن الأخلاق وكمال النفس على وجه المجاز المشهور". (ابن عاشور، 144/14).

(5) مُفَاعَلَةٌ: نحو: "شاة مُقَابَلَةٌ مُدَابَرَةٌ أي ذات إقبالة وإدبارة"، وقيل: إنه يكون مصدر الفاعل. (انظر: عبدالدايم، 2002، ص. 81). ومنه عند ابن عاشور المُحَاجَّةُ من حَاجَّ، في قوله تعالى: ﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ﴾ (الأنعام: 80). إذ قال: "المُحَاجَّةُ مُفَاعَلَةٌ متصرفة من الحُجَّة، وهي الدليل المؤيد للدعوى. ولا يعرف لهذه المفاعلة فعل مجرد بمعنى استدلال بحجة، وإنما المعروف فعل حجَّ إذا غلب في الحُجَّة، فإن كانت احتجاجاً من الجانبين فهي حقيقة وهو الأصل وإن كانت من جانب واحد باعتبار أن محاول الغلب في الحُجَّة لا بد أن يتلقَّى من خصمه ما يُردُّ احتجاجه، فتحصل المحاولة من الجانبين، فبذلك الاعتبار أطلق على الاحتجاج مُحَاجَّةً، أو المفاعلة فيه للمبالغة. والأولى هنا حملها على الحقيقة بأن يكون معنى حصول مُحَاجَّةٍ بينهم وبين إبراهيم". (المرجع نفسه: 326/7).

فقد استبعد ابن عاشور أن يكون للمُحَاجَّةِ فعل مجرد بمعنى استدلال بحجة، والمتعارف عليه أن الفعل حجَّ بمعنى غلب في الحُجَّة، مما حمَّله إلى الاستعانة بأقوال أحد المفسرين في درسه، وإن لم يذكره أئمة اللغة، فقال: وذكر الشيخ ابن عرفة في درس تفسيره أن صيغة المفاعلة تقتضي أن المجعول فيها هو البادئ بالمُحَاجَّة، وأن بعض العلماء استشكل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ﴾ (البقرة: 258). إذ قال: "إذ قال إبراهيم ربِّي الذي يحيي ويميت" فبدأ بكلام إبراهيم، وهو مفعول الفعل، وأجاب بأن إبراهيم بدأ بالمقابلة، ونمرود بدأ بالمُحَاجَّة. ولم يذكر أئمة اللغة هذا القيد في استعمال صيغة المفاعلة ويجوز أن يكون المراد هنا أنهم سلكوا معه طريق الحجة على صحة دينهم أو على إبطال معتقده وهو يسمع، فجعل

أبنية المبالغة ودورها في تحديد الوظيفة النحوية: دراسة في ضوء آراء ابن عاشور (1-28)

سماعه كلامهم بمنزلة جواب منه فأطلق على ذلك كلمة المحاجة، وأبهم احتجاجهم هنا إذ لا يتعلق به غرض؛ لأن الغرض هو الاعتبار بثبات إبراهيم على الحق، وحذف متعلق (حاجه) لدلالة المقام، ودلالة ما بعده عليه من قوله: ﴿أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ﴾ "الآيات". (المرجع نفسه: 326/7).

وإن أشار أبو حيَّان ت(745هـ) إلى المفاعلة (أبوحيَّان، د.ت، 569/4). غير أن كلام ابن عاشور أكثر وضوحاً وإماماً بجميع الجوانب المتعلقة بهذا البناء من حيث التصريف والاشتقاق والمعنى الوظيفي. ومن المفاعلة أيضاً (المجادلة)، وإليها تطرق ابن عاشور في أثناء تعليقه على قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ﴾ (العنكبوت: 46). فقال: "المجادلة مفاعلة من الجدل، وهو إقامة الدليل، على رأي يختلف فيه صاحبه مع غيره". (ابن عاشور، 3/21). وأشار إلى أنه تقدم في قوله سبحانه: ﴿وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَلِفُونَ أُنْفُسَهُمْ﴾ (النساء: 107). إذ قال: "المجادلة مفاعلة من الجدل، وهو القدرة على الخصام والحجة فيه، وهي منازعة بالقول لإقناع الغير برأيك... ولم يسمع للجدل فعل مجرد أصلي، والمسموع منه جادل؛ لأن الخصام يستدعي خصمين، وأما قولهم: جدله فهو بمعنى غلبه في المجادلة، فليس فعلاً أصلياً في الاشتقاق. ومصدر المجادلة: الجدال، قال تعالى: ﴿وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ (البقرة: 197). وأما الجدل بفتحين هو اسم المصدر وأصله مشتق من الجدال، وهو الصرع على الأرض، لأن الأرض تُسمى الجدالة -بفتح الجيم- يقال جدلة فهو مجدول". (ابن عاشور، 194/5). فذكر صيغة المبالغة، وفعلها المسموع، والمصدر، واسم المصدر منه.

ونظيرها (المجاهدة) عند ابن عاشور في أثناء تعليقه على قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (البقرة: 218). إذ قال: "المجاهدة مفاعلة مشتقة من الجهد وهو المشقة، وهي القتال لما فيه من بذل الجهد كالمفاعلة للمبالغة، وقيل: لأنه يضم جهده إلى جهده آخر في نصر الذين مثل المساعدة، وهي ضم الرجل ساعده إلى ساعد آخر للإعانة والقوة، فالمفاعلة بمعنى الضم والتكرير، وقيل: لأن المجاهد يبذل جهده في قتال من يبذل جهده لقتاله، فهي مفاعلة حقيقة". (المرجع نفسه: 337/2). وإليه أشار بعض المفسرين. (الحلي، 1994، 534/1؛ الرازي، د.ت، 35/6؛ القرطبي، 176/2). وإن كان كلام ابن عاشور أكثر وضوحاً، فقد تناول (ج.ه.د) من مستوياتها (التصريف، والاشتقاق، والمعنى الوظيفي).

ومن المفاعلة أيضاً (المؤاخظة) وقد ورد فعلها في قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾ (البقرة: 225). يقول ابن عاشور: "المؤاخظة مفاعلة من الأخذ بمعنى العد والحاسبة، يقال أخذه بكذا، أي عده عليه ليعاتبه، أو يعاقبه، قال كعب بن زهير: (ديوانه، 1987، ص. 65).
لا تأخذني بأقوال الوشاة ولم أذنب وإن كثرت في الأقاويل
(رواية الديوان: ولو كثرت عني الأقاويل).

فالمفاعلة هنا للمبالغة في الأخذ، إذ ليس فيه حصول الفعل من الجانبين. والمؤاخذة باليمين هي الإلزام بالوفاء بها وعدم الخنث، ويترتب على ذلك أن يأثم إذا وقع الخنث، إلا ما أذن الله في كفرته، كما في آية سورة العقود". (ابن عاشور، 380/2، 466/2، 55/10، 177/27، ص. 205).

(6) **تفعيل:** نحو: ترغيب للسنام، وتنبيت لفصيل النخل، وتنعيم لمكان في مكة، ومسجد التنعيم يُحرم منه للعمرة. (عبد الدايم، 2002، ص. 48).

وقد تكلم ابن عاشور عن هذا البناء في أثناء تعليقه على قوله عز وجل: «قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ» (البقرة: 144). إذ قال: "التقلب مطاوع قلبه إذا حوله، وهو مثل قلبه بالتخفيف، فالمراد بتقليب الوجه الالتفات به أي تحويله عن جهته الأصلية، فهو هنا ترديده في السماء، وقد أخذوا من العدول إلى صيغة التفعيل الدلالة على معنى التكثير في هذا التحويل، وفيه نظر إذ قد يكون ذلك لما في هذا التحويل من الترقب والشدة، فالتفعيل لقوة الكيفية، قالوا كان النبي -صلى الله عليه وسلم- يقع في رُوعه إلهاماً أن الله سيحوّله إلى مكة، فكان يردد وجهه في السماء فقليل: ينتظر نزول جبريل بذلك، وعندي أنه إذا كان كذلك لزم أن يكون تقلب وجهه عند تهيؤ نزول الآية، وإلا لما كان يترقب جبريل، فدلّ ذلك على أنه لم يتكرر منه هذا التقلب". (ابن عاشور، 27/2).

فأبان ابن عاشور عن أثر صيغة التفعيل في دلالة الجملة، فهي للدلالة على قوة الكيفية أي حصول فعل الرؤية، ولم يكن ذلك من افتراءه، فقد استمده من قول أبي حيان في أثناء تعليقه على تأويل الزمخشري (قد نرى) بـ "ربما نرى" منوها إلى أن كثرة الرؤية لا يستفاد من اللفظ؛ لأن تركيب (قد) مع المضارع المراد منه الماضي، يوضع لإفادة معنى الكثرة وفهمت الكثرة في الآية الكريمة من متعلق الرؤية وهو التقلب، فن رفع بصره إلى السماء مرة واحدة، لا يقال فيه: قلب بصره في السماء، وإنما يقال: قلب إذا ردد، ففهم التكثير من التقلب، مثل: قطعت فتقطع، وكسرت فتكسر. (أبوحيان، 22/2؛ الحلبي، 1994، 397/1).

وفيه تحققت ميزة من ميزات منهج النحاة في تحديد الشروط الصرفية للوظائف النحوية، وتجسدت في "اتباع طريقة الاستبدال بين الأبنية؛ لخصر جميع الأنواع الصالحة للتعبير عن الوظيفة النحوية المدروسة، فإذا قبلت البنية موقعاً معيناً (وظيفة معينة) انضمت إلى قائمة الأبنية المعبرة عن تلك الوظيفة". (النجار، 1992، ص. 155). -و سنرى ذلك بصورة أوضح- مع بناء تفعل بعد حين.

وتحدث ابن عاشور عن التقطيع في أثناء تعليقه على قوله تعالى: «فَلَا تُقَطِّعْ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ» (طه: 71). فقال: "التقطيع: شدة القطع، ومرجع المبالغة إلى الكيفية، وهي ما وصفه بقوله: «من خلاف» أي مختلفة بأن لا تقطع على جانب واحد، بل من جانبيين مختلفين، أي تقطع اليد ثم الرجل من الجهة المخالفة لجهة اليد المقطوعة ثم اليد الأخرى ثم الرجل الأخرى. والظاهر: أن التقطع على هذه الكيفية كان شعاراً لقطع المجرمين، فيكون ذكر هذه الصفة حكاية للواقع لا للاحتراز عن قطع بشكل

آخر، إذاً لا أثر لهذه الصفة في تفضيع ولا في شدة إيلاام إذا كان ذلك يقع متتابعاً". (ابن عاشور، 264/16).

نخرج ابن عاشور بالتفعيل من معنى الكم وتوالى عدد مرات حدوث الفعل إلى الكيف وهو الطريقة التي يحدث بها، وترك التكثير للصيغة التي وضعت له. فأبانت البنية الصرفية عن المعنى المقصود من التقطيع في الآية الكريمة.

(7) **تفعّل**: تعرض له ابن عاشور في أثناء تعليقه على قوله تعالى: ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ (إبراهيم: 7). فذكر أن **تفعّل** مبالغة في **أفعل** "كما بُني فعّال ومفعّال وفِعُول من أفعل، نحو حسّاس، ودراك، من أحسّ وأدرك". (الإستراباذي، 1996، 421/3). فقال: "التأذن مبالغة في الأذان، يقال: أذن وتأذن، كما يقال: توعّد وأوعّد، وتفضّل وأفضّل. ففي صيغة **تفعّل** زيادة معنى على صيغة **أفعل**". (ابن عاشور، 193/13).

فالعرب إذا أرادت في **أفعل** زيادة معنى قالت **تفعّل**، وكثير في كلامهم نحو: أوعّد: توعّد، وأفضل: تفضّل. (الرازي، د.ت، 70/19؛ الزمخشري، د.ت، 541/2؛ الفراء، د.ت، 69/2؛ القرطبي، 6/6).

والأغلب في **تفعّل** أن تفيد "معنى صيرورة الشيء ذا أصله كتأهل، وتألّم، وتأكّل، وتأسّف، وتأصّل، وتفكك، وتألّب، أي صار ذا أهل، وألم، وأكل، أي صار مأكولاً، وذا أسف وذا أصل، وذا فكك، وذا ألب، فيكون مطاوع فعل الذي هو لجعل الشيء ذا أصله، وذا فكك، وذا ألب فيكون مطاوع فعل الذي هو لجعل الشيء ذا أصله وذا فكك، وذا فيكون مطاوع فعل الذي هو لجعل الشيء ذا أصله، إمّا حقيقة كما في ألّبته فتألّب، وأصلته فتأصّل، وإما تقديراً كما في تأهل؛ إذ لم يستعمل أهل بمعنى جعل ذا أهل". (الإستراباذي، 1982، 107/1). و(الفكك: انفساخ القدم وانكسار الفك، والألب: الجمع الكثير من الناس). يقول الرّضي (ت686هـ): "تفعّل الذي للعمل المتكرر في مهلة مطاوع فعل الذي للتكثير، نحو: جرّعتك الماء فتجرّعته، أي كثرت جرّع الماء فتقبلت ذلك التكثير". (المرجع نفسه: 105/1).

(8) **تفاعل**: تحدث عنه ابن عاشور في أثناء تعليقه على قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ﴾ (التغابن: 9). من خلال مقارنة بينه وبين المفاعلة، فقال: "التغابن مصدر غابنه، من باب المفاعلة الدالة على حصول الفعل من جانبيين أو أكثر. وحقيقة صيغة المفاعلة أن تدلّ على حصول الفعل الواحد من فاعلين فأكثر على وجه المشاركة في ذلك الفعل.

والغبن أن يعطي البائع ثمناً لمبيعه دون حَقِّ قيمته التي يعوّض بها مثله. فالغبن يؤول إلى خسارة البائع في بيعه؛ لذلك يطلق الغبن على مطلق الخسران مجازاً مرسلًا، كما في قول الأعشى (ديوانه، 1980، ص.93):

لا يَقْبَلُ الرِّشْوَةَ فِي حُكْمِهِ وَلَا يَبَالِي غِنِّ الْخَاسِرِ

(رواية الديوان: لا يأخذ الرشوة).

فليست مادة التغابن في قوله (يوم التغابن) مستعملة في حقيقتها إذ لا تعارض حتى يكون فيه غبن، بل هو مستعمل في معنى الخسران على وجه المجاز المرسل.

وأما صيغة التفاعل فحملها جمهور المفسرين على حقيقتها من حصول الفعل من جانبيين، ففسروها بأن أهل الجنة غبنوا أهل النار، إذ أهل الجنة أخذوا الجنة، وأهل جهنم أخذوا جهنم، قاله مجاهد وقتادة والحسن.

فحمل القرطبي ت (671هـ) وغيره كلام هؤلاء الأئمة على أن التغابن تمثيل لحال الفريقين حال مُتَبَايَعِينَ أخذ أحدهما الثمن الوافي، وأخذ الآخر الثمن... وحمل عليه قليل من المفسرين (وهو ما فسر إليه كلام الراغب في مفرداته)، وصرح ابن عطية صيغة التفاعل على معنى الكثرة وشدة الفعل، كما في قولنا (عافاك الله وتبارك الله) فتكون استعارة، أي خسارة للكافرين إذ هم مناط الإنذار... فصيغة التفاعل مستعملة مجازاً في كثرة حصول الغبن تشبيهاً للكثرة بفعل من يحصل من متعدد". (ابن عاشور، 275/28).

وخلاصة قول ابن عاشور إنَّ المفاعلة تدلُّ على وقوع الفعل الواحد من فاعلين أو أكثر، على وجه المشاركة في حصوله والقيام به، وقد تستعمل مجازاً في غير ما وضعت له. أمَّا التفاعل فحملها جمهور المفسرين على حقيقتها من حيث وقوع الفعل بين طرفين، وحملها الراغب ت (502هـ) وابن عطية ت (542هـ) على معنى الكثرة وشدة الفعل، تشبيهاً للكثرة بفعل من يحصل من متعدد.

فكان هذا الموضوع واحد من كثير المواضع التي ظهر فيها بوضوح منهج ابن عاشور في جمعه بين علمي النحو والمعاني كما مرَّ بنا.

ويبدو أن الرضي لا يرى ذلك، فنعت قول ابن الحاجب ت (646هـ) بأن "تفاعل لمشاركة أمرين فصاعداً". (الإسترايازي، 1982، 99/1). بأنه تخطيط وبجَّجة؛ لأن معنى قولك: ضارب زيد عمراً، وتضارب زيد وعمرو شيء واحد، ومعنى التعلق والمشاركة في كليهما ثابت، فكما أن للمضاربة تعلقاً صريحاً بعمرو في قولك: ضارب زيد عمراً، كذلك للتضارب في قولك: تضارب زيد وعمرو تعلق صريح به. ومثلها زيد وعمراً في (تضارب زيد وعمرو) متشاركان في الضرب مشاركة صريحة، كذلك في ضارب زيد عمراً. فلو كان مطلق تعلق الفعل بشيء تعلقاً صريحاً يقتضي كون المتعلق به مفعولاً به لفظاً وجب انتصاب عمرو في (تضارب زيد وعمرو)، ولو كان مطلق تشارك أمرين فصاعداً في أصل الفعل صريحاً أيضاً يتطلب ارتفاعهما، لارتفع زيد وعمرو في قولك (ضارب زيد عمراً)، فثبت أن "من حق اللفظ أن يقول:

تفاعل لا اشتراك أمرين؛ لأن المشاركة تضاف إمّا إلى الفاعل أو إلى المفعول تقول: أعجبتني مشاركة القوم عمراً، أو مشاركة عمرو القوم". (نفس المرجع والصفحة).

وتبعه ابن عاشور، قائلاً: "صيغة تفاعل صيغة مطاوعة في الأصل، وأصل المطاوعة قبول أثر الفعل، وتستعمل في لازم ذلك، وهو التلبس بمعنى الفعل تلبساً مكيناً؛ لأن شأن المطاوعة أن تكون بعد معالجة الفعل، فتقتضي ارتساخ معنى الفعل في المفعول القابل له حتى يصير ذلك المفعول فاعلاً، فيقال: كسرتَه فتكسر، فلذلك كان تفاعل إذا جاء بمعنى فَعَلَ دالاً على المبالغة كما صرح به الرضي في شرح الشافية؛ ولذلك تتفق صيغ المطاوعة وصيغ التكلف غالباً، في نحو: ثَنِي، وتكَبَّر، وتشاَخ، وتقاعس". (ابن عاشور، ص. 275/28؛ الإسترأبادي، 1982، 1/103).

وقد تحدث ابن عاشور عن صيغة التفاعل ومجيئها للمبالغة، في مواضع أخرى من تفسيره، كقوله في أثناء تفسير قوله تعالى: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ في أول سورة النبأ، إذ قال: "التساؤل: تفاعل، وحقيقة صيغة التفاعل تفيد صدور معنى المادة المشتقة منها من الفاعل إلى المفعول، وصدور مثله من المفعول إلى الفاعل، وترد كثيراً لإفادة تكرر وقوع ما اشتقت منه نحو قولهم: سَأَلَ بمعنى: سأل، قال النابغة (ديوانه، 1988، ص. 115):

أَسْأَلُ عَنْ سَعْدَى وَقَدْ مَرَّ بَعْدَنَا عَلَى عَرَصَاتِ الدَّارِ سَبْعُ كَوَامِلُ

وقال رويشد بن كثير الطائي (ابن الأنباري، 1987، 2/773؛ السيوطي، 2001، 5/343):

يَأْيُهَا الرَّاكِبُ الْمَرْجِي مَطِيْتُ سَائِلِ بَنِي أَسَدٍ مَا هَذِهِ الصَّوْتُ

وتجئ لإفادة قوة صدور الفعل من الفاعل نحو قولهم: عافاك الله، وذلك إمّا كناية أو مجاز، ومجمله في الآية على جواز الاحتمالات الثلاثة، وذلك من إرادة المعنى الكائني مع المعنى الصريح، أو من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، وكلا الاعتبارين صحيح في الكلام البليغ فلا وجه لمنعه.

فيجوز أن تكون مستعملة في حقيقتها بأن يسأل بعضهم بعضاً... ويجوز أن تكون مستعملة في المجاز الصوري يتظاهرون بالسؤال، وهم موقنون بانتفاء وقوع ما يتساءلون عنه على طريقة استعمال فعل (يحذر) في قوله تعالى: ﴿يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ﴾ (التوبة: 64)، فيكونون قصدوا بالسؤال الاستهزاء. وذهب المفسرون فريقين في كلتا الطريقتين يُرَجَّحُ كُلُّ فَرِيقٍ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ. والوجه حمل الآية على كليهما؛ لأن المشركين كانوا متفاوتين في التكذيب". (ابن عاشور، 8/30).

أما ابن عاشور فتحدث عن معاني التفاعل، وقيدّها في معنيين:

— إفادة تكرر وقوع الفعل.

— إفادة قوة صدور الفعل من الفاعل.

أبنية المبالغة ودورها في تحديد الوظيفة النحوية: دراسة في ضوء آراء ابن عاشور (1-28)

ثم تطرق إلى استعمالاتها، فذكر أنها تستعمل من وجهين: أحدهما: أن تستعمل في حقيقتها لغرض العلم بالشيء المجهول. والآخر: أن تستعمل على سبيل المجاز الصوري من خلال التظاهر بالسؤال وهم على يقين بانتفاء وقوع ما يتساءلون عنه.

فظهر لنا جلياً تحقق شرط اعتماد المعنى عند تعليل الأصل الصرفي للوظيفة النحوية. (النجار، 1992، ص. 154).

ومن التفاعل أيضاً عند ابن عاشور، لفظة (تعالى) في قوله سبحانه: ﴿وَحَرِّقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ﴾ (الأنعام: 100). إذ قال: "معنى (تعالى) ارتفع، وهو تفاعل من العلو. والتفاعل فيه للمبالغة في الاتصاف. والعلو هنا مجاز، أي كونه لا ينقصه ما وصفوه به، أي لا يوصف بذلك لأن الاتصاف بمثل ذلك نقص، لا يلحقه النقص فشبه التحاشي عن النقائص بالارتفاع؛ لأن الشيء المرتفع لا تلتصق به الأوساخ التي شأنها أن تكون مطروحة على الأرض، فكما شبه النقص بالسفالة شبه الكمال بالعلو، فمعنى (تعالى عن ذلك) أنه لا يتطرق إليه ذلك". (المرجع نفسه: 409/7، 20/20-22).

9) **افتعال**: ومثاله الاتخاذ عند ابن عاشور، في قوله: "الاتخاذ: افتعال من الأخذ، صيغ الافتعال للمبالغة في الأخذ المجازي فأطلق على التلبس والملزمة". (المرجع نفسه: 134/18، 118/5). وقال في أثناء تعليقه على قوله سبحانه: ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ مَا بَاءً﴾ (النبا: 39). "والاتخاذ: مبالغة في الأخذ، أي أخذ أخذاً يشبه المطاوعة في التمكن، فالتاء فيه ليست للمطاوعة الحقيقية، بل هي مجاز وصارت بمنزلة الأصلية". (المرجع نفسه: 55/30).

ومثله الالتقاء، وفي التنزيل: ﴿وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ التَّفَقُّتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلاً﴾ (الأنفال: 44). قال ابن عاشور: "الالتقاء افتعال من اللقاء، وصيغة الافتعال فيه دالة على المبالغة. واللقاء والالتقاء في الأصل الحضور مع الغير من صديق أو عدو، وفي خير أو شر، وقد كثر إطلاقه على الحضور مع الأعداء في الحرب". (المرجع نفسه، 27/10، 286/9، 21/11، 33/23، 71/28، ص. 72).

10) **تفعّل**: بفتح التاء والفاء وضم العين وتضعيفها - نحو: "تتعم"، اسم متزده لبعض الملوك، ونحو: تنوط للطائر". (عبدالدايم، 2002، ص. 48). وفي التنزيل ﴿وَقَالُوا إِنَّا نَتَّبِعُ الْهُدَىٰ مَعَكَ نُخَطِّفُ مِنْ أَرْضِنَا﴾ (القصص: 57). يقول ابن عاشور: "التخطف: مبالغة في الخطف، وهو انتزاع شيء بسرعة". (148/20). ثم أحال القارئ إلى موضع سابق عند قوله: ﴿تَخَافُونَ أَنَّ يَخْطَفَكُمْ النَّاسُ﴾ (الأنفال: 16). إذ قال: "التخطف: شدة الخطف، والخطف الأخذ بسرعة". (المرجع نفسه: 320/9، وانظر: 320/1). وهنا أشار إلى ما سبق ذكره عند قوله تعالى: ﴿يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطِفُ أَبْصَارَهُمْ﴾ (البقرة: 20).

11) **فعل**: من أبنية المبالغة التي ذكرها سيبويه. (سيبويه، د.ت، ص. 110/1). ومثل له بقولهم: رجل عمل، وطعم، ولبس. (المرجع نفسه: 284/3). وحصر وروع، وفرق. (الحديثي، 2003، ص. 188). ومنه أيضاً: حذر، وجزع، وعجل، وفرق، وطرب وغضب. (ضيف، د.ت، 93). وتلحقه الهاء في التأنيث. (سيبويه، 284/3). قال ساعدة بن جؤية الهذلي (ابن هشام، 1991، 90/2؛ ابن يعيش، 72/6؛ المبرد، 115/2؛ سيبويه، 114/1):

حتى شأها كليل موهناً عمل
باتت طرابا وبات الليل لم ينم

وهذا البيت من قصيدة مطلعها:

يأليت البيت ولا منجي من الهرم أم هل العيش بعد الشيب من ندم
ومن شواهد سيبويه على عمل (فعل) قول الشاعر (سيبويه، 113/1):

حذرُ أموراً ما تخاف وآمنُ ما ليس منجيهُ من الأقدار

وجعلوا من هذا البناء فهم ونحوه. (الحديثي، 2003، ص. 188). وفي التنزيل: ﴿لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾ (القصص: 76). يقول ابن عاشور: "أحسب أن الفرح إذا لم يعلق به شيء دل على أنه صار سجية الموصوف، فصار مراداً به العجب والبصر. وقد أشير إلى بيان المقصود تعضيداً لدلالة المقام بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾، أي المفرطين في الفرح، فإن صيغة (فعل) صيغة المبالغة مع الإشارة إلى تعليل النهي، فالجملتان علة للتي قبلها، والمبالغة في الفرح تقتضي شدة الإقبال على ما يفرح به، وهي تستلزم الإعراض عن غيره، فصار النهي عن شدة الفرح رمزاً إلى الإعراض عن الجد والواجب في ذلك". (ابن عاشور، 178/20).

ومثله (فرهين) على قراءة الجمهور في قوله عز وجل: ﴿وَتَخْتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً فَارِهِينَ﴾ (الشعراء: 149). وإليه ذهب ابن عاشور في قوله: "(و(فرهين) صيغة في قراءة الجمهور بدون ألف بعد الفاء، مشتق من الفراهة، وهي الحذق واليكاسة أي عارفين حذقين بنحت البيوت من الجبال بحيث يصير بالنحت كأنها مبنية". (المرجع نفسه: 176/19). وانظر القراءة في: (ابن مجاهد، ص. 472؛ الرازي، 147/14؛ الزجاج، 96/4؛ القرطبي، 411/7).

ومن فعل أيضاً عصياً في قوله تعالى: ﴿يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا﴾ (مريم: 44). قال ابن عاشور: "ذكر وصف (عصياً) الذي هو من صيغ المبالغة في العصيان، مع زيادة فعل (كان) للدلالة على أنه لا يفارق عصيان ربه، وأنه متمكن منه، فلا جرم أنه لا يأمر إلا بما ينافي الرحمة، أي بما يفضي إلى النقمة، ولذلك اختير وصف الرحمان من بين صفات الله تعالى تنبيهاً على أن عبادة الأصنام توجب غضب الله، فتقضي إلى الحرمان من رحمته...". (المرجع نفسه، 117/16).

(12) مُفْعِل: نحو: "مُكْرِمٌ ومُدْلَجٌ، اسم قبيلة عن ديوان العرب". (عبدالدائم، 2002، ص. 50). وإليه تعرض ابن عاشور في أثناء حديثه عن قتل المسلم أخاه المسلم، محتجاً بالآية الكريمة: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً﴾ (النساء: 92). فقال: "جاء بصيغة المبالغة في النفي، وهي صيغة الجحود (مصطلح كوفي أريد به النفي، واستعمله الفراء تـ(207هـ) في معانيه. (الفراء، د.ت، 52/1، ص. 53، 219/3). وتبعه ابن السكيت تـ(244هـ) في كتابه إصلاح المنطق فقال: (باب ما يتكلم فيه بالجد)، (باب مالا يتكلم فيه إلا بجد). أي ما وجد لمؤمن أن يقتل مؤمناً في حال من الأحوال إلا في حال الخطأ، أو أن يقتل قتلاً من القتل إلا قتل الخطأ، فكان الكلام حصراً، وهو حصر ادعائي مراد به

أبنية المبالغة ودورها في تحديد الوظيفة النحوية: دراسة في ضوء آراء ابن عاشور (1-28)

المبالغة، كأنَّ صفة الإيمان في القاتل والمقتول تنافي الاجتماع مع القتل في نفس الأمر منافاة الضدين لقصد الإيذان بأن المؤمن إذا قتل مؤمناً فقد سلب عنه الإيمان وما هو بمؤمن". (ابن عاشور، 196/5).
(13) **فَعُلُوتُ**: نحو: ملكوت، رغبوت، رحمت، رهبت، لاهوت. (عبدالدايم، 2002، ص. 75). وفي التنزيل: ﴿قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (المؤمنون: 88). و﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الأنعام: 75). و﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الأعراف: 185). والأصل فيه (ملك) ثم زيدت الواو والتاء بقصد المبالغة في الصفة. (ابن جني، 21/3؛ الرازي، 36/13، القرطبي، 318/4). وروي عن الزجاج أنَّ "الملكوت: الملك، كالرغبوت، والرهبت، والجبروت، وهو بناء مبالغة، ومن كلامهم: له ملكوت اليمن والعراق". (أبو حيَّان، 963/4). وقال ابن عاشور (د.ت): "الملكوت: مبالغة في الملك -بضم الميم- فالملكوت: الملك المقترن بالتصرف في مختلف الأنواع والعوالم". (111/18).

ب- أبنية كثرت أمثلتها في القرآن:

- **فاعلة**: من الأبنية التي ذكرها سيبويه، وابن خالويه. (الحديثي، 2003، ص. 186-189). يقول ابن جني (2001): "اعلم أنَّ القياس اللفظي إذا تأملته لم تجده عارياً من اشتغال المعنى عليه". (149/1). نحو: راوية، وزاورة للحوصل. (عبدالدايم، 2002، ص. 83). وفي التنزيل: ﴿وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ (الطلاق: 6). قال ابن عاشور: "الضارة: الإضرار القوي، فكأن المبالغة راجعة إلى النهي لا إلى المنهي عنه، أي هو نهى شديد، كالمبالغة في قوله: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (فصلت: 46). في أنها مبالغة في النهي، ومثله كثير في القرآن". (ابن عاشور، 327/28).

ج- أبنية قليلة الاستعمال:

يقول ابن جني: "إذا فشا الشيء في الاستعمال وقوي في القياس فذلك مالا غاية وراءه... أمَّا ضعف الشيء في القياس، وقلته في الاستعمال فردول مطَّرح؛ غير أنه قد يجيء منه الشيء إلاَّ أنه قليل". (ابن جني، 2001، 162/1). ولو أن إنساناً استعمل لغة قليلة عند العرب، لم يكن مُحْطِئاً لكلام العرب، لكنه يكون مُحْطِئاً لأجود اللغتين، فإن احتاج إلى ذلك في شعراً أو سجع قبل منه، وكيف تصرف الحال فالناطق على قياس لغة من لغات العرب مصيب غير مخطئ، وإن كان غير ما جاء به خيراً منه. (المرجع نفسه، 400/1).

وقال أيضاً في (باب في جواز القياس على ما يقل ورفضه فيما هو أكثر منه): "هذا باب ظاهره -إلى أن تعرف صورته- ظاهر التناقض؛ إلاَّ أنه مع تأمله صحيح. وذلك أن يقل الشيء وهو قياس، ويكون غيره أكثر منه، إلاَّ أنه ليس بقياس". (ابن جني، 2001، 154/1).

- **فِعْلٌ**: من الأبنية التي لم يذكرها سيبويه، ومنه: فسَّق، سَكَّر، صَدَّق. (الحديثي، 2003، ص. 186-189). كما ورد في قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقاً نَبِيّاً﴾ (مریم: 41). وإليه ذهب

أبنية المبالغة ودورها في تحديد الوظيفة النحوية: دراسة في ضوء آراء ابن عاشور (1-28)

ابن عاشور في قوله: "و(الصدِّيق) -بتشديد الدال- صيغة مبالغة في الاتصاف، مثل الملك الضليل -لقب امرئ القيس- وقولهم: رجل مسيِّك، أي شحيح، ومنه طعام حريِّف، ويقال: دليل خريِّت، إذا كان ذا حذق بالطرق الخفية في المفاوز، مشتقاً من الخرت، وهو ثقب الشيء، كأنه يثقب المسدودات ببصره". (المرجع نفسه: 112/16).

وقال في موضع آخر: "الصدِّيقة صيغة مبالغة، مثل: شريِّب، ومسيِّك، مبالغة في الشرب والمساك، ولقب امرئ القيس بالملك الضليل؛ لأنه لم يهتد إلى ما يسترجع به ملك أبيه، والأصل في هذه الصيغة أن تكون مشتقة من المجرد الثلاثي. فالمعنى المبالغة في وصفها بالصدق، أي صدق وعدد ربها، وهو ميثاق الإيمان وصدق وعد الناس". (المرجع نفسه، 286/6، 284/12).

وقال أيضاً: "الصدِّيق -بتشديد الدال- مبالغة في المصدِّق مثل المسيِّك للشحيح، أي كثير الإمساك لما له، والأكثر أن يشتق هذا الوزن من الثلاثي مثل: الضليل؛ وقد يشتق من المزيد، وذلك أن الصيغ القليلة الاستعمال يتوسعون فيها كما توسع في السميع بمعنى المُسمع ببيت عمرو بن يكرب (أراد قوله: أمِن ربحانة الداعي السمين)، والحكيم بمعنى المحكم في أسماء الله تعالى". (المرجع نفسه، 397/27).

ولا يخفى علينا ما في هذه النصوص من تكرار، وتجديد في آن واحد، إذ نرى ابن عاشور يعيد ما سبق ذكره، ثم يقدم آخر غيره لم يذكره، لأجل استفاء ما تقدم، فأفاد بأن (فِعِيل) صيغة مبالغة، مشتقة من الصدق، والأكثر أن تشتق من الثلاثي المجرد، وقد تشتق من المزيد توسعاً لقلة استعمالها. وهذه الصيغة تبنى من اللازم والمتعدي. (انظر: ضيف، ص 9).

د- أبنية شاذة في الاستعمال:

يقول ابن جني: "اعلم أن الشيء إذا اطرَد في الاستعمال وشذ في القياس، فلا بد من اتباع السمع الوارد به فيه نفسه؛ لكنه لا يتخذ أصلاً يقاس عليه غيره... فإن كان الشيء شاذاً في السماع مطرداً في القياس تحاميت ما تحامت العرب من ذلك وجريت في نظيره على الواجب في أمثاله". (ابن جني، 2001، 140/1).

1) فِعِيل: نحو: قِيم، وفي التنزيل: ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ (يوسف: 40)، (الروم: 30)، (التوبة: 36). وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قَيِّمًا﴾ (الأنعام: 161). وقد استحسَن ابن عاشور أن يكون القِيم -على قراءة نافع- للمبالغة في القيام بالأمر، وقصد به على قراءة عاصم كفاية المصلحة للمبالغة، فقال: "القِيم -بفتح القاف وتشديد الياء- كما قرأه نافع، وابن كثير، وأبو عمرو، وأبو جعفر، ويعقوب: وصف مبالغة قائم بمعنى معتدل غير معوج؛ وإطلاق القيام على الاعتدال والاستقامة مجاز؛ لأنَّ المرء إذا قام اعتدلت قامته، فيلزم الاعتدال القيام، والأحسن أن يجعل القِيم للمبالغة في القيام بالأمر، وهو مرادف القيوم، فيستعار القيام للكفاية بما يحتاج إليه والوفاء بما فيه صلاح المقوم عليه، فالإسلام قِيم بالأمة وحاجتها، يقال: فلان قِيم على كذا، بمعنى مدبر له ومصلح، ومنه وصف الله تعالى

أبنية المبالغة ودورها في تحديد الوظيفة النحوية: دراسة في ضوء آراء ابن عاشور (1-28)
بالتقيوم، وهذا أحسن؛ لأن فيه زيادة على مفاد مستقيم الذي أخذ جزءاً من التمثلية، فلا تكون إعادة
لبعض التشبيه.

وقرأ عاصم، وحزمة، وابن عامر، والكسائي، وخلف: (قيماً) - بكسر القاف وفتح الياء مخففة - وهو
من صيغ مصادر قام، فهو وصف للدين بمصدر القيام، المقصود به كفاية المصلحة للمبالغة، وهذه زنة قليلة
في المصدر وقَلْبُ واوه ياء بعد الكسرة على غير الغالب؛ لأن الغالب فيه تصحيح لامه؛ لأنها مفتوحة،
فسواء في خفتها، ووقعها على الواو أو الياء مثل عَوْضٍ وَحَوْلٍ، وهذا كشذوذ جياذ، جمع جواد،
وانتصب (قيماً) على الوصف ل (ديناً). (المرجع نفسه، 8-1/199). وهو مستمد من الكشف
(الزنجشيري، 83/2). وانظر القراءة في: (ابن الأنباري، 2006، 351/1؛ ابن الجزري، 2002،
200/2؛ ابن خالويه، 1992، 174/1؛ ابن مجاهد، ص. 274؛ العكبري، 1998، 430/1؛ الفارسي،
1993، 439/3؛ القرطبي، 411/4).

وذكر الأخفش ت (215 هـ) أن (قيماً) لم تسمع من العرب وهي حسنة. (الأخفش، 1990،
318/1؛ الفارسي، 1993، 440/3). أمّا (قيماً) فذهب أبو علي الفارسي ت (377 هـ) إلى أنه مصدر
كالشَّيْع، ولم يصحح مثل عَوْضٍ وَحَوْلٍ؛ لشذوذه عن القياس كشذوذ ثيرة وجياذ في جمع جواد.
(الفارسي، 1990، 440/3).

وقراءة (قيماً) بالتشديد باعتبار أصله: قَيِّومٌ على (فَعِل)، أبدلت الواو ياء، وأدغمت الياء في الأولى.
أمّا من خفف فبناه على (فَعِل)، والأصل أن يجي بالواو، فيقول: قَوِّماً، كما قالوا: عَوْضٌ، وَحَوْلٌ، وهو
شاذ عن القياس. (ابن الأنباري، 2006، 351/1؛ القرطبي، 411/4؛ القيسي، 301/1).

(2) **فُعْلَة**: من الأبنية التي لم يذكرها سيبويه في كتابه، ومنه في التنزيل قوله تعالى: «وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ»
(الهمزة: 1). ذكره ابن عاشور في قوله: "وهمزة ولمزة، بوزن فُعْلَة، صيغة تدل على كثرة صدور الفعل
المصاغ منه. وأنه صار عادة لصاحبه، كقولهم: ضُحَّكَة لكثير الضحك وَلَعَنَة لكثير اللعن. وأصلها أن صيغة
فُعَل بضم ففتح ترد لمبالغة في فاعل، كما صرَّح به الرضی في شرح الكافية، يقال: رجل حُطَم إذا كان
قليل الرحمة للماشية، أي والدواب.

ومنه قولهم: حُتَع (بخاء معجمة ومثناة فوقية)، وهو الدليل الماهر بالدلالة على الطريق، فإذا أريدت
زيادة المبالغة في الوصف ألحق به الهاء، كما ألحقت في: علامة ورحالة، فيقولون: رجل حُطمة وضُحكة
ومنه همزة، وبذلك المبالغة الثانية يفيد أن ذلك تفاقم منه حتى صار له عادة قد ضري بها كما في
الكشاف، وقد قالوا: إن عِيَّة مساوٍ لعباية، فمن الأمثلة ما سمع فيه الوصف بصيغتي فُعَل وفُعْلَة، نحو:
حُطَم وحُطمة بدون هاء وبهاء ومن الأمثلة ما سمع فيه فُعْلَة دون فُعَل، نحو: رجل ضُحَّكَة ومن الأمثلة ما
سمع فيه فُعَل دون فُعْلَة ذلك في الشتم مع حرف النداء يا غَدَرُ ويا فُسَقُ ويا خُبَتُ ويا لُكْعُ. قال المرادي
في شرح التسهيل، قال بعضهم ولم يسمع غيرها ولا يقاس عليها، وعن سيبويه أنه أجاز القياس عليها في

أبنية المبالغة ودورها في تحديد الوظيفة النحوية: دراسة في ضوء آراء ابن عاشور (1-28)

النداء اهـ. قلت: وعلى قول سيوييه بنى الحريري قوله في المقامة السابعة والثلاثين "صَهْ ياعُمَقُ، يا من هو الشَّجَا والَشَّرَقُ". (ابن عاشور، 536/30؛ الحريري: د.ت، ص. 395؛ الزمخشري، 795/4).

فقد أحاط ابن عاشور بكل ما يتعلق ببناء (فُعْلَة) من خلال أقوال العلماء، وإيراد أمثلة مما سمع عنهم، وتعليقاتهم عليها. وقد جعلوا (همزة لزه) من حيث دلالتها على المبالغة كنومه، وعيبه، وسحرة، وضحكة. (أبوحيان، 541/10؛ القرطبي، 556/10).

وقال زياد الأعجم (شعره، 1983، ص. 43):

تدلي بودي إذا لا قيتني كذبا وإن أغيب فأنت الهامز الهمزة

هـ - أبنية غير مقيسة:

قد يجمع العربي في كلامه بين قوي الكلام وضعيفه. (ابن جني، 2001، 505/2). والمقيس منه و غير المقيس، وقد ورد في تفسير ابن عاشور أمثلة على غير المقيس من أبنية المبالغة، على النحو التالي:

(1) فيقول: صرَّح أبو حيان بأنه من صيغ المبالغة. (أبوحيان، 169/1). نحو: (القيوم) في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ (البقرة: 255). واختاره ابن عاشور في قوله: "القيوم فيقول، من قام يقوم، وهو وزن مبالغة، وأصله قَيُّووم، فاجتمعت الواو والياء، وسبقت إحداهما بالسكون، فقلبت الواو ياء وأدغمتا، والمراد به المبالغة في القيام المستعمل... مجازاً مشهوراً في تدبير شؤون الناس...". (ابن عاشور، 18/3). قال أمية بن أبي الصلت (ديوانه، 1974، ص. 470):

لم تُخْلَقِ السماءُ والنجومُ والشمسُ معها قُرَيُّقُومُ
قَدَّرَهُ مِهْمِنٌ قَيُّومُ والحشرُ والجنةُ والنعيمُ

إِلَّا لِأَمْرِ شَأْنِهِ عَظِيمِ. (رواية الديوان: والشمسُ معها قُرَيُّعُومُ .. قَدَّرَهُ الْمُهِمِّنُ الْقَيُّومُ).

واختيار ابن عاشور جارٍ على مذهب النحويين، فلا يجوز أن يكون (فعولاً)؛ "لأنه لو كان كذلك لكان قووماً بالواو؛ لأن العين المضاعفة أبداً من جنس العين الأصلية، مثل: سبوح، وقُدوس، ومثل: ضراب، وقتال، فالزائد من جنس العين، فلها جاءت الياء دلً على أنه فيقول". (العكبري، 1998، 608/1).

وفي أثناء عرضه لصيغ المبالغة، لم يغفل ابن عاشور عن التنويه إلى ما كان غير قياسي منها مثل (يَفْعُول)، ومنه يعبوب من عب الماء. (الزمخشري، 693/2؛ العكبري، 1998، 91/1؛ القرطبي، 276/6). وأمثلة أخرى. (عبد الدايم، 2002، ص. 44). وفي التنزيل: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا﴾ (الإسراء: 90). قال ابن عاشور: "الينبوع: اسم للعين الكثيرة النبع التي لا ينضب ماؤها وصيغة يَفْعُول صيغة مبالغة غير قياسية، والينبوع مشتقة من مادة النبع، غير أن الأسماء الواردة على هذه الصيغة مختلفة، فبعضها ظاهر اشتقاقه كالينبوع والينبوت، وبعضها خفي كاليعبوب للفرس الكثير الجري. وقيل اشتق من العَبَّ المجازي". (ابن عاشور، 208/15).

أبنية المبالغة ودورها في تحديد الوظيفة النحوية: دراسة في ضوء آراء ابن عاشور (1-28)

ونوه ابن عاشور إلى أن من هذا الوزن أسماء معربة، جاء تعريبها على (يفعل)، فقال: "ومنه أسماء معربة جاء تعريبها على وزن يفعل، مثل: يكسوم: اسم قائد حبشي، ويرموك: اسم نهر، وقد استقرى الحسن الصاغاني ما جاء من الكلمات في العربية على وزن يفعل في مختصر له مرتب على حروف العجم. وقال السيوطي في المزهري: إن ابن دريد عقد له في الجمهرة باباً". (ابن عاشور، 208/15؛ السيوطي، 151/3).

وبالمقابل أنكر سيويو (يفعل) بالضم، وقال: ليس في الكلام يفعل، ومثل له ابن القطاع ب(يسروع). (عبد الدايم، 2002، ص. 44).

(2) **فعل بمعنى فاعل:** وتلحقها هاء التأنيث، قال الرضي ت(686هـ): "إن الأصل فعل بمعنى فاعل، لكونه أكثر من فعل بمعنى مفعول؛ ولأنَّ الفاعل مقدّم على المفعول". (الإسترايازي، 1982، 148/2). نحو (البصيرة) في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ﴾ (يوسف: 108). قال ابن عاشور: "البصيرة: فعيلة بمعنى فاعلة، وهي الحجة الواضحة". (ابن عاشور، 62/13، 398/13).

ومثله (ملياً) في قوله سبحانه: ﴿يَا إِبْرَاهِيمُ لئنْ لَمْ تَتَّهَ لَأَرْجُئَنَّكَ وَآتُجَرِّئُ مَلِيّاً﴾ (مريم: 46). قال ابن عاشور: (ملياً): طويلاً، وهو فعل، ولا يعرف له فعل؛ مجرد ولا مصدر فلي مشتق من مصدر ممت، وهو فعل بمعنى فاعل، لأنه يقال: أملئ له إذا أطال له المدة، فيأتون بهمة التعدية ف(ملياً) صفة لمصدر محذوف منصوب على المفعولية المطلقة، أي هجرأ ملياً، ومنه الملاوة من الدهر للدة المديدة من الزمان، وهذه المادة تدل على كثرة الشيء". (المرجع نفسه: 120/16، 165/7، ص. 322، 204/9، 153/12، 257/16).

وقد جيء ب(فعل) بمعنى فاعل على غير قياس في قوله تعالى: ﴿وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيباً﴾ (المائدة: 12). قال ابن عاشور: "النقيب: فعل بمعنى فاعل: إمّا من نَقَب إذا حفر مجازاً، أو من نَقَب إذا بعث ﴿فَنَقَّبُوا فِي الْبِلَادِ﴾ (ق: 36). وعلى الأخير يكون صوغ فعل منه على خلاف القياس، وهو وارد كما صيغ سميع من أسمع في قول عمرو بن معد يكرب:

أَمِنْ رِيحَانَةِ الدَّاعِي السَّمِيعِ

أي المسمع". (المرجع نفسه: 140/6).

وقيل: إنه بمعنى مفعول، أي اختارهم على علم بهم، كقولك للمضروب: ضريب، وللمقتول: قتيل. (أبوحيّان، 200/4؛ الرازي، 159/11). واستظهر أبو حيّان أن يكون فعل للمبالغة كعليم. (أبوحيّان، 200/4).

وذهب ابن عاشور في موضع آخر إلى أن فعل في موضع مُفْعَل، إذ قال: "النذير المحذر من شيء يضر، وأصله الذي يخبر القوم بقدوم عدوهم، ومنه المثل (أنا النَّذِيرُ العُرْيَانُ)، يقال: أنذره نذيرة - بكسر

أبنية المبالغة ودورها في تحديد الوظيفة النحوية: دراسة في ضوء آراء ابن عاشور (1-28)

النون- مثل بشاره، فهو منذر ونذير. وهذا مما جاء فيه فاعيل في موضع مُفْعَل، مثل الحكيم بمعنى المحكم، وقول عمرو بن معد يكرب ...". (ابن عاشور، 195/9، 53/13، والمثل في: الميداني، د.ت، 48/1).

فجعل ابن عاشور قول عمرو بن معد يكرب شاهداً على مجيء فاعيل بمعنى فاعل من (أنذر) المزيد الرباعي على غير قياس. (المرجع نفسه، 691/1). وعلى مُفْعَل أيضاً، وقد أجازهما جميعاً في قوله تعالى: ﴿كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا﴾ (الأعراف: 187). فقال: "و(حفي) فاعيل، فيجوز أن يكون بمعنى فاعل مشتقاً من حَفِيَ به مثل غَنِيَ فهو غَنِي إذا أكثر السؤال عن حاله تلطفاً، ويكون المعنى كأنك أكثرَ السؤال عنها حتى علمته، فيكون وصف حَفِيَ كناية عن العالم بالشيء؛ لأن كثرة السؤال تقتضي حصول العلم بالمسؤول عنه، وبهذا المعنى فسر في الكشف فهو من الكناية بالسؤال عن طلب العلم؛ لأن السؤال سبب العلم كقول السموأل أو عبد الملك بن عبد الرحيم الحارثي أو غيرهما. (البغدادى، 1998، 354/10، السيوطي، 2001، 87/2؛ الشنقيطي، د.ت، 239/1؛ الغلاييني، د.ت، 219/2). حيث نُسب للسموأل في ديوانه (ص.92):

سلي إن جهلت الناس عنا وعنه فليس سواءً عالم وجهول

وقول عامر بن الطفيل (ديوانه، 1986، ص.134):

طلقت إن تسألني أي فارس حليلك إذ لاقى صُداء وخشعها

وقول أنيق من زبّان النبهاني (البغدادى، 1998، 131/4):

فلما التقينا السيف بيننا لسائلةً عنا حَفِيٌّ سؤاها

ويجوز أن يكون مشتقاً من أحفاه إذا ألح عليه في فعل، فيكون فاعلاً بمعنى مُفْعَل مثل حكيم، أي كأنك مُلِح في السؤال عنها، أي ملح على الله في سؤال تعيين وقت الساعة". (ابن عاشور، 204/9). وأمثله كثيرة، وهي شاذة. (قباوة، 1998، ص.152).

كما أجاز ابن عاشور وجهاً ثالثاً وهو "أن يكون (حفي) مشتقاً من حَفِيَ به كرضي بمعنى بالغ في الإكرام، فيكون مستعملاً في صريح معناه، والتقدير: كأنك حفي بهم أي مكرم لهم، وملاطف، فيكون تهكماً بالمشركين". (ابن عاشور، 205/9).

نتائج البحث:

(1) النظام النحوي يقوم على الوظيفة النحوية والمعنى اللغوي، فهو يجعل الوظائف عمدة وفضلة، وهو تقسيم يعتمد على نوع الوظيفة النحوية، وعلى طبيعة عملها في الجملة من حيث علاقتها بغيرها من الوظائف، ومن حيث دورها في تكوين جملة صحيحة بمقياس النظام النحوي لا الحدث اللغوي.

(2) لم يصرح النحاة بمفهوم الوظيفة النحوية تصريحاً مباشراً، ولم يصطلحوا عليه بمصطلح ثابت، لكنهم يرون أنها المعنى الذي تكتسبه الكلمة في التركيب من خلال ارتباطها بغيرها من الكلمات؛ أو هي الدور الذي تؤديه الكلمة من خلال وجودها في موقع مخصوص يعبر عن معنى ما تحدده العلاقات التي تربطه بغيره.

- (3) صيغ المبالغة المشتقة من الفعل المتعدي لها تأثير في تحديد الوظيفة النحوية وتحقيق المبالغة والتكثير لمعنى الفعل.
- (4) لصيغة المبالغة أبنية معروفة تستعمل بقصد الدلالة على المبالغة والتكثير في اتصاف الذات بالحدث.
- (5) الأصل الذي عليه أكثر معنى المبالغة فعول، مفعال، فعّال، فعّل، فعيل، وهي أوزان قياسية وغيرها سماعي.
- (6) أظهر البحث اختلاف النحاة بصريهم وكوفيهم حول إعمال صيغ المبالغة، والمتفق عليه إعمال فعّال ومفعّال، وفُعول لكثرتها وإعمال فعيل، وفعل أقل بكثير.
- (7) لكثرة استعمال (فعّال) قرر مجمع اللغة العربية قياسيتها من مصدر الفعل الثلاثي اللازم والمتعدي.
- (8) صيغة (فُعّال) أبلغ من (فعيل)، وإن كانتا أختين في باب (فَعَّلْتُ)، و(فعيل) هو الأصل، ويُعدل عنه إلى فُعّال إذا أُريد المبالغة.
- (9) فَيُعَلِّ: من الصيغ التي أفادت معنى المبالغة عند ابن عاشور.
- (10) استحسّن ابن عاشور أن يكون القِيم - على قراءة نافع - للمبالغة في القيام بالأمر، وقصد به على قراءة عاصم كفاية المصلحة للمبالغة.
- (11) إن (فَعِيلَ) صيغة مبالغة مشتقة والأكثر أن تشتق من الثلاثي المجرد، وقد تشتق من المزيد توسعاً لقلة استعمالها، وهذه الصيغة تُبنى من اللازم والمتعدي.
- (12) فُعْلَة من الأبنية التي لم يذكرها سيبويه، ولم يغفل عنها ابن عاشور لورود أمثلتها في التنزيل.
- (13) المفاعلة تدلُّ على وقوع الفعل الواحد من فاعلين أو أكثر، على وجه المشاركة في حصوله والقيام به، وقد تستعمل مجازاً في غير ما وضعت له.
- (14) أمّا التفاعل فحمله جمهور المفسرين على حقيقته من حيث وقوع الفعل بين طرفين، وحمله الراغب وابن عطية على معنى الكثرة وشدة الفعل، تشبيهاً للكثرة بفعل من يحصل من متعدد.
- (15) صيغة تفاعل عند ابن عاشور صيغة مطاوعة في الأصل، وأصل المطاوعة قبول أثر الفعل، وتستعمل في لازم ذلك.
- (16) قيّد ابن عاشور معاني التفاعل في إفادة تكرر وقوع الفعل، وقوة صدور الفعل من الفاعل.
- (17) استعمال التفاعل من وجهين، أحدهما: أن تستعمل في حقيقتها لغرض العلم بالشيء المجهول، والآخر: أن تستعمل على سبيل المجاز الصوري من خلال التظاهر بالسؤال.
- (18) لم يغفل ابن عاشور عن التنويه إلى ما كان غير قياسي من أبنية المبالغة مثل (يَفْعُول)، منوّهاً إلى أن من هذا الوزن أسماء مُعرّبة.

المصادر والمراجع:

- ابن الأنباري، كمال الدين أبي البركات عبدالرحمن. (1987). **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين**. (تحقيق: محمد محي الدين عبدالحيد). صيدا، بيروت: المكتبة العصرية.
- ابن الأنباري، كمال الدين أبي البركات عبدالرحمن. (2006). **البيان في غريب إعراب القرآن**. (تحقيق: طه عبدالحيد). القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب.
- ابن الجزري، أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي. (2002). **النشر في القراءات العشر (ط. 2)**. (تحقيق: زكريا عميرات). بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان. (د.ت). **المنصف شرح الإمام أبي الفتح عثمان بن جني النحوي لكتاب التصريف لأبي عثمان المازني**. (تحقيق: إبراهيم مصطفى، وعبد الله أمين). (د.م) مكتبة الثقافة الدينية.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان. (2001). **الخصائص**. (تحقيق: عبد الحميد هندراوي). لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن خالويه، أبو عبد الله الحسين بن أحمد. (1992). **إعراب القراءات السبع وعللها**. (تحقيق: عبد الرحمن العثيمين). القاهرة: مكتبة الخانجي.
- ابن زهير، كعب بن زهير بن أبي سلمى المزني. (1987). **ديوان كعب بن زهير**. (تحقيق: علي فاعور). لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق. (د.ت). **إصلاح المنطق (ط. 4)**. (تحقيق: أحمد شاكر، وعبد السلام هارون). القاهرة: دار المعارف.
- ابن الطفيل، عامر بن الطفيل العامري. (1986). **ديوان عامر بن الطفيل**. بيروت: دار بيروت.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. (د.ت). **التحرير والتنوير**. تونس: دار سخنون.
- ابن مالك، أبو عبد الله جمال الدين محمد بن عبد الله. (1990). **شرح التسهيل**. (تحقيق: عبد الرحمن السيد، ومحمد بدوي). (د.م) هجر للطباعة والنشر والتوزيع.
- ابن مالك، أبو عبد الله جمال الدين محمد بن عبد الله. (1977). **شرح عمدة الحافظ وعدة الالفاظ**. بغداد: مطبعة العاني.
- ابن مجاهد، أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس. (د.ت). **كتاب السبعة في القراءات (ط. 3)**. (تحقيق: شوقي ضيف). القاهرة: دار المعارف.
- ابن هشام، أبو محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف. (1991). **معني اللبيب عن كتب الأعاريب**. (تحقيق: الفاخوري). لبنان، بيروت: دار الجيل.

أبنية المبالغة ودورها في تحديد الوظيفة النحوية: دراسة في ضوء آراء ابن عاشور (1-28)

ابن هشام، أبو محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف. (د.ت). أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك. (تحقيق: الفاخوري). لبنان، بيروت: دار الجليل.

ابن يعيش، موفق الدين بن يعيش بن علي. (د.ت). شرح المفصل. القاهرة: مكتبة المتني.
أبوحيان، محمد بن يوسف. (د.ت). البحر المحيط في التفسير. بريدة السعودية: مكتبة الإيمان.
الأخفش، أبو الحسن سعيد بن مسعدة. (1990). كتاب معاني القرآن. (تحقيق: هدى قراعة). القاهرة: مكتبة الخالجي.

الإسترياذي، رضي الدين محمد بن الحسن. (1982). شرح شافية ابن الحاجب. (تحقيق: محمد نور الحسن، وآخرون). لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية.
الإسترياذي، رضي الدين محمد بن الحسن. (1996). شرح الرضي على الكافية (ط.2). (تحقيق: يوسف عمر). بنغازي: منشورات جامعة بنغازي.
الأعجم، زياد سمين كوش اليماني. (1983). شعر زياد الأعجم. (تحقيق: يوسف حسين بكار). دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي.

الأعشى، ميمون بن قيس. (1980). ديوان الأعشى. بيروت: دار بيروت للطباعة.
البغدادی، عبدالقادر بن عمر. (1998). خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب. (تحقيق: محمد طريفي). لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية.
الجرجاني، عبدالقادر. (1983). دلائل الإعجاز في علم المعاني. (تحقيق: محمد رضوان الداية، وفايز الداية). (د.م) مكتبة سعد الدين.

الحديثي، خديجة. (2003). أبنية الصرف في كتاب سيويه. لبنان: مكتبة لبنان ناشرون.
الحريري، أبو محمد القاسم علي بن محمد. (د.ت). مقامات الحريري (المقامات الأدبية). بيروت: دار الكتب العلمية.

الخلي، شهاب الدين أبو العباس بن يوسف. (1994). الدرر المصون في علوم الكتاب المكنون. (تحقيق: علي محمد عوض، وآخرون). لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية.
الرازي، نضر الدين محمد بن عمر. (د.ت). التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب. (تحقيق: عماد زكي الباروني). القاهرة: المكتبة التوفيقية.

الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري. (1988). معاني القرآن وإعرابه. (تحقيق: عبد الجليل شلي). بيروت: عالم الكتب.

الزجاجي، أبو القاسم عبدالرحمن بن إسحاق. (1996). الإيضاح في علل النحو. (ط.6). (تحقيق: مازن المبارك). الأردن: دار النفائس.

الزنجشيري، أبو القاسم محمود بن عمر. (د.ت). الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل

- في وجه التأويل. (تحقيق: مصطفى حسين أحمد). لبنان، بيروت: دار الكتاب العربي.
- السيوطي، الحافظ جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر. (د.ت). المزهر في علوم اللغة (ط.3). (تحقيق: محمد جاد المولى، وآخرون). القاهرة: دار التراث.
- السيوطي، الحافظ جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر. (2001). مع الهوامع في شرح جمع الجوامع. (تحقيق: عبد العال سالم مكرم، وعبد السلام هارون). لبنان، بيروت: عالم الكتب.
- الشنقيطي، أحمد بن الأمين. (د.ت). الدرر اللوامع على مع الهوامع. (تحقيق: أحمد السيد). القاهرة: المكتبة التوفيقية.
- الصلت، أمية عبدالله بن أبي ربيعة. (1974). ديوان أمية بن أبي الصلت (ط.3). (تحقيق: عبد الحفيظ السطلي). (د.م)، (د. ناشر).
- العكبري، أبو البقاء عبدالله بن الحسين. (1998). التبيان في إعراب القرآن. (تحقيق: محمد حسين شمس الدين). بيروت: دار الكتب العلمية.
- الغلابي، مصطفى بن محمد بن سليم. (د.ت). جامع الدروس العربية. (تحقيق: فتح الله سليمان). (د.م) دار الأمل للنشر والتوزيع.
- الفارسي، أبو علي الحسن بن عبدالغفار. (1993). الحجة للقراء السبعة (ط.2). (تحقيق: بدر الدين قهوجي وآخرون). (د.م) دار المأمون للتراث.
- القراء، أبوزكرياء يحيى بن زياد. (د.ت). معاني القرآن. (تحقيق: أحمد نجاتي، ومحمد النجار). بيروت: دار السرور.
- القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري. (د.ت). تفسير القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. (تحقيق: محمد بيومي، وآخرون). (د.م) مكتبة جزيرة الورد، مكتبة الإيمان.
- القيسي، مكي بن أبي طالب. (د.ت). كتاب مشكل إعراب القرآن (ط.2). (تحقيق: ياسين السوَّاس). (د.م) دار المأمون للتراث.
- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. (د.ت). المقتضب. (تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة). بيروت: عالم الكتب.
- الموسي، نهاد. (1974). الوجهة الاجتماعية في منهج سيويه في كتابه. دمشق: مجلة حضارة الإسلام.
- الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد النيسابوري. (1998). مجمع الأمثال. (تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد). صيدا، بيروت: المكتبة العصرية.
- النابعة، زياد بن معاوية بن ضباب. (2009). ديوان النابعة الذيباني. (تحقيق: محمد بربر). صيدا، بيروت: المكتبة العصرية.
- النجار، لطيفة إبراهيم. (1994). دور البنية الصرفية في وصف الظاهرة النحوية وتعيدها. عمان: دار

البشير.

النحاس، أبو جعفر أحمد بن إسماعيل. (1988). إعراب القرآن (ط.3). (تحقيق: زهير زاهد). بيروت: عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية.

سيبويه، أبو بشر عثمان بن قنبر. (د.ت). كتاب سيبويه. (تحقيق: عبد السلام محمد هارون). بيروت: دار الجيل.

ضيف، شوقي. (د.ت). تيسيرات لغوية. القاهرة: دار المعارف.

عبد الدائم، أحمد محمد. (2002). معجم الأبنية العربية. لبنان: مكتبة لبنان ناشرون.

قباوة، نحر الدين. (1998). تصريف الأسماء والأفعال (ط.3). القاهرة: مكتبة المعارف.

الشخصية الليبية في قصص علي مصطفى المصراي

(1) د. أنيس السنوسي ميلود محمد، كلية التربية، جامعة عمر المختار.

anees.alsunousi@omu.edu.ly

(2) د. طارق عبد الحميد صالح يونس، كلية التربية، جامعة عمر المختار.

Tarik.aljyash@omu.edu.ly

ملخص البحث:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد النبي المصطفى الكريم، وعلى آله وصحبه أجمعين.

إن كتابات الأديب علي مصطفى المصراي متميزة بخصوصية متفردة، يضيء عليها من شخصيته وأسلوبه الشيء الكثير ويطلعها بطابعه، وقصصه ماهي إلا سجل تاريخي واجتماعي يصور فيها الملامح الخاصة للشخصيات في المجتمع الليبي بشتى طوائفه وأغماطه المتعددة من البدوي إلى ابن القرية إلى ابن الساحل، لا يوجد موقع إلا وركضت عليه قدماه، ولا توجد زاوية إلا وانعطف منها أو إليها، يعرف كل الناس ويعرفه كلهم، ماهر في التقاط شخصياته والتعرف عليها، لا يضع معياراً فنياً مسبقاً لما يكتب، ولا يحدد أبعاداً زمانية أو مكانية لشخصياته - فقط يخرجها من ظلها ويعيش معها.

وهذه الدراسة تناولت موضوع الشخصية الليبية في قصص علي مصطفى المصراي، من خلال المجموعة القصصية (نحسون قصة قصيرة) حيث بدأت الدراسة بمقدمة تضمنت سبب اختيار البحث، وأهميته، والهدف منه، والدراسات السابقة، وحتى يتحقق ذلك ارتأينا تقسيم البحث على محاور ثلاثة على النحو الآتي:

المحور الأول: يدرس بدايات كتابة القصة في أدب علي مصطفى المصراي.

المحور الثاني: يتجه إلى دراسة الشخصية القصصية عند علي مصطفى المصراي.

المحور الثالث: يعتمد هذا المحور إلى دراسة نماذج من الشخصية الليبية عند علي مصطفى المصراي.

واعتمد البحث على منهجين: المنهج الوصفي، والتحليلي.
وانتهى البحث بخاتمة اشتملت على أبرز النتائج التي توصل إليها.

مقدمة :

نبذة عن بدايات كتابة القصة في ليبيا:

إن الباحث في أدب القصة ليعلم يقيناً أنه قد نشأ نشأة في شكل ما من أشكاله البدائية، على يد المتأدين الليبيين في وقت مبكر من هذا القرن، أي القرن العشرين، شأنه في ذلك شأن معظم البلاد العربية، وربما يعود هذا التأخير في انبلاج فجر القصة في بلادنا، كما هو الحال أيضاً، في بعض البلاد العربية- انصراف الكتاب إلى ساحة الشعر يلتمسون فيه حضورهم الأثير حتى إن القصة لم تعرف في بداية أمرها سبيلاً إلا من نبع المنظوم الشعري، ومن فيضة الكبير. (الكيب والمصراحي، 2000، ص.44).

على أن تلك البدايات "فضلاً عما كان يخالطها من سذاجة التناول مما جعلها في السلم الأدنى من الحكاية، أو النوادر الشعبية، فإن ما كتب عنها حتى ذلك الوقت من نماذج قليلة لا يمكن لأي باحث أن يبقى عليهما. (الكيب والمصراحي، 2000، ص.45). مفهومًا متكاملًا لتيار أدبي، فهذا لا يتكون إلا من خلال زخم النماذج، وليس من خلال نماذج لا تزيد في عددها على عدد أصابع اليد الواحدة.

إن إصراف الأكاديميين في تحسس البدايات الأولى و غرامهم الموصول بالكشف عن السابق واللاحق يخرج بهم في بعض الأحيان عن طور العلمية، إلى مجرد سفسطة وثرثرة لا معنى لها، ومن هذا المنطلق أفاض الناقد المصري "عبد القادر القط" في الحديث عن تلك النماذج القليلة في الحكايات التي أتيح له أن يطلع عليها في مجلة ليبيا المصورة، واتخذ منها ثكنات أقام عليها رؤاه النقدية واستقراءاته الأدبية. (الكيب والمصراحي، 2000، ص.46).

فالبدايات الحقيقية للقصة القصيرة في ليبيا -فيما يبدو- نجد لها أساساً أكثر إقناعاً بعيد الحرب العالمية بأكثر من عقد واحد من الزمن، فقد جاءت هذه الحرب بمتغيرات كثيرة ساعدت على انفتاح الليبيين على العالم الخارجي وكذا العربي بوجه خاص، وتفاعلهم مع التيارات الأدبية، وبدأ مرحلة جديدة في نمو القصة الليبية القصيرة تتعدد فيها المستويات وتختلف، وتحقق في أغلب قصصها. (الكيب، والمصراحي، 46). المقومات المعروفة لهذا الفن الأدبي وظهر كثير من القصاصين بعضهم يكتب بانتظام في المجلات، والصحف الأدبية من حين لآخر.

وحتى هذه المرحلة من الخمسينيات لم تتخلص القصة القصيرة مما شابها من ضعف في الأربعينيات، إذ مازالت حتى ذلك التاريخ تتميز بالارتجال العاطفي وعدم الإلمام بالقواعد العلمية لهذا الفن، وكانت القصة بوجه عام تأخذ طابعا من طابع الحكاية في الأدب الشعبي. (الكيب والمصراحي، ص.47).

لقد كان القصاصون في حالة من التملل في فترة الأربعينيات والخمسينات، فعمدوا إلى المشاركة ببعضها في بعض الصحف "وهم يحاولون أن يتجاوزوا بالقصة القصيرة أعتاب مرحلة جديدة، فجاءت مقاطع تلك النماذج التي شاركت مشوبة ببعض الضعف والركاكة، وكان واضحاً أنها لم تسلم تماماً من تلك العيوب في ذلك العدد، ويعتبر خلطاً واضحاً بين القصة والمقال، والقصة والحكاية. (الكيب والمصراي، ص.47).

إن سبب ضعف القصة في الأدب الليبي، وحالة التملل التي واجهت القصاصين -فيما يبدو- مرده أن القصة بدأت في ليبيا متأخرة، وكما أن البلاد كانت تحت الاستعمار الإيطالي الفاشي المباشر، فلم يترك للثقافة العربية متنفساً، وبعد الاستقلال بدأت المحاولات القصصية الأولى -بتأثير من القصة المصرية، أو من الشبان الليبيين الذين استقر بهم المقام في مصر- تظهر على استحياء في الصحف والمجلات، وكانت البداية من مجموعتين لعلي المصراي وهما قصة (الشرع الممزق، وحفنة رماد)، غير أنهما لم تتوافر على عناصر القصة الحديثة الكاملة، ولكنها تعكس الوضع الليبي بخيره وشره. (مكي، 1992، ص.127-128).

فهاتان القصتان كانتا صيحة احتجاج ضد هذا الواقع المرير "ومهدت الطريق لجيل من قصص الشبان جاءوا بعده، تقدموا على طريق القصة الصحيحة، خطوات ولكنهم لم يخرجوا في محتواها عن سبقوهم إليها". (مكي، 1992، ص.128).

إن فترة الأربعينيات كانت فترة هامة بالنسبة للقاصّين؛ مما دعا كاتباً ناشئاً في ذلك الوقت هو "كامل حسن المقهور" إلى أن يلاحظ -بعد ما قرأ ما جاء في ذلك العدد من مجلة صوت المربي التي كانت تصدر عن رابطة المعلمين للصدّاقة والثقافة في ليبيا، وتعنى بشؤون التربية والتعليم والأدب والاجتماع، بدأ صدورها سنة 1955 بحسب ما ذكر الأستاذ علي مصطفى المصراي- أن القصة الليبية ابنة غير شرعية للمجتمع الذي نعيش فيه، ويرى أنها مجموعة من الخيالات والتقليد والاقتباس وليس أدباً واقعياً يستطيع أن يحمل اسماً ويطالبنا بإرث. (الكيب والمصراي، 2000، ص.47-48)؛ الهاشي، 1984، ص.186).

وأما سبب اختيار البحث:

توضيح وبيان لما طرحه الأديب "علي مصطفى المصراي" من خلال شخصياته القصصية إزاء الواقع الذي تعيشه هذه الشخصيات، ودور البيئة في دراسة أخلاق الشخصية وطباعها وأسلوبها. وتكمن أهمية هذا البحث في أنه يسلط الضوء على سجل تاريخي واجتماعي يصور فيه "علي مصطفى المصراي" الملامح الخاصة لشخصياته في المجتمع الليبي بشتى فئاته وأنماطه المتعددة. وتبعاً لذلك ، فإن الهدف من هذا البحث:

- (1) قراءة الواقع من خلال تصوير الشخصية القصصية؛ لبيان ملامحها، وكشف عيوبها، ومزاياها، ومعرفة التغيرات الفكرية والثقافية والسياسية التي انعكست في القصة الليبية لصلتها الوثيقة بالواقع.
- (2) تعد الشخصيات هي الأقرب لنفوس الناس ووجدانهم؛ لأنها عانت التجربة، ومارست التعبير عنها، وكابدت آلامها وتطلعت بآمالها، فأصبحت بذلك ضمير المجتمع، وصوته المسموع، ولكي يكتمل دور الشخصيات في ترجمة الأحداث لا بد أن تكون قادرة على إقناع القارئ بصدق الحياة القصصية التي تصورها.

واعتمدنا في بحثنا على المجموعة القصصية (خمسون قصة قصيرة)* اخترنا منها نماذج مختلفة من القصص هي: (حليم أفندي، ومدرس لبنت محجبة، ومعتوقة، واسطة، والكأس الأخيرة، وقنديل المولد، وشويدة حليب، والصقالة، وزقطوة ليليلة الموسم، والفقي محمد، وضريبة الأدب، ومعنقر طاقيته).

ولتحقيق الهدف من البحث، قسمناه إلى:

- المحور الأول: يدرس بدايات كتابة القصة في أدب علي مصطفى المصراي.
- والمحور الثاني: يتجه إلى دراسة الشخصية القصصية عند علي مصطفى المصراي.
- في حين يعتمد المحور الثالث: إلى دراسة نماذج من الشخصية الليبية عند علي مصطفى المصراي.
- واعتمد البحث على منهجين: المنهج الوصفي، والتحليلي.

وأما الدراسات السابقة:

فن خلال التبع والتقصي وقعنا على بعض الدراسات التي تناولت الفن القصصي عند "علي مصطفى المصراي" بشكل عام دون أفراد لدراسة الشخصية، منها:

- (1) (الفن القصصي في أدب علي مصطفى المصراي) أطروحة دكتوراه من إعداد: سعاد القراضي. كلية الآداب - جامعة الاسكندرية 2009، تناولت المؤثرات الفكرية والفنية في أدب الكاتب، ثم درست المصراي الكاتب القصصي، كما تناولت اتجاهات الرؤية، ومنها الرؤية الاجتماعية من خلال العلاقات الزوجية، ثم الطفولة، وأيضا العلاقات الاجتماعية، وبعض القضايا الاجتماعية، ثم تناولت الدراسة الرؤية السياسية من خلال الواقع السياسي ودرست الرؤية الواقعية وعناصر البناء الفني من خلال بنية الحدث والشخصيات، واتجهت لدراسة المكان وتشكيله في قصص المصراي، والزمن والصوغ السردي، وكذلك تشكيل البنية السردية من خلال سرديات الحكيم والوصف، ودرست الحوار بنوعيه الداخلي النفسي والحوار الساخر، ودراسة لغة المشاكسة والمفارقة والتناص وأخيرا قدرة الكاتب على توظيف اللغة.

* توجد في هذه المجموعة القصصية قصص قد نشرها الكاتب في مجموعات قصصية سابقة، مثل: مرسل، والشرع الممزق، وحفنة من رماد، والشمس والغربال.

(2) (الإبداع الفني في قصص علي مصطفى المصراقي) من إعداد الباحثة الروسية "ناتاليا" أطروحة دكتوراه.

(3) (دراسات في إبداعات الأديب الليبي الكبير علي مصطفى المصراقي) للكاتب العربي السوري فارس أحمد العلاوي.

(4) (فن المقالة والقصة عند علي مصطفى المصراقي) الباحث الحازمي مصباح رسالة ماجستير.

المحور الأول- بدايات كتابة القصة في أدب علي مصطفى المصراقي:

ولد علي مصطفى المصراقي في عام 1926 بالإسكندرية، وتلقى تعليمه الأول بمدرسة الجلادين الأولية في بلدة بولاق عام 1933، ثم التحق بالأزهر حيث كانت أسرته ضمن المهاجرين الليبيين بالإسكندرية، وهناك واصل تعليمه لينال الشهادة العالية من كلية أصول الدين عام 1946، ثم شهادة التدريس العالية من كلية اللغة العربية بالجامعة الأزهرية عام 1949. (مليطان، 2000، ص.328).

مارس بعد تخرجه من الأزهر العمل في مجال التدريس بمدرسة الأقباط (المدرسة المصرية) بشبرا، وهي مرحلة في حياته مفعمة بالحماس والنشاط حيث شارك في المظاهرات الشعبية التي كانت تطالب بالجلء عن مصر فاعتقل بسجن قارة ميدان. (مليطان، 2000، ص.328).

كان عضواً بحزب المؤتمر الوطني الذي أسسه بشير السعداوي وخطيباً له، وذلك في الفترة من عام 1948، وحتى عام 1951 وسجن ثلاث مرات بسبب مواقفه الوطنية والقومية الراضية للوجود الأجنبي بليبيا خلال العهد الملكي، وفي سنة 1960، انتخب عضواً لمجلس النواب، وكان الصوت المعارض والمطالب بإجلاء القواعد الاستعمارية ووحدة البلاد. (مليطان، 2000، ص.328).

نُشر نتاجه الأدبي في عدة صحف ومجلات منها: صحيفة الأسبوع، والأيام، وآخر ساعة، والأهرام بالقاهرة، وأيضاً المرصاد، وطرابلس الغرب، وهنا طرابلس الغرب، والرائد، وشعلة الحرية، والشعب والإذاعة، والمساء، والأسبوع الثقافي، والثقافة العربية، وتراث الشعب، والفصول الأربعة، والشمس، والجمهورية، والطريق اللبنانية، والقصص التونسية. (مليطان، 2000، ص.328).

تولى العديد من المهام الثقافية والإعلامية من بينها رئاسة مجلة (هنا طرابلس الغرب) سنة 1954، وترأس اللجنة العليا لرعاية الآداب والفنون، وأمانة رابطة الأدباء والكتاب بالجمهورية، كما تولى مهام مدير الإذاعة الليبية، ومدير تحرير صحيفة الشعب. (مليطان، 2000، ص.322).

كما حضر العديد من المؤتمرات والمهرجانات، والندوات الأدبية والفكرية بالجمهورية، والوطن العربي، من بينها: ندوة الفكر الثوري بليبيا، ومؤتمر الكتاب والأدباء الليبيين الأول، وندوة فلسطين. (مليطان، 2001، ص.403).

ويعدُّ من "المؤسسين لجمعية الفكر الليبية، ولقد تحصل على شهادة تقدير عن جهوده في إحياء التراث العربي في الاحتفال بعيد العلم الأول بطرابلس سنة 1970م، وكتب بعض المستشرقين الألمان والفرنسيين

دراسات عنه. (دليل المؤلفين العرب الليبيين، 1977، ص. 282). ولقد ترجمت أعماله إلى عدة لغات منها الإنجليزية، والفرنسية، والألمانية، والإيطالية، والصينية". (مليطان، 2001، ص. 403). ولا شك أن اهتمام المستشرقين بما جاء به المصراحي من مؤلفات وأعمال يدل على براعته، وقوة تعبيره وإصراره على التقدم.

كما تعددت مجالات المصراحي التي أَلَفَ فيها، إذ كتب "في النقد الأدبي، والتراجم، والتاريخ الليبي، والمجتمع الليبي، والقصص، والصحافة، وغيرها من الموضوعات". (مليطان، 2001، ص. 283).
أما المجموعات القصصية فهي:

- 1) مرسال، بيروت- المكتب التجاري 1963.
- 2) الشراع الممزق، القاهرة- دار الكتاب العربي، 1963.
- 3) حفنة من رماد، بيروت، دار الغندور 1964.
- 4) الشمس والغربال، القاهرة، مطبعة الحديثة 1967.
- 5) خمسون قصة قصيرة، طرابلس، الدار الجماهيرية، 1982.
- 6) الجنرال في محطة فكتوريا، طرابلس، تونس، الدار العربية للكتاب (مليطان، عبد الله سالم، 2001: ص. 329).

- 7) القرد في المطار، طرابلس- الدار الجماهيرية، 1982.
- 8) صائدة الفراشات، طرابلس، الدار الجماهيرية، 1993.
- 9) عبد الكريم تحت الجسر- الرباط- مؤسسة الإبداع، 1994.
- 10) الطائر الجريح، طرابلس- الدار الجماهيرية- 1995 (مليطان، 2001، ص. 329).

وتجدر الإشارة إلى أن المصراحي التقى كثيراً من شخصيات النخبة الثقافية والفنية والسياسية، نذكر منهم: طه حسين، وعباس محمود العقاد، ومصطفى عبدالرازق، وتوفيق الحكيم، ونجيب محفوظ، وأحمد أمين، وأحمد رامي، وتزار قباني، ومحمد البهي، وعبد الوهاب البياتي، ومصطفى محمود، وأم كلثوم، ومحمد عبدالوهاب، وعبدالكريم غلاب، وعلال الفاسي، ويحيى حقي، وحسين مؤنس، ومحمد فريد، أبو حديد، وأمل دنقل، والحبيب بورقيبة، وأحمد بن بلّاء، وشرباتوف الروسي، وبتر بنجن الألمانية، وعبدالكريم جرمانوس المجري، وجاك بيرك الفرنسي، وغيرهم.

وعندما عاد علي مصطفى المصراحي من مهجره في مصر، عام 1948، ألقى بدّلوه بين الدّلاء، فما مقدار حظه من الإسهام في هذا الضرب من الفن؟

لا بد لنا من الإشارة أولاً إلى أن المصراحي لم يكتب القصة القصيرة انطلاقاً من التجارب القصصية التي سبق إليها القصاصون الليبيون. (مليطان، 2001، ص. 48). بل نذهب إلى أكثر من ذلك عندما نقول بأنه على الأرجح لم يطلع على تلك النماذج القليلة من القصص الليبي". (مليطان، 2001، ص. 49).

ولو افترضنا أنه اطلع على بعض تلك القصص، فإنه لا يمكن أن ننكر وجود القصة ذات المعنى الذي يهدف إليه الكاتب نتيجة لأثر محلي إقليمي خاص، مع وجود ملامح ورتوش القصة المحلية، والقصة الإقليمية، ولكن ليس الأدب قصة فقط، ورواية فقط، ومسرحاً فقط". (الهاشمي، 1984، ص.170).

إن "الأدب حي قائم متحرك أعم من الرواية بل الأدب الرفيع هو الحياة بكاملها، والحضارة بأوسم معانيها... ما زلنا نعلن في صراحة لا يوجد أدب مصري ومن باب الأولوية لا يوجد أدب ليبي وتوجد القصص ذات الطابع المحلي والشخصيات المحلية أو اللهجة والحوار الإقليمي". (الهاشمي، 1984، ص.170).

ولا نجانب الصواب إن قلنا إن ليبيا "من أغنى بلاد العرب من هذه الناحية ويوجد بها ما لا يوجد في بلد آخر وقد خلقت منها الأحداث والظروف والتطورات مسرحاً لروائع القصص الضاحك والبكي، والمختصر والمطول على مختلف أشكاله وأنواعه". (الهاشمي، 1984، ص.171).

يقول المصراحي ذاكرة بعض مقومات القصة في ليبيا، نجلها فيما يلي:

(1) الكمىة الهائلة من حوادث التاريخ منذ قديم العصور بدءاً من عصر الفنيق، والإغريق، والرومان، وصولاً إلى زمن فتوح عمرو بن العاص رضي الله عنه، ثم الجيش المحمدي والجيش الإسلامي الذي اتجه نحو الغرب وأوروبا، وتلك الحوادث التي جرت في طرابلس وفزان ووحدات الصحراء، حوادث جعلت لليبيا أثراً في الفتح والغزو والكر والفر. (الهاشمي، 1984، ص.171).

(2) ملاحم الجهاد التي سطرها أجدادنا ضد المحتلين في مختلف العصور، وتقديم الشهداء بالآلاف، وقصص القتال والجهاد، الأمر الذي هيا لبروز القصة في ليبيا بروزاً شامخاً عزيزاً حياً حراً متدفقاً حالمًا. (الهاشمي، 1984، ص.171).

(3) المرأة الليبية العاكفة على مغزائها وخيوط الصوف (والمسدة والقرداشة) وصناعة العباءة والمجرد وصناعة السجادة، والسهر على تربية الأبناء، أضف إليها كفاحها وصبرها وتحملها للأسر والاعتقال والسجن. (الهاشمي، 1984، ص.174).

هذه الدعائم والمقومات وغيرها يمكن استغلالها في فن القصة، يقول المصراحي: "لقد وجدت في مجال القصة متنفساً، وجدت الصور واللقطات والنماذج، وجدت الإحساس الفوار الذي يدفعني إلى كتابة القصة والرواية في جو أدبي عشت فيه في منزلي بالمهجر على شاطئ النيل، ومطالعتي في القصة المترجمة والقصة المقتبسة والقصة المعربة والقصة المؤلفة وتراث مهول في مكتبة دار الكتب المصرية. (الكيب والمصراحي، 2000، ص.49).

كما يذكر المصراقي في سياق تجربته وحكاياته مع القصة أسماء القصاصين الذين قرأ لهم، فيذكر منهم: توفيق الحكيم، وتيمور، ونجيب محفوظ، وكتّاب الشوام، وأنه قرأ لكتاب آخرين. (الكيب والمصراقي، 2000، ص.49).

وفي هذه المرحلة ظهرت أسماء أخرى، لمعت في مجال كتابة القصص -إلى جانب من ذكرهم- كان لها تأثيرها القوي عليها، منهم: عيسى عبيد، ومحمود طاهر لاشين، وغيرهم ممن تعج بهم الساحة المصرية. وقد ظلت علاقة المصراقي بالقصة وبقراءه وطيدة، ولكنه رأى بعد ذلك أن هذا الفن لا يمكن أن يتسم لتجاربه الأدبية، فكتب في عام 1952، بعض النماذج القصصية، وكان أقدمها ذيوعاً قصة بعنوان: (رابعة) وأخرى بعنوان: (عودة ولقاء)، ونشرت بجريدة شمس الحرية. (الكيب والمصراقي، 2000، ص.50).

"وعلى هذا الأساس فإن المصراقي يعتبر من رواد كتاب القصة في ليبيا، حيث كانت له في مجال القصة القصيرة بدايات متقدمة في الزمان، تعود إلى الخمسينيات، فقد وجد الرجل في هذا الفن ما يصلح كقالب مناسب يقسم لخواتمه وهواجسه، وليست من المستبعد أن يكون في نجوته إلى القصة نوع من الاختباء وراء الدلالات البعيدة والمرامي الرامزة، والفترة التي بدأ فيها المصراقي يكتب نماذجه القصصية الأولى، كانت فترة حرجة بالنسبة للبلاد". (الكيب والمصراقي، 2000، ص.51).

المحور الثاني: الشخصية القصصية عند علي مصطفى المصراقي:

1) التعريف بالشخصية القصصية :

معظم النقاد العرب المعاصرين يصطنعون مصطلح (شخص)؛ وهم يريدون به إلى الشخصية، ويجمعونه على شئخص والحق أن اشتقاق اللغة العربية يعني من وراء اصطناع تركيب: ش خ ص، وذلك كما نفهم نحن العربية على الأقل من ضمن ما يعنيه التعبير عن قيمة حية عاقلة ناطقة، فكأن المعنى إظهار شيء وإخراجه وتمثيله وعكس قيمته... على أساس أن الشخصية مصدر متعدد يدل على تمثيل حالة بنقلها من صورة إلى صورة أخرى. (مرتاض، 1998، ص.73).

والشخصية هي الأقرب لنفوس الناس ووجدانهم؛ لأنها عانت التجربة، ومارست التعبير عنها، وكابدت آلامها وتطلعت بآمالها فأصبحت بذلك ضمير المجتمع، وصوته المسموع ولكي يكتمل دور الشخصيات في ترجمة الأحداث لابد أن تكون قادرة على إقناع القارئ بصدق الحياة القصصية التي تصورها. فيطرح القاص من خلال شخصياته: موقفاً فكرياً، ورؤية خاصة إزاء واقع محدد تعيشه هذه الشخصيات.

وتعد "الشخصية الإنسانية مصدر امتاع وتشويق في القصة لعوامل كثيرة منها أن هناك ميلاً طبيعياً عند كل إنسان إلى التحليل النفسي ودراسة الشخصية، فكل منا يميل إلى أن يعرف شيئاً عن عمل العقل الإنساني...". (نجم، 1996، ص.42).

"وهناك شخصيات نموذجية تعكس مجموعة من صفات الشخصية الإنسانية عامة، وعندما يلتقيها القارئ على صفحات القصة يرى فيها بعض الشخصيات الحية التي يعرفها، أو بعض الصفات التي تشترك فيها مع نفر من الشخصيات التي يعرفها أو يلتقيها كل يوم. (نجم، 1996، ص.43).

إنّ الأشخاص في القصة مدار المعاني الإنسانية، ومحور الأفكار والآراء العامة، ولهذه المعاني والأفكار المكانة الأولى في القصة إذ لا يسوق القاص أفكاره وقضاياها العامة منفصلة من محيطها الحيوي، بل ممثلة في الأشخاص الذين يعيشون في مجتمع ما، وإلا كانت مجرد دعاية، وفقدت بذلك أثرها الاجتماعي وقيمتها الفنية معاً. (هلال، 1982، ص.569). "فلا مناص من أن تحيا الأفكار في الأشخاص أو تحيا بها الأشخاص، وسط مجموعة من القيم الإنسانية، ويظهر فيها الوعي الفردي متفاعلاً مع الوعي العام، في مظهر من مظاهر التفاعل، على حسب ما يهدف إليه الكاتب في نظره إلى القيم، وفي أغراضه الإنسانية، ولا مناص من أن تساق هذه الأغراض مع الغرض الفني، وهذا مظهر الصراع النفسي أو الاجتماعي يقوم به الأشخاص ضد المجتمع وعوامل الطبيعة، وقد يقوم به الشخص ضد نفسه. (هلال، 1982، ص.562).

"والأشخاص في القصة -وفي المسرحية كذلك- مصدرهم الواقع، ولكنهم يختلفون عمن نألفهم أو نراهم عادة، في أنهم -في ضوء العرض الفني- أوضح جانباً، وسلوكهم مُعلل في دوافعه العامة. ونوازعهم مفسرة نوعاً من التفسير: قد يكون فيه بعض التعقيد، ولكنه تعقيد ذو معانٍ إنسانية... فشخصيات مزدوجة في نوازعها يتجاوز فيها التواضع والكبرياء، والخبث والطيبة، والكفر والإيمان. (هلال، 1982، ص.562). وغيرها من الشخصيات الأخرى. "على حين يعنى الكاتب -القصصي والمسرحي- باستبطان وعي شخصياته. فكل شيء فيهم -إن لم يكن مشروحاً- فهو على الأقل قابل للشرح، ويشعرنا الكاتب أنه خالقهم، فهو يعرف جوانبهم، ولكنه -مع ذلك يجعلهم يسرون- في منطلق الأحداث النفسي والاجتماعي، سيراً حياً مبرراً، لا غرض فيه ولا تحكّم، يحتفظون فيه بإمكانياتهم. فكل شيء فيهم متوقع، ومفاجئ، تشف ذات نفوسهم عنه، وتشرحه". (هلال، 1982، ص.563 - 564).

يتضح من خلال دراسة الشخصيات أن هنالك أسس لجودة الشخصية وهي كالتالي:

الأساس الأول: ألا تفقد هذه الشخصيات صلتها بالعالم الحقيقي.

الأساس الثاني: وحدة الشخصية في عمقها، وهذا هو التعبير الحديث، وهو التكافؤ المنطقي وليس معنى الوحدة هنا سطحية الشخصية لتمثل فكرة تجريدية ولكنها الوحدة التي تسمح بأنواع من الاختلاف تتفق مع طبيعة الشخصية في مجرى الحدث. (هلال، 1982، ص.610).

إن القصة في الأجناس الأدبية والفنية، لكل شخصية من شخصياتها في عالمها الصغير، ذات دلالة حتمية على معنى اجتماعي ونزعة إنسانية وهذا هو الأساس الثالث الذي يسمى "المعنى العالمي". (هلال، 1982، ص.612).

وهو جزء ما يدور عليه القول عادة في التعرف على الشخصية الأدبية، وفي بناء الصراع بين الشخصيات. (هلال، 1982، ص.614). للشخصيات أبعاد ثلاثة تكون كالتالي:

1. "البعد الجسمي: يتمثل في الجنس (ذكر أو أنثى)، وفي صفات الجسم المختلفة من طول وقصر وبدانة ونحافة وعيوب وشذوذ، قد يرجع إلى وراثة أو أي أحداث.
2. البعد الاجتماعي: يكون في انتماء الشخصية إلى طبقة اجتماعية، وفي نوع الشخصية، وفي نوع العمل، ولياقته بطبقته في الأصل، وصلتها بتكوين الشخصية، ثم حياة الأسرة في داخلها من الحياة الزوجية والمالية والفكرية، وصلتها بالشخصية، ويتبع ذلك الدين والجنسية. (هلال، 1982، ص.614) وغيرها.
3. البعد النفسي: ثمرة للبعدين السابقين في الاستعداد والسلوك والرغبات والآمال، والعزيمة، والفكر، وكفاية الشخصية بالنسبة لعرضها يتم ذلك المزاج: من انفصال وهذوء، ومن انطواء أو انبساط وما وراءهما من عقد نفسية محتملة. (هلال، 1982، ص.615).

(2) تقسيم الشخصيات :

أ- الشخصيات الرئيسية (النامية):

تعريفها: هي عبارة عن "بطل معين أو شخصية محورية تستقطب حولها الشخصيات الأخرى والأحداث، ولا ينتظمها سلك واحد ولا يعتبرها عمل خاص، تشترك في تأديته جميع العناصر الأخرى في القصة". (نجم، 1996، ص.120).

"وقد كان من المؤلف في القصة أن يقوم شخص من أشخاصها بدور البطولة في أحداثها، وينال تصويره من الكاتب العناية الكبرى ويكون محور القصة، والرابطة بين مختلف أشخاصها الآخرين. يريد الكاتب أن ينعي عليهم موقفهم من وراء تصويرهم تصويراً موضوعياً، وقد يعبر البطل عن اتجاه يرضى عنه الكاتب فيجعله ينتصر على ما يعترض طريقه في تصويره بهذه الألوان من بطولة القصة. ونذكر بعض النماذج من الشخصيات الرئيسية في قصص علي المصراي وهي كالتالي:

(1) نموذج عن شخصية المرأة:

ومن الشخصيات الرئيسية التي تختص بالمرأة شخصية المرأة الخادمة، والحنونة، والبخيلة، والعاهرة، وهناك شخصية تحدث عنها كثيراً شخصية معتوقة في قصة (معتوقة)، لعلي مصطفى المصراي بين لنا من خلال هذه القصة الجوانب الاجتماعية والجوانب البيئية التي تعيش فيها البطلة. (الشخصية الرئيسية)، يقول: "معتوقة... ذات السحنة من الجمال الذي أرهقه الألم...، قد ابتلعت الحرب أباهما وكان من المفقودين...، ولم تكتحل عينها برؤيته...، لم تذكر عنه شيئاً ولا تحمل منه إلا الدم في العروق والاسم في النسب، وقد اضطرت أمها إلى الزواج من رجل آخر... (المصراي، 1983، ص.398). "وقد تزوجت معتوقة مبكراً وطلقت مبكراً". (المصراي، 1983، ص.398).

ويبين لنا أيضاً الجوانب النفسية بمعتوقة في القصة ويقول: "كرهت معتوقة الرجال.. كل صنف الرجال، رأيت فيهم عيون الذئاب وأظلافهم. وقررت أن تبقى لطفليها تصارع الحياة، وتجلب لهم كسرة الخبز بالعرق الشريف". (المصراي، 1983، ص. 400- 401).

ينتقل المصراي بشخصية معتوقة إلى التعقيد والحوادث، حيث يقول المصراي: تعرضت معتوقة لكارثة ما كانت تنتظرها، ففي أحد الأيام ما كادت تلقي تحية الصباح وتهم بخلع رداءها وتشمّر ساعديها. حتى انهالت عليها صاحبة البيت تكيل للسانها الطويل شتائمها المتواصلة، وتقذف في فمها الواسع بصفات يخجل لها الإنسان، ووجعت معتوقة وذكرت وأخذت تتساءل عما حدث...، واتهمتها السيدة بأنها سرقت الحلوى من صندوقها.

وتنخل العقدة في القصة بالنسبة للشخصية الرئيسية بالأحداث التي تحدث مع البطلة في داخل القصة بأن عقدها لقد انحلت بظهور براءتها بأنها لم تسرق ذلك الحلوى من تلك السيدة يقول المصراي: "وقد تبين من التحقيق ومتابعة القضية أن الولد المدلل للأم صاحبة البيت هو السارق...، هو الذي كسر الصندوق وانطلق بالحلي إلى سوق الصاغة وذهبت السيدة تعتذر لمعتوقة". (المصراي، 1983، ص. 404).

وتنتهي القصة بانتصار الشخصية الرئيسية واستقرارها من بعد التعب والإرهاق والجهد والمعاناة والظلم، الذي عانته هذه المرأة، ومن ضغوطات نفسية وجسدية وكان انتصارها بظهور الحقيقة على براءتها وباستقرارها وزواجها من "شوال" يقول: "وكانت كلمات انطلقت بعدها زغردت، وشوهد أبو شوال يستعد لعرس جديد، ويضم إلى كوخه معتوقة وطفليها ولم تر عينه بريق الذئاب ولا مغلهم... (المصراي، 1983، ص. 404).

(2) نموذج عن شخصية الرجل:

لدى المصراي الكثير من الشخصيات الرئيسية التي تتغير من حال الذي كانت عليه إلى حال أفضل، وتنتهي القصة بالبطل إلى الحياة السعيدة المستقرة كما في شخصية (مصباح) في قصة "قنديل المولد".

يقول المصراي: "وابتسم مصباح بسملة طويلة هادئة.. ثم وضع القنديل الذي صحبه معه بجذر فإذا به غطاء قنديل ولا قنديل وابتسم وذابت هواجسه من أناشيد الأطفال". (المصراي، 1983، ص. 651). فقد واجهت هذه الشخصية التعب والأرق والتفكير لكي تجلب لأبنائهما قنديل المولد، وليس بحوزته المال الوفير ليأتي بالقناديل، وانحلت عقده بسبب وفاة الأم "الزوجة" وكذلك أطفاله الصغار يريدون القناديل للاستمتاع بعيد المولد، وأتت الجدة للأطفال بالقنديل يقول: "من جابة جدتي... حناي... شرت لنا قنديل وجابت سمن وعسل وتدبر لنا عصيدة". (المصراي، 1983، ص. 650). وهذا نموذج من نماذج الشخصيات الرئيسية عند علي مصطفى المصراي عن شخصية الرجل.

ب- الشخصيات الثانوية (المسطحة):

تعريفها: تبني فيه الشخصية عادة حول فكرة واحدة أو صفة لا تتغير طوال القصة، فلا تؤثر فيها الحوادث، ولا تأخذ منها شيئاً. (نجم، 1996، ص.85). وهي من النوع المسطح، الذي يولد على صفحات القصة بشراً سويّاً تمام الخلقة مكتمل الصفات، شأنه في ذلك شأن، المشهد الطبيعي الذي يحتفظ بصورته وخطوطه العامة، لا تأخذ منه الأيام ولا تضيف إليه". (نجم، 1996، ص.120).

ومن نماذجها ودورها في قصص المصراقي، الآتي:

(1) نموذج عن شخصية المرأة:

كما في شخصية (المرأة الخادمة) في قصة "حليم أفندي"، الشخصية التي تكون من بداية القصة على نفس الدور الذي وضعها القصة فيه يقول المصراقي: "لقد هيأت له الإفطار...".

هذه الخادمة العجوز التي لها سنين، طوال تلازم خدمة حليم أفندي، منذ أن كان طالباً، إلى أن أصبح مدرساً". (المصراقي، 1983، ص.18).

وظلت الخادمة العجوز، ملازمة لدورها كخادمة تخدم ذلك الرجل منذ صغره، ولن يحدث تغير أو تحول أو تطور لهذه الشخصية في القصة.

يقول المصراقي: "كان الراديو يصرخ فأقفله ثم حمله وهوى به على الأرض - وقفت الخادمة صامتة. لقد تعودت أن يثور الأستاذ بين فترة وأخرى ثم، يبدأ كأن شيئاً لم يكن".

(2) نموذج عن شخصية الرجل:

في قصة (شويشة حليب) نجد شخصية ثانوية تظل على دورها ولا يتغير حتى نهاية القصة ممثلة في الدكتور صديق الشخصية الرئيسية وهو محمد أفندي يقول: "دعا محمد أفندي صاحبه بالهاتف.

وما أن أخذ سماعة الهاتف... وأدرك اسم محدثه حتى وضع الدكتور أذنيه وألصقها وأسكت من كان بجواره من الزوار والمحدثين بيده بإشارة الإلحاح والتأكيد على السكوت فإن عادة محمد أفندي أن يتكلم للهرور...". (المصراقي، 1983، ص.616).

ويتضح لنا أن "الشخصيات ذات الأدوار الثانوية أقل في تفاصيل شؤونها فليست أقل جدية من القاص، وكثيراً ما تحمل الشخصيات الثانوية آراء المؤلف. (هلال، 1982، ص.569). كما في قصة "معنقر طاقته" أن المصراقي أبدى رأيه في الشخصية الثانوية الموجودة في قصته يقول: "رجب باشا... وهو والمصلح غيور متواضع فيه أخلاق المسلم الغيور.

كان يعرف العربية جيداً.. رجب باشا رغم باشويته إنسان لطيف، يستمع لشكاوي... لم يكن كبعض الولاة جافاً. (المصراقي، 1983، ص.527).

المحور الثالث: نماذج من الشخصية الليبية عند علي مصطفى المصراقي:

يصور علي مصطفى المصراي الشخصية اللببية بشكل إيجابي، في العديد من القصص التي تين لنا، الشخصية اللببية للمرأة أو الرجل، وقام بإظهارها بطريقة قصصية جميلة، ومعبرة عن الحال والوضع الذي يعاني منه الشعب الليبي من أمور حياتية، واجتماعية، وتاريخية، لقد جسدها المصراي في صورة تعبيرية قصصية معبرة عن الأوضاع التي كان الليبيون يعيشونها في فترة الحرب العالمية، وفترة الاحتلال والغزو الإيطالي، وفترة ما بعد الحرب.

ومن خلال الاستقراء لقصص المصراي موضوع الدراسة يتضح لنا الكثير من الشخصيات اللببية بمزاياها وصفاتها.

أ- النماذج السلبية:

(1) نماذج عن شخصية الرجل السلبي:

الأب:

يسرد علينا المصراي الكثير والكثير من الشخصيات اللببية السلبية، وإن امعنا النظر في قصة "مدرس لبننت محجة" وجدنا أن المصراي أتى بشخصية الرجل اللببي، المعقد حارم المرأة من أبسط حقوقها وهو القراءة والكتابة، وإن علي المصراي لم يأت بهذه الشخصية من خياله، وإنما من الواقع الليبي الذي يراه، من تخلف وجهل وكبت على أبسط حق من حقوق المرأة اللببية، ويتضح من خلال قصة (مدرس لبننت محجة)، أن الأب يضع شروطاً لكي تدرس وتتعلم يقول المصراي: تدرس البننت بشروط وقرأ شروطاً وبنوداً وكأنها معاهدة تعقد بين الدول لها ملاحقا وتفسيراتها:

لا تراها ولا تراك ولا تعرف اسمها ولا تعرف اسمك، وتدرس لها، وأنت بجانب عجز عمرها ثمانون عاماً، وهي كالآتي: الدراسة في القيلولة الساعة الثالثة بعد الظهر، الدراسة في الدين واللغة، من غير كراسات ولا ورق، والأقلام من أي نوع ممنوعة الحبر أو الرصاص، وبينك وبينها ستار سميك وتخفص صوتك ولا يعلو حسك. (المصراي، 1983، ص.29).

أن هذه البننت بحاجة ماسة إلى العلم والمعرفة والقراءة لكي تحافظ عن نفسها، ولكن شخصية الأب لا تعترف بقيمة العلم لبننته، بل أنه جاهل ومنقلب على نفسه من هذا الجهل الذي يدمر به ذاته، وذات بنته البريئة التي تحتاج إلى المعرفة والعلم؛ لأن الدين الإسلامي لم يحرم العلم والقراءة، بل شجع عليه ولقد أمرنا الله عز وجل بالقراءة والسعي وراء العلم، ولم يحدد أن العلم يكون للرجل فقط دون المرأة، بل اشتمل العلم على الجنسين، والدليل على أن الإسلام يحث، على العلم والقراءة في قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ (العلق: 1). أول آية نزلت في القرآن المعجزة العظيمة كلمة "اقْرَأْ" تدل على العلم والمعرفة، وبأن على الإنسان التعلم والقراءة بحيث لا يكون جاهلاً.

المدرس:

تأتي في طريق قراءتنا لكتاب خمسون قصة قصيرة شخصية أخرى سلبية، وردت في قصة (حليم أفندي) هي شخصية حليم، شخصية سلبية؛ إلا أنه مدرس ملتزم بمواعيده وملازماً لهذا العمل ولم يتركه. ونريد أن نوضح بعض النقاط السلبية لهذه الشخصية:

(1) ينظر إلى غيره، وليس مقتنعاً بوظيفته كعلم يقول في القصة: "صرح في نفسه في هذا الصباح لو كان يبيع الخشب أو شكائر الفحم لأصبح تاجراً صاحب سيارة وعمارة ومكتب عريض، يدعى للخفلات والسهرات، أما هو .. فتحت إبطه مجموعة كرايس الأطفال، وألقاب عجيبة، ويضيف إليها ألقاباً من عنده ممزوجة بالشم والسخرية. (المصراي، 1983، ص.17).

(2) أنه عصبي المزاج كما تبين لنا في القصة "أسرع حليم إلى ضم الكرايس والخواطر تنساب في صدره ورأسه كصنبور ماء عندما يتدفق ويسيل بسرعة متواصلة، كلما حاول أن يضبطه أو يربط أمامه لم يتمكن من ذلك والتفت... وصاح أنت يا وليه... أنت نائمة؟

وقامت... الزوجة... وصرخ الأطفال... وهبوا مذعورين ثم مرقق أوراقاً كانت أمامه، وكسر كوب الماء... لعثرت رجله بلعبة للأولاد وكاد يقيم على الأرض، وتناولها وقذف بها بعيداً، وارتطمت وكان الراديو يصرخ أقفله ثم حمله وهوى به على الأرض... وقفت الخادمة صامتة... لقد تعودت أن يثور الأستاذ بين فترة وأخرى... ثم يهدأ كأن شيئاً لم يكن.. وقامت الزوجة تبحث عن مكنسة تضم بها شظايا الزجاج المتناثر مخافة أن يدوس عليها الأطفال. (المصراي، 1983، ص.24).

الزوج:

ومن نماذجه ما جاء في قصة "الكأس الأخيرة"، يقول عن شخصية الزوج الذي لا يبالي إلى ما يطلبه أهل بيته من أمور مادية، متناسياً واجباته بالذهاب للشرب في الحانات والبارات، ودندنة والغناء واللهو يقول:

ودخل كأس وضع المقشة عند الباب ورمى بالقفة ودخل الجوقة والكورس في وسط الجمع المنبسط الجذلان وأنه اندمج في وسطهم ونسى أن زوجته طلبت منه عشاء لإطفالهم في مثل هذه الساعة... ولكنه عكف على الحانة كعادته. (المصراي، 1983، ص.41).

(2) نماذج عن شخصية المرأة السلبية:

العجوز:

ذكر لنا المصراي شخصية المرأة البخيلة والتي نقدتها في قصته (الصقاله) يقول: دخل الحاجة سعدية يتزايد من تأجير الذهب، وهي بخيلة مقترية شحيحة تشتري الجديد من الذهب وتكترز الأموال. (المصراي، 1983، ص.61).

والشخصيات البخيلة السلبية، كانت تتواجد بكثرة في ليديا في تلك الفترة أي فترة بدايات القرن العشرين ونصف القرن، وذلك بسبب الشح والفقر الذي عانى منه الشعب.

البنت الشابة:

جسد المصراقي صوراً واضحة عن الآثار السلبية التي تسببها الضغوط النفسية، في قصصه من ذلك قصة "مدرس لبنت محجة" بهروبها من الواقع الذي تعيش فيه، ولم ترد بقوة، وتقف أمام والدها تطالب منه أن يعلمها، بل هربت وتركت البيت، وأن هذا لا يعط حلاً مباشراً، وصحياً لمشكلتها يقول: "البنت هربت منذ أيام وأنا أعارض.

لقد هرب بها ابن الجيران الملعون هرب بالبنات كيف العمل؟

نبلغ البوليس... نشكي للمحاكم انطح رأسي في المحيط أقيم في البحر، وأخذ يبكي ويولول، لقد هربت البنت رغم السدود والقيود والاستار والحوائط والشروط والبنود. (المصراقي، 1983، ص.34).

ويصور لنا المصراقي شخصية سلبية أخرى للبنات اللببية الشابة تلك التي تلبس الذهب والمجوهرات والحلي، كما في قصة "الصقالة" يقول: "كل امرأة في الزيارات والحفلات لا بد أن تملأ صدرها وثقل أذنيها ورجليها بالذهب، والذهب الخالص، فإن عيوب النساء ذات شر وفراصة ولسان الثرثرة يستوي كل زائرة تلبس ذهباً مزيفاً أو ذهباً بسيطاً، ويتغامزن على من كانت أقل حلية، ومصوغات. (المصراقي، 1983، ص.61).

ويبين لنا المصراقي بعض الشخصيات التي تحولت من السلبية إلى الإيجابية، شخصية (اسماعيل) الذي كان سبباً في انحراف البنت الشابة في قصة (ضريبة الأدب) يقول: "أثار على أهله أكثر من مشكلة حتى غدت دعوات أمه الأرملة ترتقي إلى السماء ليصلح حاله ويهديه سواء السبيل". (المصراقي، 1983، ص.305). ويقول أيضاً: "وكان التلميذ الفاضل في أيام زوغاته من فصول المدرسة وتأدية الواجب يقرأ الروايات الرخيصة وأنواعاً من القصص الجنسية التافهة. وألواناً من الأدب المترجم ترجمة ركيكة باهتة. (المصراقي، 1983، ص.305). وتحول شخصية اسماعيل من شخصية سلبية إلى شخصية إيجابية، رأى المصراقي في اسماعيل أبو جرادة بأنه عبقرى في قصة "ضريبة الأدب"، يقول: "فهم لا يقدر على عبقريته. واتهمهم بالحباة وفقدان الذوق الأدبي. (المصراقي، 1983، ص.307).

ب- النماذج الإيجابية:

1) نماذج عن شخصية الرجل الإيجابي:

المجاهد:

من نماذج الرجل الإيجابي شخصية المجاهد الذي يدافع عن وطنه في سبيل الله تعالى، يقول المصراقي في قصة: (عساس المقبرة) كان مجاهداً... أبلى في المعارك وطبعت في ذاكرته المعارك التي خاضها بدويها... وملامحها... صودرت أملاكه لتعطى للمستعمرين الطليان.. وعاش متمرداً في المهجر قاسى شظف العيش.. وقسوة الحياة.. عاش على حلم الأحلام، وأمنية الأمانى يرنو إلى يوم العودة وتحطيم الحواجز. وإزالة الأسلاك.

خرج شاباً... ورجع كهلاً... ويستند إلى ما ضيه المجيد المليء ليتوكأ على ذاكرته المليئة بالمعارك.. (المصراقي، 1983، ص.542).

ونجد في قصة (غائب في الحبشة) نموذج إيجابي عن شخصية الابن المجاهد، يقول المصراقي: تدرب منصور الشاب الجريء القوي في فريق المظلات، ولكنه انضم إلى المقاومين الأحرار من الحبشة الأماجد وتذكر والده الشهيد برصاص الطليان وأخذ منصور يضرب برصاص موسليني، دفاعاً عن حرية الحبشة، وثأراً لأبيه الشهيد في ليبيا، ووطنه الجريح، ووقع الثائر منصور في يد الطليان، فاعتبروه خائناً متمرداً وأعدم رمياً بالرصاص. (المصراقي، 1983، ص.14). حيث مزج المصراقي بين شخصيتين في قصة (غائب في الحبشة)، واغتصاب الجهاد والدفاع عن الوطن، وذكرى الابن، وكذلك بين لنا جهاد الأب ضد الاستعمار الإيطالي الطاغية في ليبيا.

الشيخ:

يطرح علينا المصراقي شخصية دينية تهتم لأمر الدين، وجاء حضورها في قصة "الفتي محمد" ويمثل شخصية الشيخ المتفقه في الأمور الدينية، والذي يلم بجميع الصفات الحسنة الحميدة، وهو من الشخصيات الليبية الإيجابية، يقول لنا المصراقي عنه: "فهو يقوم بوسطة إصلاح ذات البين، ويفض النزاعات، والمشاكل العائلية بالتّي هي أقوم وبالتّي هي أحسن.

وهو الحاضر عندهم في كل المناسبات في ليالي الأفراح والولائم، وفي الأفراح والتعازي، وصدره كشكول لتاريخ القرية وأزماتها.

وهو سجل فيه اللقطات الوامضة والخافتة من حياة هؤلاء الناس، وبجانب مهام التدريس للأبناء، وتعرف النطق والأبجدية والمطالعة وتحفيظ القرآن. (المصراقي، 1983، ص.29).

ويتبين لنا الدور المهم لهذه الشخصية الدينية، حيث أن الناس في القرى قديماً وبوضوح في بدايات القرن العشرين، ونصف القرن، كان هناك شيخ واحد في معظم القرى، يأتون إليه الناس في أمورهم الحياتية، ويكون بالنسبة إليهم هو الشيخ والمعلم، والإمام والمؤرخ والطبيب، أي كان الشيخ في تلك الفترات الزمنية، هو الرجل الذي يذهبون إليه الناس لحل مشاكلهم الاجتماعية، وتعليم أبنائهم عنده، ويذهبون إليه للعلاج.

الأب:

كثيرة النماذج التي تختص بالشخصية التي تسعى لكسب الرزق، ومن هذه الشخصيات شخصية الأب الذي يذهب ويجول في أجواء المدينة لكي يبحث عن عمل ليدخل على أبنائه ببعض من الخبز، والحلوى، للأطفال لكي يفرحهم، وذكر المصراقي هذا النوع من الشخصيات في قصة (الواسطة) يقول: "ثلاثة أشهر... وعشرة أيام وهو يتردد على مكتب العمل، يبحث عن أي شغل يقتات منه. وعائلته تنتظر أوبته كل مساء لعل الله يفرجها، فهو لا يملك لأطفاله إلا الحنان والبسمات يرسمها على وجهه بانفعال وتصنع،

و بدل الحلوى والملايم يوزع على أطفاله الصغار القبيلات، ويداعبهم، ليدخل الفرحة في قلوبهم.
(المصراقي، 1983، ص.75).

رأى المصراقي في هذا النموذج حيث يقول: "وهل تكفي القبيلات والمداعبات وحدها لإدخال السرور إلى قلوب الأطفال والأسرة من غير حلوى وفاكهة ولا ألعاب، والأطفال كل يوم يشاهدون الحلوى والفاكهة، والألعاب في يد الأطفال عند الجيران. (المصراقي، 1983، ص.76).
الرياضي:

وفي قصص المصراقي تبرز شخصيه رياضية، وأن هذا الرجل بطل من أبطال كرة القدم، ومحباً لها ويعشقها، ويرى المصراقي في شخصية هذا الرجل الرياضي في قصة (البطل شقافه)، حيث يقول: يترصد كجندي قرب خندق خطر، وهو في وسط المعركة ليرتقب سير اتجاه الكرة بأعصابه، وهو يسمع أصوات عشرات الآلاف في أذنه بل هذه الأمواج تشد أعصابه وقلبه، كأنها أناشيد حماسية كجندي المعركة. وهو عاشق للكرة، هائم بميدان اللعب، لا يعبأ بالعرق والجهد المتواصل، وتقلبات الطبيعة والأجواء من برد قارس، وقيظ لاهب. (المصراقي، 1983، ص.436). ويصف لنا المصراقي هذا الرجل بأنه جندي المعركة لكثرة حبه لرياضة كرة القدم.

(2) نماذج عن شخصية المرأة الإيجابية:

الأم:

تتمثل في هذه الشخصية صور من المرأة الزوجة الوصية، والأم الحنون والتي صورها في قصة (غائب في الحبشة) لكي يبين لنا جانبها العاطفي الطيب، والرقيق، في قلب هذه المرأة من حب، ووفاء قائلاً: "وظفقت تسترسل: قل له أملك انتظرت عشرين عاماً، وهي تنتظر جواب أرسل دز جواب طمني فيه عليك وانتابتها نوبة بكاء حادة. (المصراقي، 1983، ص.10).

هذه الفقرة من القصة محزنة للغاية عن أم تبحث، عن جنينها، وابنها الذي فارقتها من عشرين عاماً، وهي لا زالت على أطلاله وذكراه ولم تياس لفقدانه، بأنها تبعث الأجوبة له، ولم تسأم فراقه، بل ظلت على أمل أن يرد عليها ابنها حتى برسالة واحدة فقط لكي تطمئن عليه.

ويصور لنا الراوي تعابير وجهها الحزينة، حيث يقول: "وأصبح وجهها تجعيدات، خطوطاً ومنحنيات، وشعرها أبيض مهوشاً. تحاول أن تربطه بمنديل باهت لا يستقر. (المصراقي، 1983، ص.9).

وشخصية هذه المرأة العجوز مع تقدمها في السن وظهور تجاعيد الشيخوخة على وجهها، وظلت محافظة على ذكرى ابنها المفقود، وتوجد في هذه المرأة ميزة الوفاء، يقول المصراقي: في قصة "غائب في الحبشة" وتحيرت حتى أحصل على اسم هذا الأب أو هذا الزوج الشهيد الذي تعزت به زوجته هذا الجندي المجهول، فكم ترى بلادي من جنود مجهولين.

وكانت العجوز وديةً لذكراه فقد سرحت صامته لحظات قصار، فلحظات الحداد التي يقفها الناس في المناسبات. (المصراقي، 1983، ص.11).

من المقطع السابق يتضح لنا أن الوفاء يعم، مشاعر هذه المرأة بأنّها محافظة على مشاعرها لزوجها حتى بعد وفاته، ولحظة السكوت التي أصابتها تدل على تأثرها الشديد وحبها له وأيقظت مشاعر الحزن لديها اتجاه زوجها.

وفي هذه القصة صور لنا المصراقي آثار الحرب في ليبيا، و بين فيها بعض الشخصيات الجهادية التي سبق ذكرها، فتحدث عن فترة الاحتلال الإيطالي، عندما كان يُنقل الرجال الليبيين عنوة عنهم لتجنيدهم والذهاب بهم إلى المحاربة ضد الحبشة، في احتلالهم الطاعني في الحبشة آنذاك.

الجدة:

وفي قصة (الواسطة) نجد عطف الجدة على أحفادها يقول: "ولولا عطف الجدة على الصغار لما وجدوا الخبز والماء، ولكن إلى متى يظلون عالة على هذه العجوز الخنون. (المصراقي، 1983، ص.76).

لقد وصف المصراقي العجوز الجدة، بالمرأة الخنون، ولقد تكررت في قصص المصراقي بعض الشخصيات التي تدل على صفة رأفة القلب بذويهم، وهذا يدل على كثرة تواجد التعاون ومدد يدّ العون للمحتاجين لأقربائهم.

مما ذكره المصراقي بعض من الشخصيات الجماعية من النسوة اللاتي قمن بمساعدة معتوقة في قصة (معتوقة) عندما كانت مريضة يقول: ولم يكن من يسأل عنها إلا جارتها البكاء أو جارات قريبات من الكوخ.

ثم شغلت عنها بالحمل والسعي، بعضهم يعمل في مصنع الدخان أو خادمت في البيوت ... أول ما سمعن بمرضها. (المصراقي، 1983، ص.402).

والشخصيات التي قام بذكرها المصراقي هي شخصيات ثانوية، يقمن بمساعدة الشخصية الرئيسية، وهي معتوقة.

الخاتمة:

1) الأديب علي مصطفى المصراقي يصف الأحداث ويصور الشخصيات، ويؤكد على ذلك بوجود عدة نماذج بشرية، ومواقف إنسانية متباينة، ويرجع ذلك أنه يستمد مواده من الحياة، فلا يسلط عدسته على جزئيات الواقع يجمعها مع تنآثرها وتفككها، ولكنه يخضع لقانون الأثر الذي ينقل للقارئ حس الحياة، وجوهرها الحقيقي، ولا يسقط من أعماله كل تفاهات الواقع، ولحظاته الرتيبة، بل يبقّي على قسماته مترابطة؛ وبذلك يجمع زوايا الرؤيا الفنية الصحيحة.

2) يعدّ علي مصطفى المصراقي من أبرز كتّاب القصة القصيرة في ليبيا من روادها الأوائل وتوافرت في قصصه النواحي الفنية من رسم للشخصيات والأحداث واتقانه للحبكة القصصية في أكثر قصصه، وبرع

المصراي في تصوير المجتمع الليبي بتفاصيله الدقيقة ورسم شخصياته بدقة فكانت شخصيات سلبية يغلب عليها طابع الجهل أو كان سببه نتيجة للتخلف الذي ساد في المجتمع في بعض الشخصيات من الرجال بحرمان بناتهم من الدراسة والتعلم.

ولكن لا ينعدم وجود شخصيات إيجابية امتازت بالعاطفة والحب والحنان والوفاء والطيبة، ووجدت أيضاً بعضاً من الشخصيات المثابرة التي تسعى من أجل كسب الرزق لإشباع رغبات أبنائهم، بالكد والجهد والتضحية.

(3) وتبين لنا أن معظم الشخصيات التي ذكرها المصراي شخصيات اجتماعية تحكي، عن الواقع الليبي الذي يعيشه الناس في فترة من الفترات الزمنية في تلك الحقبة، ولا زالت بعض الشخصيات الليبية، تتماشى مع عاداتها وتقاليدها وأفكارها، ومنهم من تحرر من هذه العادات والتقاليد، واندمج في عالم التغير والتطور والعلم.

(4) قام المصراي بإظهار شخصياته القصصية بطريقة جميلة ومعبرة عن الحال والوضع الذي يعاني منه الشعب الليبي من أمور حياته، واجتماعية، وتاريخية، وجسدها المصراي في صورة تعبيرية قصصية معبرة عن الأوضاع التي كان الليبيون يعيشونها في فترة الحرب العالمية، وفترة الاحتلال والغزو الإيطالي، وفترة ما بعد الحرب.

(5) وصور لنا المصراي آثار الحرب في ليبيا، وبين فيها بعض الشخصيات الجهادية، وتحدث عن فترة الاحتلال الإيطالي، عندما كان ينقل الرجال الليبيين عنوة عنهم لتجنيدهم والذهاب بهم إلى المحاربة ضد الحبشة، في احتلالهم الطاغوي في الحبشة آنذاك.

(6) ويتبين لنا أن الشخصيات البخيلة السلبية، كانت تتواجد بكثرة في البيئة الليبية في تلك الفترة أي فترة بدايات القرن العشرين ونصف القرن، وذلك بسبب الشح والفقر الذي عانى منه الشعب وسببه كان الاحتلال الإيطالي.

توصيات البحث:

إن التنوع الإبداعي في أدب علي مصطفى المصراي يتطلب جملة من الدراسات المطولة والموسعة والتي تنطلق في شموليتها بما يتوافق وذلك الامتداد العريض والغزير من إنتاجه وكتابه، وليس هذا البحث إلا محاولة أولية تخطيطية وتمهيدية لاستشراف الدور الريادي على أرض بكر، لإنتاج وإبداع كاتب وأديب من رواد الحركة الأدبية الحديثة في ليبيا.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم، برواية الإمام قالون من قراءة الإمام نافع المدني.
- الكيب، نجم الدين غالب، والمصراقي، علي مصطفى. (2000). ماذا يبقى منه التاريخ؟ بنغازي: منشورات مجلس تنمية الإبداع الثقافي.
- المصراقي، علي مصطفى. (1983). المجموعة القصصية (نحسون قصة قصيرة) ليبيا، طرابلس: المنشأة العامة.
- الهاشمي، بشير. (1984). خلفيات التكوين القصصي في ليبيا "دراسة ونصوص". ليبيا، طرابلس: المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان.
- أمانة الإعلام والثقافة. (1977). دليل المؤلفين العرب الليبيين. طرابلس: دار الكتب.
- مرتاض، عبد المالك. (1998). في نظرية الرواية (بحث في تقنيات السرد). الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
- مكي، الطاهر أحمد. (1992). القصة القصيرة دراسة ومختارات (ط.6). القاهرة: دار المعارف.
- مليطان، عبد الله سالم. (2001). معجم الأدباء والكتاب الليبيين المعاصرين. ليبيا، طرابلس: دار مداد للطباعة والنشر والتوزيع والإنتاج الفني.
- مليطان، عبد الله سالم (2001). معجم القصاصين الليبيين، قصاصون صدرت لهم مجاميع. ليبيا، طرابلس: دار مداد للطباعة والنشر والتوزيع والإنتاج الفني.
- نجم، محمد يوسف. (1996). فن القصة. لبنان، بيروت: دار صادر.
- هلال، محمد غنيمي. (1982). النقد الأدبي الحديث. لبنان، بيروت: دار العودة.

مراحل تطور الحكم الفقهي في المعاملات

د. علي جبريل صقر، كلية التربية، جامعة الزيتونة

الملخص:

يتناول هذا البحث مراحل تطور الحكم الفقهي في المعاملات، تطور الحكم الفقهي للمعاملات في عهد الرسول -صلى الله عليه وسلم-، وبيان بعض أحكام المعاملات الواردة بالنص القرآني والدالة على تطور الحكم الفقهي والمتعلقة بالإباحة مثل: إباحة البيع، والتراضي في البيع، والإشهاد في البيع، وبعض أحكام المعاملات المتعلقة بالمنع والتحریم مثل: تحریم الربا، وتحریم البيع وقت صلاة الجمعة، وتحریم البيع القائم على الإثم والعدوان، وبعض أحكام المعاملات الواردة بالنص النبوي الشريف مثل: جواز التسليف في الثمار، وتحریم الاحتكار، ثم تطور الحكم الفقهي للمعاملات في عصر الصحابة والتابعين -رضي الله عنهم-، وذكر بعض الأمثلة على تطور أحكام المعاملات التي بحثها الصحابة والتابعون، ثم تطور الحكم الفقهي في المذاهب الأربعة والأمثلة على ذلك، ثم انتهى البحث إلى بيان مظاهر تطور الحكم الفقهي للمعاملات في العصر الحديث؛ كتقنين الفقه الإسلامي، وتطور أسلوب الكتابة الفقهية، ودراسة الفقه المقارن والتأليف فيه، والمقارنة بين الشريعة والقانون، وتصنيف المعاجم والموسوعات الفقهية.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، وأصلي وأسلم على المبعوث رحمة للعالمين محمد بن عبد الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين.
أما بعد:

فقد شهد الفقه الإسلامي على مدى أربعة عشر قرناً، نمواً عظيماً وتطوراً هائلاً لأجل الوفاء بحاجات ومتطلبات الأمة الإسلامية، ومقتضيات مصالحها في كل زمان ومكان، حتى أصبح ثروة تشريعية رائعة تضم عدداً كبيراً من الموسوعات والمؤلفات الفقهية التي تحوي آراء الفقهاء واجتهاداتهم. ذلك التطور الفقهي كان ملازماً لعملية النمو الصحيح في سائر الأحكام الفقهية الاجتهادية، ومنها أحكام المعاملات.

ويمكن القول: إن الحكم الفقهي للمعاملات قد تدرج به الفقه بعدة أدوار حتى وصل إلى المرحلة الحالية.

إن هذا البحث يبين مراحل تطور الحكم الفقهي للمعاملات من عصر النبوة إلى العصر الحديث، ويهدف إلى تحقيق مجموعة أهداف، من أهمها:

(1) بيان مراحل تطور الحكم الفقهي في المعاملات، والذي يركز على الأدلة الشرعية الصحيحة، وينطلق من فهم السلف الصالح له.

(2) بيان أثر تطور الحكم الفقهي في المعاملات على المجتمع الإسلامي.

(3) إظهار دور الموسوعات الفقهية في المحافظة على ضوابط التطور الفقهي في المعاملات. ويرجع اختيار هذا الموضوع للأسباب الآتية:

(1) المساهمة في تأصيل المسائل التشريعية في الفقه الإسلامي على نحو يظهر معه كمال الشريعة الإسلامية، واستقلالية أحكامها، وصلاحياتها للتحاكم في كل زمان ومكان.

(2) العمل على إحياء مسائل المعاملات وجعلها الضابط الذي يدور عليه أي عمل في أية قضية تتعلق بالبيع في هذا العصر.

(3) تطور الأحكام الفقهية للمعاملات وفق الضوابط الشرعية حاجةً تحتمها وتطلبها طبيعة هذا الدين الحنيف بفضل الخصائص التي تتمتع بها الشريعة الغراء.

(4) تبين مظاهر وسمات تطور الحكم الفقهي للمعاملات في هذا العصر. واشتمل البحث على مقدمة وأربعة مطالب وخاتمة، وتفصيلها الآتي:

المطلب الأول: تطور الحكم الفقهي للمعاملات في عهد الرسول-صلى الله عليه وسلم-.

المطلب الثاني: تطور الحكم الفقهي للمعاملات في عصر الصحابة والتابعين.

المطلب الثالث: تطور الحكم الفقهي للمعاملات في المذاهب الأربعة.

المطلب الرابع: مظاهر تطور الحكم الفقهي للمعاملات في العصر الحديث.

الخاتمة: وقد سجلت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها.

اتبعت في بحثي هذا المنهجين الوصفي والاستقرائي التحليلي.

المطلب الأول: تطور الحكم الفقهي للمعاملات في عهد الرسول-صلى الله عليه وسلم-.

مما هو معلوم من الدين بالضرورة أن التشريع في حياة الرسول-صلى الله عليه وسلم- كان ينزل وحياً، فإذا سئل عن أمر أو وقعت حادثة تقتضي حكماً، انتظر الوحي، فإن جاء الوحي بالحكم أعلنه الرسول-صلى الله عليه وسلم- وإلا كان هذا إيذاناً من الله لرسوله بالبيان بعبارة الشريفة؛ لأنه في أمر التشريع معصوم لا ينطق عن الهوى.

وكان الرسول-صلى الله عليه وسلم- أحياناً يجتهد في الحكم ثم يصدره، وهنا لا يقره الله- سبحانه وتعالى- على ما أبدى من رأي إلا إذا كان صواباً، على أنه في اجتهاده هذا كان يستلهم ما أنزل الله عليه مع تقدير المصلحة، واستشارته لأصحابه، فالتشريعات التي تمت في حياته -صلى الله عليه وسلم- كانت من الله سبحانه، إما بنزول القرآن بها، وإما باجتهاد الرسول -صلى الله عليه وسلم- ابتداء ثم يقره الله عليه، أو ينزل القرآن غير ما توصل إليه اجتهاده. (الآمدي، 1404هـ، 4/172).

الفرع الأول: بيان بعض أحكام المعاملات التي وردت بالنص القرآني:

أولاً- أحكام المعاملات المتعلقة بالإباحة والجواز:

(1) إباحة البيع: يقول الله تعالى: ﴿...وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا...﴾ (البقرة:275). وعلى ضوء هذا النص القرآني الكريم فقد علم الرسول -صلى الله عليه وسلم- أصحابه أن الأصل في البيوع الإباحة والحل.

كما بين الشارع الحكيم أن البيوع جميعها قائمة على مبدأ الرضا، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿...إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ...﴾ (النساء:29). وقد رتب على هذه الآية مجموعة من الأحكام الفقهية في المعاملات، والتي كانت بمثابة الضابط للتعامل في كافة البيوع، مهما رافقها من تطور، والتي تقوم على:

(2) إنَّ التراضي في البيع شرط لصحة البيع وإتمامه، وإنه لا يصح بيع المكره، (المواق، 1398هـ، 4/248). أو بيع الفضولي، بدون إذن وليه. (ابن عابدين، 2000، 19/395).

(3) الإشهاد في البيع: وقد جاء ذلك بنص شرعي صريح، يقول الله تعالى: ﴿...وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ...﴾ (البقرة:282). واللفظ ورد بصيغة الأمر. (الطبري، 2000، 6/47).

مما سبق تظهر جلياً الضوابط الشرعية التي أقرها الشارع الحكيم، من وضع مجموعة من الضوابط، لكافة المعاملات المالية التي يتعامل بها المسلمون، أو التي تظهر لهم مستقبلاً، فهذه الضوابط تدور مع أي معاملة وجوداً وعدماً.

(4) كما أن الشارع الحكيم قد بين أن كافة المعاملات المالية قائمة على مبدأ التعاون المفيد والبناء بين أبناء الأمة لتحقيق التكامل الاجتماعي، يقول الله تعالى: ﴿...وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ...﴾ (المائدة:2)، وقد أباح الشارع الحكيم الكثير من أحكام المعاملات، مثل عقد المشاركة في قوله تعالى: ﴿...وَإِنْ كَثِيرًا مِنْ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ...﴾ (ص:24).

ثانياً- أحكام المعاملات المتعلقة بالمنع والتحريم:

- (1) تحريم الربا: بقوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا...﴾ (البقرة: 275). فكل معاملة قائمة على أكل أموال الناس بالباطل فهي محرمة، والربا إنما يقوم على مبدأ أكل أموال الناس بالباطل.
- (2) تحريم البيع وقت صلاة الجمعة، يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (الجمعة: 9).
- (3) تحريم البيع القائم على الإثم والعدوان يقول الله تعالى: ﴿...وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ...﴾ (المائدة: 2). ويندرج تحت هذا النص القرآني كل المعاملات التي تهدف إلى الإضرار بالأمة من مثل بيع العنب لتصنيعه خمرًا، وهذا جار على اعتبار أن الوسائل تأخذ حكم مقاصدها، وعلى ضوء ما تقدم فإن الأحكام الفقهية لبعض المعاملات المالية كانت عن طريق الوحي وحده، وكان الرسول-صلى الله عليه وسلم- يعمل على توضيح الأحكام المتعلقة بتلك المعاملات من غير زيادة أو نقصان قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: 4-3).

الفرع الثاني: بعض أحكام المعاملات وردت بالنص النبوي الشريف:

عمل الرسول-صلى الله عليه وسلم- على بيان العديد من الأحكام المرتبطة بالمعاملات المالية، ومن ذلك:

- (1) دعوته -صلى الله عليه وسلم- إلى ضرورة إتقان الأعمال التي يقوم بها المسلم، حيث قال -صلى الله عليه وسلم-: "إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ إِذَا عَمِلَ أَحَدُكُمْ عَمَلًا أَنْ يُتْقِنَهُ". (ذكره الهيثمي، 1994، رقم: 6460).

وهي دعوة صريحة منه-صلى الله عليه وسلم- إلى ضرورة إتقان العمل والابتعاد عن الغش في تنفيذ ما يطلب منه عمله.

- (2) جواز معاملة أهل الذمة، وفق الأحكام الشرعية الإسلامية، فعن عائشة-رضي الله عنها- قالت: إن الرسول-صلى الله عليه وسلم- اشترى من يهودي طعاماً إلى أجل، ورهنه درعاً من حديد. (أخرجه مسلم اللفظ له، د.ت، برقم 1603. والبخاري، 1422هـ، برقم 2252).

- (3) إجازته -صلى الله عليه وسلم- التسليف في الثمار، وكان يقوم بذلك أهل المدينة عندما قدم إليهم، فقال: "مَنْ أَسْلَفَ فِي شَيْءٍ، فَفِي كُلِّ مَعْلُومٍ، وَوَزَنٍ مَعْلُومٍ، إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ". (أخرجه البخاري، برقم 2240. ورواه ابن ماجه 2009، برقم 2281).

- (4) تحريمه -صلى الله عليه وسلم- للعديد من البيوع كبيع الغرر، وبيع المحاقلة، وبيع الملامسة، وبيع جبل الحبلية، وبيع المزبنة، وبيعتين في بيعة. (الخمّي، 2011، 4272/9)، (ينظر ابن حجر العسقلاني، 2014، برقم 805).

5) تحريمه -صلى الله عليه وسلم- الاحتكار، حيث قال: "مَنْ احْتَكَرَ فَهُوَ خَاطِيٌّ". (أخرجه مسلم، برقم 1605). أي: آثم، والاحتكار إنما هو حبس السلعة وجبها عن الناس وهم بحاجة ماسة إليها من أجل رفع سعرها، الأمر الذي يترتب عليه وقوع الضرر بالناس.

المطلب الثاني: تطور الحكم الفقهي في عصر الصحابة والتابعين.

إن الفقه في عصر الصحابة والتابعين كان واقعياً لا نظرياً، حيث كان الناس يستفتون ويسألون عن الحكم بعد وقوع الحادثة، وكان الرسول -صلى الله عليه وسلم- قد حرص في حياته أن يُعلم أصحابه ضرورة الاعتماد على أنفسهم وفق الأسس والقواعد الشرعية، لتكون المنطلق السليم في بحوثهم وتفكيرهم في كل ما يستجد على الأمة، وأن لا يقف منها موقف الجمود، فمن ذلك ما روي عن أبي هريرة -رضي الله عنه- قال قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: "إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَدِدْ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا اجْتَدَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ". (رواه النسائي واللفظ له، 1986، برقم 5381، البخاري، برقم 7352).

ومن الأمثلة على تطور أحكام المعاملات التي بحثها الصحابة والتابعين:

1) تطور الحكم الفقهي المتعلق بمفهوم الوديعة: أخذت الوديعة تطوراً أبعد مما كان معمولاً به في عهده -صلى الله عليه وسلم- فقد كانت تقوم على مبدأ حفظ الشيء وصيانتها، إلا أنها قد أخذت حكماً متطوراً من حيث تكييفها على أساس أنها قرض حسن، وبذلك تطور الحكم إلى جواز التصرف بها والمتاجرة بها، وما تحقق من ربح فإنه يكون لمن أودع المال لديه، وتطور حكم الضمان للوديعة قديماً من حيث وجوب الضمان في حالة التقصير في حفظها وصيانتها، لتأخذ حكم الضمان سواء هلكت بتقصير أو بدون تقصير، ومما يشهد لذلك: ما ورد عن ديون الزبير بن العوام التي بلغت الملايين من الدراهم، وكان المودعون يرغبون في حفظ أموالهم عنده، لكن الوديعة غير مضمونة إذا هلكت، فكان الزبير -رضي الله عنه- يقول لصاحب المال: "إِنِّي أَخْشَى عَلَيْهِ الضَّيْعَةَ"، أي: أنه يطلب أن يكون ضامناً للمال باعتباره قرضاً، ويقابل هذا الضمان أن يكون من حقه الاستفادة بهذا المال المقترض فيخلطه بماله وأعماله. (أخرجه البخاري، برقم 3129).

وقد أقر عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- ذلك، ومما يدل عليه ما رواه مالك عن زيد بن أسلم عن أبيه أنه قال: "خَرَجَ عَبْدُ اللَّهِ وَعَبِيدُ اللَّهِ ابْنَا عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فِي جَيْشٍ إِلَى الْعِرَاقِ فَلَمَّا قَفَلَا مَرَّ عَلَى أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ وَهُوَ أَمِيرُ الْبَصْرَةِ فَحَبَّ بِهِمَا وَسَهَّلَ ثُمَّ قَالَ لَوْ أَقْدَرُ لَكُمَا عَلَى أَمْرٍ أَنْفَعَكُمَا بِهِ لَفَعَلْتُ ثُمَّ قَالَ بَلَى هَاهُنَا مَالٌ مِنْ مَالِ اللَّهِ أُرِيدُ أَنْ أَبْعَثَ بِهِ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ فَأُسَلِّفُكُمْ فَتَبْتَاعَانِ بِهِ مَتَاعاً مِنْ مَتَاعِ الْعِرَاقِ ثُمَّ تَبِيعَانِهِ بِالْمَدِينَةِ فَنُؤَدِّيَانِ رَأْسَ الْمَالِ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَيَكُونُ الرِّبْحُ لَكُمَا فَقَالَا وَدِدْنَا ذَلِكَ فَفَعَلَ وَكُتِبَ إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ أَنْ يَأْخُذَ مِنْهُمَا الْمَالَ فَلَمَّا قَدِمَا بَاعَا فَأَرْحَمَا فَلَمَّا دَفَعَا ذَلِكَ إِلَى عُمَرَ قَالَ أَكُلْ

الْجَيْشِ أَسْلَفَهُ مِثْلَ مَا أَسْلَفَكُمْ قَالَا لَا فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ ابْنَا أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ فَأَسْلَفَكُمْ أَدِيَا الْمَالَ وَرَبِّجْهُ فَأَمَّا عَبْدُ اللَّهِ فَسَكَتَ وَأَمَّا عُبيدُ اللَّهِ فَقَالَ مَا يَنْبَغِي لَكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ هَذَا لَوْ نَقَصَ هَذَا الْمَالَ أَوْ هَلَكَ لَضَمِنَاهُ فَقَالَ عُمَرُ أَدِيَاهُ فَسَكَتَ عَبْدُ اللَّهِ وَرَاجَعَهُ عُبيدُ اللَّهِ فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ جُلَسَاءِ عُمَرَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لَوْ جَعَلْتَهُ قِرَاضًا فَقَالَ عُمَرُ قَدْ جَعَلْتَهُ قِرَاضًا فَأَخَذَ عُمَرُ رَأْسَ الْمَالَ وَنَصَفَ رِبِّجَهُ وَأَخَذَ عَبْدُ اللَّهِ وَعُبيدُ اللَّهِ ابْنَا عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ نِصْفَ رِبْحِ الْمَالَ". (أخرجه مالك، 2004، برقم 2534).

(2) بيع المعاوضة: فقد كان هذا البيع في أسواق الصحابة وبيوعهم، ولم ينقل عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ولا عن الصحابة قول في اشتراط الإيجاب والقبول. (ينظر: أبو مالك، 2003، 257/4).

(3) إسلام الذهب والفضة: فقد أجمع الصحابة-رضوان الله عليهم- على جواز إسلام الذهب والفضة في المكيلات والمطعومات. (أسامة القحطاني وآخرون، 2012، 47/4).

(4) إقرارهم بجواز بيع الحيوان بالحيوان نسيئة وجواز السلف بالحيوان. ومما يشهد لذلك ما أخرجه مالك في الموطأ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ اشْتَرَى رَاحِلَةً بِأَرْبَعَةِ أَعْرَةِ مَضْمُونَةٍ عَلَيْهِ يُوفِيهَا صَاحِبُهَا بِالرَّبْذَةِ. (أخرجه مالك، برقم 4203) (الديان، 1432هـ، 199/11).

المطلب الثالث: تطور الحكم الفقهي للمعاملات في المذاهب الأربعة.

الفرع الأول: تطور الحكم الفقهي للمعاملات في المذهب الحنفي:

ينسب المذهب الحنفي إلى الإمام أبي حنيفة النعمان ت(150هـ) وقد نشأ في الكوفة وتطور في بغداد، وكان من قواعد مذهبه الاعتماد على القياس والاستحسان، والعرف وقول الصحابي، وشرع من قبلنا، والذي يلاحظ أن المذهب الحنفي توسع في تطوره واعتماده على الأصول العقلية متشدداً في ضوابط الأخذ بالحديث بسبب تعقد الحياة والتطورات الحياتية التي كانت تشهدها العراق زمن الدولة العباسية. (الزحيلي، 2008، 42/1).

فقد تطور الحكم في مسألة أخذ الأجرة على تعليم القرآن زمن تلاميذه عما كان عليه زمن الإمام أبي حنيفة، وبخاصة أبي يوسف ت(181هـ)، ومحمد بن الحسن ت(189هـ)، ومن ذلك: أخذ الأجرة على تعليم القرآن، فقد ذهب الإمام أبو حنيفة إلى عدم جواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن (الشيبياني، 2012، 15/4). بينما تطور حكم أخذ الأجر عند متأخري الحنفية، فأفتوا بجواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن للضرورة.

ويرجع التطور في المسألة لتغير الأعراف واختلاف الزمان، فلو بقي الحكم على ما هو عليه لوقع الناس في حرج ومشقة وضيق، بسبب انقطاع عطايا المعلمين، فتفرغهم للتعليم بالأجر فيه حفظ لهم ولعياهم، وصيانة لدين الله. (السرخسي، 1993، 37/16، ابن أبي العز، 2003، 612/5).

ومن ذلك أيضاً: مسألة ضابط الغبن الفاحش في البيع وقد مثل له ابن عابدين بقوله: "كما لو وقع البيع بعشرة مثلاً، ثم إن بعض المقومين يقول: إنه يساوي خمسة، وبعضهم ستة، وبعضهم سبعة، فهذا

غبن فاحش؛ لأنه لم يدخل تحت تقويم أحد". (ابن عابدين، 2000، 143/5). أي: لم يقدره أحد منهم.

فقد ردّ الفقهاء حكمها إلى العرف العام، ثم تطور الحكم برده إلى المقومين وهم أهل الخبرة في هذا الشأن، وذلك رد إلى أهل العرف الخاص.

ثم أخذت مسألة الغبن بعداً أكثر تطوراً، ويظهر ذلك عند ابن نجيم ت(970هـ) حيث قال ما نصه: "ما يتغابن الناس فيه في العروض نصف العشر، وفي الحيوان العشر، وفي العقار الخمس، وما خرج عنه فهو مما لا يتغابن الناس فيه؛ ووجهه أن التصرف يكثر وجوده في العروض، ويقل في العقار، ويتوسط في الحيوان، وكثرة الغبن لقلة التصرف، والمراد بالتغابن الخداع". (ابن نجيم، د.ت، 169/7). فقد قَدَّرَ الغبن بحسب نوع المبيع: ففي العروض المنقولة قَدَّرَ بنصف العشر، وفي الحيوان: العشر، وفي العقار: الخمس، وما خرج عن ذلك فهو مما لا يتغابن الناس فيه. وقد علل ذلك أن التصرف يكثر وجوده في العروض، ويقل في العقار، ويتوسط في الحيوان.

الفرع الثاني: تطور الحكم الفقهي للمعاملات في المذهب المالكي:

ينسب المذهب المالكي إلى الإمام مالك بن أنس ت(179هـ) إمام دار الهجرة فقهياً وحديثاً بعد التابعين، بنى مذهبه على أدلة عشرين: خمسة من القرآن، وخمسة مماثلة لها من السنة، وهي نص الكتاب، وظاهره، ودليله، ومفهومه، وتنبهه فهذه عشرة.

والبقية هي: الإجماع، والقياس، وعمل أهل المدينة، وقول الصحابي، والاستحسان، والحكم بسد الذرائع، ومراعات الخلاف، والاستصحاب، والمصالح المرسلة، وشرع من قبلنا. وأهم ما اشتهر به: العمل بالسنة، وعمل أهل المدينة، والمصالح المرسلة، وقول الصحابي إذا صح سنده، والاستحسان. (الزحيلي، 2008، 43/1).

شهد المذهب المالكي تطوراً في العديد من مسائل المعاملات، وذلك تبعاً لتغير الأعراف وطبيعة المعاملات التي كان الناس يتعاملون بها، ومن ذلك: مسألة الاستفادة من منفعة الرهن، فقد تشدد متقدموا المالكية في ذلك فقالوا: بعدم جواز انتفاع الراهن بالرهن وقرروا أن إذن المُرْتَهِن للراهن بالانتفاع مبطل للرهن، ولو لم ينتفع به؛ لأن الإذن بالانتفاع يعد تنازلاً عن حقه في الرهن.

وبما أن منافع الرهن مملوكة للراهن، فله أن ينيب المرتهن في الانتفاع بالرهن نيابة عنه ولحساب الراهن، حتى لا تنعطل منافع الرهن، فإن عطل المرتهن استغلال المرهون؛ كالامتناع عن كراء الدار أو المحل: ضَمِنَ عند بعض فقهاء المالكية أجرة المثل في مدة التعطيل؛ لأنه ضيعها على صاحبها، إلا أن الحكم على المسألة قد تطور وأخذ منحى آخر عند بعض المالكية، فقالوا: لا يضمن؛ لأنه ليس عليه أن يستغل للراهن ماله.

بينما ذهب فريق ثالث من المالكية إلى القول: بأنه يضمن إلا إذا علم الراهن بالاستغلال ولم ينكر عليه التعطيل. (الخطاب، 2003، 553/6، المواق، 1398هـ، 12/5، الدردير، د.ت، 241/3).

جاء في التوضيح ما نصه: "فصل: وقول ابن الماجشون بالتغريم هو أصل ابن القاسم، هكذا حكى ابن راشد. وقال البايجي: إذا ترك المرتين كراء الدار حتى حل الأجل؛ فإن كانت من الدور التي لها قدر كدور مكة ودور مصر، أو كان العبد نبيلًا؛ ارتفع ثمنه لخراجه فلم يكره فهو ضامن لأجر مثله، وإن لم يكن كبير كراء، ومثله يكرى أو لا يكرى لم يضمن، قاله ابن حبيب عن ابن الماجشون. وقال أصبغ: لا يضمن في الوجهين، وكذلك الوكيل على الأكرياء يترك ذلك فلا يضمن". (خليل، 2008، 94/6).

الفرع الثالث: تطور الحكم الفقهي للمعاملات في المذهب الشافعي:

ينسب المذهب الشافعي للإمام أبي عبد الله، محمد بن إدريس الشافعي ت(204هـ)، كان فقيهاً مجتهداً مستقلاً، وأصول مذهبه: القرآن والسنة، ثم الإجماع، ثم القياس. ولم يأخذ بأقوال الصحابة؛ لأنها اجتهدات تحتل الخطأ، وترك العمل بالاستحسان الذي قال به الحنفية والمالكية، ورد المصالح المرسله، وأنكر الاحتجاج بعمل أهل المدينة. (الزحيلي، 2008، 47/1).

وكان للإمام الشافعي مذهبان: أحدهما في العراق ويسمى بالمذهب القديم، وآخر في مصر ويعرف بالمذهب الجديد، وهذا دليل على مراعاته لتطور الفتوى نظراً لتعدد الحاجات واختلاف المكان والزمان، وهناك العديد من المسائل التي يلاحظ فيها التطور الفقهي لدى فقهاء الشافعية، ومن ذلك: مسألة التسعير، فالمبدأ الاقتصادي في الإسلام يقوم على الحرية الاقتصادية التي يراعى فيها حدود النظام الإسلامي بالتزام قواعد الربح الحلال الطيب.

فقد ذهب الشافعية إلى عدم جواز التسعير حيث يحرم ولو في وقت الغلاء، فليس للحاكم أن يأمر أهل السوق ببيع أمتعتهم بسعر محدد يتحكم في أرباحهم، خاصة إذا كان أهل السوق يقومون بما أوجب الله عليهم، وذلك استناداً للحديث الذي رواه أنس قال: غَلَا السَّعْرُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، سَعِّرْ لَنَا، فَقَالَ: "إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ، الْقَابِضُ، الْبَاسِطُ، الرَّزَّاقُ، وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنَّ أَلْقَى رَبِّي وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْكُمْ يَطْلُبُنِي بِمَظْلَمَةٍ فِي دَمٍ وَلَا مَالٍ". (أخرجه الترمذي، 1998، برقم 1314). (التهذيب، البغوي، 1997، 583/3، زكريا الأنصاري، 2000، 38/2).

جاء في الروضة: "ومنها التسعير، وهو حرام في كل وقت على الصحيح". (النووي، 1405هـ، 428/1).

ومع تطور الأحكام وتغير الزمان وفساد الذمم أجاز بعض متأخري الشافعية التسعير في وقت الغلاء، دفعاً للضرر على الناس، ولمنع استغلال أصحاب السلع لحاجة الناس بزيادة السعر عن القيمة المعتادة زيادة فاحشة، وذلك بمشورة أهل الرأي والاختصاص ورعاية مصالح المسلمين، استناداً لقوله-صلى الله عليه وسلم-: "لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ". (أخرجه مالك، برقم 2758) (الرافعي، 1997، 127/4).

الفرع الرابع: تطور الحكم الفقهي للمعاملات في المذهب الحنبلي:

ينسب المذهب الحنبلي إلى الإمام أحمد بن حنبل ت(241هـ) كان إماماً في الحديث والسنة والفقه، وأصول مذهبه في الاجتهاد قريبة من أصول الشافعي، لأنه تفقه عليه، فهو يأخذ بالقرآن

والسنة وفتوى الصحابي والإجماع والقياس، والاستصحاب، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع. (الزحيلي، 2008، ص.150).

شهد المذهب الحنبلي تطوراً مع مراعاة ضوابط الشريعة الإسلامية القائمة على الأخذ بالمبادئ الإسلامية الحسنة والمصالح المرسلة وسد الذرائع، وهذه أمور تختلف باختلاف العصور والبلدان، وبذلك يحصل تنوع في الأحكام التي تثرى التراث الفقهي، ومن الأمثلة على تطور الأحكام الفقهية في المدرسة الحنبلية، مسألة البيع بما ينقطع به السعر.

وصورة هذا البيع: البيع ممن يعامله المرء من لحام أو خباز أو سمان أو غيرهم، يأخذ منه شيئاً معلوماً كل يوم، ثم يحاسبه عند رأس الشهر أو السنة على الجميع ويعطيه ثمنه. والتعامل على هذه الصورة محل خلاف بين متقدمي الحنابلة ومتأخريهم: فهذه الصورة لا تصح على المذهب عند المتقدمين، وقد اختار متأخرون الأخذ بصحة هذا البيع. (المرداوي، 1419هـ، 224/4، البهوتي، 1402هـ، 174/3).

جاء في المبدع ما نصه: " (أو بما ينقطع به السعر) أي بما يقف عليه من غير زيادة (أو بما باع به فلان) هو كناية عن اسم المحدث عنه وهذا هو الأصح فيهن ... (أو بدينار مطلق، وفي البلد نقود لم يصح)؛ لأن الثمن غير معلوم حال العقد والعلم به شرط ". (ابن مفلح، 2003، 373/3).

وقد اختار ابن القيم الأخذ بصحة هذا التعامل وذكر قولاً بين فيه الدليل على ما ذهب إليه؛ قال: "وهو الصواب المقطوع به، وهو عمل الناس في كل عصر ومصر - جواز البيع بما ينقطع به السعر، وهو منصوص الإمام أحمد، واختاره شيخنا، وسمعه يقول: هو أطيب لقلب المشتري من المساومة، يقول: لي أسوة بالناس آخذ بما يأخذ به غيري، قال رحمه الله ورضي عنه: والذين يمنعون من ذلك لا يمكنهم تركه، بل هم واقعون فيه، وليس في كتاب الله تعالى ولا سنة رسوله ولا إجماع الأمة ولا قول صاحب ولا قياس صحيح ما يجرّمه...، فهذا هو القياس الصحيح، ولا تقوم مصالح الناس إلا به". (الجوزية، 1423هـ، 401/5).

المطلب الرابع: مظاهر تطور الحكم الفقهي للمعاملات في العصر الحديث.

أخذ الحكم الفقهي للمعاملات أبعاداً أكثر تطوراً مما كان عليه في الماضي، وبالنظر للتطورات الهائلة التي طرأت على المجتمعات المسلمة في هذا العصر، فقد عمل مجموعة من فقهاء الأمة على مواكبة هذا التطور من خلال العمل على ما يلي:

أولاً- تقنين الفقه الإسلامي:

يقصد بالتقنين جمع الأحكام، والقواعد التشريعية المتعلقة بمجال من مجالات العلاقات الاجتماعية، وتبويبها، وترتيبها وصياغتها بعبارة آمرة موجزة، واضحة في بنود تسمى (مواداً) ذات أرقام متسلسلة، ثم

إصدارها في صورة قانون أو نظام تفرضه الدولة، ويلتزم القضاة بتطبيقه بين الناس. (الزرقا، 1418هـ، 313/1).

ومن الأسباب التي دعت إلى تقنين الفقه الإسلامي:

(1) التطور الاقتصادي في الداخل والخارج الذي أدى إلى ظهور شركات التوصية والتأمين.
(2) الاتجاه إلى ربط التصرفات والعقود التجارية بنظم شكلية، تجعل تلك العقود تحت مراقبة الدولة فأنشأت ما يعرف بالتسجيل العقاري لأغراض فرض الضرائب على العقود التجارية، وتحديد ملكية الأجانب للعقارات، ومنع صاحب العقار من بيع عقاره من عدة أشخاص دون أن يعلم اللاحق منهم بعقد السابق.

(3) الحاجة إلى تنظيم المراسم التي يجب اتباعها في المعاملات، والفصل بين الخصومات، والدعاوى، فوضعت قانون أصول المحاكمات، وقانون كتاب العدل. (الزرقا، 1418هـ، 314/1).

بدايات التقنين:

روي أن أبا جعفر المنصور قد طرح على الإمام مالك فكرة إلزام الناس بالعمل بما في الموطأ، وهي بمثابة الأصل لفكرة التقنين. يقول الإمام مالك: "لَمَّا حَجَّ الْمَنْصُورُ، دَعَانِي، فَدَخَلْتُ عَلَيْهِ، فَحَادَّثْتُهُ، وَسَأَلَنِي، فَأَجَبْتُهُ، فَقَالَ: عَزَمْتُ أَنْ أُمَرَ بِكِتَابِكَ هَذِهِ -يَعْنِي: (الموطأ)- فَتَنْسَخُ نُسْخًا، ثُمَّ أَعْبَثُ إِلَى كُلِّ مِصْرٍ مِنْ أَمْصَارِ الْمُسْلِمِينَ بِنُسخَةٍ، وَأُمَرُهُمْ أَنْ يَعْمَلُوا بِمَا فِيهَا، وَيَدْعُوا مَا سِوَى ذَلِكَ مِنَ الْعِلْمِ الْمُحْدَثِ، فَإِنِّي رَأَيْتُ أَصْلَ الْعِلْمِ رِوَايَةَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ وَعَلَيْهِمْ. قُلْتُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، لَا تَفْعَلْ، فَإِنَّ النَّاسَ قَدْ سَيَقَتْ إِلَيْهِمْ أَقَاوِيلُ، وَسَمِعُوا أَحَادِيثَ، وَرَوَوْا رِوَايَاتٍ، وَأَخَذَ كُلُّ قَوْمٍ بِمَا سَيَقَ إِلَيْهِمْ، وَعَمِلُوا بِهِ، وَدَانُوا بِهِ، مِنْ اخْتِلَافِ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- وَغَيْرِهِمْ، وَإِنْ رَدَّاهُمْ عَمَّا اعْتَقَدُوهُ شَدِيدًا، فَدَعِ النَّاسَ وَمَا هُمْ عَلَيْهِ، وَمَا اخْتَارَ أَهْلُ كُلِّ بَلَدٍ لِنَفْسِهِمْ. فَقَالَ: لَعَمْرِي، لَوْ طَاوَعْتَنِي لَأَمَرْتُ بِذَلِكَ". (الذهبي، 1985، 78/8).

وهكذا لم يجد ذلك العرض فرصة التنفيذ للعديد من الاعتبارات، أهمها أن التوصل إلى التقنين المطلوب كان يقتضي الأخذ بمذهب دون بقية المذاهب الأخرى، وطبيعي أن هذا الحل لن يظفر بتأييد فقهاء المذاهب المتروكة، ومن يتبعون مذاهبهم، وهذا ما فطن إليه الإمام مالك رحمه الله تعالى.

وفي عهد الدولة العثمانية اتسعت المعاملات التجارية وازدادت الاتصالات بالعالم الخارجي، ووجد قضاة في المحاكم النظامية ومجالس تمييز الحقوق لا اطلاع لهم على علم الفقه وأحكامه، فكان تقنين الأحكام ليسهل عليهم الاطلاع عليها، فجعلت المذهب الحنفي مذهباً مقررًا متبعاً في الدولة، ووضعت (مجلة الأحكام العدلية) وكان تاريخ صدور هذه المجلة في عام 1295هـ، واحتوت على (1851) مادة استمد أغلبها من الفقه الحنفي، وقد ظلت هذه المجلة مطبقة في أكثر البلاد العربية إلى أواسط القرن العشرين. (زيدان، 1998، ص. 652).

جهود التقنين في ليبيا:

قام الشيخ محمد عامر سنة 1937م بوضع بعض القواعد من الفقه المالكي في مجال المعاملات المدنية في صورة مواد قانونية موسومة بـ (ملخص الأحكام الشرعية على المعتمد من مذهب مالك) وقد قسم هذا الكتاب إلى أربعة أقسام في القضاء الشرعي ومتعلقاته، وفي الأحوال الشخصية، وفي المعاملات، والتبرعات، وفي الموارث، وتقع جميعا في 928 مادة.

كما صدر في: 1971/10/28 قرار: يقضي بتشكيل لجان لمراجعة التشريعات، وتعديلها بما يتفق مع المبادئ الأساسية للشريعة الإسلامية خاصة في الزكاة والربا، والغرر، والوقف، والحدود. (الزحيلي، 1987، ص.53).

ثانياً - تطور أسلوب الكتابة الفقهية:

من أهم مظاهر تطور الحكم الفقهي في عصرنا الحاضر تطور أسلوب الكتابة فيه، حيث اتخذت الكتابة طابعاً جديداً يختلف عن الأسلوب الذي كان سائداً في العصور الماضية، فقد كانت الكتابة في عصر التقليد تنسم بالغموض، بحيث يحار القارئ في فهمها وإدراك معانيها.

وأما في عصرنا الحاضر، فقد تغير الحال وصار وضوح المعنى، وسهولة اللفظ من الغايات المهمة التي يحرص مؤلفو الكتب الفقهية عليها، كما يظهر بينهم التنافس في الوصول إلى هذه الغاية لينتفع الناس بما يكتبون ويؤلفون. (مصلح، 2006، 439-440).

ومن المؤكد أن الأسلوب الذي انتهجه كتاب الفقه في هذا العصر يؤدي خدمة عظيمة للفقه الخالد المتسم بالاستمرارية والتطور.

ثالثاً - دراسة الفقه المقارن والتأليف فيه:

ومن مظاهر تطور الحكم الفقهي في العصر الحاضر، الاهتمام بدراسة الفقه المقارن الذي تُعرض فيه الآراء الفقهية المختلفة، وتذكر فيه أدلة كل فقيه، ثم يرجح الرأي الذي يسانده الدليل، وقد غلبت هذه الظاهرة على المؤلفات المعاصرة، حتى أن بعض الفقهاء يعتبر الفقه الإسلامي بمدارسه المتعددة مذهباً واحداً، ويعتبر الآراء الفقهية المختلفة فيها كالأقوال المختلفة داخل المدرسة الفقهية الواحدة، وبذلك يتسع مجال الاختيار أمام من يبتغي تقنين أحكام هذا الفقه. (مصلح، 2006، 439-440).

رابعاً - المقارنة بين الشريعة والقانون:

تميزت الكتابات الفقهية المعاصرة باهتمامها بالمقابلة بين أحكام الفقه الإسلامي وأحكام القوانين الوضعية، وكان الغرض من هذه المقابلة بيان فضل الفقه الإسلامي، وسمو أحكامه السمحاء، وسبقها إلى ما يظن أنه جديد في القوانين الوضعية. (فراج، 1989، 155-156).

خامساً - تصنيف المعاجم والموسوعات الفقهية:

يتميز التراث الفقهي الإسلامي بسعته وعمقه ودقته، ومع ذلك هناك صعوبات متعددة تحول دون الانتفاع بكثير من نفائسه، ومن هذه الصعوبات بقاء كتبه مخطوطة في مكتبات العالم المختلفة، ورداءة طباعتها، وعدم وجود فهرس فنية تبين محتواها، واختلاف الفقهاء في ترتيب الأبواب وترتيب المسائل الفقهية داخل الباب الواحد، مما يصعب معه وصول الباحث إلى ما يريد.

ومن المعاجم: معجم الفقه الحنبلي، وهو عبارة عن فهرس أبجدي لكتاب المغني لابن قدامة ت(620هـ)، يذكر فيه تحت العنوان الكلي عناوين جزئية تدخل تحت العنوان الكلي، ويذكر تحت العنوان الجزئي خلاصة أحكام الفقه الحنبلي، وقد طبعته وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بدولة الكويت.

ومنها أيضاً: معجم ابن حزم، وهو عبارة عن فهرس أبجدي لكتاب المحلى لابن حزم ت(456هـ)، مع ذكر خلاصة رأي ابن حزم تحت عنوان الكلمة والإحالة إلى موضوع ذلك في كتاب المحلى. (الأشقر، 1991، ص. 204).

ومن الموسوعات الفقهية:

1) مجلة الأحكام العدلية:

أقيمت الدولة العثمانية بخطر القانون الوضعي الذي يهددهم بتنسيقه المحكم وطريقة عرضه الجذاب، فأنشأت لجنة من الفقهاء وعهدت إليهم تنظيم أحكام العلاقات المدنية في الفقه الإسلامي على المذهب الحنفي، واستمرت هذه اللجنة في عملها سبع سنوات ثم صدر هذا التنظيم باسم المجلة سنة 1293هـ، وسميت بذلك؛ لأنها كانت تصدر أبواباً متتابعة فأشبهت في صدورها المجالات.

واشتملت المجلة على 16 كتاباً مرتبة أحكامها على رأي واحد، في (1851) مادة. وتعتبر هذه المجلة، أول تنظيم تشريعي كان استمداده من الفقه الإسلامي. (جمعية المجلة، د.ت، ص. 15).

2) الموسوعة الفقهية السورية:

كلف كلية الشريعة بجامعة دمشق في سنة (1956م) لجنة من علماء الشريعة لإعداد هذه الموسوعة، وكان الهدف من إعدادها صياغة أحكام الفقه الإسلامي بمذاهبه المختلفة وترتيبها هجائياً بحيث تكون سهلة التناول للدارس والباحث على حدٍ سواء. وقد صدر عن الموسوعة بعض الأعمال التمهيدية كدليل مواطن البحث عن المصطلحات الفقهية، ومعجم فقه ابن حزم. (مصلح، 2006، ص. 241).

3) موسوعة جمال عبد الناصر في الفقه الإسلامي:

أشرف على إعدادها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بمصر سنة (1959م)، وشارك في إعدادها مجموعة كبيرة من العلماء، وسميت موسوعة عبد الناصر للفقه الإسلامي، وتلخص طريقة العلماء في نقل آراء المذاهب الفقهية بأسلوب سهل وعبارة موجزة، بدون تعصب لرأي أو ترجيح

لرأي على غيره، وصدر من الموسوعة 21 مجلداً. (عطية، 1998، ص.29).

4) الموسوعة الفقهية الكويتية:

قامت وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية في دولة الكويت سنة (1967م) بإنشاء إدارة للموسوعة الفقهية، وكلفت الدكتور مصطفى الزرقا ليكون خبيراً لها، وبلغ عدد مجلداتها 45 جزءاً، والهدف من إنشاء الموسوعة تسهيل رجوع الباحثين إلى موضوعات الفقه وسرعة الاستفادة من أحكامها لما تتميز به من الترتيب السهل، والأسلوب المبسط، والشمول. (وزارة الأوقاف الكويتية، 1427هـ، 1/5).

الخاتمة:

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده.

وبعد: فإن هذا ما وفقني الله تعالى لكاتبته وعرضه في هذا البحث، وأنتهي في ختامه إلى تسجيل أهم ما ورد فيه من نتائج في النقاط الآتية:

(1) إن التشريعات التي تمت في حياة الرسول-صلى الله عليه وسلم- كانت من الله سبحانه، إما بنزول القرآن بها، وإما بجتهاد الرسول-صلى الله عليه وسلم- ابتداء ثم يقره الله عليه، أو ينزل القرآن غير ما توصل إليه اجتهاده.

(2) أن الفقه في عصر الصحابة والتابعين كان واقعياً لا نظرياً، حيث كان الناس يستفسرون ويسألون عن الحكم بعد وقوع الحادثة، وكان الرسول -صلى الله عليه وسلم- قد حرص في حياته أن يعلم أصحابه ضرورة الاعتماد على أنفسهم وفق الأسس والقواعد الشرعية، لتكون المنطلق السليم في بحثهم وتفكيرهم في كل ما يستجد على الأمة، وأن لا يقف منها موقف الجمود.

(3) تطور الحكم الفقهي المتعلق بمفهوم الوديعة، فقد كانت الوديعة تقوم على مبدأ حفظ الشيء وصيانته، وقد أخذت حكماً متطوراً لها من حيث تكييفها على أساس أنها قرض حسن.

(4) اعتمد المذهب الحنفي في تطوره على الأصول العقلية متشدداً في ضوابط الأخذ بالحديث بسبب تعقد الحياة وتطور المجتمع الذي كان يشهدها العراق زمن الدولة العباسية.

(5) أهم ما اشتهر به المذهب المالكي: العمل بالسنة، وعمل أهل المدينة، والمصالح المرسلة، وقول الصحابي إذا صح سنده، والاستحسان.

(6) شهد المذهب المالكي تطوراً في العديد من مسائل المعاملات، وذلك تبعاً لتغير الأعراف وطبيعة المعاملات التي كان الناس يتعاملون بها، ومن ذلك: مسألة الاستفادة من منفعة الرهن.

(7) كان للإمام الشافعي مذهبان: أحدهما في العراق ويسمى بالمذهب القديم، وآخر في مصر ويعرف بالمذهب الجديد، وهذا دليل على مراعاته لتطور الفتوى؛ نظراً لتعدد الحاجات واختلاف المكان والزمان،

من المسائل التي يلاحظ فيها التطور الفقهي لدى فقهاء الشافعية: مسألة التسعير.

(8) شهد المذهب الحنبلي تطوراً مع مراعاة الضوابط الشريعة القائمة على الأخذ بالمبادئ الحسنة والمصالح المرسلّة وسد الذرائع، ومن الأمثلة على تطور الأحكام الفقهية في المدرسة الحنبلية، مسألة البيع بما ينقطع بع السعر.

(9) أخذ الحكم الفقهي للمعاملات أبعاداً أكثر تطوراً في هذا العصر، وقد عمل مجموعة من فقهاء الأمة على مواكبة هذا التطور من خلال العمل على تقنين الفقه الإسلامي وتطوير أسلوب الكتابة الفقهية، ودراسة الفقه المقارن والتأليف فيه، والمقارنة بين الشريعة والقانون، وتصنيف المعاجم والموسوعات الفقهية.

وقد خلص البحث إلى مجموعة من التوصيات أهمها.

(1) تحديد الصعوبات التي تعوق تطور فقه المعاملات، والبحث عن أفضل الحلول لمواجهتها؛ بواسطة الجامعات الفقهية، ومراكز البحوث الجامعية؛ للاستفادة من المستجدات والتطورات في مجال البحوث والدراسات المتعلقة بفقه المعاملات.

(2) تشجيع إصدار المجالات العلمية المحكمة المتخصصة في المجال الفقهي، ونشر البحوث العلمية فيها.

(3) دعوة الباحثين في أحكام المعاملات إلى عدم الانحوض في أي مسألة مستجدة، إلا بعد الإلمام التام بالأصول الفقهية المتعلقة بتلك المسألة، ومعرفة الأدلة الشرعية، مع الحرص على الوسطية، ورفع الحرج والمشقة عن جموع المكلفين.

وفي ختام هذا البحث، أعتذر للقاري الكريم عن كل تقصير أو سهو يشفع له قصور البشر، وجلّ من له الكمال المطلق، وأسأل الله تعالى أن يجعل عملي خالصاً لوجهه الكريم، وأن يتقبلني في عباده الصالحين.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الدمشقي. (2000). حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر.
- ابن عبد الكريم، عبد الكريم بن محمد، القزويني، أبو القاسم الرافعي. (1997). العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير. (تحقيق: علي محمد عوض، وعادل أحمد عبدالموجود). لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني أبو عبد الله. (2009). السنن. (تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون). بيروت: دار الرسالة العالمية.
- ابن مالك، أنس. (2004). الموطأ. (تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي). (د.م) مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان.
- ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبد الله، أبو إسحاق، برهان الدين. (2003). المبدع شرح المقنع. الرياض: دار عالم الكتب.
- ابن موسى، خليل بن إسحاق، المصري، ضياء الدين الجندي المالكي. (2008). التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب. (تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب). (د.م) مركز نجيبويه للخطوط وخدمة التراث.
- أبو البركات، أحمد الدردير. (د.ت) الشرح الكبير. (تحقيق: محمد عlish). بيروت: دار الفكر.
- أبو زكريا، يحيى بن شرف النووي. (1405). روضة الطالبين وعمدة المفتين (ط.2). بيروت: المكتب الإسلامي.
- أبو عبد الله، محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني. (2012). الأصل. (تحقيق ودراسة: محمد بونوكال). لبنان، بيروت: دار ابن حزم.
- أبو عمر، دُبَّان بن محمد الدُّبَّان. (1432). المعاملات المالية أصالة ومعاصرة (ط.2). الرياض: مكتبة الملك فهد.
- أبو مالك، كمال بن السيد سالم. (2003). صحيح فقه السنة وأدلته وتوضيح مذاهب الأئمة. مصر، القاهرة: المكتبة التوفيقية.
- الآمدي، علي بن محمد. (1404هـ). الإحكام في أصول الأحكام. بيروت: دار الكتاب العربي.
- الخرساني، أحمد بن علي، النسائي، أبو عبد الرحمن. (1986). المجتبى من السنن (ط.2). (تحقيق:

- عبدالفتاح أبوغدة). حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية.
- الأشقر، عمر سليمان. (1991). تاريخ الفقه الإسلامي (ط3). عمان: دار النفائس.
- الأنصاري، زكريا. (2000). أسنى المطالب في شرح روض الطالب. (تحقيق: محمد محمد تامر). بيروت: دار الكتب العلمية.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله. (1422هـ). صحيح البخاري. (تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر). (دم) دار طوق النجاة.
- البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. (1402هـ). كشف القناع عن متن الإقناع. (تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال). بيروت: دار الفكر.
- الترمذي، أبو عيسى. (1998). الجامع الكبير سنن الترمذي. (تحقيق: بشار عواد معروف). بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- الجوزية، ابن القيم. (1423). إعلام الموقعين عن رب العالمين. (تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، وأبو عمر أحمد عبد الله أحمد). السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع.
- الحفني، زين الدين بن إبراهيم بن نجم. (د.ت). البحر الرائق شرح كنز الدقائق (ط2). بيروت: دار المعرفة.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز شمس الدين أبو عبد الله. (1985). سير أعلام النبلاء (ط3). (تحقيق: الشيخ شعيب الأرنؤوط). بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الربيعي، علي بن محمد، اللخمي، أبو الحسن. (2011). التبصرة. (دراسة وتحقيق: أحمد عبد الكريم نجيب). قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- الزحيلي، وهبة بن مصطفى. (1987). جهود تقنين الفقه الإسلامي. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الزحيلي، وهبة بن مصطفى. (2008). الفقه الإسلامي وأدلته (ط6). سورية، دمشق: دار الفكر.
- الزرقا، مصطفى. (1418هـ). المدخل الفقهي العام. دمشق: دار القلم.
- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة. (1993). المبسوط. بيروت: دار المعرفة.
- الشافعي، الحسين بن مسعود بن الفراء. (1997). التهذيب في فقه الإمام الشافعي. (تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض). بيروت: دار الكتب العلمية.
- الصالح، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي. (1419هـ). الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل. لبنان، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي. (2000). جامع البيان في تأويل آي القرآن. (تحقيق: أحمد محمد شاكر). بيروت: مؤسسة الرسالة.

العسقلاني، ابن حجر. (2014). *بلوغ المرام من أدلة الأحكام*. (تحقيق: ماهر ياسين الفحل). الرياض: دار القبس للنشر.

القحطاني، أسامة بن سعيد، وآخرون. (2012). *موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي*. الرياض: دار الفضيلة للنشر والتوزيع.

المغربي، محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي. (2003). *مواهب الجليل لشرح مختصر خليل*. (تحقيق: زكريا عميرات). القاهرة: دار عالم الكتب.

المواق، محمد بن يوسف ابن أبي القاسم العبدري أبو عبد الله. (1398هـ). *التاج والإكليل*. بيروت: دار الفكر.

النيسابوري، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري. (د.ت). *صحيح مسلم*. (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان أبو الحسن. (1994). *مجمع الزوائد ومنبع الفوائد*. (تحقيق: حسام الدين القدسي). القاهرة: مكتبة القدسي.

جمعية المجلة. (د.ت). *مجلة الأحكام العدلية*. (تحقيق: نجيب هوايني). (د.م) كارخانة تجارة الكتب. حسين، أحمد فراج. (1989). *تاريخ الفقه الإسلامي*. القاهرة: الدار الجامعية.

زيدان، عبد الكريم. (1998). *المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية* (ط.5). بيروت: دار الرسالة.

صالح، عبدالله مصلح. (2006). *المدخل إلى دراسة الفقه الإسلامي*. (د.م) (د.ناشر).

صدر الدين، علي بن علي ابن أبي العز الحنفي. (2003). *التنبيه على مشكلات الهداية*. (تحقيق ودراسة: عبد الحكيم بن محمد شاكر، وأنور صالح أبو زيد). السعودية: مكتبة الرشد ناشرون.

عطية، عبدالرحمن، (1998). *موسوعة المصادر والمراجع* (ط.5). لبنان، بيروت: دار الأوزاعي للطباعة والنشر والتوزيع.

وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويتية. (1427هـ). *الموسوعة الفقهية الكويتية* (ط.2).

الكويت: دار السلاسل.

من صور بلاغة التشبيه التمثيلي في صحيح مسلم

د. ربيع عبدالعاطي عبدالله، كلية اللغات والترجمة، جامعة الزيتونة.

ملخص البحث:

يسعى هذا البحث إلى بيان الوظائف البلاغية للتشبيه التمثيلي في ميدان الخطاب التأثيري والاستدلال العقلي في الحديث النبوي الكريم، وذلك بغرض بيان فاعلية تلك التشبيهات في تقريب الكثير من الصور إلى ذهن المخاطب، من خلال عرض مجموعة من الأحاديث النبوية والوقوف على دلالة التشبيه الواردة في الحديث النبوي، وبيان الغرض البلاغي من هذا التشبيه.

تمهيد:

التشبيه فنٌ جميل من فنون القول، وهو يدلُّ على دقَّة ملاحظة الأشباه والنظائر في الأشياء، سواءً أكانت مادّيات تدرك بالحواس الظاهرة، أم معنويات، إذ ينتزع منها علماء البيان عناصر التشابه بين الأشياء التي تدخل في حدود ما يُعَلَّم ولو لم يكن له وجودٌ خارج الأذهان، فيجدون بينها أجزاء يشبه بعضها بعضاً، على سبيل التتابع أو التقارب، فيُعبّرون عما لاحظوه من تشابه عبارات التشبيه، ويَحسِّن في ذوقهم الأدبي أن يُشَبِّهوا ذا الصفة الخفية بذي الصفة الجلية، نظراً إلى وجود جنس هذه الصفة أو نوعها فيهما، وأن يشَبِّهوا ذا الصفة الجلية بذي الصفة الأجل، وأن يشَبِّهوا ذا الصفة الأقل أو الأضعف أو الأدنى بذي الصفة الأكثر، أو الأقوى، أو الأعلى، نظراً إلى التشابه في عين هذه الصفة، أو نوعها، أو جنسها فيهما.

ويُقصد التشبيه لتحقيق غرض بيانيٍّ فكريٍّ أو جماليٍّ، أو فكريٍّ وجماليٍّ معاً، قال المبرِّد: " التشبيه جارٍ كثيراً في كلام العرب، حتَّى لو قال قائل: هو أكثر كلامهم لم يُعَدَّ". (المبرد، 1997، ص. 70/3).

وقال أبو هلال العسكري: "التشبيه يزيد المعنى وضوحاً، ويُكسبه تأكيداً، ولهذا أطبق جميع المتكلمين من العرب والعجم عليه، ولم يستغن أحدٌ عنه". (العسكري، 1419 هـ، ص. 243).

مفهوم التشبيه لغة واصطلاحاً:

التشبيه في اللغة "النَّشَبُ والنَّشَبُ والنَّشَبُ المِثْلُ والجمع أَشْبَاهُ وَأَشْبَهُ الشَّيْءِ الشَّيْءَ مِثْلَهُ وفي المثل مَنْ أَشْبَهَ أَبَاهُ فَمَا ظَلَمَ وَأَشْبَهَ الرَّجُلُ أُمَّهُ وَذَلِكَ إِذَا عَجَزَ وَضَعُفَ". (ابن منظور، 503/13، مادة شبه).
وجاء عند ابن فارس أن: "الشَّيْنُ وَالْبَاءُ وَالْهَاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى تَشَابُهِ الشَّيْءِ وَتَشَاكُلِهِ لَوْناً وَوَصْفاً، يُقَالُ: شَبَّهْتُ، وَشَبَّهْتُ، وَشَبَّيْتُ، وَالشَّبَّهُ مِنَ الْجَوَاهِرِ: الَّذِي يُشَبُّ الذَّهَبُ، وَالْمُشَبَّهَاتُ مِنَ الْأُمُورِ: الْمُشَكَّلَاتُ، وَاشْتَبَهَ الْأَمْرَانِ إِذَا أَشْكَلَا، وَمِمَّا شَدَّ عَنْ ذَلِكَ الشَّبَّاهُ". (ابن فارس، 1979، 243/3، مادة شبه).

أمّا من جهة الاصطلاح فيبدو أن المبرد أول من تعرض لمصطلح التشبيه وحده بقوله: "أن للتشبيه حداً؛ لأن الأشياء تشابه من وجوه، وتباين من وجوه؛ فإنما ينظر إلى التشبيه من أين وقع، فإذا شبه الوجه بالشمس والقمر فإنما يراد به الضياء والرواق، ولا يراد به العظم والإحراق". (المبرد، 1997، 41/3).

وعرّف قدامة بن جعفر التشبيه بقوله: "التشبيه إنما يقع بين شيئين بينهما اشتراك في معان تعمهما ويوصفان بها، واقتراق في أشياء ينفرد كل واحد منهما عن صاحبه بصفته، وإذا كان الأمر كذلك، فأحسن التشبيه هو ما وقع بين الشيئين اشتراكهما في الصفات أكثر من انفرادهما فيها، حتى يدنى بهما إلى حال الاتحاد". (قدامة بن جعفر، 1302 هـ، ص. 37).

أمّا الرماني فقد عرّفه بقوله: "التشبيه هو العقد على أن أحد الشيئين يسد مسد الآخر في حس أو عقل ولا يخلو التشبيه من أن يكون في القول أو في النفس، فأما القول فنحو قولك: زيد شديد كالأسد، فالكاف عقدت المشبه به بالمشبه، وأما العقد في النفس فالاعتقاد لمعنى هذا القول". (الرماني، 1976، ص. 80).

وحده العسكري بقوله هو: "الوصف بأن أحد الموصوفين ينوب مناب الآخر بأداة التشبيه، ناب منابه أو لم ينب، وقد جاء في الشعر وسائر الكلام بغير أداة التشبيه، وذلك قولك: زيد شديد كالأسد، فهذا القول الصواب في العرف وداخل في محمود المبالغة، وإن لم يكن زيد في شدته كالأسد على الحقيقة". (العسكري، ص. 239).

أمّا ابن الاثير فقد تعرّض لمفهوم التشبيه من خلال ذكر فائدته فقال: "وأما فائدة التشبيه من الكلام فهي أنك إذا مثلت الشيء بالشيء، فإنما تقصد به إثبات الخيال في النفس بصورة المشبه به أو معناه، وذلك أوكد في طرفي الترغيب فيه، أو التنفير عنه، ألا ترى أنك إذا شبهت صورة بصورة هي أحسن منها كان ذلك مثبتاً في النفس خيلاً حسناً يدعو إلى الترغيب فيها، وكذلك إذا شبهتها بصورة شيء أقبح منها

كان ذلك مثبتاً في النفس خيالاً قبيحاً يدعو إلى التنفير عنها، وهذا لا نزاع فيه". (ابن الاثير، 1959، 99/2).

وعرّف ابن حبنكة التشبيه بقوله: "هو الدلالة على مشاركة شيءٍ لشيءٍ في معنىٍّ من المعاني أو أكثر على سبيل التطابق أو التقارب لغرضٍ ما ولا يكون وجه الشبه فيه منتزعاً من متعدد". (ابن حبنكة، 1996، 162/2).

مفهوم التمثيل لغة واصطلاحاً:

التمثيل لغة مأخوذ من مادة مثل، قال ابن فارس: "المِيمُ والثَّاءُ وَاللَّامُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى مُنَازَرَةِ الشَّيْءِ لِلشَّيْءِ، وَهَذَا مِثْلُ هَذَا، أَيْ: نَظِيرُهُ، وَالْمِثْلُ وَالْمِثَالُ فِي مَعْنَى وَاحِدٍ، وَرَبَّمَا قَالُوا مِثْلُ كَشْبِيهِ، تَقُولُ الْعَرَبُ: أَمِثْلُ السُّلْطَانِ فَلَانًا: قَتَلَهُ قَوْدًا، وَالْمَعْنَى: أَنَّهُ فَعَلَ بِهِ مِثْلَ مَا كَانَ فَعَلَهُ، وَالْمِثْلُ: الْمِثْلُ أَيْضًا، كَشْبِهِ وَشَبِّهِ، وَالْمِثْلُ الْمَضْرُوبُ مَأْخُوذٌ مِنْ هَذَا، لِأَنَّهُ يُذَكِّرُ مُورَى بِهِ عَنْ مِثْلِهِ فِي الْمَعْنَى". (ابن فارس، 296/5).

وجاء في المعجم الوسيط قولهم: "مِثْلُ فَلَانًا فَلَانًا: صار مثله يسد مسدّه، أو شَبَّه به وسوّاه، ومَثَّلَ بالشيء: ضربه مثلاً، ويقالُ هذا البيت مِثْلُ نَمَثْلِهِ ونَمَثَلُ به،... والمثل: الشبه والنظير، والمثل جملة من القول مقتطعة من كلام، أو مرسلّة بذاتها تنقل ممن وردت فيه إلى مشابهة بدون تغيير مثل: (الصيف ضيعت اللبن)". (مصطفى وآخرون، 854/2).

أمّا من جهة الاصطلاح فقد اختلف البلاغيون في تحديده وذهبوا فيه مذاهب شتى، فذهب جمهور البلاغيين بأنّه ما كان وجه الشبه فيه صورة منتزعة من متعدد أمرين أو أمور، ولا يشترطون فيه غير تركيب الصورة، سواء أكانت العناصر التي تتألف منها صورته أم تركيبه حسية أو معنوية، وكلما كانت عناصر الصورة أو المركب أكثر كان التشبيه أبعد وأبلغ. (ينظر عتيق، 1982، ص. 86).

ويرى عبدالقاهر الجرجاني أنّه ما كان وجه الشبه فيه صورةً عقلية تحتاج إلى تأول سواء كان مفرداً أو مركباً، ويقول في موضع آخر من كتابه: والتمثيل ضرب من ضروب التشبيه، والتشبيه عام والتمثيل أخص منه، فكلُّ تمثيل تشبيه، وليس كلُّ تشبيه تمثيلاً. (ينظر الجرجاني، 2001، ص. 172-174).
أمّا السكاكي فيرى أنّ التمثيل ما كان وجه الشبه فيه وصفاً غير حقيقي منتزعاً من أمورٍ عدة. (ينظر السكاكي، 1987، ص. 346).

فجميع هذه التعريفات تشير إلى أنّ التشبيه والتمثيل يعتبران وسيلة من وسائل التصوير البياني التي يستطيع من خلالها المتكلم إيصال الرسالة التي يريد أن يعبر عنها إلى المخاطب عن طريق طرفي التشبيه وهما (المشبه، والمشبّه به)، وتلك العلاقة التي تربط بينهما وهي التي يصطلح عليها علماء البيان بـ (وجه الشبه).

وللتشبيه والتمثيل أثر كبير في تطوير حركة البلاغة وأساس ينطلق منه علماء البلاغة في تصوراتهم وإبداعاتهم، كما دللّا على إعجاز القرآن وبلاغته في مجالات عديدة، ولذلك يمكن اعتبارهما من الأسس البيانية التي رسّخت أصول الفن البلاغي بصورة عامة بسبب تأثيرهما النفسي والعقلي على الإنسان.

أركان التشبيه:

من الواضح بدهة أنّ لكلّ تشبيهٍ أركاناً أربعة تدلّ عليها ألفاظٌ تُذكر في التشبيه، وقد يحذف بعضها لغرضٍ بياني:

الركن الأول: المشبّه، والركن الثاني: المشبّه به، والركن الثالث: أداة التشبيه، وتأتي أداة التشبيه حرفاً، أو اسماً، أو فعلاً، فالحرف له لفظتان: (الكاف، وكأنّ) والتشبيه بكأنّ أبلغ من التشبيه بالكاف، لأنّها مرّبة من الكاف وأنّ، والاسم له ألفاظ، منها: (مثل، شبه، شبيه، نظير، مثيل) ونحوها، والفعل له ألفاظ، منها: (يُشبه، يُماثل، يُناظر) ونحوها من كلّ ما يدلّ على تشبيه بشيء، والركن الرابع: وجهُ الشبّه، وهو ما لوحظ عند التشبيه اشتراك المشبّه والمشبّه به في الاتّصاف به، من صفة أو أكثر، ولو لم يتساويا في المقدار، ولو كانت ملاحظة الاشتراك خياليّة غير حقيقيّة، كتشبيه رأس إنسانٍ منفرّجٍ مُرعبٍ برأس الغول، وتشبيه السّاحرة بأنّ وجهها كوجه شيطان. (ابن حنّكة، 162/2-163).

نماذج من بلاغة التشبيه التمثيلي في صحيح مسلم:

عَنِ ابْنِ عُمَرَ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "مَثَلُ الْمُنَافِقِ كَمَثَلِ الشَّاةِ الْعَائِرَةِ، بَيْنَ الْغَنَمَيْنِ، تَعِيرُ فِي هَذِهِ مَرَّةً، وَفِي هَذِهِ مَرَّةً، لَا تَدْرِي أَيُّهَا تَتَّبِعُ". (أخرجه مسلم برقم 2784).

افتتح النبي ﷺ حديثه بالتمثيل المتعلق بحال المُنافِقِ، فالممثل والمشبّه (المُنافِقُ)، والممثل به والمشبّه به (الشَّاةُ الْعَائِرَةُ)، وكان بإمكان النبي ﷺ أن يعبر بلفظ أقلّ منه وأوجز وهو قوله: (المُنافِقِ كَالشَّاةِ الْعَائِرَةِ) إلّا أنّه عدل عن هذا التعبير إلى تعبير أرقّ منه وأبلغ من أجل تقريب صورة المنافق وبيان حاله إلى المخاطب، ومن المعلوم أنّ زيادة المبنى تدلّ على زيادة المعنى فقوله ﷺ: (مَثَلُ الْمُنَافِقِ أَي: وصفه الذي يميّز به عن المؤمن، فهو ليس ثابتاً على الإيمان، بل هو مع المؤمنين في ظاهره ومع الكافرين بباطنه، وبيان شدة حرصه على المنافع الدنيوية، فإذا كان هناك نفع من المؤمنين قال: أنا منكم ومعكم، وإن رأى منفعة عند غيرهم، قال: أنا معكم، كما قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ بِكُمُ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ اللَّهِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعُكُم مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (النساء: 141). و(الشَّاةُ الْعَائِرَةُ) هي: المترددة، والمتحيرة بين قطيعين من الغنم، لا تدري لأيّهما تتبع، قال الخطابي: "العائرة الساقطة لا يعرف لها مالك". (الخطابي، 1982، 480/1). وقال السندي: "هي التي تطلب الفحل، فتتردد بين قطيعين، ولا تستقرّ مع إحداهما". (السندي، 1986، 124/8).

فتشبيه النبي ﷺ حال المنافقين بتلك الشاة لتحقيرهم وذمهم وبيان خبثهم وسوء منقلبهم، قال ابن القيم: "قَدْ هَتَكَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ أَسْتَارَ الْمُنَافِقِينَ، وَكَشَفَ أَسْرَارَهُمْ فِي الْقُرْآنِ، وَجَلَّى لِعِبَادِهِ أُمُورَهُمْ، لِيَكُونُوا مِنْهَا وَمِنْ أَهْلِهَا عَلَى حَذَرٍ، وَذَكَرَ طَوَائِفَ الْعَالَمِ الثَّلَاثَةِ فِي أَوَّلِ سُورَةِ الْبَقَرَةِ: الْمُؤْمِنِينَ، وَالْكَافَرَاءَ، وَالْمُنَافِقِينَ، فَذَكَرَ فِي الْمُؤْمِنِينَ أَرْبَعَ آيَاتٍ، وَفِي الْكَافَرِ آيَتَيْنِ، وَفِي الْمُنَافِقِينَ ثَلَاثَ عَشْرَةَ آيَةً، لِكَثْرَتِهِمْ وَعُمُومِ الْإِتْلَاءِ بِهِمْ، وَشِدَّةِ فِتْنَتِهِمْ عَلَى الْإِسْلَامِ وَأَهْلِهِ، فَإِنَّ بَلِيَّةَ الْإِسْلَامِ بِهِمْ شَدِيدَةٌ جِدًّا، لِأَنَّهُمْ مَنْسُوبُونَ إِلَيْهِ، وَإِلَى نُصْرَتِهِ وَمَوَالَاتِهِ، وَهُمْ أَعْدَاؤُهُ فِي الْحَقِيقَةِ، يُخْرِجُونَ عِدَاوَتَهُ فِي كُلِّ قَالِبٍ يَظُنُّ الْجَاهِلُ أَنَّهُ عِلْمٌ وَإِصْلَاحٌ، وَهُوَ غَايَةُ الْجَهْلِ وَالْإِفْسَادِ، فَلِلَّهِ كَرَمٌ مِنْ مَعْقِلِ الْإِسْلَامِ قَدْ هَدَمُوهُ؟! وَكَمْ مِنْ حِصْنٍ لَهُ قَدْ قَلَعُوا أَسَاسَهُ وَخَرَبُوهُ؟! وَكَمْ مِنْ عِلْمٍ لَهُ قَدْ طَمَسُوهُ؟! وَكَمْ مِنْ لَوَاءٍ لَهُ مَرْفُوعٌ قَدْ وَضَعُوهُ؟! وَكَمْ ضَرَبُوا بِمَعَاوِلِ الشُّبْهِ فِي أُصُولِ غِرَاسِهِ لِيَقْلَعُوهَا؟! وَكَمْ عَمَّوْا عِيُونَ مَوَارِدِهِ بِأَرَائِهِمْ لِيَذْفُونَهَا وَيَقْطَعُوهَا؟!". (ابن القيم، 1996، 355/1).

ووجه الشبه في الحديث تمثيل حال المنافق في عدم ثباته على الحق، بحال الشاة العائرة بين الغنمين، وذلك بتقلبهم من طائفة المؤمنين إلى طائفة الكفار، ومنها إلى طائفة المؤمنين مرة أخرى، ولا يستقرون مع إحداها طلباً لحاجاتهم ونظراً لمصالحهم، قال الطيبي: "شَبَّهَ تَرَدَّدَ الْمُنَافِقِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْكَافِرِينَ تَبَعاً لِهَوَاهُ وَقَصْداً لِأَغْرَاضِهِ الْفَاسِدَةِ كَتَرَدَّدِ الشَّاةِ الطَّالِبَةِ لِلْفَحْلِ، فَلَا تَسْتَقِرُّ عَلَى حَالٍ". (الماوي، 1356هـ، 515/5). والتشبيه الوارد في الحديث موافق لقوله تعالى: ﴿مُذَبَذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا﴾ (النساء: 143).

ومن هنا فإنه ينبغي للمسلم أن يعتصم بكتاب الله سبحانه وتعالى وسنة نبيه ﷺ، وأن يستقيم على شرعه، ويعمل بطاعته مع المؤمنين، وأن يطهر قلبه من كل شبهة ويثبت على ذلك، حتى يسلم من النفاق وأخلاق المنافقين.

وقد يرد التشبيه التمثيلي في الحديث النبوي لغرض التفهيم وتقريب المعنى إلى المخاطب كما في حديث أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَثَلُ الْمُؤْمِنِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ الْأُتْرُجَةِ، رِيحُهَا طَيِّبٌ وَطَعْمُهَا طَيِّبٌ، وَمَثَلُ الْمُؤْمِنِ الَّذِي لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ التَّمْرَةِ، لَا رِيحَ لَهَا وَطَعْمُهَا حُلْوٌ، وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ مَثَلُ الرِّيحَانَةِ، رِيحُهَا طَيِّبٌ وَطَعْمُهَا مُرٌّ، وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ الَّذِي لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ الْحَنْظَلَةِ، لَيْسَ لَهَا رِيحٌ وَطَعْمُهَا مُرٌّ". (أخرجه مسلم، برقم 243).

تضمن هذا الحديث أربعة أنواع من التشبيه التمثيلي، النوع الأول: ماثلٌ في قوله ﷺ: (الْمُؤْمِنُ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ) وشبهه بـ(الْأُتْرُجَةِ)، والنوع الثاني: ماثلٌ في قوله ﷺ: (الْمُؤْمِنُ الَّذِي لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ) وشبهه بـ(التَّمْرَةِ)، والنوع الثالث: ماثلٌ في قوله ﷺ: (مَثَلُ الْمُنَافِقِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ) وشبهه بـ(الرِّيحَانَةِ)، والنوع الرابع: متعلق بتشبيه المنافق وهو ماثلٌ في قوله ﷺ: (مَثَلُ الْمُنَافِقِ الَّذِي لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ) وشبهه بـ(الْحَنْظَلَةِ).

ففي التشبيه الأول شبه النبي ﷺ المؤمن القارئ للقرآن بالأتربة، ووجه الشبه بينهما الانتفاع بكل واحد منهما، و(الأتربة) بضم الهمزة والراء بينهما تاء ساكنة، وبعد الراء جيم مشددة، ثم شجر من جنس الليمون، وهو ثمرة جامع لطيب الطعم والرائحة وحسن اللون يشبه البطيخ، ولعل الحكمة في تخصيص الأتربة بالتمثيل دون غيرها من الفاكهة لما له من صفات، فهو طيب الطعم، زكى الرائحة، كما يتداوى بقشرها، وهو مفرح بالخاصية، ويستخرج من حبها دهن له منافع كثيرة. (ينظر: العسقلاني، 1379هـ، 67/9).

وعلى بعضهم باختيار (الأتربة) دون غيرها لما له تأثير على الجن وأنه لا يقرب البيت الذي فيه الأتربة، فناسب أن يمثل به القرآن الذي لا يقربه الشيطان، وغلاف حبه أبيض، فيناسب قلب المؤمن. وفيها من المزايا كبر جرمها، وحسن منظرها، وتفرج لونها، ولين ملمسها، وفي أكلها مع الالتذاذ طيب نكهة، ودباغ معدة، وجودة هضم، ولها منافع أخرى. (المباركفوري، 1999، 501/1).

وقال بعضهم: "خص صفة الإيمان بالطعم، وصفة التلاوة بالريح؛ لأن الإيمان ألزم للمؤمن من القرآن؛ إذ يمكن حصول الإيمان بدون القراءة، وكذلك الطعم ألزم للجوهر من الريح، فقد يذهب ريح الجوهر، ويبقى طعمه". (الأتيوبي، 293/16).

ومن هنا فإنه يتبين لنا من خلال هذا التشبيه التمثيلي أن النبي ﷺ قد أثبت صفتين للمؤمن الذي يقرأ القرآن الأولى: ماثلة في الرائحة الطيبة، وهي مستمدة من تلاوة القرآن، والثانية: ماثلة في الطعم الطيب وهي مستمدة من صفة الإيمان، والصفتان حسيتان تُدركان بالحواس، وقرب النبي ﷺ هذه الصورة بضرب المثل لها المائل في (الأتربة) وذلك لما لها من رائحة طيبة، وطعم حلو وجمال في المنظر.

وفي النوع الثاني من التشبيه متعلق بـ(المؤمن الذي لا يقرأ القرآن) وتشبيهه بـ(التمر) فكونه مؤمناً لا يقرأ القرآن فهو لم ينل إلا صفة واحدة وهي حلاوة الطعم، وانتفت عنه الصفة الثانية المتعلقة بالرائحة إذ إن التمر لا رائحة له، و(التمر) واحدة من التمر، واجمع تمر وتمران بالضم، والتمر يذكر في لغة ويؤث في لغة، فيقال: هو التمر وهي التمر، وثمرت القوم تمرًا من باب ضرب، وأطعمتهم التمر، ورجل تامر ولابن ذو تمر ولبن، وقال ابن فارس التامر الذي عنده التمر، والتمر الذي يبيعه، وثمرته تمرًا يبيسته فتتمر هو وتمر الرطب حان له أن يصير تمرًا. (ينظر الفيومي، 76/1).

ويبدو أن سبب التمثيل بالتمر للمؤمن غير القارئ للقرآن؛ لأن التمرة تراها من بعيد فلا تشم لها رائحة، ولا نفع في أن تراها من بعيد، لكن نفعها في أن تأكلها، فإذا أكلتها وجدت فائدتها، فكذلك الإنسان المؤمن الذي لا يقرأ القرآن.

واختيار التمرة في التشبيه فيه معنى بديع، وهو أن النبي ﷺ قد شبه المؤمن بالنخلة بجامع كثرة الفوائد بينهما؛ قال ابن عمر: "كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم فأتي بجمار، فقال: "إن من الشجر شجرة، مثلها

كَمَثَلِ الْمُسْلِمِ"، فَأَرَدْتُ أَنْ أَقُولَ: هِيَ النَّخْلَةُ، فَإِذَا أَنَا أَصْغَرُ الْقَوْمَ، فَسَكَتُ، قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هِيَ النَّخْلَةُ". (أخرجه البخاري، برقم 72/).

قال المباركفوري: "وَوَجْهُ الشَّبَهِ بَيْنَ النَّخْلَةِ وَالْمُؤْمِنِ مِنْ جِهَةِ عَدَمِ سُقُوطِ الْوَرَقِ مَا رَوَاهُ الْحَرِثُ بْنُ أَسَامَةَ فِي هَذَا الْحَدِيثِ مِنْ وَجْهِ آخَرَ عَنْ ابْنِ عُمَرَ وَلَفْظُهُ قَالَ كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ، فَقَالَ إِنَّ مَثَلَ الْمُؤْمِنِ كَمَثَلِ شَجَرَةٍ لَا تَسْقُطُ لَهَا أُثْمَلَةٌ أَتَدْرُونَ مَا هِيَ؟ قَالُوا لَا، قَالَ: هِيَ النَّخْلَةُ لَا تَسْقُطُ لَهَا أُثْمَلَةٌ وَلَا تَسْقُطُ لِلْمُؤْمِنِ دَعْوَةٌ وَوَقَعَ عِنْدَ الْبُخَارِيِّ فِي الْأَطْعِمَةِ مِنْ طَرِيقِ الْأَعْمَشِ قَالَ: حَدَّثَنِي مُجَاهِدٌ عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: بَيْنَا نَحْنُ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ إِذْ أُتِيَ بِجَمَارٍ فَقَالَ: إِنَّ مِنَ الشَّجَرِ لِمَا بَرَكَتُهُ كَبَرَكَةِ الْمُسْلِمِ وَهَذَا أَعْمُ مِنَ الَّذِي قَبْلَهُ وَبَرَكََةُ النَّخْلِ مَوْجُودَةٌ فِي جَمِيعِ أَجْزَائِهَا مُسْتَمِرٌّ فِي جَمِيعِ أَحْوَالِهَا فَمِنْ حِينَ تَطْلُعُ إِلَى أَنْ تَبْسُتَ تُؤْكَلُ أَنْوَاعًا، ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ يَنْتَفِعُ بِجَمِيعِ أَجْزَائِهَا حَتَّى النَّوَى فِي عِلْفِ الدَّوَابِّ وَاللَّيْفِ فِي الْحَبَالِ وَغَيْرُ ذَلِكَ مِمَّا لَا يَحْفَى، وَكَذَلِكَ بَرَكََةُ الْمُؤْمِنِ عَامَّةٌ فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ، وَنَفْعُهُ مُسْتَمِرٌّ لَهُ وَلِغَيْرِهِ حَتَّى بَعْدَ مَوْتِهِ". (المباركفوري، 135/8).

قال الطيبي: "إثبات القراءة في قوله -صلى الله عليه وسلم-: (يقرأ القرآن) في المرة الأولى على صيغة المضارع، ونفياً في قوله: (لا يقرأ القرآن) ليس المراد منها حصولها مرة، ونفياً بالكليّة، بل المراد منها الاستمرار، والدوام عليها، فإن القراءة دأبه وعادته، ... كقولك: فلان يقرئ الضيف، ويحجي الحريم". (الطيبي، 1637/5).

أمّا التشبيه الثالث فهو متعلق بحال المنافق الذي يقرأ القرآن وتشبيهه (بِالرَّيْحَانَةِ) إِذْ إِنَّ الرِّيحَانَةَ لَيْسَ لَهَا وَصْفٌ سِوَى الرَّائِحَةِ، فَهُوَ خَبِيثٌ الْبَاطِنُ حَسَنُ الظَّاهِرِ، خَبِيثٌ الْبَاطِنُ لَتَعْطَلُ بَاطِنُهُ عَنِ الْإِيمَانِ، حَسَنُ الظَّاهِرِ لِاسْتِرَاحَةِ النَّاسِ بِقِرَاءَتِهِ، فَهُوَ مِثْلُ الرِّيحَانَةِ رِيحُهَا طَيِّبٌ وَطَعْمُهَا مَرٌّ، فَرِيحُهَا الطَّيِّبُ أَشْبَهَ قِرَاءَتَهُ، وَطَعْمُهَا الْمَرُّ أَشْبَهَ كُفْرَهُ.

وتضمن التشبيه الرابع حال المنافق الذي لا يقرأ القرآن فهو كـ (الْحَنْظَلَةِ) فَإِنَّهُ خَبِيثٌ الْبَاطِنُ قَبِيحُ الظَّاهِرِ، مِثْلُهُ مِثْلُ الْحَنْظَلَةِ، لَا تَعْجَبُ مَتَنَاوَلَهَا، وَلَا يَتَمَتَّعُ بِهَا مِنْ يَجَاوِرُهَا، لِأَنَّ طَعْمَهَا مَرٌّ أَوْ خَبِيثٌ، وَوَجْهُ الشَّبَهِ بَيْنَهُمَا عَدَمُ الْإِنْتِفَاعِ بِأَيِّ مَنِمَا.

ويبدو أن مقصود التمثيل في الحديث الشريف بيان تأثير كلام الله سبحانه وتعالى في باطن العبد وظاهره، ومن لطيف ما يُذكر في هذا المثل أن النبي ﷺ ضرب هذا المثل بما تنبته الأرض ويخرجه الشجر، للمشابهة التي بينها وبين الأعمال، فإنها من ثمرات النفوس؛ لذلك خص ما يخرج من الشجر من الأثرجة والتمر بالمؤمن، وبما تنبته الأرض من الحنظلة والريحانة بالمنافق الفاجر؛ وذلك لبيان علو شأن المؤمن وارتفاع علمه وديمومة ذلك، وأن المنافق وضع الشأن محبط العمل قليل جدواه؛ إذ الشجر أثبت من نباتات الأرض في البقاء، وأكثر منها علواً.

إنَّ هذا التشبيه والتمثيل في الحقيقة وصف لموصوفٍ اشتمَلَ على معنى معقولٍ صَرَفٍ، لا يُبرِزه عن مكنونه إلا تصويره بالحسوس المشاهد، ثم إنَّ كلام الله تعالى المجيد له تأثيره في باطن العبد وظاهره، وإنَّ العباد متفاوتون في ذلك، فمنهم من له النصيب الأوفر من ذلك التأثير، وهو المؤمن القارئ، ومنهم من لا نصيب له البتَّة، وهو المنافق الحقيقي، ومن تأثر ظاهره دون باطنه، وهو المرأى، أو بالعكس، وهو المؤمن الذي لم يقرأه، وإبراز هذه المعاني، وتصويرها في الحسوسات ما هو مذكور في الحديث، ولم يجد ما يوافقها ويلائمها أقرب، ولا أحسن، ولا أجمع من ذلك؛ لأنَّ المشبَّهات والمنبَّه بها واردة على التقسيم الحاصر؛ لأنَّ الناس إما مؤمنٌ، أو غير مؤمنٍ، والثاني إما منافقٌ صَرَفٌ، أو مُلحقٌ به، والأول إما مواظبٌ على القراءة، أو غير مواظبٍ عليها، فعلى هذا قس الأثمار المشبَّه بها، ووجه الشبه في المذكورات مرَّكبٌ منتزَعٌ من أمرين محسوسين: طعمٌ وريحٌ، وليس بمفرَّق. (الأنيوبي، 16/294).

وقد يرد التشبيه التمثيلي في الحديث النبوي للحث على التآلف والمحبة والتعاطف كما في حديث التَّعَمَّانِ بْنِ بَشِيرٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِّهِمْ، وَتَرَاحُمِهِمْ، وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهْرِ وَالْحُمَى". (أخرجه مسلم برقم/2586).

(التوَادُّ) بتشديد الدال، أصله التوَادُّدُ، فأدغم الدال في الدال، وهو تفاعل، من المودَّة، والودِّ، والوداد بمعنى، وهو تقرب شخص من آخر بما يحب، وقال القرطبي: التوادُّ مصدر توادَّد يتوادَّد توادُّدًا، وتوَادًّا إذا أدَّغَمَت. (القرطبي، 1996، 6/565).

أما المقصود بترَّاحُمِهِمْ وهو أن يرحم بعضهم بعضًا، ثمَّ عطف بعد ذلك ﷺ على التراحم تَعَاطُفِهِمْ، قال ابن أبي جمرة: "الذي يظهر أن التراحم، والتوَادُّ، والتعاطف، وإن كانت متقاربة في المعنى، لكنَّ بينها فرقٌ لطيفٌ، فأما التراحم فالمراد به: أن يرحم بعضهم بعضًا بأخوة الإيمان، لا بسبب شيء آخر، وأما التوادُّ فالمراد به: التواصل الجالب للمحبة؛ كالتزاور، والتهادي، وأما التعاطف فالمراد به: إعانة بعضهم بعضًا، كما يعطف الثوب عليه؛ ليقويته". (الأنيوبي، 1436هـ، 40/606).

وقوله ﷺ: (مَثَلُ الْجَسَدِ)؛ وذلك بالنسبة إلى جميع أعضائه، ووجه التشبيه فيه: التوافق في التَّعَبِّ والراحة، والنفع، والضَّرَّ، قال ابن حجر قوله ﷺ: (بالسهر، والحُمَى) "أما السهر فلأنَّ الألم يمنع النوم، وأما الحُمَى، فلأنَّ فَقْدَ النوم يُثيرها، وقد عَرَّفَ أهل الحَذَقِ الحُمَى بأنها حرارة غريزية تشتعل في القلب، فتشُبُّ منه في جميع البدن، فتشتعل اشتعالًا يضرُّ بالأفعال الطبيعية". (ابن حجر، 10/439).

قال القاضي عياض: فتشبيهه المؤمنين بالجسد الواحد تمثيلٌ صحيحٌ، وفيه تقريب للفهم، وإظهار للمعاني في الصور المريئة، وفيه تعظيم حقوق المسلمين، والخصُّ على تعاونهم، وملاطفة بعضهم بعضًا. (عياض، 1998، 8/57).

وقال ابن أبي جمرة: شبه النبي ﷺ الإيمان بالجسد، وأهله بالأعضاء؛ لأنَّ الإيمان أصلٌ، وفروعه التكليف، فإذا أُخِلَّ المرء بشيء من التكليف شُبِلَ ذلك الإخلال بالأصل، وكذلك الجسد أصل

كالشجرة وأعضاؤه كالأغصان، فإذا اشتكى عضو من الأعضاء، اشتكت الأعضاء كلها كالشجرة، إذا ضرب غصن من أغصانها اهتزت الأغصان كلها بالتحرك والاضطراب. (الأتوبي، 607/40).

ومن هنا فقد جاء الحديث النبوي ليصور لنا تلك العلاقة الوطيدة الراسخة بين المؤمنين في توادهم وتراحيمهم وتعاطفهم فيما بينهم وتشبيها بعلاقة الجسد بين سائر أعضائه، فالمشبه (المؤمنين وحالهم)، والمشبّه به (الجسد وسائر أعضائه) ووجه الشبه بينهما (التواد، والتراحيم، والتآلف، والتعاطف، والسهرة) فالجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى سائر أعضائه بالسهرة والألم والتعب لأجل ذلك العضو، وكذلك هو الحال بالنسبة للمؤمنين فإنه إذا اشتكى منهم مؤمن تداعى سائر المؤمنين عليه بالسهرة والألم والحمى، يتألمون لمصابه ويحزنون لحزنه والباعث لذلك ليس هدفاً دنيوياً، وإنما لرابطة الإيمان التي بينهم، فقد جاء في صحيح البخاري من حديث أنس عن النبي ﷺ أنه قال: "لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ، حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ". (أخرجه البخاري برقم 13).

ومن هنا فإننا نلاحظ اهتمام الإسلام بشئ الأمور المتعلقة بحياة المسلمين فقد رتب علاقة الولد مع أبيه وما يجب عليه من البر والإحسان، وعلاقة الوالد مع ولده وما يجب عليه من تربية حسنة ونفقة واختيار الاسم الحسن إلى غير ذلك من الأمور، وعلاقة الزوج مع أهله، وعلاقة الجار مع جاره إلى أن نصل إلى علاقة المؤمن مع المؤمنين فإنه يفرح لفرحهم ويحزن لحزنهم ويتألم لمصابهم فكأن ذلك المصاب والحزن قد أصاب عضواً منه فما أطفه من تمثيل وما أدقه من تعبير! وكيف لا وهي صادرة من أبلغ الناس وأفصح البشر ﷺ.

وقد يرد التشبيه التمثيلي في الحديث النبوي ليبين لنا شفقة النبي ﷺ بأتمته كما في حديث أبي هريرة ؓ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "إِنَّمَا مَثَلِي وَمَثَلُ أُمَّتِي، كَمَثَلِ رَجُلٍ اسْتَوْقَدَ نَارًا، جَعَلَتِ الدَّوَابَّ وَالْفَرَاشُ يَقَعْنَ فِيهِ، فَأَنَا آخِذٌ بِحُجَزِكُمْ، وَأَنْتُمْ تَقَعُونَ فِيهِ". (أخرجه مسلم برقم 2284).

تضمن الحديث النبوي بعض الألفاظ الغريبة ماثلة في قوله ﷺ (الْفَرَاشُ) وكذلك قوله ﷺ (بِحُجَزِكُمْ)، فالفراس بفتح الفاء، والشين المعجمة يُطلق على غوغاء الجراد الذي يكثر ويتراكم، قال ابن سيده: الْفَرَاشُ: دَوَابٌّ مِثْلُ الْبَعُوضِ، وَاحِدَتُهَا فَرَاشَةٌ، وَقَدْ شَبَّهَ اللَّهُ تَعَالَى النَّاسَ فِي الْمَحْشَرِ بِالْفَرَاشِ الْمُبْثُوثِ؛ وَذَلِكَ مِنْ جِهَةِ الْكَثَرَةِ وَالْإِنْتِشَارِ، وَالْإِسْرَاعِ إِلَى الدَّاعِي. (ابن حجر، 463/6؛ ابن سيده، 2000، 51/8). وَقَالَ الْخَلِيلُ: الْفَرَاشُ هُوَ الَّذِي يَطِيرُ كَالْبَعُوضِ، وَقَالَ غَيْرُهُ: مَا تَرَاهُ كَصِغَارِ الْبَقِّ يَتَهَافَتُ فِي النَّارِ. (النووي، 50/15).

وجزم المازري بأن الجنادب هي الجراد، وتعبه القاضي عياض، فقال: الجندب هو الصرار. (المازري، 1991، 216/3؛ عياض، 252/7).

قال الأتوبي: والحق أن الفرش اسم لنوع من الطير، مستقل، له أجنحة أكبر من جثته، وأنواعه مختلفة في الكبر والصغر، وكذا أجنحته، وعطف الدواب على الفرش يشعر بأنها غير الجنادب، والجراد

وأغرب ابن قتيبة فقال: الفراش ما تهافت في النار، من البعوض، ومقتضاه أن بعض البعوض هو الذي يقع في النار، ويُسمى حينئذ الفراش. (الأتوبي، 279/37).
وأما (التقحم) فهو الإقدام والوقوع في الأمور الشاقة من غير تئب، و(الحجز) جمع حُجزة وهي معقد الإزار والسراويل.

وقوله ﷺ: (فَأَنَا آخِذٌ بِحُجَزِكُمْ) قال الطيبي: الفاء فيه فصيحة؛ فكأنه لما قال ﷺ: (مثلي، ومثل...)، أتى بما هو أهم، وهو قوله: (فَأَنَا آخِذٌ بِحُجَزِكُمْ)، فكأن النبي ﷺ هو المستوقد، وأنتم كالفراش تقتحمون في النار فأنا آخذ بحجركم، وهذه الدقيقة التفت من الغيبة... إلى الخطاب في قوله: (فَأَنَا آخِذٌ بِحُجَزِكُمْ) كما أنك إذا أخذت في حديث من لك عناية بشأنه، والحال أنه مشغول بشيء يورطه في الهلاك، ثم أنك من غاية رأفتك عليه وشدة حرصك على نجاته تجد في نفسك أنه حاضر عندك فتتحرى خلاصه. (الطيبي، 1997، 615-614/2).

قال الطيبي: "وفيه إشارة إلى أن الإنسان إلى النذر أحوج منه إلى البشير، ولذلك أفرد في قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ (الفرقان:1). وذلك أن جبلة الإنسان مائلة إلى الحظوظ العاجلة دون الآجلة، كما قال الله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَتَذُرُونَ الْآخِرَةَ﴾ (القيامة: 20-21). فأوجب قلعها أولاً ليتمكن من تحري ما يزلفه إلى الله تعالى، ومن ثم قيل: التحلية بعد التخلية. وفي الحديث إظهار لرأفته ورحمته على الأمة، وحرصه على نجاتهم، كما قال الله تعالى: ﴿عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة:121)". (الطيبي، 615/2).

قال النووي: "شبه النبي ﷺ في هذا الحديث تساقط الجاهلين والمخالفين بمعاصيهم وشهواتهم في نار الآخرة، وحرصهم على الوقوع في ذلك، مع منعه إياهم، وقبضه على مواضع المنع منهم، بتساقط الفراش في نار الدنيا، لهواه، وضعف تمييزه، وكلاهما حريص على هلاك نفسه، ساع في ذلك لجهله". (النووي، 1392هـ، 50/15).

يصور لنا الحديث النبوي اهتمام النبي ﷺ بأمرته في دعائها للإسلام، فهو منقذ لها من النار، فالمشبه (حال النبي ﷺ مع أُمته)، والمشبه به (رجل استوقد ناراً)؛ أي: أوقدها، وزيادة السين والتاء للإشارة إلى أنه عاجل إيقادها، وسعى في تحصيل آلتها، قال ابن حجر: "والمُرَاد تَمَثِيلُ الْجُمْلَةِ بِالْجُمْلَةِ لَا تَمَثِيلُ فَرْدٍ بِفَرْدٍ". (ابن حجر، 463/6).

ووجه الشبه بينهما أن الجنادب والفراش تنساق إلى النار فرحة بضوئها، ولكنها تجهل عاقبة فعلها هذا، ولا تتعظ بما هلك قبلها عندما اقتحمت النار، وكذلك الكفار والعصاة تغرهم الحياة الدنيا وزينتها فينساقون وراء شهواتهم، ويعرضون عن الاعتصام بالكتاب والسنة، وهم يرون نهاية كل شيء في هذه الحياة، والرسول ﷺ يبصرهم بالعاقبة ويحذرهم من الوقوع في نار جهنم، ويبدل الجهد في الإمساك بهم

لإبعادهم عن خطر محقق، ويأخذ بحجزهم وهو معقد الإزار- كناية عن شدة إشفاقه عليهم، ولكنهم يتفلتون منه جهلاً وغروراً واستكباراً.

واعلم أن تحقيق هذا التشبيه موقوف على معرفة معنى قوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (البقرة: 229). وذلك أن حدود الله هي محارمه ونواهيه، كما ورد في حديث النعمان بن بشير قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "الحلال بين، والحرام بين، وبينهما مشبهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى المشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات كراخ يرمى حول الحمى، يوشك أن يواقعها، ألا وإن لكل ملك حمى، ألا إن حمى الله في أرضه محارمه، ألا وإن في الجسد مضغة: إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب". (أخرجه البخاري برقم / 52).

ومن هنا فقد شبه إظهار تلك الحدود ببياناته الشافية الكافية من الكتاب والسنة باستيقاد الرجل النار، وشبه فشو ذلك الكشف في مشارق الأرض ومغاربها بإضاءة تلك النار ما حول المستوقد، وشبه الناس وعدم مبالاتهم بذلك البيان والكشف، وتعديهم حدود الله، وحرصهم على استيفاء تلك اللذات والشهوات، ومنع رسول الله ﷺ إياهم عنه بأخذ حزمهم بالفراش التي يقتحمون في النار، ويغلبن المستوقد على دفعه إياها عن الاقتحام، وكما أن المستوقد كان غرضه من فعله انتفاع الخلق به من الاهتداء والاستدفاء وغير ذلك، والفراش بجعلها جعلت له سبباً لهلاكها - كذلك كان القصد بتلك البيانات اهتداء الأمة وانتهاؤها عما هو سبب هلاكهم، وفي قوله: (أَخَذُ بِحُجَزِكُمْ) استعارة مثلت حالة منعه الأمة عن الهلاك بحالة رجل أخذ بحجرة صاحبه الذي يهوى أن يهوى في قعر بئر مردية. (الطبي، 615/2).

وقد يرد التشبيه التمثيلي في الحديث النبوي لغرض التحذير والتنبية وعدم الغفلة كما في حديث ابن عمر رضي الله عنهما: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "إِنَّمَا مَثَلُ صَاحِبِ الْقُرْآنِ، كَمَثَلِ صَاحِبِ الْإِبِلِ الْمُعَقَّلَةِ، إِنْ عَاهَدَ عَلَيْهَا أَمْسَكَهَا، وَإِنْ أَطْلَقَهَا ذَهَبَتْ". (أخرجه مسلم برقم / 789).

قوله ﷺ (الْإِبِلُ الْمُعَقَّلَةُ): الْإِبِلُ اسْمُ جَمْعٍ لَا وَاحِدَ لَهَا وَهِيَ مُؤَنَّثَةٌ لِأَنَّ اسْمَ الْجَمْعِ الَّذِي لَا وَاحِدَ لَهُ مِنْ لَفْظِهِ إِذَا كَانَ لِمَا لَا يَعْقِلُ يَلْزِمُهُ التَّأْنِيثُ وَتَدْخُلُهُ الْهَاءُ إِذَا صَغُرَ نَحْوُ أُيْلَةٍ وَغَنِيمَةٍ وَسَمِعَ إِسْكَانُ الْبَاءِ لِلتَّخْفِيفِ وَمِنْ التَّأْنِيثِ وَإِسْكَانُ الْبَاءِ قَوْلُ أَبِي النَّجْمِ (العجلى، 2006، ص. 436):

وَالْإِبِلُ لَا تَصْلُحُ لِلْبُسْتَانِ وَحَنَّتِ الْإِبِلُ إِلَى الْأَوْطَانِ

وَأَجْمَعَ أَبَالُ وَأَيْلٌ وَزَانٌ عَيْدٌ وَإِذَا تُنِيَ أَوْ جُمِعَ فَلَمْرَادُ قَطِيعَانٍ أَوْ قَطِيعَاتٍ وَكَذَلِكَ أَسْمَاءُ الْجَمْعِ نَحْوُ أَبْقَارٍ وَأَغْنَامٍ وَالْإِبِلُ بِنَاءٌ نَادِرٌ قَالَ سَبْيُوِيَه: لَمْ يَجِئْ عَلَى فِعْلِ بِكْسَرِ الْفَاءِ وَالْعَيْنِ مِنَ الْأَسْمَاءِ إِلَّا حَرْفَانِ إِبِلٌ وَحِبْرٌ وَهُوَ الْقَلْحُ وَمِنْ الصِّفَاتِ إِلَّا حَرْفٌ وَهِيَ أَمْرَاءٌ بِلِزْ وَهِيَ الضَّخْمَةُ وَبَعْضُ الْأُثْمَةِ يَذْكُرُ الْفَاظَا غَيْرَ ذَلِكَ لَمْ يَثْبُتْ نَفْلُهَا عَنْ سَبْيُوِيَه. (الفيومي، ص. 1-2). وَالْمُعَقَّلَةُ الْمَشْدُودَةُ بِالْعِقَالِ، وَهُوَ الْحَبْلُ الَّذِي يُشَدُّ فِي رَكْبَةِ الْبَعِيرِ.

ومقتضى دلالة الحديث بـ(إنما) تفيد الحصر وأنه لا مثل لصاحب القرآن سوى المثل المذكور في هذا الحديث، مع أنه ﷺ قد ضرب له أمثالا أخرى، فمنها قوله ﷺ: "مَثَلُ الْمُؤْمِنِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ الْأُتْرَجَةِ، رِيحُهَا طَيِّبٌ وَطَعْمُهَا طَيِّبٌ".

قال الأتيوبي: "المراد حصر مثله في هذا بالنسبة إلى أمر مخصوص، وهو دوام حفظه بالدرس، ونسيانه بالترك، فهو بالدرس كحافظ البعير بالعقل، وفي نسيانه بالترك، كمضييع البعير بعدم العقل، وأما بالنسبة إلى أمور أخرى فله أمثلة أخرى، والحصر، وإن كان ظاهره العموم، فهو حصر مخصوص، وله نظائر معروفة". (الأتيوبي، 22/16).

قال ابن حجر: "دلالة (إنما) تقتضي الحصر على الراجح، لكنه حصر مخصوص بالنسبة إلى الحفظ والنسيان بالتلاوة والترك". (ابن حجر، 79/9).

ومن هنا فقد شبه لنا النبي ﷺ صاحب القرآن، ودرّس القرآن، واستمرّر تلاوته بالمشبه به وهو البعير المربوط الذي يُخَشَى عليه من الشِّرَاد، ووجه الشبه بينهما شدة التفكُّت والضياع، فإدام أن التعاهد موجود، فالحفظ موجود، كما أن البعير ما دام مشدوداً بالعقال، فهو محفوظ، وخص الإبل بالذكر، لأنها أشد الحيوانات نفوراً، وفي تحصيلها بعد استمكان نفورها صعوبة.

وقد يرد التشبيه التمثيلي في الحديث النبوي لغرض التشريف كما في حديث عبد الله بن عمر، أن رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِنَّ مِنَ الشَّجَرِ شَجْرَةً لَا يَسْقُطُ وَرْقُهَا، وَأَنَّهَا مَثَلُ الْمُسْلِمِ، حَدَّثُونِي مَا هِيَ؟ فَوَقَعَ النَّاسُ فِي شَجَرِ الْبَوَادِي، قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: وَوَقَعَ فِي نَفْسِي أَنَّهَا النَّخْلَةُ، فَاسْتَحْيَيْتُ، ثُمَّ قَالُوا: حَدِّثْنَا مَا هِيَ؟ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ فَقَالَ: "هِيَ النَّخْلَةُ" قَالَ: فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعُمَرَ، قَالَ: لَأَنْ تَكُونَ قُلْتُ: هِيَ النَّخْلَةُ، أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ كَذَا وَكَذَا". (أخرجه مسلم برقم /2811).

افتتح النبي ﷺ حديثه بأداة التوكيد الماثلة في قوله ﷺ (إِنَّ مِنَ الشَّجَرِ شَجْرَةً) فقلوه (شجرة) بالنصب على أنها اسم (إن) مؤخرًا، وخبرها (من الشجر) مقدّمًا، قال في (العمدة) وقوله: (إِنَّ مِنَ الشَّجَرِ شَجْرَةً) مُخَرَّجٌ عَلَى خِلافٍ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ، لِأَنَّ الْمُخَاطَبِينَ فِيهِ كَانُوا مُسْتَشْرِفِينَ كَاسْتَشْرَافِ الطَّالِبِ الْمَتَرَدِّدِ، فَلِذَلِكَ حَسَنَ تَأْكِيدِهِ بـ(إن)، وصوغه بِالْجُمْلَةِ الْإِسْمِيَّةِ. (العيني، 14/2).

قال صاحب القاموس المحيط "الشَّجَرُ، وَالشَّجَرُ، وَالشَّجَرَاءُ؛ كَجَلٍّ، وَعِنَبٍ، وَصَحْرَاءٍ، وَالشَّيْرُ بِالْيَاءِ، كَعِنَبٍ، مِنَ النَّبَاتِ: مَا قَامَ عَلَى سَاقٍ، أَوْ مَا سَمَا بِنَفْسِهِ، دَقٌّ، أَوْ جَلٌّ، قَاوَمَ الشِّتَاءَ، أَوْ عَجَزَ عَنْهُ". (الفيروزآبادي، 2005، ص.413).

قَالَ الصَّغَانِي: "الشَّجَرُ وَالشَّجَرَةُ مَا كَانَ عَلَى سَاقٍ مِنْ نَبَاتِ الْأَرْضِ، وَقَالَ الدِّينَوْرِيُّ: مِنَ الْعَرَبِ مَنْ يَقُولُ: شَجْرَةٌ وَشَجَرَةٌ، فَيَكْسِرُ الشَّيْنِ وَبِفَتْحِ الْجِيمِ، وَهِيَ لُغَةٌ لِبَنِي سَلِيمٍ، وَأَرْضُ شَجْرَاءَ كَثِيرَةُ الْأَشْجَارِ، وَلَا يُقَالُ: وَادٍ شَجْرٍ، وَوَاحِدُ الشَّجَرَاءِ شَجْرَةٌ، وَلَمْ يَأْتِ عَلَى هَذَا الْمِثَالِ إِلَّا أَحْرَفُ يَسِيرَةٍ، وَهِيَ شَجْرَةٌ وَشَجْرَاءٌ، وَقَصْبَةٌ وَقَصْبَاءٌ، وَطَرَفَةٌ وَطَرَفَاءٌ، وَحَلْفَةٌ وَحَلْفَاءٌ". (الأتيوبي، 477/43).

فالمسلم هو المشبه، والنخلة هي المشبه به، وأما وجه الشبه فقد اختلفوا فيه، فقال بعضهم: هو كثرة خيرها ودوام ظلها وطيب ثمرها ووجودها على الدوام، فإنه من حين يطلع ثمرها لا يزال يؤكل منه حتى يبس، وبعد أن يبس يتخذ منها منافع كثيرة، من خشبها وورقها وأغصانها، فيستعمل جذوعاً وحطباً وعصياً ومحاضر وحصباً وأواني، وغير ذلك مما ينتفع به من أجزائها، ثم آخرها نواها ينتفع به، علفاً للإبل وغيره، ثم جمال نباتها وحسن ثمرتها وهي كلها منافع، وخير وجمال، وكذلك المؤمن خير كله من كثرة طاعاته ومكّارم أخلاقه ومواظبته على صلاته وصيامه وذكره والصدقة وسائر الطاعات، هذا هو الصحيح في وجه الشبه.

وقال بعضهم: وجه التشبيه أن النخلة إذا قطعت رأسها ماتت بخلاف باقي الشجر، وقال بعضهم: لأنها لا تحمل حتى تلقح، وقال بعضهم: لأنها تموت إذا مزقت أو فسد ما هو كالقلب لها، وقال بعضهم: لأن لطلعها رائحة المني، وقال بعضهم: لأنها تعشق كالإنسان، وهذه الأقوال كلها ضعيفة من حيث إن التشبيه إنما وقع بالمسلم، وهذه المعاني تشمل المسلم والكافر. (العيني، 15/2).

قال القرطبي: "وقع التشبيه بينهما من جهة أن أصل دين المسلم ثابت، وأن ما يصدر عنه من العلوم والخير قوت للأرواح، مستطاب، وأنه لا يزال مستوراً بدينه، وأنه ينتفع بكل ما يصدر عنه ولا يكره منه شيء، وكذلك النخلة ففيه من الفقه جواز ضرب الأمثال واختبار العالم أصحابه بالسؤال، وإجابة من عجز عن الجواب". (القرطبي، 1996، 702/6).

وقد شبه الله سبحانه وتعالى الإيمان بالنخلة لثبات الإيمان في قلب المؤمن، كثبات النخلة في منبتها، وشبه ارتفاع عمله إلى السماء بارتفاع فروع النخلة، وما يكتسبه المؤمن من بركة الإيمان وثوبه في كل وقت وزمان بما ينال من ثمر النخلة في أوقات السنة كلها من الرطب والتمر. (العيني، 15/2).

كما عمد النبي ﷺ في هذا الحديث وغيره إلى ضرب الأمثال والأشباه؛ لزيادة الإفهام، وتصوير المعاني؛ لترسخ في الذهن، ولتحديد الفكر في النظر في حكم الحادثة، وفيه إشارة إلى أن تشبيه الشيء بالشيء لا يلزم أن يكون نظيره من جميع وجوهه، فإن المؤمن لا يماثله شيء من الجمادات، ولا يعادله.

وقد يرد التشبيه التمثيلي في الحديث النبوي لغرض التعظيم كما في حديث جابر بن عبد الله، قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: "مثل الصلوات الخمس، كمثل نهر جار غمر، على باب أحدكم، يغتسل منه كل يوم خمس مرات"، قال: قال الحسن: "وما يبقى ذلك من الدرن وفي حديث بكر، أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول: "أرايتم لو أن نهراً باب أحدكم يغتسل منه كل يوم خمس مرات، هل يبقى من درنه شيء؟ قالوا: لا يبقى من درنه شيء، قال: "فذلك مثل الصلوات الخمس، يغتسل الله بهن الخطايا". (أخرجه مسلم برقم 668).

قال السندي: "هذا الحديث من باب تشبيه الهيئة بالهيئة، ولا حاجة فيه إلى تكلف اعتبار تشبيه الأجزاء بالأجزاء، فلا يقال: أي شيء يعتبر مثلاً للنهر في جانب الصلاة". (الأتيوبي، 389/14).

قال الطيبي: تضمن هذا الحديث مبالغة عظيمة في نفي الذنوب. (الطيبي، 865/3).

ويبدو أن الفائدة من التمثيل في الحديث النبوي التعظيم والتوكيد وتقريب المعقول بالمحسوس، قال ابن العربي: "وجه التمثيل في الحديث أن المرء كما يتدنس بالأقذار المحسوسة في بدنه وثيابه، ويُطهره الماء الكثير، فكذلك الصلوات تُطهر العبد عن أقذار الذنوب حتى لا تُبقي له ذنباً إلا أسقطته وكفرته". (الأتوبي، 390/14).

وظاهر الحديث أن الخطايا أعم من الصغيرة والكبيرة، ولذلك ذهب بعضهم إلى حمل تكفير الصلوات للذنوب إنما هو مقتصر على الصغائر دون الكبائر كما هو مذهب ابن بطال وغيره، وبيان فضل الصلوات الخمس وعظمة شأنها وإنها الفاصل بين إسلام المرء وكفره كما في حديث عبد الله بن بريدة، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "إِنَّ الْعَهْدَ الَّذِي بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمُ الصَّلَاةُ، فَمَنْ تَرَكَهَا فَقَدْ كَفَرَ". (أخرجه النسائي برقم 463/463). ظاهر في الحديث ومائل في الممثل به وهو (النهر الجاري) فالمشبهه (الصلوات الخمس) والمشبه به (نهر جارٍ) والعلاقة بينهما (التطهير) فحو الخطايا بالصلوات الخمس مثله مثل من يباه نهر عظيم كبير يغتسل فيه كل يوم خمس مرات، فيذهب درنه ووسخه ينقى بذلك حتى لا يبقى منه شيء، فكذلك عظمة الصلوات الخمس عند الله في كل يوم تحو الذنوب والخطايا حتى لا يبقى منها شيء، وتمثيله ﷺ بالنهر فيه مبالغة في إنقاء الدرن؛ فإن النهر الجاري يُذهب الدرن الذي غُسل فيه، ولا يبقى له فيه أثر، بخلاف الماء الراكد؛ فإن الدرن الذي غُسل فيه يمتكث في الماء، وربما ظهر مع كثرة الاغتسال فيه على طول الزمان؛ ولهذا جاء النهي عن الاغتسال في الماء الدائم الذي يبل فيه، كما في حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ قَالَ: "لَا يُولَنَ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ، ثُمَّ يَغْتَسِلُ مِنْهُ". (أخرجه مسلم برقم 282/282). كما تضمن هذا الحديث بيان فضل الله تعالى العظيم على هذه الأمة المرحومة، حيث يُكفر عنها الخطايا بالصلوات الخمس، وهي أعمال سهلة هينة على كل مؤمن موفق، وإنما تكون كبيرة على ضعفاء الإيمان، قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾ (البقرة: 45).

قال الحافظ ابن عبد البر: "وَبَلَّغْنِي أَنَّ أَبَا زُرْعَةَ الرَّازِيَّ قَالَ خَطَرَ بِيَالِي تَقْصِيرُ النَّاسِ وَتَقْصِيرِي فِي الْأَعْمَالِ مِنَ النَّوَافِلِ وَالْحَجِّ وَالصَّيَامِ وَالْجِهَادِ فَكَبُرَ ذَلِكَ فِي قَلْبِي فَرَأَيْتُ لَيْلَةً فِيمَا يَرَى النَّائِمُ كَأَنَّ آتِيَا أَتَانِي فَضَرَبَ بِيَدِهِ بَيْنَ كَتِفَيَّ وَقَالَ قَدْ أَكْثَرْتَ فِي الْعِبَادَةِ وَأَيُّ عِبَادَةٍ أَفْضَلُ مِنَ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ فِي جَمَاعَةٍ". (ابن عبد البر، 1387هـ، 229/24).

وقد يرد التشبيه التمثيلي في الحديث النبوي لغرض المدح والتفضيل كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "إِنَّ مَثَلَ الْمُنْفِقِ الْمُنْتَصِدِقِ، وَالْبَخِيلِ، كَمَثَلِ رَجُلَيْنِ عَلَيْهِمَا جُبَتَانِ، أَوْ جُبَتَانِ مِنْ حَدِيدٍ، مَنْ لَدُنْ تُدْبِيهِمَا إِلَى تَرَاقِيهِمَا، فَإِذَا أَرَادَ الْمُنْفِقُ أَنْ يَنْفِقَ، أَتَسَعَتْ عَلَيْهِ الدَّرْعُ، أَوْ مَرَّتْ حَتَّى تُجَنَّ بَنَانُهُ، وَتَعْفُو أَثَرَهُ، وَإِذَا أَرَادَ الْبَخِيلُ أَنْ يَنْفِقَ، قَلَصَتْ، وَلَزِمَتْ كُلُّ حَلَقَةٍ مَوْضِعَهَا، حَتَّى أَخَذَتْهُ بِتَرْقُوَّتِهِ، أَوْ بِرَقَبَتِهِ، يَقُولُ أَبُو هُرَيْرَةَ: أَشْهَدُ أَنَّهُ رَأَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَوْسَعُهَا، فَلَا تَسْعُ، قَالَ طَاوُسٌ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ،

يُشِيرُ بِيَدِهِ، وَهُوَ يُوسِعُهَا، وَلَا تُتَوَسَّعُ". (أخرجه النسائي برقم/2547). ولفظ مسلم "مَثَلُ الْمُنْفِقِ وَالْمُتَصَدِّقِ، كَمَثَلِ رَجُلٍ عَلَيْهِ جُبَّتَانِ أَوْ جُبَّتَانِ، مَنْ لَدُنْ تُدِيهِمَا إِلَى تَرَاقِيهِمَا، فَإِذَا أَرَادَ الْمُنْفِقُ -وَقَالَ الْآخَرُ: فَإِذَا أَرَادَ الْمُتَصَدِّقُ- أَنْ يَتَصَدَّقَ سَبَّغَتْ عَلَيْهِ أَوْ مَرَّتْ، وَإِذَا أَرَادَ الْبَخِيلُ أَنْ يَنْفِقَ، قَلَصَتْ عَلَيْهِ وَأَخَذَتْ كُلُّ حَلَقَةٍ مَوْضِعَهَا، حَتَّى تُجَنَّ بَنَانُهُ وَتَعْفُو أَثَرُهُ". قَالَ: فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: فَقَالَ: «يُوسِعُهَا فَلَا تَتَّسَعُ». (أخرجه مسلم برقم / 1021).

اعتمد الباحث على رواية النسائي وذلك لأن رواية مسلم ليس فيها ذكر البخيل قال النووي: هَكَذَا وَقَعَ هَذَا الْحَدِيثُ فِي جَمِيعِ النُّسخِ مِنْ رِوَايَةِ عَمْرٍو مَثَلُ الْمُنْفِقِ وَالْمُتَصَدِّقِ قَالَ الْقَاضِي وَغَيْرُهُ هَذَا وَهُمْ وَصَوَابُهُ مَثَلُ مَا وَقَعَ فِي بَاقِي الرِّوَايَاتِ مَثَلُ الْبَخِيلِ وَالْمُتَصَدِّقِ وَتَفْسِيرُهُمَا آخِرَ الْحَدِيثِ بَيْنَ هَذَا وَقَدْ يَحْتَمِلُ أَنَّ صِحَّةَ رِوَايَةِ عَمْرٍو هَكَذَا أَنَّ تَكُونِ عَلَى وَجْهِهَا وَفِيهَا مَحْذُوفٌ تَقْدِيرُهُ مَثَلُ الْمُنْفِقِ وَالْمُتَصَدِّقِ وَقَسِيمُهُمَا وَهُوَ الْبَخِيلُ وَحَذَفَ الْبَخِيلَ لِدَلَالَةِ الْمُنْفِقِ وَالْمُتَصَدِّقِ عَلَيْهِ كَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾ (النحل: 81). أَيْ وَالْبَرْدَ وَحَذَفَ ذِكْرَ الْبَرْدِ لِدَلَالَةِ الْكَلَامِ عَلَيْهِ. (النووي، 107/7-108).

قال ابن حجر: "قد رواه الحميدي، وأحمد، وابن أبي عمر، وغيرهم في "مسانيدهم" عن ابن عيينة، فقالوا في رواياتهم: "مَثَلُ الْمُنْفِقِ، وَالْبَخِيلِ"، كما في رواية شعيب، عن أبي الزناد، وهو الصواب". (ابن حجر، 306/3).

قال التوربشقي: "معنى الحديث أن الجواد الموفق إذا همَّ بالصدقة اتَّسَعَ لذلك صدره، وطاوعته نفسه، وانبسطت بالبدل والعطاء يداه، كالذي لبس درعاً، فاسترسلت عليه، وأخرج منها يديه، فانبسطت حتى خلصت إلى ظهور قدميه، فأجنته، وحصنته، وأنَّ البخيل إذا أراد الإنفاق حَرَجَ به صدره، واشمَّزَتْ عنه نفسه، وانقبضت عنه يداه، كالذي أراد أن يستجَنَّ بالدرع، وقد غُلَّتْ يداه إلى عنقه، فحال ما ابتلي به بينه وبين ما يبتغيه، فلا يزيده لبسها إلا ثِقَلًا، ووبالًا، والتزامًا في العنق، والتواءً، وأخذًا بالترقوة". (التوربشقي، 2008، 438/2-439).

وقال الخطابي: "هذا مثلٌ ضربه النبي -صلى الله عليه وسلم- للبخيل والمتصدق، فشبههما برجلين أراد كل واحد منهما أن يلبس درعاً، يستتر به من سلاح عدوه، فصَبَّها على رأسه ليلبسها، والدرعُ أول ما تقع على الصدر، والثديين إلى أن يدخل الإنسان يديه في كُمَيَّها، فجَعَلَ المنفق كمن لبس درعاً سابعةً، فاسترسلت عليه، حتى سترت جميع بدنه، وهو معنى قوله: "حَتَّى تَعْفُو أَثَرُهُ": أي تستر جميع بدنه. وجَعَلَ الْبَخِيلَ كَمَثَلِ رَجُلٍ غُلَّتْ يداه إلى عنقه، كُلَّمَا أَرَادَ لِبْسَهَا، اجتمعت في عنقه، فلزمت ترقوته، وهذا معنى قوله: "قَلَصَتْ": أي تضامَّت، واجتمعت، (ابن حجر، 306/3).

وتومئ دلالة الحديث إلى أن الجواد إذا همَّ بالصدقة انفسح لها صدره، وطابت نفسه، فتوسَّعت في الإنفاق، وطاوعت يداه بالعطاء، أمَّا الْبَخِيلُ إذا حَدَّثَ نفسه بالصدقة شَحَّتْ نفسه، فضاق صدره، وانقبضت يداه، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الحشر: 9).

قال الطيبي: أوقع المتصدق مقابل البخل، والمقابل الحقيقي السخي، إيداناً بأنّ السخاء ما أمر به الشرع، وندب إليه من الإنفاق، لا ما يتعانه المبدّرون، وخصّ المشبه بهما بلبس الجبتين من الحديد، إعلالاً بأنّ الشحّ، والقبض من جبلة الإنسان، وخلقته، وأنّ السخاء من عطاء الله تعالى، وتوفيقه، يمنحه من يشاء من عباده المفلحين، وخصّ اليد بالذكر؛ لأنّ السخيّ، والبخل يوصفان ببسط اليد وقبضها، فإذا أريد المبالغة في البخل قيل: مغلوله يده إلى عنقه، وثديه، وتراقيه. وإنما عدل عن الغلّ إلى الدرع لتصور معنى الانبساط والتقلّص، والأسلوب من التشبيه المفرق، شبه السخيّ الموفق، إذا قصد التصدّق، يسهل عليه، ويطاوعه قلبه بمن عليه الدرع، ويده تحت الدرع، فإذا أراد أن يخرجها منها، وينزعها يسهل عليه، والبخل على عكسه. (الطيبي، 1525/5).

قال المنذري: "شبه النبي ﷺ نعم الله تعالى ورزقه بالجنة وفي رواية بالجنة فالمنفق كلما أنفق اتسعت عليه النعم وسبغت ووفرت حتى تستره ستراً كاملاً شاملاً والبخل كلما أراد أن ينفق منعه الشح والحرص وخوف النقص فهو بمنعه يطلب أن يزيد ما عنده وأن تسع عليه النعم فلا تسع ولا تستر منه ما يروم سترة" (المنذري، 1417هـ، 26/2).

ومن هنا يمكننا القول بأنّ بلاغة التشبيه في الحديث تومئ للمدح، فإنّ المنفق المتصدق ممدوح، وأنّه بقدر انفاقه يجد ذلك الانشراح المائل في صدره، وانشراح نفسه لما يبذله من الخير والعطاء، بعكس حال البخل الشحيح فإنّه مذموم، ضيق الصدر قابض اليد.

وقد يرد التشبيه التمثيلي في الحديث النبوي لغرض التحذير كما في حديث أبي موسى، عن النبي ﷺ قال: "إنّ مثلي، ومثل ما بعني الله به، كمثل رجل أتى قومه، فقال: يا قوم، إني رأيت الجيش بعيني، وإني أنا النذير العريان، فالتجأ، فأطاعه طائفة من قومه، فأدجوا، فأنطلقوا على مهلتهم، وكذبت طائفة منهم، فأصبحوا مكانهم، فصبحهم الجيش، فأهلكهم، وأجتاحهم، فذلك مثل من أطاعني، وأتبع ما جئت به، ومثل من عصاني، وكذب ما جئت به من الحق". (أخرجه مسلم برقم 2283).

تفسير قوله ﷺ (النذير العريان) قيل المراد به رجل من خثعم حمل عليه رجل يوم ذي الخلصة فقطع يده ويد امرأته فأنصرف إلى قومه فحذروهم فضرّب به المثل في تحقيق الخبر، وزعم ابن الكلبي أنّ النذير العريان امرأة من بني عامر بن كعب لما قتل المنذر بن ماء السماء أولاد أبي داود وكان جار المنذر خشيته على قومه فركبت جملاً ولحقت بهم وقالت: (أنا النذير العريان)، ويقال أول من قاله أبرهة الحبشي لما أصابته الرمية بيّامة ورجع إلى اليمن، وقد سقط لحمه وذكر أبو بشر الأمدّي أنّ زبيرا بزاي ونون ساكنة ثم موحدّة ابن عمرو الخثعمي كان ناكحاً في آل زيد، فأرادوا أن يغروا قومه وخشوا أن يندّر بهم فخرسه أربعة نفر، فصادف منهم غرة فقتل ثيابه وعدا وكان من أشدّ الناس عدواً فأنذر قومه، وقال غيره: الأصل فيه أنّ رجلاً لقي جيشاً فسلبوه وأسروه فأنفلت إلى قومه فقال: إني رأيت الجيش فسلبوني، فأروه عرياناً فتحققوا صدقه، لأنهم كانوا يعرفونه ولا يتهمونه في النصيحة ولا جرت عادته بالتعري،

فَقَطَّعُوا بِصِدْقِهِ لِهَذِهِ الْقَرَأَيْنِ، فَضَرَبَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِنَفْسِهِ وَلِمَا جَاءَ بِهِ مَثَلًا بِذَلِكَ لِمَا أَبَدَاهُ مِنْ
الْخَوَارِقِ وَالْمُعْجَزَاتِ الدَّالَّةِ عَلَى الْقَطْعِ بِصِدْقِهِ تَقْرِيبًا لِأَفْهَامِ الْمُخَاطَبِينَ بِمَا يَأْلُقُونَهُ وَيَعْرِفُونَهُ. (ابن حجر،
316-317/11).

وقيل إنَّ المراد بـ(النَّذِيرُ الْعُرْيَانُ): المجرد من الثياب، وهو مثل يضرب لشدة الأمر، ودنو المحذور،
وبراءة المحذر من التهمة، وأصله أنه كانت عاداتهم أن الرجل إذا رأى العدو وأراد إنذار قومه خلع ثوبه
وجعل على رأس خشبة وصاح إعلاماً لقومه بالغارة ونحوها. (الشافعي، 2005، 275/10).

وسياق الحديث يبين لنا ما كان عليه النبي ﷺ في الدعوة إلى الله تعالى وتحذير أمته من كلّ شر وفتنة
قد تصيبهم بكلّ جدٍّ واجتهاد، وعزمٍ وحزم، وذلك امتثالاً لقوله -عزّ وجلّ: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ
إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ»
(المائدة: 67). كما تضمن بيان انقسام الناس في دعوته ﷺ على قسمين: قسّم أهل سعادة، استجابوا له،
فآمنوا به، وصدّقوه، وقسّم أهل شقاوة، أعرضوا عنه، وكذّبوه، واتبعوا الشياطين، وأهواءهم.

وتشبيه النبي ﷺ في الحديث مائل في قوله: (إِنَّ مَثَلِي، وَمَثَلٌ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ) فهو المشبه، والمشبه به
قوله: (كَمَثَلِ رَجُلٍ أَتَى قَوْمَهُ) والعلاقة بينهما التحذير وإرادة الخلاص والنجاء لكلّ واحدٍ منهما، فالنبي
ﷺ يريد النجاة لأمته من هذه الفتن وما يحقد بها من شرور، وكذلك الحال بالنسبة لقائد الجيش الذي
ينذر جيشه، فهو يريد أن يجنبهم شرّ ذلك العدو الذي يترصص بهم فجاءهم مسرعاً منبهاً ومخذراً لهم
ليخلصهم منه، وليستعدوا لمواجهة قبل أن يأخذهم بغتة.

قال الطيبي: "هذا التشبيه الذي ذكر في الحديث من التشبيهات المفرقة، شبه ﷺ ذاته بالرجل، وما
بعثه الله من إنذار القوم بعذاب الله القريب بإنذار الرجل قومه بالجيش المصّبّح، وشبه من أطاعه من
أمته، ومن عصاه بمن كذّب الرجل في إنذاره وصدّقه، وفي قوله الرجل: (أَنَا النَّذِيرُ الْعُرْيَانُ... إلخ).
أنواع من التأكيد، أحدها: (بمعني)، لأن الرؤية لا يكون إلا بها، وثانيها: قوله: (وأنا)، وثالثها: قوله:
(الْعُرْيَانُ)، فإنه دالّ على بلوغ النهاية في قرب العدو، وفي ذلك تنبيه على أنه الذي يختصّ في إنذاره
بالصدق الذي لا شبهة فيه، وهو الذي يحرص جداً على خلاص قومه من الهلاك، قال في القرينة
الأولى: "فأطاعني"، وقابله في الثانية: "بكذب"؛ ليؤذن بأن الطاعة مسبوقه بالتصديق، ويشعر أن التكذيب
مستتبع للعصيان؛ كأنه جمع في كل من الفقرتين بين المعنيين، وإلى المعنيين أشار بقوله ﷺ: (مَنْ أَطَاعَنِي)
إلى آخره، وأتبع قوله: (فاجتأحهم) قوله: (وأهلكهم)؛ إعلاماً بأنه أهلكهم عن آخرهم، فلم يبقَ منهم
أحدٌ" (الطيبي، 612/2).

قال التوربشتي: ذكر العيين إرشاد إلى أنّه ﷺ تحقّق عنده جميع ما أخبر عنه تحقّق من رأى شيئاً
بعينه، لا يعتريه وهم، ولا يخالطه شك. (الأتوبي، 277/37).

خاتمة البحث:

لقد تعددت موضوعات التشبيه التمثيلي في الحديث النبوي، ويبدو أن تعدد هذه الموضوعات مرتبط بتغير الأحوال، إلاَّ أنه ﷺ اختار لكل حال من هذه الأحوال ما يناسبه من التشبيه التمثيلي، مصيباً بذلك مقصد الكلام ومطابقته لمقتضى الحال، فأغلب تشبيهاته التمثيلية جاءت بصيغة (مثل)، وقد ضرب بهذه الصيغة الكثير من الموضوعات منها ما جاء في بيان شفقتة بأمته، ومنها ما جاء لغرض التحذير والتنبيه، وتارة أخرى تأتى للحثِّ على التآلف والرحمة، وجاءت لغرض التعظيم والتشريف، وغيرها من هذه الأغراض.

كما إننا نلاحظ في ضربه ﷺ لهذه الأمثال تجسيد الحقائق النظرية والفكرية بصور حسية في الحياة اليومية لتثبت عن طريق الفهم، ويتم تدبرها بالعقل، فتسكن في النفس.

إنَّ تشبيهات النبي ﷺ ترتقى بالمعنى إلى أعلى الدرجات، فتزيده وضوحاً، وتكشف عنه الغموض، فيفهم منها المقصود، ويستفيد منها المخاطب في جميع أمور حياته.

وبعد الانتهاء من دراسة هذا الأسلوب في الحديث الشريف متمثلاً في نماذج من صحيح مسلم نرى أنَّ الحديث الشريف أرقى كلام العرب بلاغة وفصاحة وإنَّه لم يخرج على أساليب العرب المألوفة عندهم.

المصادر والمراجع:

- القران الكريم، برواية حفص عن عاصم.
- ابن الاثير. (1959). المثل السائر. (قدم له: احمد الحوفي، وبدوى طبانة). مصر: منشورات مكتبة النهضة.
- ابن القيم. (1996). مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين (ط.3). (تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي). بيروت: منشورات دار الكتاب العربي.
- ابن جعفر، قدامة بن جعفر بن قدامة. (1302هـ). نقد الشعر. قسطنطينية: منشورات مطبعة الجوائب.
- ابن سيده. (2000). المحكم والمحيط الأعظم. (تحقيق: عبد الحميد هنداي). بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن عبد البر. (1387هـ). التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. (تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري). المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- ابن فارس. (1979). معجم مقاييس اللغة. (تحقيق: عبد السلام محمد هارون). دمشق: دار الفكر.
- ابن منظور. (د.ت). لسان العرب. بيروت: دار صادر.
- الأيوبي. (1436هـ). البحر المحيط الثجاج في شرح صحيح الإمام مسلم بن الحجاج. (د.م) دار ابن الجوزي.
- التوربش. (2008). الميسر في شرح مصابيح السنة (ط.2). (تحقيق: عبد الحميد هنداي). مكة المكرمة، الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز.
- الجرجاني. (2001). أسرار البلاغة في علم البيان. (تحقيق: عبد الحميد هنداي). بيروت: دار الكتب العلمية.
- الخطابي. (1982). غريب الحديث. (تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرابوي). دمشق: دار الفكر.
- الرماني. (1976). النكت في إعجاز القرآن (ط.3). (تحقيق: محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام). مصر، القاهرة: دار المعارف.
- السكاكي. (1987). مفتاح العلوم (ط.2). لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية.
- السندي. (1986). حاشية السندي على سنن النسائي (ط.2). حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب.
- الشافعي، أبو يحيى السنيكي المصري. (2005). منحة الباري بشرح صحيح البخاري. (تحقيق: سليمان بن دريع العازمي). الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع.

- العسقلاني، ابن حجر. (1379م). فتح الباري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار المعرفة.
- العسكري. (1419هـ). الصناعتين. (تحقيق: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم). بيروت: منشورات المكتبة العصرية.
- العيني. (د.ت). عمدة القاري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الفيروزآبادي. (2005). القاموس المحيط (ط. 8). (تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة). لبنان، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- القرطبي. (2006). المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم. (تحقيق: محيي الدين ديب مستو وآخرون). دمشق، بيروت: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب.
- المازري. (1988). المعلم بفوائد مسلم (ط. 2). (تحقيق: محمد الشاذلي النيفر). الجزائر: الدار التونسية للنشر، والمؤسسة الوطنية للكتاب.
- المباركفوري. (1999). منة المنعم في شرح صحيح مسلم. السعودية، الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع.
- المبرد. (1997). الكامل في اللغة والأدب (ط. 3). (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم). القاهرة: دار الفكر العربي.
- المنذري. (1356هـ). فيض القدير شرح الجامع الصغير. مصر: المكتبة التجارية الكبرى.
- المنذري. (1417هـ). الترغيب والترهيب من الحديث الشريف. (تحقيق: إبراهيم شمس الدين). بيروت: دار الكتب العلمية.
- النوي. (د.ت). المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- ديوان أبو النجم العجلي. (2006). (تحقيق: محمد أديب حوران). دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية.
- صحيح البخاري. (1422هـ). (تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر). (د.م) دار طوق النجاة.
- صحيح مسلم. (د.ت). (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الطبي. (1997). شرح الطبي على مشكاة المصابيح. (تحقيق: عبد الحميد هندراوي). مكة المكرمة، الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز.
- عياض، القاضي. (1998). إكمال المعلم بفوائد مسلم. (تحقيق: يحيى إسماعيل). مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع.
- مصطفى، إبراهيم وآخرون. (د.ت). المعجم الوسيط. (تحقيق: مجمع اللغة العربية). (د.م) دار الدعوة.

التغير الدلالي في كتاب الزينة للرازي ت(322هـ) (باب الجنة نموذجاً)

د. أميمة علي جمعة طالب، كلية اللغات والترجمة، جامعة الزيتونة.

ملخص البحث:

تعدُّ هذه الدراسة محاولة للوقوف على ظاهرة التغير الدلالي بأشكالها المختلفة: من توسيع، وتضييق، وانتقال في مجال الدلالة بالجواز وغيره، في كتاب من أهم الكتب التراثية التي درست المفردات والكلمات الإسلامية ألا هو كتاب "الزينة في الكلمات الإسلامية العربية" لأبي حاتم الرازي ت(322 هـ)، وقد بينت الدراسة كيف كانت دراسة الرازي للكلمات من الناحية المعجمية والصرفية والدلالية، واهتمامه بالتسلسل التاريخي للكلمات واشتقاقها، مستعيناً في ذلك بما وقع بين يديه من كتب لغوية مختلفة، ومن بعض كتب التفسير وعلوم القرآن، وآراء العلماء ممن تقدّم عليه أو عاصره، فجاءت دراسته شاملة لكل ما يتعلّق بالكلمة من نواحيها المختلفة، وبهذا يمكن القول بأنّ هناك جذوراً وبداياتٍ لدراسة التغير الدلالي بجميع أشكاله في مصنّفات القدماء وكتب التراث، وهو ما حاولت الباحثة التأكيد عليه في هذه الدراسة بتسليط الضوء على كتاب الزينة للرازي في دراسة لظاهرة التغير الدلالي عند المتقدمين.

مقدمة:

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد إمام الفصحاء والبلغاء، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد: فتعدّدت الدراسات التي تناولت الحديث عن التغير الدلالي في اللغة العربية -أو كما يسميه البعض التطور الدلالي- ما بين دراسة لأشكاله وأسبابه ومظاهره، أو دراسته في مؤلّف من المؤلفات، أو عند عالم بعينه، وتعدّدت الأقوال في ذلك، أضف إلى ذلك ما تُرجم من كتب اللغة العربية فيما يتعلّق بالدلالة بشكل عام وبظاهرة التغير الدلالي التي يمكن القول بأنّها من أهم مظاهر الدرس الدلالي ودراسة المعنى في أي لغة من اللغات، فكما نعلم جميعاً أنّ اللغة كائن حيٌّ تتطوّر تبعاً لتطور أنماط الحياة، حيث تتغيّر معاني الكلمات وفقاً لحاجتنا لهذا التغير، ولم تكن الكلمات قبل الإسلام بريئة من هذا التغير،

حيث كانت العرب تعيش في جاهليتها وتتكلم اللغة العربية، ومن يتقن استعمال اللغة في ذلك الوقت يسمى بليغاً، فاللغة عندهم مكتسبة بالفطرة دون دراسة أو تعلم أو اطلاع على كتب نحو أو معجم أو بلاغة وغيره، فكل كان يتكلم على سليقته فاللغة عرضة للتغير في أي زمان ومكان.

وحيث جاء الإسلام بهذه المعجزة لسيد الخلق سيدنا محمد -عليه أفضل الصلاة والسلام- آلا وهي القرآن الكريم كتاب الله المعجزة الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، الكتاب الذي أعجز كفار قريش فلم يستطيعوا له نداءً ولم يتمكنوا بأن يأتوا بسورة من مثله، يقول عز وجل في كتابه: ﴿قُلْ لَوْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ (الإسراء: 88). فالقرآن الكريم جاء بلغة العرب ومن صميم قواعدها وبلاغتها، جاء في التنزيل: ﴿يَلْسَانِ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشعراء: 195). وتحدى رسول الله العرب في ذلك الوقت في لغتهم وبلاغتهم، فكان كلام الله أبلغ وأقوى وأفصح من كلامهم.

وبمجيء الإسلام ونزول الوحي على النبي الكريم، انتقلت بعض الألفاظ والكلمات من دلالتها التي كانت تستعمل فيها قبل الإسلام للدلالة على معانٍ إسلامية جديدة، وهذا الاستعمال لم يكن عشوائياً وإنما انتقلت من دلالتها اللغوية لدلالة مصطلحية إسلامية جديدة لعلاقة رابطة وصلّة وطيدة ما بين ذلك المعنى المعجمي وهذا المعنى الاصطلاحي الجديد كما هو الحال في كل من لفظ الصلاة، والزكاة، والحج وغير ذلك من المصطلحات الإسلامية الجديدة، والكلمات التي جاءت في القرآن الكريم بدلالات غير التي كانت مستعملة فيها، فnalها بذلك نصيب كثير من التغير الدلالي، وقد توالى المؤلفات قديماً في دراسة هذا التغير أو التطور كما يسميه البعض، ولعل كتاب الزينة للرازي محطّ دراستنا هذه من أقدمها وأشهرها.

أهمية البحث:

تعدّ هذه الدراسة محاولة من الباحثة للغوص في أعماق المعنى والرجوع به إلى معناه الأول أو المعنى الأصلي كما سّماه ابن فارس ت(395هـ) في المقاييس الذي تفرعت عنه أغلب معاني المادة المعجمية؛ وذلك لمعرفة كيف انتقل للمعنى الجديد في دراسة للتغير الدلالي الذي طرأ على المفردة فنقلها من مجال مستعملة فيه إلى مجال آخر، ولعلّ الكلمات والألفاظ الإسلامية من أهم ما يجب أن نبحث فيه إذ أنه من صميم البحث في ديننا وقرآننا، لما في ذلك من الشرف والرفعة والثواب؛ لذا وقع اختياري على هذا الكتاب الجليل الرائع الشيق الذي بين لنا مدى جمالية الكلمات الإسلامية وكيف تمّ توظيفها في معانٍ جديدة بعد أن كانت تستعمل في معانٍ أخرى قبل مجيء الإسلام، وطلباً للاختصار وهو ما تفرضه طبيعة هذا البحث وقع اختياري على باب من أبواب هذا المؤلف وهو باب الجنة وما وقع تحته من تسميات للجنة، وبذلك يكون الباب مفتوحاً لدراسات أعم وأشمل للتغير الدلالي في هذا الكتاب.

منهج البحث:

اقتضت طبيعة البحث أن تعتمد الباحثة على عدة مناهج لتكون الدراسة على وجهها الصحيح، فجاء في مقدمتها المنهج الوصفي الذي يقوم على دراسة الظاهرة ووصفها في زمن معين، ثم تلاه المنهج التاريخي الذي يقوم على تتبع المفردة في كتب المعاجم المختلفة ودراساتها دلاليًا، ثم المنهج التحليلي الذي يقوم على تحليل كل ذلك للوصول إلى التغير الدلالي الذي طرأ على المفردة وبيان كيف انتقلت من مجال لآخر في مراحل زمنية متعاقبة.

وقد اتبعت في هذه الدراسة خطة منهجية تقوم على عدة محاور لتنظيم عملية الاطلاع وتسهيل الانتقال من محور إلى محور آخر داخل الدراسة.

محاور الدراسة:

المحور الأول: الرازي وكتابه الزينة في الألفاظ والكلمات الإسلامية والعربية.

المحور الثاني: التغير الدلالي في اللغة العربية (مفهومه، أسبابه، أشكاله).

المحور الثالث: مظاهر التغير الدلالي في كتاب الزينة:

(1) تخصيص المعنى.

(2) توسيع المعنى.

(3) انتقال المعنى بالمجاز وغيره.

وقد أنهيت بحثي هذا بخاتمة بيّنت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها، ثم ذيلت البحث بثبت للمراجع والمصادر التي اعتمدت عليها.

المحور الأول: الرازي وكتابه الزينة في الألفاظ والكلمات الإسلامية والعربية.

تقتضي طبيعة هذا البحث الإشارة ولو بشيء من الإيجاز للرازي وكتابه الزينة، حيث إنه لا توجد له ترجمة كاملة وواضحة في كتب التراجم، فكما أشار محقق كتاب الزينة الدكتور: حسين بن فضل الله الهداني إلى أن ترجمة حياة أبي حاتم لا نعلم عنها إلا لمسات عابرة. (الرازي، 1994، ص. 29). فهو أبو حاتم أحمد بن حمدان الورداسمي الليثي، ولا توجد أي إشارات عن مولده أو مسقط رأسه أيضًا، وفيما يتعلق بوفاته قال الحافظ ابن حجر ت(852هـ): إنه مات في سنة اثنين وعشرين وثلاث مائة. (العسقلاني، 1971، 1/164). وفي الفهرست توفي أبو حاتم باتفاق العلماء سنة: 322هـ. (ابن النديم، 2002، ص. 268). وقد نشأ أبو حاتم في بيئة علمية بين علماء العربية وأهل الحديث، فكما قال الحافظ: "إن أبا حاتم بن حمدان كان من أهل الفضل والمعرفة باللغة، وسمع الحديث كثيرًا وله تصانيف". (العسقلاني، 1971، 1/164).

وسمع الرازي من عدة شيوخ ودرس وتلمذ على أيدي كثير من العلماء، فكانت له مكانة في زمانه، فكما أشار ابن حجر من أن الرازي سمع له الكثير. (العسقلاني، 1971، 1/164).

ومن الملاحظ أن تاريخ وفاة أبي حاتم ت: 322هـ. (الزركلي، 1986، 151/1). يدلّ على أنّه عاش في آواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع، بذلك يكون قد عاصر مجموعة من اللغويين مثل: عبد الرحمن بن عيسى الهمداني ت(320هـ)، وقدامة بن جعفر ت(337هـ)، وابن دريد ت(321 هـ)، وغيرهم من اللغويين.

أمّا كتاب الزينة فهو كتاب وضعه أبو حاتم لدراسة الألفاظ والكلمات الإسلامية والعربية، ولعلّه يقصد بذلك أنه لمحيء الإسلام ونزول الوحي على نبيه ظهرت بعض الشعارات الدينية المتعلقة به، استدعى ذلك وجود كلمات في اللغة لتعبر عنها، لذلك أعطى الإسلام بعض الكلمات التي كانت مستعملة في الجاهلية معانٍ جديدة حملت في مضمونها المفاهيم الإسلامية، حيث يقول أبو حاتم في ذلك: "هذا الكتاب فيه معاني أسماء واشتقاقات ألفاظ وعبارات من كلمات عربية يحتاج الفقهاء إلى معرفتها ولا يستغني الأدباء عنها وفي تعلمها نفع كبير. (الرازي، 1994، ص.67).

كما أشار الرازي إلى ظهور الأسماء على عهد النبي، حيث قال: "إنّ الأسماء التي هي مشتقة من ألفاظ العرب ولم تعرف قبل ذلك مثل المسلم والمؤمن والمنافق والكافر ولم تكن العرب تعرفها، لأن الإسلام والإيمان والنفاق والكفر ظهر على عهد النبي -صلى الله عليه وسلم- وإنما كانت العرب تعرف الكافر كافر نعمة، ولا تعرفه من معنى الكفر بالله، وكانت تعرف المؤمن من جهة الآمان أما المنافق فإنه لا ذكر له في كلام العرب". (الرازي، 1994، ص.146).

وقد ذكر الداية (1996) أن الرازي بين أقسام الرصيد اللغوي للعربية في كتابه فقال في ذلك: "فهي (1) إمّا قديمة موروثية وهذا يقابل ما نشير إليه بالشرط المستمر من الدلالات، (2) وإما جديدة تضاف دلالتها وإن لم تكن حادثة، أي أنها تحتل زيادة في المعنى أو تطويراً بالتخصيص أو بالنقل وكانت صيغها مستعملة من قبل في دلالات أخرى، (3) وإمّا جديدة في صيغتها ودلالتها، وهي من البنية الصرفية العربية، (4) وقد تكون الكلمات محوّلّة ومكتسبة من اللغات الأجنبية (على أن تستوعب وتمثل بوضعها في قوالب صرفية معتمدة). (ص.274). ونقل عن الرازي قوله: "فنّ الأسماء ما هي قديمة في كلام العرب، اشتقاقاتها معروفة، ومنها أسامٍ دلّ النبي -صلى الله عليه وسلم- عليها في هذه الشريعة، ونزل بها القرآن فصارت أصولاً في الدين وفروعاً في الشريعة لم تكن تعرف قبل ذلك، وهي مشتقة من ألفاظ العرب، وأسام جاءت في القرآن لم تكن تعرفها العرب ولا غيرهم من الأمم، مثل: تسنيم، سلسيل، وغسلين، وسجين، ورقم". (الرازي، 1994، ص.140 وما بعدها).

وقد فسّر بعض الباحثين الكلمات الإسلامية التي استخدمها الشرع دون غيرها بتمثيله لبعض منها نحو: الصوم في اللغة هو: الإمساك وهو كلمة عربية، أي نذرت أن أمسك عن الكلام فلها جاء الإسلام بهذه الشعيرة جعل لهذه الكلمة دلالة دينية تعني ذلك الصوم المعروف شروطه وأركانه. (بشير، 2006، ص.26).

المحور الثاني: التغير الدلالي في اللغة العربية (مفهومه، أسبابه، أشكاله).

مفهومه:

اختلف العلماء واللغويون فيما بينهم بين مصطلحي التغير الدلالي والتطور الدلالي، فمال بعضهم لاستعمال مصطلح التطور، حيث إنه يرى أن اللفظ قد تطور من استعمال لاستعمال آخر جديد، في حين استعمال البعض الآخر مصطلح التغير الدلالي وهو ما تميل إليه الباحثة، إذ أن التغير أوسع من ناحية دلالته، فهو يشمل التغير سواء كان للأحسن أم لا، في حين أن التطور يحمل شحنة دلالية تفيد معنى التغير للأفضل. فالتغير هو ما يطرأ على الكلمة من تغيير بحسب القوانين التي ترصد حركة الألفاظ والدلالات في الزمان المتتابع بين العصور. (الداية، 1996، ص.22). وهو أيضاً "تغير الألفاظ لمعانيها، ذلك أن الألفاظ ترتبط بدلالاتها ضمن علاقة متبادلة فيحدث التطور الدلالي كلما حدث تغير في هذه العلاقة، ولا يكون مفهوم التطور في مفهوم علم الدلالة في اتجاه متصاعد دائماً. إنما قد يحدث وأن يضيف المعنى أو يخصص، كما يتسع أو يعم، فيكون الانتقال من المعنى الضيق إلى المعنى الاتساعي وقد يحدث العكس ولذلك يفضل بعض علماء اللغة المحدثين مصطلح تغير المعنى عوض عن مصطلح التطور الدلالي". (منقور، 2021، ص.69).

ويبدو أن المسدي (1986) لا يرى فرقاً بين استعمال مصطلح التطور أو التغير وأن لفظة (تطور) لا تثني بأية مدلولات إيجابية، وإنما يعبر بها عن مطلق التغير، حيث يقول في ذلك: "إن الحقيقة العلمية التي لا مرء فيها اليوم هي أن كل الألسنة البشرية ما دامت متداولة فإنها "تتطور" ومفهوم التطور هنا لا يحمل شحنة معيارية لا إيجاباً ولا سلباً، وإنما هو مأخوذ في معنى أنها تتغير إذ يطرأ على بعض أجزائها تبدل نسبي في الأصوات والتراكيب من جهة ثم في الدلالة على وجه الخصوص". (ص.38).

فأكثر العناصر اللغوية قابلية للتغير في اللغات الإنسانية هي دلالة المفردات، لا النظام الصوتي والنحوي، حيث يقول فندريس (د.ت): "أما المفردات فعلى العكس من ذلك لا تستقر على حال لأنها تتبع الظروف فكل متكلم يكون مفرداته من أول حياته إلى آخرها بمداومته على الاستعارة ممن يحيطون به، فالإنسان يزيد مفرداته ولكنه يُنقص منها أيضاً ويغير الكلمات في حركة دائمة من الدخول والخروج". (ص.246). ويشير أولمان بأنه كما سبق وأن عرّفنا أن المعنى بأنه علاقة متبادلة بين اللفظ والمدلول، وعلى هذا يقع التغير في المعنى كلما وجد أي تغير في هذه العلاقة الأساسية. (أولمان، 1990، ص.155).

وقد خصّص أحمد مختار عمر (1998) فصلاً من الدرس التاريخي في كتابه علم الدلالة لدراسة تغير المعنى، فرّك على مشكلتين في تغير المعنى هما: أسباب تغير المعنى، وأشكال تغير المعنى (ص.236 وما بعدها). وطلباً للإيجاز في هذا البحث، أضف إلى أن دراسة التغير الدلالي وما يتعلق به يعدّ من الموضوعات التي درست كثيراً في كتب علم اللغة والدلالة على وجه الخصوص، لذا سنشير لأسباب وأشكال التغير الدلالي بإيجاز.

أسباب تغير المعنى	أشكال تغير المعنى
1 ظهور الحاجة	توسيع المعنى (Widening)
2 التطور الاجتماعي والثقافي	تضييق المعنى (Narrowing)
3 المشاعر العاطفية والنفسية	نقل المعنى ويتضمن طرائق شتى "الاستعارة -إطلاق البعض على الكل- المجاز المرسل بوجه عام".
4 الانحراف اللغوي	المبالغة .
5 الانتقال المجازي	
6 الابتداع	

المحور الثالث: مظاهر التغير الدلالي في كتاب الزينة:

- (1) تخصيص المعنى.
- (2) توسيع المعنى.
- (3) انتقال المعنى بالمجاز وغيره.

توطئة:

يتناول هذا المحور بالدراسة مظاهر التغير الدلالي عند الرازي، وذلك في دراسة تحليلية تتبعية للكلمة المصطلح في بعض معاجم اللغة ومعاجم المصطلحات أو كتب الألفاظ الإسلامية، لمعرفة كيف تغيرت الكلمة وما طرأ عليها في رحلة انتقالها من مجال كانت مستعملة فيه لمجال آخر وهو مجال الاصطلاح الإسلامي، حيث إنَّ الكلمة قد تكون مرّت بعدة تغيرات حتى استقرت على ما هي عليه اليوم كمفردة إسلامية، فقد تكون مرّت بتعميم ثم تخصيص ثم تعميم أو العكس، أو انتقال من مجال الدلالة المحسوسة لمجال الدلالة المجردة، وهو ما سيتمّ دراسته من خلال نموذج واحد من كتاب الرازي وهو "باب الجنة" وما يندرج تحته من ألفاظ، إذ أنّ طبيعة البحث تقتضي الإيجاز والاختصار.

نماذج تحليلية (باب الجنة وصفاتها):

(1) (الجنة):

جاء في المقاييس أن الجيم والنون أصل واحد وهو السَّتر والتَّستر فالجنة ما يصير إليه المسلمون في الآخرة وهو ثواب مستور عنهم اليوم، والجنة البستان لأنَّ الشجر بورقه يستر، والجنة عند العرب النَّخل الطَّوال. (ينظر: ابن فارس، 1979، 421/1). وجاء فيها عند ابن منظور (711هـ) الجنة: البُستان، ومنه الجنَّات، والعرب تسمي النخيل جنة، والجنة الحديقة ذات الشجر والنخيل وجمعها جنان وفيها

تخصيص ويقال للنخل وغيرها، والجنة هي دار النعيم في الآخرة من الاجتنان وهو الستر لتكاثف أشجارها وتظليلها بالتفاف أغصانها. (ابن منظور، 1971، 13 / 99-100).

ذكر الرازي ت(322هـ) أن الجنة هي: "البستان والثواب في الآخرة". أي أطلق لفظ الجنة في القرآن الكريم على البستان، ثم نقل عن ابن عباس أوصاف الجنة وهي سبع: "جنة الفردوس، وجنة عدن، وجنة نعيم، وجنة الخلد، وجنة المأوى، ودار السلام، ودار الجلال"، والجنة في كلام العرب البستان والنخل، قال تعالى: ﴿إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرُنَّهَا مُصْبِحِينَ﴾ (القلم: 17). (الرازي، 1994، ص.379). كما ذكر الرازي عدة آيات قرآنية تبين أن معنى الجنة هو البستان والنخل نذكر منها على سبيل التمثيل لا الحصر قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ﴾ (البقرة: 265)، وقوله تعالى: ﴿أَوْ تَكُونُ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ...﴾ (الإسراء: 91)، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ﴾ (الكهف: 39). فهذه كلها في معنى البستان والنخل. (الرازي، 1994، ص.380). وقد أشار الرازي إلى سبب تسمية ثواب الآخرة بالجنة، لأنه ثواب أدخره الله لأوليائه وأهل طاعته وهو مستور عنهم، وهو مأخوذ من أجن الشيء إذا ستره، فكان الجنة مأخوذة من الاجتنان والستر، وسمي البستان جنة؛ لأنه قد أحيط به وستر ما فيه عن الأعين. (الرازي، ص.381).

بما تقدم يمكن القول بأن لفظ "الجنة" من الألفاظ القرآنية ويراد بها ثواب المسلمين في الآخرة، وقد جاءت في القرآن الكريم بمعنيين:

الأول: الجنة: هي البستان من النخيل والأعناب وغيرها من الفواكه والأشجار المثمرة، وقد حدث فيها تعميم في الدلالة، فبعد أن كانت تطلق عند العرب على النخيل الطوال وهو ما أشار إليه ابن فارس في المقاييس وعند ابن منظور العرب تسمي النخيل جنة، فأصبحت تطلق على البستان الذي يحوي أنواعاً مختلفة من الأشجار المثمرة.

الثاني: الجنة: ثواب المؤمنين في الآخرة وهي من الأمور الغيبية وكما تقدم رأينا كيف أشار الرازي لدلالة الجنة على ثواب المسلمين في الآخرة من الاجتنان والستر إذ أنه من الأمور الغيبية غير مرئية للإنسان المسلم، ويبدو أن لفظ الجنة دلّ على النعيم في الآخرة بطريق المجاز من الانتقال من الدلالة المحسوسة وهو البستان المعروف للدلالة على الدلالة المجردة وهي ثواب الله في الآخرة وذلك بجامع السّتر في الجميع.

بهذا يكون معاني الجنة مشتركة في أصل معنوي واحد وهو السّتر والتستر وهو ما أشار إليه ابن فارس في المقاييس كما تقدم. ويستعمل لفظ الجنة في وقتنا الحاضر استعمالاً مجازياً لأي مكان جميل أو توجد به مواصفات تبهّر النظر فيقال جنة الله على الأرض بطريق الاستعارة.

2) (الفردوس).

(الفردوس) في القاموس المحيط الأودية التي تُنبِت ضروباً من النبات، والبستان يجمع كل ما يكون في البساتين تكون منه الكروم، وقد يؤنث عربية، أو رومية نُقِلَتْ، أو سُريانية، وروضة دون اليمامة لبني

يربوع، قلعة فردوس: بقزوين. (الفيروز آبادي، 2005، 562/1). وجاء في المعرب الفردوس أصله رومي أعرب وهو البستان، وقيل الفردوس تعرفه العرب ويسمى الموضع الذي فيه كرم فردوساً، وقيل الفردوس الأودية التي تنبت ضروباً من النبت وقيل هو بالرومية منقول إلى لفظ العربية، وقال ابن الكلبي بإسناده: الفردوس البستان بلغة الروم، وقال الفراء وهو عربي أيضاً والعرب تسمي البستان الذي فيه الكرم فردوساً. (الجواليقي، د.ت، ص. 110 وما بعدها). وفي المعجم الوسيط "فردس" الفردوس: الزيادة والسعة في الخطة ونحوها، والفردوس البستان الجامع لكل ما يكون في البساتين وقد يذكر وقد يؤث، والمكان تكثر فيه الكروم والوادي الخصيب، واسم جنة من جنات الآخرة وقيل إنها معربة. (مصطفى وآخرون، 680/2).

أما فيما يتعلق بهذه الكلمة "الفردوس" عند الرازي فقد أشار الرازي في حديثه عن الأسماء الأعجمية في القرآن الكريم إلى "الفردوس" فقال: "الصراط والقسطاس والفردوس يقال إنها بالرومية". (الرازي، 1994، ص. 142)، وجاء فيها أيضاً أن بعض المفسرين قالوا إن الفردوس هي الجنة باللغة الرومية وهي أدنى الجنان، أما عند العرب فقد جاء فيها، قال عدي بن زيد:

تَمَّتْ أَوْرَثُهُ الْفِرْدَوْسُ يَعْمرُهَا وَزَوْجُهُ ضِلَعُهُ مِنْ جَنْبِهِ جُعِلَا

وكان عدي عبادياً نصرانياً وأراه أخذ هذا الاسم من الكتب المنزلة. (الرازي، 1994، ص. 383)، بهذا نلاحظ استقرار رأي الرازي فيها على كونها كلمة معربة.

من خلال الاطلاع على المعاني المختلفة والمتعددة التي زخرت بها معاجم اللغة القديمة منها والحديثة، فيما يتعلق بكلمة "الفردوس"، فقد تبين أن هذه الكلمة التي هي اسم من أسماء الجنة ليست عربية، فهي معربة عن الرومية أو السريانية كما أشرت سابقاً، وإن أشار بعضهم إلى أن لها أصولاً عربية، وهو ما ذهب إليه بعض الباحثين في دراسته بأنه: لو أجرينا الطرق التي كان يستعملها علماء العربية يتضح لنا أن هذه الكلمة عربية الأصل منها كونها على وزن فعول، وحروفها مؤتلفة فيما بينها، وأنها من أصل عربي وهو الفردسة بمعنى السعة، ثم أشار بأنه قد توجد لغات أخرى شاركت العربية فيها وأنها اقترضتها من العربية (جودة، 2016، ص. 117). ومن معاني هذه الكلمة البستان في اللغة العربية، أما معاجم اللغة الحديثة كالوسيط فقد تنوعت المعاني بين البستان، الجنة، الأودية التي تنبت ضروباً من النبت، بهذا يمكن القول أن لفظ الفردوس استعمل للدلالة على الجنة، بذلك يكون قد حدث فيه تضيق في الدلالة، فبعد أن كانت تدل على البساتين وغيرها أصبحت تدل على اسم من أسماء الجنة، فبمجرد سماع هذه الكلمة تنطلق الأذهان لجنة الفردوس، وجنة الفردوس تحوي البساتين وغيرها من الخيرات التي لم ترها العين، فكلمة الفردوس انتقلت للعربية بمعنى البستان أو الأودية التي تنبت النبت، ثم انتقلت للدلالة على الجنة وهي من الأمور الغيبية عند المسلمين ولكن أوصافها جاءت في القرآن الكريم، فالفردوس هي نزل للمؤمنين كما في

قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾ (الكهف: 107)، وهي أعلى درجات الجنة.

(3) (جَنَّةُ عَدْن):

جاء في المقاييس: العين والدال والنون أصل صحيح يدلّ على الإقامة، قال الخليل: العَدْن: إقامة الإبل في الحمض خاصة. تقول عَدَنْتَ الإبلَ تَعْدِنُ عَدْنًا، والأصل الذي ذكره الخليل هو أصل الباب ثمّ قيس به كل مقام، فقليل جَنَّةُ عَدْن أي إقامة. (ابن فارس، 1979، 248/4). وفي اللسان: عَدْن فلان بالمكان أقام، ومركز كل شيء مَعْدِنُهُ، وجَنَّتْ عَدْن منه أي جَنَّتْ إقامة بمكان الخلد، واسم عدنان مشتق من العَدْن وهو أن تَلْزَمَ الإبل المكان فتألفه ولا تَبْرَحْهُ. (ابن منظور، 1971، مادة: عَدْن)، 279/13 وما بعدها).

جاء فيها في كتاب الزينة عن الأصمعي قوله: "تقول العرب عَدَنْتَ الأبل بمكان كذا وكذا، إذا أَلْفَتْه ولزمته". وقال: "ومنه قيل لمعدن الذهب والفضة: معدن؛ لأنه يثبت الناس فيه ولا يتحولون". ونقل عن أبي عبيد في قوله عز وجل: ﴿وَمَسَاكِينَ طَبِيبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ﴾ (التوبة: 72). أي خُلِد، يقال عَدْن فلان بمكان كذا وكذا، إذا أقام وخلد بها. يَعْدِنُ وَيَعْدُنُ لغتان. قال ومنه المعدن ... وجنات عدن من ذلك أي مقام". (الرازي، 1994، ص. 383 وما بعدها).

ولم تختلف كتب مفردات القرآن عن معاجم اللغة في "عدن" فجاء فيها عند الراغب: ﴿جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا﴾ (الرعد: 23). أي استقرار وثبات، وعَدْن بمكان كذا اسْتَقَرَّ، ومنه المعدن المستقر الجواهر (الأصفهاني، د.ت، 423/2).

مما تقدّم نلاحظ أنّ المعنى الأصلي لعدن هو الإقامة، وذلك من عدت الإبل في الحمض أي أقامت وهو ما اتفق عليه أغلب العلماء، وأكد عليه الخليل ت(175هـ) فيما نقله عنه ابن فارس، ثمّ حدث توسّع وتعميم في المعنى فقيس به كل مقام فقليل جَنَّةُ عَدْن أي إقامة، لهذا المعنى الجامع لهما وهو إقامة المؤمنين في الجنة.

(4) (جَنَّةُ الْخُلْد):

جاء في المقاييس (خلد) الخاء واللام والدال أصل واحد يدل على الثبات والملازمة، فيقال: خلد: أقام، وأُخِلِدَ أيضًا. ومنه جنة الخُلْد. ويقولون رجل مُخِلِدٌ ومُخِلِدٌ، إذا أَبْطَأَ عنه الشيب وهو من الباب، لأن الشباب قد لازمه. ويقال أُخِلِدَ إلى الأرض إذا لَصِقَ بها. (ابن فارس، 1979، 207/2). وفي لسان العرب: الخُلْد: دوام البقاء في دار لا يخرج منها، ودار الخلد الآخرة لبقاء أهلها فيها، والخلد اسم من أسماء الجنة. (ابن منظور، 1971، مادة: خلد)، 164/3.

جاء في الزينة "جنة الخلد": الخلد البقاء، يُقال: أُخِلِدَ بالمكان يُخِلِدُ إِخْلَادًا إذا أقام به، ونقل عن أبي عبيدة ت(210هـ) في قوله عز وجل: ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ﴾ (الواقعة: 17). من الخلد وأنشد:

أَرَيْنِي جَوَادًا مَاتَ هَزْلًا لَأَنْتَنِي أَرَى مَا تَرَيْنَ أَوْ بَخِيلًا مُخَلَّدًا

ورجل مخلّد إذا أسن ولم يشب وأبطأ الشيبُ إليه. (أبو عبيد، 1954، 233/1؛ الرازي، 1994، ص.385).

وأشار الراغب ت(502هـ) إلى أنّ أصل المخلّد الذي يبقى مدّة طويلة، ومنه قيل: رجل مخلّد لمن أبطأ الشيب عنه، ودابة مخلّدة هي التي تبقى ثنايها حتى تخرج رباعيتها، ثم استعير للمبقي دائماً، والمخلود في الجنة بقاء الأشياء على الحالة التي عليها من غير اعتراض الفساد عليها. (الأصفهاني، د.ت، 205/1).

من خلال الاطلاع على ما جاء في مادة خلد في بعض معاجم اللغة وغيرها من معاجم مفردات القرآن الكريم كما في كتاب الراغب الأصفهاني، يتّضح أنّ هذه المادة تدل على الثبات واللزوم والبقاء، ويبدو أنّ الجنة سُميت بها لأنّها دار البقاء، فكما أشار الراغب فقد استعير اسم الخلد للجنة من معنى الدابة المخلّدة -وهوما تقدّم ذكره- لأنّ الأشياء تبقى في الجنة على حالها، بهذا انتقلت دلالة الخلد للدلة على جنة الخلد بالاستعارة للمشابهة بجامع البقاء واللزوم والثبات، ثم يبدو أنّه حدث فيها تغير آخر بالتخصيص فأصبحت كلمة الخلد خاصة بالجنة، بدليل أن الذهن عند سماع لفظ الخلد ينصرف مباشرة لجنة الخلد.

(5) (درجات الجنة):

إذا بحثنا عن مادة "درج" في معاجم اللغة نجد أنّ ابن فارس يرجع أغلب معانيها لأصل واحد يدل على مُضَيّ الشيء والمُضَيّ في الشيء، من ذلك قولهم درج الشيء إذا مضى في سبيله، ورجع فلان أدراجه إذا رجع من الطريق الذي جاء فيه. (ابن فارس، 1979، 285/2). وفي اللسان: درج البناء ودُرّجَه بالثقل مراتب بعضها فوق بعض واحده دَرَجَة ودُرْجَة والدَّرَجَة: الرفعة في المنزل، والدَّرَجَة واحدة الدرجات وهي الطبقات من المراتب. والدرجة المنزل، ودرجات الجنة منازل أرفع من منازل. (ابن منظور، 1971، مادة: درج)، (266/2).

جاء فيها في الزينة: (درجات الجنة) هي المنازل، وقال أبو عبيدة في قوله تعالى: ﴿هُم دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ بِصِيرٍ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ (آل عمران: 163). أي هم منازل ومعناها: لهم درجات كقولك هم طبقات، وقال الأثرم: درجة منزلة فكأن من كان أرفع منزلة عند الله وأعلى رتبة قيل هو أرفع درجة وجاء في قوله: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ (المجادلة: 11). قال المفسرون يعني مراتب ومنازل. (الرازي، 1994، ص.386). وجاء فيها عند أبي عبيدة ت(210هـ) يُقال للدرجة التي يصعد عليها: درجة، وتقديرها قَصَبَة ويقال لها أيضاً دَرَجَة. (أبو عبيدة، د.ت، 107/1-108). وفي اللسان: القَصَب كل نبات ذي أنابيب واحدها قَصَبَة، وقَصَبَة الأنف: عظمه. (ابن منظور، 1971، مادة: قصب)، (674/1 وما بعدها).

مما تقدّم يبدو أنّ مادة (درج) مرّت بعدّة مراحل حتى استقرت على دلالتها التي هي عليها في القرآن الكريم في كونها اسم من أسماء الجنة أو منزلة من منازلها، فكما ذكر ابن فارس مادة درج تدل في أصلها

على الماضيّ في الشيء، ورجع فلان أدراجه إذا رجع من الطريق الذي جاء منه، بذلك تتعلّق دلالتها بالمشي سواء كان على استواء أو مشي في ارتفاع أو نزول، ثم انتقلت للدلالة على الدَّرَجَة والدَّرَجَة، وهي مدارج البناء أي مراتب بعضها فوق بعض، وهو ما استقرت عليه الدلالة في وقتنا الحاضر فيما يُعرف بالدَّرَج ويستعمل للصعود لمراتب وأماكن أعلى والنزول منها، ثم تطوّرت الكلمة واتسع معناها بالمجاز لتدلّ على كل ارتفاع سواء كان مادياً كما هو معروف لدينا أم معنوياً وهو درجات الرفعة والعزة والارتقاء، ويبدو أنّ الزمخشري ت(538هـ) في أساسه قد أشار لهذا المعنى المجازي فجاء فيها عنده: "رقي في الدَّرَجَة والدَّرَج. ومن المجاز: لفلان درجة رفيعة وامش في مدارج الحق". (الزمخشري، 1998، 282/1).

(6) (طوبى).

جاء في المقاييس في (طوب) الطاء والواو والباء ليس بأصل لأنّ الطوب فيما أحسب هو الذي يسمى الآجرّ وما أظنّ العرب تعرفه، وأمّا طوبى فليس من هذا وأصله الياء، كأنها فعلى من الطيب فقلبت الياء وأوًا للضمّة. أمّا في مادة (طيب) فلم يذكر ابن فارس كلمة طوبى فيها، ويبدو أنّه اكتفى بقوله أنّها من الطَّيْب قُلِبَت الياء وأوًا للضمّة بهذا تكون عنده أصل صحيح واحد يدلّ على خلاف الخُبث. (ابن فارس، 1979، 430/3، 435/3). وفي اللسان: طوبى شجرة في الجنة، وقيل طوبى لهم حُسْنى لهم، وقيل: خير لهم، وفي الصحاح طوبى اسم شجرة في الجنّة، وقيل طوبى اسم الجنة بالهندية، وقيل اسم الجنّة بالحبشية، وقال قتادة: طوبى كلمة عربية تقول العرب: طوبى لك إن فعلت كذا. (ابن منظور، 1971، مادة: طوب)، 564/1 وما بعدها).

جاء فيها في الزينة: وطوبى يقال: إنّها شجرة في الجنّة، وروى أبو حاتم عن ابن عباس وأبي عبيد وغيرهما أنّ طوبى شجرة في الجنة، وروى عن ابن عباس أنّ طوبى شجرة في الجنة يسير الراكب في ظلّها ألف عام، وعن بعض أهل العلم أنّ اشتقاقها من (طاب يطيب)، كأنّ أهل الجنة طاب لهم أنّ يستظلّوا فيها، وهو على وزن (فُعَلَى)، وهو غاية الطيب...، وقد كثر على ألسنة الناس قولهم لكلّ من طاب له أمر: طوبى لك. (الرازي، 1994، ص. 387). وهو بذلك لم يختلف عمّا جاء في بعض معاجم اللغة كما تقدّم.

وفي مفردات القرآن للراغب: "وقوله: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ﴾ (الرعد: 29). قيل هو اسم شجرة في الجنّة، وقيل هو إشارة لكل مستطاب في الجنة". (الأصفهاني، د.ت، 403/2). وفيما يتعلّق بكون طوبى اسم للجنة بالهندية، وإن كان فيما يبدو لي قول ضعيف إذ أنّه جاء بلفظ "قيل"، فقد اطلعنا على المعرّب للجواليقي لتأكيد أو نفي هذا القول، فجاء في قوله تعالى: ﴿طُوبَى لَهُمْ﴾ قيل طوبى اسم للجنة بالهندية، وقيل طوبى شجرة في الجنة، وعند النحويين هي فُعَلَى من الطيب، وأصل طوبى طُوبَى فقلبت الياء للضمّة قبلها وأوًا. (الجواليقي، 1897، ص. 103).

من خلال الاطلاع على المعنى المعجمي لكلمة طوبى في بعض معاجم اللغة والمصطلحات، يتضح لنا فيها قولان: بعض العلماء يرى أنها اسم للجنة بالهندية أو بالحبشية وهو فيما أرى قول ضعيف، والبعض الآخر يقر بأنها عربية وأصلها من الطيب كما تقدّم واختلفوا فيها أيضاً بعضهم يرى أنها: اسم شجرة في الجنة وهو الأغلب، والبعض الآخر يرى أنها اسم من أسماء الجنة، أمّا رأي الباحثة في ذلك فهو: إذا كانت طوبى اسم شجرة في الجنة وهو ما يؤكد حديث ابن عباس السابق من أنها شجرة يسير الراكب في ظلها ألف عام، من ثمّ سميت الجنة باسمها وذلك مجاز مرسل من تسمية الكل باسم الجزء فهي جزء من نعيم الجنة أي إطلاق الجزء وإرادة الكل، أو حدث فيه توسع في الدلالة، وهو ما أشار الرازي نفسه بأنه كثر على ألسنة الناس حتى أصبحت لكل ما يستطاب، وهو ما تمت الإشارة له فيما تقدّم.

(7) (الكوثر):

جاء في المقاييس في كثر: الكاف والياء والراء أصل صحيح يدلّ على خلاف القلة، من ذلك الشيء الكثير وقد كثر. ثمّ يزداد فيه للزيادة في النعت فيقال الكوثر: الرجل المعطاء، وهو فوعل من الكثرة. والكوثر نهر في الجنة، قالوا هذا، وقالوا أراد الخير الكثير، والكوثر: الغبار سمي بذلك لكثرتة وثورانه. (ابن فارس، 1979، (مادة: كثر)، 160/5-161). وفي اللسان: كثر: الكثرة نقيض القلة، والكوثر: الكثير من كل شيء، والكوثر الكثير الملتف من الغبار إذا سطع وكثر هذليّة، ورجل كوثر: كثير العطاء والخير. والكوثر: النهر وهو نهر في الجنة يتشعب منه جميع أنهارها وهو للنبي -صلى الله عليه وسلم- خاصة. وهو فوعل من الكثرة والواو زائدة، وجاء في التفسير الكوثر: القرآن والنبوة. (ابن منظور، 1971، (مادة: كثر)، 133/5 وما بعدها).

أمّا فيما يتعلّق بمصطلح "الكوثر" في كتاب الزينة موضوع الدراسة فقد جاء فيه: والكوثر يُقال: نهر في الجنة. وروى عن ابن عباس في قول الله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ (الكوثر: 1). قال: هو نهر في الجنة. وقال بعض أهل اللغة: كوثر من الكثرة. وهو فوعل. (الرازي، 1994، ص. 388).

وجاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ عند الراغب الكوثر قيل هو نهر في الجنة يتشعب عنه الأنهار، وقيل بل هو الخير العظيم الذي أعطاه النبي -صلى الله عليه وسلم-. وقد يُقال للرجل السخيّ كوثر، ويُقال تكوثر الشيء كثر كثرة متناهية. (الأصفهاني، د.ت، 403/2). ومّا يؤكد أن المراد بالكوثر النهر، أنّ النبي قرأها حين أنزلت عليه فقال: "أتدرون ما الكوثر إنه نهر في الجنة وعدنيّه ربي فيه خير كثير. (الزنجشيري، 1998، 446/6).

وأشار أبو حيّان الأندلسي ت(745هـ) إلى أنّه ذكر في التحرير في لفظ "الكوثر" ستة وعشرون قولاً، الصحيح هو ما فسره به رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فقال: "هو نهر في الجنة، حافظه من الذهب ومجره على الدر والياقوت، وترتبه أطيب من المسك وماؤه أحلى من العسل وأبيض من الثلج". (الأندلسي، 1420هـ، 556/10).

من خلال الاطلاع على معاني مادة كثر في معاجم اللغة والمصطلحات وبعض كتب التفسير، تبين أنها جاءت بمعنى الكثرة وخلاف القلة وهو أصل المعنى الذي أشار إليه ابن فارس، والكوثر نعت للكثرة، والرجل المعطاء، ونهر في الجنة خصّ به النبي -صلى الله عليه وسلم- ويبدو أن المعنى المراد في الكوثر هو نهر الكوثر وهو المعنى الذي أصبح متعارفاً عليه اليوم عند إطلاق لفظ الكوثر، بذلك حدث تضيق في دلالة الكوثر وتخصص لهذا المعنى وهو النهر الذي أعطاه الله لنبيه في الجنة، فالكوثر من صفات الجنة التي ذكرها الرازي فهي جنة الكوثر وذلك من إطلاق الجزء وإرادة الكل فهي من المجاز المرسل من تسمية الشيء باسم بعض أجزائه.

وقد استعملت كلمة (الكوثر) في وقتنا الحاضر مجازاً لأي مشروب لذيق الطعم أو للماء العذب، فيقال له مثل الكوثر، تشبيهاً لها بنهر الكوثر في الجنة.

الخاتمة:

من خلال ما تقدّم في ثنايا هذا البحث من محاولة لدراسة التغير الدلالي الذي قد يطرأ على الكلمات في رحلة انتقالها الدلالية في كتاب الزينة للرازي، وذلك بتحليل نماذج من باب الجنة، جاءت النتائج كما يلي:

(1) لا يعدّ هذا البحث بذرة في موضوعه؛ فهناك دراسات كثيرة قامت على كتاب الزينة شرحاً وتحليلاً، لكن الباحثة لم ترَ فيها دراسة للتغير الدلالي أو كيفية انتقال الكلمة من مجال الدلالة العامة للبحال الإسلامي الخاص بشكل واضح ودقيق.

(2) اهتمام الرازي بتسليط الضوء على المعنى المعجمي للكلمات واستعانت به بعدد من المعاجم اللغوية، وذلك لغرض الوصول للعلاقة الرابطة بين المعنيين المعجمي والاصطلاحي، أو العلاقة بين الدال والمدلول كما جاء ذلك واضحاً في لفظ الجنة في كتاب الزينة.

(3) استعانة الرازي بكتاب أبي عبيدة معمر بن المثنى (مجاز القرآن) بشكل كبير حتى إنّه يمكن القول بأنّ الكتاب الذي بين أيدينا هو كتاب مجاز القرآن وليس كتاب الزينة للرازي.

(4) يستعين الرازي كثيراً بكتب اللغة ويشير في أغلب الأحيان للوزن الصرفي للكلمة، في محاولة لبيان المعنى الذي قد تضيفه البنية الصرفية للكلمات كما هو الحال في مصطلح (الكوثر) بأنه على وزن فاعل وهو للكثرة كما تقدّم.

(5) فيما يتعلّق بالكلمات التي هي من أصول أجنبية يبدو أنّه لم يكن لأبي حاتم الرازي فيها رأي واضح، وإنّ تعصّب لبعضها أحياناً كما مرّ في كلمة الفردوس، بذلك نجده اكتفى بما جاء فيها عند العلماء الذين قالوا بأعجميتها، كما هو الحال في لفظ الفردوس، وطوبى، ولم يهمل آراء بعض العلماء في كونها عربية أصيلة.

6) نجد اهتمام الرازي بالتغير الدلالي واضحاً في دراسته للكلمات وإن لم يذكر ذلك صراحة فقد أشار للتغير الدلالي بالتوسيع والتعميم في كلمة طوبى بأنه كثر على ألسنة الناس حتى أصبح يقال لكل ما يُستطاب.

7) يبدو أن أغلب أشكال التغير الدلالي قد تحققت في الكلمات المدروسة فنجد التعميم قد حدث في ألفاظ الجنة وعدن وطوبى، ونجد التضييق في كلمتي الكوثر والفردوس، ونجد الانتقال بالمجاز أو الاستعارة في كلمتي الخلد وطوبى أيضاً، إذ قد يحدث في الكلمة أكثر من تغيير على حد رأي الباحثة.

"والله أعلم"

توصي الباحثة بمزيد الدراسة والبحث لظاهرة التغير الدلالي للكلمات في هذا المصنف وهو "كتاب الزينة للرازي" ففي ذلك جهود محمودة لخدمة اللغة العربية ومن ثم خدمة كتاب الله القرآن الكريم.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم، برواية قالون عن نافع المدني.
- ابن النديم، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق. (2002). الفهرست (ط.2). (تحقيق: يوسف علي طويل). بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن فارس، أحمد. (1979). معجم مقاييس اللغة. (تحقيق: عبد السلام هارون) دمشق: دار الفكر.
- ابن منظور، جمال الدين. (د.ت). لسان العرب. بيروت: دار صادر.
- أبو عبيدة، معمر بن المثنى. (1954). مجاز القرآن. (تحقيق: محمد فؤاد سزكين). القاهرة: الخانجي.
- الأصفهاني، الراغب. (د: ت). المفردات في غريب القرآن. (تحقيق: محمد سيد كيلاني). بيروت: دار المعرفة.
- الأندلسي، أبو حيّان. (1420هـ). البحر المحيط في التفسير. (تحقيق: صديقي محمد جميل). بيروت: دار الفكر.
- الجواليقي، أبو منصور. (1897). المعرّب من الكلام المعجمي على حروف المعجم. لبسيا (د.ناشر).
- الدّاية، فايز. (1996). علم الدلالة (ط.2). سورية، دمشق: دار الفكر.
- الرازي، أبو حاتم بن حمدان. (1994). الزينة في الكلمات الإسلامية العربية. (تحقيق: حسين بن فيض الله الهمداني). اليمن: مركز الدراسات والبحوث اليمني.
- الزركلي، خير الدين. (1986). الأعلام (ط.7). بيروت: دار العلم للملايين.
- الزنجشيري، أبو القاسم جار الله. (د.ت). أساس البلاغة. (تحقيق: محمد باسل عيون السود). السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز.
- الزنجشيري، أبو القاسم جار الله. (1998). الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. (تحقيق: عادل عبد الموجود ، وعلي محمد معوض). السعودية: مكتبة العبيكان.
- العسقلاني، ابن حجر، ابن علي، أبو الفضل أحمد. (1971). لسان الميزان (ط.2). (تحقيق: دائرة المعارف النظامية الهند). بيروت: مؤسسة الأعلي للطبوعات.
- الفيروز آبادي. (2005). القاموس المحيط (ط.8). (تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة) بيروت: مؤسسة الرسالة.
- المسدي، عبد السلام. (1986). اللسانيات وأسسها المعرفية. تونس، الجزائر: الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب.
- أولمان، ستيفن. (1990). دور الكلمة في اللغة. (ترجمة: كمال بشر). مصر: مكتبة الشباب.
- جودة، علي جاسم. (2016). تأصيل الكلمات في كتاب الزينة لأبي حاتم الرازي. رسالة ماجستير،

جامعة فيلادلفيا.

حسب الله، إكرام بشير. (2006). الزينة في الكلمات الإسلامية والعربية لأبي حاتم الرازي دراسة:

تحليلية. رسالة ماجستير، جامعة الخرطوم، السودان.

عمر، أحمد مختار. (1998). علم الدلالة (ط.5). القاهرة: عالم الكتب.

فندريس، جوزيف. (د.ت). اللغة. (تعريب: عبد الحميد الدواخلي، محمد القصّاص). القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

مصطفى، إبراهيم وآخرون. (د.ت). المعجم الوسيط. القاهرة: دار الدعوة.

منقور، عبد الجليل. (2001). علم الدلالة "أصوله ومباحثه في التراث العربي". دمشق: اتحاد الكتاب العرب.

تنوع الدلالة القرآنية باختلاف الجذور اللغوية بين القراءات الواردة في معجم شمس العلوم

د. أحلام علي محمد عبدالصمد، جامعة الزيتونة، كلية اللغات والترجمة.

Ahlam.elabasy80@gmail.com

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين الأول بلا إبتداء والآخر بلا إنتهاء والصلاة والسلام على حبيبه محمد -صلى الله عليه وسلم- وعلى آله وصحبه ومن سار على نهجه إلى يوم الدين.
أما بعد.

فإن أشرف ما نطق به اللسان وصرف إلى تفهمه الفكر والأذهان كلام الله العزيز الرحمن، فهو يحتل الصدارة في القداسة والدراسة بدءاً بأصواته وإنتهاءً بدلالاته، وكان أولى ما قدم من علومه علم قراءاته وترتيبه.

فعلم القراءات القرآنية هو ذروة سنام العلوم القرآنية، وذلك لتعلقه بكلام الله -سبحانه وتعالى- والعمل على حفظه من اللحن والخطأ، وقراءته بالطرائق الصحيحة المروية بالسند الصحيح عن النبي -صلى الله عليه وسلم-.

فالقرآن الكريم في قمة الفصاحة وذروة البيان بقراءاته المتنوعة في كونها وجهاً من وجوه الإعجاز، فإننا نقرأ كثيراً في كلماته وجملة بوجوه مختلفة، وتظل الأحكام والمعاني مؤتلفة، فلا نجد تناقضاً في الأحكام، ولا تعارضاً في المعاني، مما جعلني أقول مع القائلين، عندما تختلف القراءات وتختلف دلالاتها فكل قراءة تعد كأنها آية أخرى بسبب المعنى الخاص الذي تؤديه وحدها إلينا، وغيرها لا يؤديه، وذلك أحد سمات الإعجاز لهذا الكتاب العزيز. (البيلي، 1998، ص.14).

فإذا تنوعت الأحرف والقراءات يقوم مقام تعدد الآيات، وهو ضرب من ضروب البلاغة.

تنوّع الدلالة القرآنية باختلاف الجذور اللغوية بين القراءات الواردة في معجم شمس العلوم (102-120)

وقد قرر علماءنا الأجلاء في مصنفاتهم أن تعدد وجوه القراءات يؤدي إلى تنوع الدلالات والمعاني، وذلك من سبعة أوجه، منها هذا الوجه الخامس (الاختلاف في الكلمة بما يزيل صورتها ومعناها). (ابن الجزري، 2006، 29/1؛ ابن قتيبة، 1989، ص. 70-71).

وهذا الوجه هو ما يُعنى به هذا البحث، الذي تدور مباحثه حول تقديم مثال حي لهذا التنوع الدلالي من خلال القراءات الواردة في معجم "شمس العلوم" للعلامة اللغوي نشوان بن سعيد الحميري (ت 573هـ) الذي استشهد بهذه القراءات لتنوع الدلالات القرآنية، وهو هذا النهج العلمي الصحيح، أن يحتاج بالقراءات القرآنية للمذاهب اللغوية المختلفة، لا أن يحتاج بمذاهب اللغة للقراءات، وذلك لأن القراءات قد توافر لها من الضبط والوثوق والتحري ما لم يتوافر لأوثق شواهد العربية. (القيسي، 2007، 10/1).

يقوم هذا الدرس الذي أقدمه على إثبات تنوع وتغير الدلالة القرآنية باختلاف الجذور اللغوية تنوعاً لا يعقبه تناقض أو تعارض، وأن هذا الاختلاف اختلافاً تنوعاً وتغيراً، حيث إن كل قراءة في كتاب الله - سبحانه وتعالى - تعطي مفهوماً ودلالة لا تقيد القراءات الأخرى مع الاتساق بين معانيها.

وقد انتظمت هذه الدراسة على تمهيد وقد وسمته بـ (أهمية الجذر اللغوي وأثره في تنوع الدلالة)، أما المباحث التالية وقد بلغت تسعة مباحث قامت على الجذور المنتقاة من معجم (شمس العلوم) بعد الاستقراء الذي قدم لنا ثمانية عشر جذراً لغوياً مختلفاً بين القراءات الواردة في هذا المعجم، فجاء المبحث الأول للجذرين (ب ل و) و (ت ل و)، واستقل المبحث الثاني بالجذرين (ب و أ) و (ث و ي)، أما المبحث الثالث للجذرين (ب ي ن) و (ث ب ت)، والمبحث الرابع قام على الجذرين (ض ن ن) و (ظ ن ن)، أما الخامس استقل بالجذرين (ع ب د) و (ع ن د)، أما السادس فكان للجذرين (ق ص ي) و (ق ص ص)، والسابع دار على الجذرين (ن س ي) و (ن س أ)، ويعقبه الثامن الذي قدم للجذرين (ب ش ر) و (ن ش ر)، ثم التاسع وختم بالجذرين (ن ش ر) و (ن ش ز)، ثم كانت الخاتمة وفيها عرضت أهم ما خلص إليه البحث من نتائج.

تمهيد:

أهمية الجذر اللغوي وأثره في تنوع الدلالة.

لا شك أن تنوع الدلالة عن طريق الجذر اللغوي لا يتحقق إلا بعد تركيبه بصورة متصلة، وذلك لأن الجذر اللغوي يرسم بصورة مفردة لكل حرف منه، نحو: (ك ت ب) حتى يستطيع المتكلم من خلال هذه الحروف المفردة أن يتوَّع بين الصيغ والمشتقات المختلفة، وهو بهذه الصورة ليس له دلالة مستعملة، فإننا "إذا أخذنا مثلاً جذراً مكتوباً من ثلاثة أحرف وليكن (ق ت ل) فإن هذه الأحرف تحتوي بالقوة على المعنى الكلي الناشئ عن اجتماع أصواتها المعينة بترتيبها المعروف لنا ولكنها غير قابلة للنطق إلا فردة كذا: (ق ت ل)، وهي بذلك لا تستعمل في اللغة، فليس للحرف دلالة مستعملة، وإنما تتحقق هذه الدلالة بنطق الأحرف الثلاثة مجتمعة بترتيبها بصورة متصلة". (شاهين، 1985، ص. 33).

تنوّع الدلالة القرآنية باختلاف الجذور اللغوية بين القراءات الواردة في معجم شمس العلوم (102-120)

وعليه فإنه ليس للحرف أهمية وهو بمعزل عن التركيب، والدليل على ذلك أننا إذا قمنا بتطبيق قانون الاستبدال بين الحروف الذي ينتج عنه تنوعاً في الدلالة فلا يمكن تحقق ذلك إلا من خلال التركيب فكل فوينهم مقابل استبدال آخر فاستبداله بغيره لا بد أن يعقبه اختلاف في المعنى، كما تقول في العربية: نفر ونفد، فبمجرد استبدال الراء بالذال يتغير معنى الكلمة: بصورة آية، وهذا ما يسميه العالم "يفيرث" (الوظيفة الصوتية الصغرى، أو القاصرة) مقابل الوظائف الكبرى: المعجمية، والصرفية والنحوية ووظيفة السياق الدلالية وعليه فإن كل حرف أو حركة في اللغة العربية يمكن أن يكون مقابلاً استبدالياً للحروف في تبادلها ذات وظيفة فونيمية. (السعران 1992، ص. 302-303؛ مجاهد، د.ت، ص. 166).

فتعدد الدلالات وتنوعها قد يتأتى من خلال اختلاف الجذور اللغوية، حتى لو كان الاختلاف في حرف واحد، حيث يمثل كل جذر بعد التركيب معنىً مستقلاً عن الجذر الآخر.

ومن هذا الاختلاف في الجذور اللغوية، اختلاف وجوه القراءات القرآنية التي تعد علماء قائماً بذاته له ضوابطه وقواعده وأسسها وقد ذكر ابن الجزري ت(388هـ) أن "كل قراءة وافقت العربية. ولو بوجه- ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً، وصح سندها فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردّها ولا يحل إنكارها، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، ووجب على الناس قبولها سواء كانت عن الأئمة السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين؛ ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة سواء كانت عن السبعة أم عمل هو أكبر منهم". (ابن الجزري، 2006، 15/1).

فالشرط الأول الذي ذكره ابن الجزري (وافقت العربية) يعدّ شرطاً مهماً لصحة القراءة، من ذلك اتجهت همم السلف من علماء اللغة على اختلاف مذاهبهم واختصاصاتهم إلى العناية بعلم القراءات القرآنية، فألفوا تصانيفهم خدمةً لكتاب الله تعالى. ودفاعاً عن لغتهم، ويعد أبرز القراء وأشهرهم من علماء اللغة، كالكسائي، وعيسى بن عمر الثقفي، وأبو عمر بن العلاء، وغيرهم.

والقراءات القرآنية من أوثق الشواهد التي أستعان بها علماء اللغة في مصنفاتهم، ولعل المعجميون العرب جعلوا من هذه القراءات دليلاً لصحة ما يثبتون في تأليفهم من قواعد وأسس لصحة مفرداتهم، وفي هذا البحث دراسة للقراءات الواردة في معجم (شمس العلوم لشوان بن سعيد الحميري ت(573هـ) وهو من معاجم الأبنية؛ يعالج المفردات ويبين معانيها ويحدد دلالتها مستشهداً بأنواع الشواهد المختلفة، وكان أبرزها القراءات القرآنية التي أسندها إلى أهلها من أصحاب العلم.

1 (ب ل و) و (ت ل و):

جاء في باب الباء واللام وما بعدها قوله: (بلوته) بلاءً وبلواً: إذا اختبرته... قال تعالى: ﴿هَٰنَالِكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ﴾ (يوسف: 30) أي تختبر. (الحميري، 1999، ص. 625).

تنوّع الدلالة القرآنية باختلاف الجذور اللغوية بين القراءات الواردة في معجم شمس العلوم (102-120)

وورد في باب التاء واللام وما بعدها: (تلاه) ^{تَلَا} إذا تبعه... قرأ حمزة والكسائي: ﴿هَٰذَاكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ﴾ بمعنى تتبع وقيل: معناه: تلو حسناتها وسيئاتها، يقال: تلوت القرآن تلاوةً. (الحميري، 1999، ص.767).

فالقراءة (بالباء) [تبلو] هي قراءة نافع وابن كثير وأبو عمرو وعبد الله بن عامر وعاصم، والقراءة (بالتاء) [تتلو] هي قراءة حمزة والكسائي. (أبوزرعة، 1979، ص.331؛ القيس، 2007، 94/2). ومن خلال أقول العلماء وما جاء به نشوان بن سعيد يمكن توجيه القراءتين دون وجود وجه من وجوه التناقض والتعارض واستنباط الدلالات الثلاث التالية:

1) الابتلاء واختيار:

ذكرت معاجم اللغة أن "تلوته بَلَوْاً: جربته واختبرته. (الجوهري 1984، 2285/6)، فالمعنى المحوري للجذر (بلو) هو: شدة تجوز الشيء، أو جوزاً لشيء بشدة. لمدى طويل... ابتلاه الله اختياره... الفعل (بلا يبلو) جاء في القرآن للشدة ولازمها الاختيار، أو للاختبار ولازمة العلم: ﴿هَٰذَاكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ...﴾ (يونس: 30). (جبل، 2012، 4/ 168-169).

وعلى ذلك فدلالة السياق في الآية: أي هنالك تختبر كل نفس ما أسلفت لها من عمل بعلمها وإطلاعها عليه لتجزي به. (القيسي، 94/2؛ الفراء، د.ت، 463/1؛ الاصفهاني، 1970، ص.145)، ودليله قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْلَى السَّرَائِرُ﴾ (الطارق: 9).

2) التلاوة:

قرأ حمزة والكسائي بقاءين، وهو من (التلاوة) لأعمالهم، وهي القراءة لها من كُتاب أعمالهم، فهم يقرؤونها يوم القيامة، ودليله قوله تعالى: ﴿فَأُولَٰئِكَ يَقرءُونَ كِتَابَهُمْ﴾ (الاسراء: 71).

3) التتبع:

وهي دلالة أخرى لقراءة حمزة والكسائي، حيث ذكر الجوهري أن "تلوت القرآن تلاوةً، وتلوت الرجل أَتَلَوًا: إذا تبعته... وجاءت الخليل ثانياً، أي: تتابعاً (الجوهري 1984، 2289/6-2290). والمعنى المحوري للجذر (ت ل و) هو "اتباع الشيء ما يسبقه لحوقاً به من خلفه... أما التلاوة بمعنى القراءة... ففعل أصل هذا من تتبع الكلام المكتوب عند القراءة، أي اتباعه كلمة كلمة فهذا يعني القراءة في المكتوب. (جبل، 2012، 217/1-218).

من هنا تنوعت المعاني داخل السياق القرآني نتيجة لاختلاف الجذور اللغوية، فقدمت لنا القراءتان ثلاث مراحل لتدرج المعنى حيث مثلت المرحلة الأولى دلالة "الابتلاء والاختبار" وهي المقدمة لهذه الأعمال وذلك بالعلم والإطلاع عليها، ثم تأتي المرحلة الثانية حاملة دلالة "التلاوة" وهي الإطلاع على هذه الأعمال في الصحف بقراءتها، وأخيراً تأتي المرحلة الثالثة التي تمثل دلالة "التتبع" أي: تتبع كل نفس ما

تنوّع الدلالة القرآنية باختلاف الجذور اللغوية بين القراءات الواردة في معجم شمس العلوم (102-120)

قدمت من أعمال لها، فمن عمل خيراً تبع خيره، ومن عمل شراً تبع شره ويقرب معنى التلاوة في تتبع الاعمال قراءةً، فعلى الأول التلوّ مكاني، وعلى الثاني تلوّ عملي. (جبل 2020، 218/1).

فابتلاء النفس اختبارها بمعرفة حقيقة ما عملت وهذه المعرفة لا تثأق إلا بقراءة صحيفتها يوم القيامة وثلي أعمالها كلمة كلمة حتى تتبع ما عملت إلى مصيرها.

فجميع ما سبق من دلالات متنوعة ومختلفة تقدم لنا اتساقاً لا يعرّوه تناقض أو تعارض.

(2) (ب و أ) و (ث و ي):

أورد في باب الثاء والواو وما بعدها: (ثَوَاهُ): إذا جعل له مثوى. وقرأ حمزة والكسائي ﴿لنُبَوِّئَنَّهُمْ﴾ بالثاء، والباقون بالباء والهمزة ﴿لنُبَوِّئَنَّهُمْ﴾. (الحميري، 2007، 913/2).

وذلك من قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُبَوِّئَنَّهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا يُجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا﴾ (العنكبوت: 58).

فالقراءة (بالباء) هي قراءة نافع وابن كثير وأبو عمرو وعبد الله بن عامر وعاصم والقراءة (بالثاء) هي قراءة حمزة والكسائي. (أبوزرعة، 1979، ص. 554؛ القيسي، 2007، 284/2؛ ابن الجزري، 2006، 258/2).

ذهب بعض العلماء إلى أن القراءتين على حد سواء في دلالتيهما بينما يرى جمهور العلماء أنه من باب العموم في المعنى على القراءة الأولى (نبوّئهم)، وبخصوصه في القراءة الثانية (نثوّئهم) فتتنوع بينهما الدلالة.

جاء في الكشف تعليقاً على هاتين القراءتين، أن "قوله لنُبَوِّئَنَّهُمْ قرأه حمزة والكسائي وبالثاء والنون، من غير همز، جعلاه من الثواء وهي الإقامة في الجنة... وقرأ الباقر بالباء والهمزة، من التبوّء وهي الإقامة أيضاً، وقيل: هو الإنزال". (القيسي، 2007، 284/2).

إلا أن الراجح ما قرره جمهور العلماء، من كون العموم والخصوص في هذين القراءتين. فما جاء في معجم شمس العلوم قوله: (أثَوَاهُ ثَوَاءً حسناً ومثوى حسناً: أي أنزله منزلاً حسناً، ويقال: أثنوى الرجل بالمكان: إذا أقام به). (الحميري، 1999، 912/2-913). أما صاحب المفردات فقد ذكر أن: "الثواء الإقامة مع الاستقرار". (الأصفهاني، 1970، ص. 181).

فالمعنى المحوري للجذر (ث و ي) هو لم المنتشر المتفرق وجمعه فيما يؤويه، ومنه ثوى بالمكان: نزل فيه، وسائر ما في القرآن هو (مثوى) بمعنى مكان الثواء والإقامة، والثوي البيت المهيأ للضيف). (جبل، 2012، 228/1-229).

تنوّع الدلالة القرآنية باختلاف الجذور اللغوية بين القراءات الواردة في معجم شمس العلوم (102-120)

أما الجذر (ب و أ)، فالمباعدة: منزل القوم في كل موضع، وتبوء منزلاً: أصلحه وهبّاه، والصيغة القرآنية من هذا التركيب هي (بَوَّأ) وكلها بمعنى الإقرار في مكان مهيأً مناسب، والمعنى المحوري لهذا التركيب هو: حيز للاستقرار مهيأً ومستوي أو مناسب لما يستقر فيه. (جبل، 2012، 61/1-62).
ويذكر الأصفهاني أن: "أصل البواء: مساواة الأجزاء في المكان وبوّأت له مكاناً: سويته". (الأصفهاني، 1970، ص. 158-159).

فاللفظان "نبؤتهم" و"نثوئهم"، يشتركان في دلالة المنزل، وينفرد (المثوى) بدلالة الإقامة والاستقرار بينما ينفرد (بوّأ) بالتهيئة والتسوية.

ومن هنا يمكن القول إن القراءتين قد اشتراكاً في دلالة النزول في الجنة، فدلّ اللفظ (نبؤتهم) على تهيئة وتسوية المكان للنزول به بينما دلّ اللفظ "نثوئهم" على الاستقرار والإقامة.
فن أراد النزول بمكان ليستقر فيه عليه تهيئته وتسويته، ومن هذا المعنى جاء قوله صلى الله عليه وسلم: "يامعشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج" فالباءة هنا: أن يعد بيتاً مناسباً له ولزوجه ليستقر به. (جبل، 2012، 229/1).

(3) (ب ي ن) و (ث ب ت):

جاء في باب الثاء والباء وما بعدها قوله: "ثَبَّتْ": من الثبات. وقرأ حمزة والكسائي (فثَبَّتُوا): من الثبات في النساء والحجرات، وقرأ الباقون بالباء والياء والنون من البيان. (الحميري، 1991، 815/2).
وذلك في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا﴾ (النساء: 94)، وقوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا﴾ (النساء: 94)، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ (الحجرات: 6)، فالقراءة بالباء (تَبَيَّنُوا) هي قراءة نافع وابن كثير وأبو عمرو وعبد الله بن عاصم وعاصم، والقراءة بالثاء (ثَبَّتُوا) هي قراءة حمزة والكسائي. (ابن الجزري، 2006، 189/2؛ أبو زرعة، 1979، ص. 209؛ القيسي، 2007، 433/2).

تباينت آراء العلماء حول هذين الجذرين في تشابههما أو اختلافهما في الدلالة على معنى متقارب، حيث تنوعت أقوالهم في توضيح دلالة هاتين الكلمتين (تَبَيَّنُوا) و(ثَبَّتُوا) وبيان وجوه الاتفاق والاختلاف، إذ يرى بعضهم أن هنالك تقارب دلالي بينهما، ويرى آخرون أن هناك عموم وخصوص يؤدي إلى ثراء المعنى وتنوّعه من خلال فهم هذه الكلمات داخل السياق القرآني وفيما يلي توضيح لوجوه آراء العلماء.

الوجه الأول:

تبني طائفة من العلماء هذا الاتجاه، إذ يرون أنه لا فرق في الدلالة بين القراءتين، يرى ابن خلوته أن "من تبين، فقد ثبت، ومن ثبت فقد تبين". (ابن خلوته، 1990، ص. 126).

وقد ذهب الازهري إلى أن "التثبت والتبين بمعنى واحد، قال الفراء: تقول العرب للرجل: لا تعجل بإقامة حتى تبين، وحتى تثبت". (الازهري، 1999، ص. 132).

وقد علق ابن عطية بقوله: "والصحيح ما قاله أبو عبيد؛ لأن تبين الرجل لا يقتضي أن الشيء بان له، بل يقتضي محاولة التبين... كما أن ثبت يقتضي محاولة للتبين فهما سواء". (ابن عطية، 1974، 217/4؛ الاندلسي، 1992، 31/4).

الوجه الثاني:

قرر بعض العلماء أن الدلالة في (تبيينوا) أعم وأشمل منها في (تثبتوا)، فقد ذكر القيسي (2007): "أن كل من أراد أن يتثبت قدر على ذلك؛ لأنه قد يتبين ولا يتبين له ما أراد بيانه... وأيضاً فإن التبين يعمُّ التثبت؛ لأن كل من تبين أمراً فليس يبينه إلا بعد تثبت، فالتبين أعمُّ من التثبت في المعنى لاشتماله على التثبت". (433/2).

ويرى الأندلسي (1992) أن "فتبينوا أبلغ وأشد من فتثبتوا لأن المتثبت قد لا يتبين". (31/4). أما أصحاب المعاجم اللغوية فيرون ما يلي:
ذكر ابن منظور (د.ت): "أن التبين: التثبت في الأمر والتأني فيه وقرئ فتثبتوا والمعنيان متقاربان". (407/1).

فالمعنى المحوري للجزر (ب ي ن) امتداد بين طرفين أو جانبيين مع فصل كبير أو اتساع، ومن ذلك الفصل استعملت في معنى التخصيص بشيء إذ هو عزل وتمييز... ومن ذلك الفصل والتمييز جاء معنى الوضوح والظهور لأن المفصول المتميز عن غيره واضح يلفت النظر وهو المعنى الذي جاءت به كل مفردات التركيب القرآنية. (جبل، 2012، 183/1-184).

أما الجذر (ث ب ت) معناه المحوري: متانة وارتباط الشيء المتنقل بما لزمه أو قام عليه لا يتحلل... واستعمل في الثبات النفسي وما هو من بابه، ومن صور الثبات المعنوي: رجل ثبت: ثابت العقل والتثبت محرّكة: الحجة والبينة. (جبل، 232/1-233).

وبعد هذه المعالجة للآراء نجد أن التثبت يعد بداية لمرحلة التبين فتانة الأمر ورسوخه يراوده نوع من الشك، فتأتي مرحلة التبين حتى تزيل هذا الشك وتؤكد رسوخ الشيء وعدم حيلته فالتبين يشتمل على التثبت والتبين معاً، فنقرأ (فتثبتوا) وهو خلاف الإقدام على الأمر، والمراد التأني حتى يتبين، فالتثبت أشد اختصاصاً بهذا الوضع، أما من قرأ (فتبينوا)، على معنى الوضوح والظهور للشيء، حتى يلزم من بعد ذلك الإقدام من عدمه وهي مرحلة التثبت والتبين معاً وانقطاع الشك فالقراءتان بدالتيهما متكاملتان، فلا تنافر ولا تعارض يعتريهما.

(4) ضمن. ظن:

تنوّع الدلالة القرآنية باختلاف الجذور اللغوية بين القراءات الواردة في معجم شمس العلوم (102-120)

وما أورد في باب الظاء وما بعدها قوله: (الظنين): المتهم وقرأ ابن كثير وأبو عمرو والكسائي: (وما هو على الغيب بظنين) وهي قراءة ابن عباس وابن مسعود وكذلك رويت في حرف ابن مسعود وقرأ الباقون بالضاد وهي قراءة زيد بن ثابت والحسن. (المحيري، 1999، 4221/7).

فهاتان القراءتان من سورة التكويز، حيث قرأ نافع وعبد الله بن عامر وعاصم وحزمة ﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِظَنِينٍ﴾ وقرأ ابن كثير وعمرو والكسائي ﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِظَنِينٍ﴾ (التكويز: 24).

فالاختلاف بين القراءتين عن طريق النطق بصوتي الضاد والطاء وهما مما لا يفرّق بينهما الكثيرون، وقد ذكر الزمخشري (2001): "أن اتقان الفصل بين الضاد والطاء واجب ومعرفة مخارجهما مما لا بد منه للقاريء، فإن مخرج الضاد من أصل حافة اللسان وما يليها من الأضراس من يمين اللسان أو يساره، أما الطاء فمخرجها من طرف اللسان وأصول الثنايا العليا، ولو استوى الحرفان لما تبث في هذه الكلمة قراءتان اثنتان واختلاف بين جبلين من جبال العلم والقراءة". (553-554/4).

الدلالة في القراءة الأولى (ظنين):

ذكر ابن منظور (د.ت) أن "الظنة والظن والمضنة والمضنة": كل ذلك من الإمساك والبخل، ورجل ظنين، بخيل. (2614/4).

أما صاحب المفردات يرى أن "الظنة": هي البخل بالشيء النفيس، ولهذا قيل علق مضنة ومضنة... وفلان ظني بين أصحابي أي هو النفيس الذي أضن به، يقال ضننت بالشيء ضناً وضنانه وقيل: ضننت. (الأصفهاني، 1970، ص. 512).

فالدلالة: داخل السياق القرآني بصوت "الضاد" أنه صلى الله عليه وسلم "يأتيه غيب السماء وهو شيء نفيس فلا يخجل به عليكم، وقال أبو على الفارسي: المعنى أنه يخبر بالغيب فيبينه ولا يكتمه كما يكتّم الكاهن ذلك ويمتنع من إعلامه حتى يأخذ عليه حلواناً". (الرازي، 1989، 246/31).

وما ذكر المحدثون في القراءة بصوت الضاد، أن المعنى المحوري للجذر (ظ ن ن): لزوم الشيء حيّزه أي بقاءه داخله لا يبرحه، ومنه ضننت بالشيء بخلت به (حبسته في حوزتي).

﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِظَنِينٍ﴾: بخيل (المقصود بالغيب كل ما يطلعه الله عليه من مغيبات السماء والدنيا والاخرة فهو -صلى الله عليه وسلم- يُبلغ أمته بما شاء الله من ذلك ولا يحجبه عنهم، وقد ذكر في تفسير "الغيب" هنا الوحي والقرآن، وهذا يناسب قراءة الكلمة بالضاء أي: بمتهم). (جبل، 2012، 1334/3).

الدلالة في القراءة الثانية (ظنين):

فمن معالجة العلماء لهذا الجذر (ظ ن ن) يرون أن القراءة هنا تحتل دالتين.

الدلالة الأولى: المتهم:

تَوَّع الدلالة القرآنية باختلاف الجذور اللغوية بين القراءات الواردة في معجم شمس العلوم (102-120)

وهذا ما ذكره نشوان الحميري كما مر. وقد ذكر الراغب أن " الظن: اسم لما يحصل عن إمارة، ومتى قويت أدت إلى العلم، ومتى ضعفت جداً لم يتجاوز حد التوهم... والظن في كثير من الأمور مذموم... وقرئ (بظنين) أي: بمتهم". (الاصفهاني، 1970، ص. 539).

كما جاء في اللسان أن "الظنين: المتهم الذي تُضنُّ به التهمة... وحبل ظنين: متهم". (ابن منظور، 2763/6).

وعلى هذا فالدلالة السياقية في الآية الكريمة تدل على أنه (ليس محمد بمتهم في أن يأتي من عند نفسه بزيادة فيما أوحى إليه أو ينقص منه شيئاً، ودلّ على ذلك أنه لم يتعدّ إلا إلى مفعول واحد، قام مقام الفاعل، وهو مضمّر فيه، و"ظننت" إذا كان بمعنى "اتهمت" لم تتعدّ إلا إلى مفعول واحد". (القيسي، 463/2).

الدلالة الثانية: الضعيف والقليل:

ظهرت هذه الدلالة على لغة قبيلة قضاة، فقد ذكر الفراء أنه "يقال: (وما هو على الغيب بظنين) أي ضعيف، وهو محتمل له، والعرب تقول للرجل الضعيف أو القليل الحيلة: هو ظنون قال: وسمعت بعض قضاة يقول: ربما دلّك على ذلك الرأي الظنون، يريد الضعيف من الرجل". (ابن منظور، 2763/6).

وقد ذكر نشوان أن "الظنون": يقال: الظنون السيئ الخلق ويقال: الظنون: القليل الخير والبرّ الظنون: القليلة الماء يظن بها ماء ولا يتيقن. (الحميري، 1999، 4220/7).

وعلى ذلك جاء قول ابن عطية: "وقيل معناه: بضعيف القوة عن التبليغ من قولهم: برّ ظنون إذا كانت قليلة الماء". (ابن عطية، 1974، 243/16).

وقد رجّح أبو عبيد هذه القراءة (ظنين) بالدلالة على الاتهام لوجهين: أحدهما: أن الكفار لم يتخلّوه، وإنما اتهموه، فنفي التهمة أولى من نفي البخل، وثانيهما: قوله تعالى: (على الغيب) ولو كان المراد البخل لقال بالغيب، لأنه يقال ضنين بكذا، وقلها يقال على كذا. (ابن عطية، 1974، 243/16؛ الحميري، 1999، 4221/7).

فالمعنى المحوري للجذر (ظ ن ن): توقع وجود شيء مهم في (باطن) لإمارة قوية على ذلك، كتوقع حدوث الأمر من المتهم لوجود شيء في نفسه، وكالبئر الظنون التي يخرج منها ماء قليل فلا يعرف أنها ماء كثير أو قليل، وكالرجل الضعيف أو قليل الخير لشحّه وقلة حيلته". (جبل، 2012، 1405/3-1406).

فعلى القراءتين نجد أن الجذرين؛ (ض ن ن)، و (ظ ن ن) صوتياً يعبران عن الامتداد في باطن أو أثناء الشيء بغلط وقوة ونفاذ، فالضاد تعبر عن كثافة أو غلظ مع ضغط والنون امتداد في الباطن و(ضن) تعبر عن الامتداد في باطن بغلظ وقوة كالبحل بحبس الشيء (في حوزة البخيل) والطاء يعبر عن كثافة

تنوّع الدلالة القرآنية باختلاف الجذور اللغوية بين القراءات الواردة في معجم شمس العلوم (102-120)

وغلظ ونقاد والنون تعبر عن امتداد في الباطن و(ظ ن) تعبر عن نفاذ شيء مهم في الباطن كما في البئر الظنون، وكما في المتهم من مألّف يظن كونه فيه. (جبل، 2012، 1405/3-1334).

الخلاصة أنه لا اختلاف بين أهل التفسير واللغة أن معنى "بظنين" بمتهم، و"بضنين" بخيل، وأنه لا تعارض في كون الجانب الصوتي للجذرين يجعل من دالتهما متوافقة ومتجانسة في التعبير عن معنى اللفظين (ضنين، وظنين) في القراءتين.

(5) (ع ب د) و (ع ن د):

ذكر في باب العين والنون وما بعدها قوله: [عند]: كلمة بخفض ما بعدها بالإضافة، وهي من ظروف المكان، وقرأ ابن كثير ونافع وابن عامر ويعقوب ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ﴾ وقرأ الباقر (عباد) جمع: عبد، وكذلك عن ابن عباس، وهو رأي أبي عبيد قال: لأنهم قالوا: الملائكة بنات الله فأخبر أنهم عباد. (الحميري، 1999، 4779/7).

وذلك من قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَّا﴾ (الزخرف: 19). قرأ أبو عمرو وعاصم وحمة والكسائي (عباد) وقرأ نافع وابن كثير وعبد الله بن عامر (عند). (ابن الجزري، 2006، 276/2؛ أبو زرعة، 1979، ص. 647؛ القيسي، 2007، 358/2).

تختلف القراءتان باختلاف الجذر اللغوي، وتبع ذلك تنوع في دلالة القراءتين، وقد عالج أهل اللغة والقراءات ذلك على النحو التالي:

دلالة القراءة الأولى "عباد":

ذكر أصحاب المعاجم أن "العبد: الإنسان حراً كان أو رقيقاً ويذهب بذلك إلى أنه مربوب لباريه جلّ وعز، وأصل العبودية الخضوع والتذلل". (ابن منظور، د.ت، 2776/4؛ الجوهري، 1984، 52/2-53).

والمعنى المعجم للجذر (ع ب د): حصر شديد للشيء يجعله رقيقاً رخواً ناعماً، ومن هذا الحصر جاء "العبد" المملوك من الرقاب بمعنى مفعول لأنه محوز بالملك، وفي التركيب القرآني "العبد" المخلوق المملوك لله "ومثناها وجمعها (عباد) و (عبيد) وليس لأي منهما تمييز إلا ما يقضي به السياق من اختصاص للتكريم. (جبل، 2012، 1414/3-1425).

وهذا يؤكد أن دلالة القراءة (عباد) أن الملائكة عباد لله، وأن من ادعي أنهم إناث وبنات لله فقد كذبوا بالنص القرآني تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فكل ما خلق الله عبداً له تقدس وتنزه وعلى هذا الرأي جملة من علماء التفسير ممن رجحوا القراءة بالباء "عباد". (أبو زرعة، 1979، ص. 647؛ القيسي، 2007، 358/2).

دلالة القراءة الثانية (عند):

تنوّع الدلالة القرآنية باختلاف الجذور اللغوية بين القراءات الواردة في معجم شمس العلوم (102-120)

ذُكر في لسان العرب "وأما عند: فحضور الشيء ودُنُوّه... وهي ظرف المكان والزمان تقول: عند الليل، وعند الحائط، وهي أقصى نهايات القرب ولذلك لم تصغر، وهي ظرف مبهم". (ابن منظور، د.ت، 3125/4).

والمعني المحوري للجذر (ع ن د): الاستمرار في بذل الشيء أو اتيانه رغم التوقف ويلزمه عظم المخزون منه، ومن الاختران جاءت (عند) الظرفية "حضور الشيء ودُنُوّه" فهي كالخيز للشيء، وقالوا إنها تعبر عن أقصى نهايات القرب". (جبل، 1573/3).

فالنص القرآني لم يقصد باللفظ (عند) المسافة المكانية على الإطلاق، بل هي (عندية) تعظيم وتقديس.

يقول القيسي (2007): "وعند" في هذا ليس يراد به قرب المسافة؛ لأن الله في كل مكان يعلمه، كما قال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (الحديد: 4). ولكن معنى "عند" الرفعة في الدرجة والشرف في الحال". (358/2).

فعلى القراءة الأولى (عباد) جاءت دلالة اللفظ داخل السياق القرآني لتأكيد الاختصاص والتكريم بعبادة الله سبحانه وتعالى. تفنيدياً لادعاء الكفار بأن الملائكة بنات لله وأنهم إناث، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً والقراءة الثانية "عند" جاءت للدلالة على شرف منزلة الملائكة وجلالة قدرهم وفضلهم بعدهم في حضرة القدس المقدسة بتقديس الله فهم يتلقون الأمر من الله دون وساطة، وهم دائبون في عبادته فكأنهم في حضرة الله، فالعندية مجاز والقرينة هي شأن من أضيفت إليه "عند". (ابن عاشور، 1970، 183/25).

(6) (ق ض ي) و (ق ص ص):

قال في باب القاف وما بعدها: (قَصّ): قَصّ الخبر قصصاً، قال الله تعالى: ﴿أَقْصُصْ الْقَصَصَ﴾ وقرأ ابن كثير ونافع وعاصم ﴿يَقْصُ الْحَقَّ﴾ والباقون ﴿يَقْضِي﴾ من (قضى يقضي). (الحميري، 1999، 5330/8).

وهذا في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْصُ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ (الأنعام: 57). وقد قرأ أبو عمرو وعبد الله بن عامر وحمزة والكسائي (يقضي)، وقرأ نافع وأبْن كثير ونافع (يقصّ). (ابن الجزري، 2006، 194/2؛ أبو زرعة، 1997، ص. 254؛ القيس، 2007، 13/2).

ظهرت القراءة الأولى "يقصّ"، ومن خلال الجذر اللغوي (ق ص ص) نجد أن اللغويين يرون أن: "قص" أصل صحيح يدل على تتبع، وقص جناح الطائر: قطعه، ويقال قصصت الرؤيا على فلان: إذا أخبرته بها، والقصّ: البيان، ومعنى الفصل المعجمي (قَصّ) نوع من القطع مع التسوية والتتابع الممتد. (ابن الأثير، د.ت، 62/4؛ ابن فارس، 1995، 11/5؛ جبل، 2012، 19832/4).

تتوّج الدلالة القرآنية باختلاف الجذور اللغوية بين القراءات الواردة في معجم شمس العلوم (102-120) فالدلالة في النص القرآني أنّ جميع ما أخبر به وأمر به فهو من أقاصيص الحقّ. (أبو زرعة، 1979، ص.254).

في حين ذكر الأندلسي (1992): أن لهذه القراءة دالتين، حيث يقول: "وأما قراءة ﴿يُقْصُ الْحَقُّ﴾ من قصّ الحديث كقوله: ﴿لَنْ نُقْصَ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾ (يوسف: 3)، أو من قصّ الأثر: أي اتبعه". (531/4).

فالمعنى المحوري للجذر (ق ص ص): تتبع أو تتابع باطراد وتسوية وهو نوع من القطع والتتابع الممتد. (جبل، 2012، 1830/4-1831).

أما القراءة الثانية (يقضي) من القضاء، يقول ابن الأثير (1992): "القضاء: الفصل والحكم... والقضاء أصله القطع والفصل". (69/4).

فكل ما أحكم عمله فقد قضى، تقول: قضيت الثوب والدار، إذا عملتها وأحكمت عملهما، وقضي الغريم دينه: أدّاه إليه. (جبل، 2012، 1840/4-1841).

فالدلالة على هذه القراءة لها وجهان: أحدهما: أنه يقضي الحقّ والثاني: يحكم ويفصل أو يصنع. (القرطبي، د.ت، 750-749/7).

والمعنى المحوري للجذر (قضى) انفصال أو فراغ من شيء بعد قطعه أو تمامه فالقراءتان صحيحتان لا تنافر بينهما، فالقَصُّ قطع وتتابع في امتداد أما القضاء فانفصال وانقضاء وحكم بعد القطع والانتفاء دون تتابع، فسائر ما جاء في كتاب الله العزيز من الجذر (ق ض ي) فهو بمعنى إتمام الامر وإنهائه، أما القَصُّ فجاء في التتابع والامتداد كتتابع الأثر والخبر.

(7) (ن س ي) و (ن س أ):

ذكر في باب النون والسين: (نسأ): نسأ الله في أجله نسأ مهموز: أي آخره... وقرأ أبو عمرو: ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ قيل: أي نؤخرها... وقرأ ابن عامر: ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾. (الحميري، 1999، 6587-6586/10).

وذلك في قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ (البقرة: 106) قرأ ابن كثير وأبو عمرو (ننساها) بالهمز، وقرأ نافع وعبد الله بن عامر وعاصم وحزمة والكسائي (ننساها). (ابن الجزري، 2006، 165/1؛ أبو زرعة، 1979، ص.109-110؛ القيسي، 2007، 310-309/1).

وفي دلالة القراءتين انقسم العلماء إلى فريقين، يرى بعضهم أنه لا فرق بين القراءتين حيث عدّوا أن (ننساها) أصله الهمز من النسيء وهو التأخير، ثم أبدل من الهمزة ألفاً فينثذ القراءتان معناً. (الحلي، 1994، 337/1).

تنوّع الدلالة القرآنية باختلاف الجذور اللغوية بين القراءات الواردة في معجم شمس العلوم (102-120)

بينما قرر جمهور العلماء أن القراءة بضم النون وكسر السين بلا همز "ننساها" من الجذر اللغوي "ن س ي" الدال على الترك والنسيان في حيث تأتي القراءة الأخرى بفتح والسين وهمزة ساكنة "ننساها" من الجذر "ن س أ" تحتل دلالة التأخير.

فالقراءة الأولى "ننساها" تحمل دلالة النسيان، وهو على الأغلب ضد الذكر، جاء في الصحاح أن: "النسيان: بكسر النون خلاف الذكر والحفظ... والنسيان: الترك". (الجوهري، 1984، 2508/6).

فالنسيان ضد الذكر حيث يغيب ما كان محفوظاً في العقل ويخفى، وهو يشمل ترك الشيء بمعنى إغفاله. (جبل، 2012، 2246/4).

وقد فصل الراغب ذلك بقوله: "النسيان ترك الانسان ضبط ما استودعت، إما لضعف قلبه، وإما عن غفلة، وإما عن قصد حتى ينحذف عن القلب ذكره. (الاصفهاني، 1970، ص.804).

فالمعنى المحوري للجذر (ن س ي) غياب في الأثناء مع الامتداد فيها كغياب الماء في اللبن الذي يسمى (النسي) ومنه جاء النسيان لغياب ما حفظ في العقل". (جبل، 2012، 2246/4).

فالقراءة تدل بهذا المعنى على إنسانها بحذف ذكرها عن القلوب بقوة إلهية. (الاصفهاني، 1970، ص.804؛ الاندلسي، 1992، 551/1-552).

أما القراءة الثانية "ننساها"، فتدل على التأخير، يقال: نسأت الشيء نساً، إذا أخرته، يقال: نُسيئت المرأة إذا تأخر حيضها عن وقته فظُن أنها حبلى. (ابن الأثير، د.ت، 38/5؛ الجوهري، 1984، 76/1-77؛ الحميري، 6586/10).

وقد ذكر الراغب أن "نساها، أي: تؤخرها إما بإنسانها وإما بإبطال حكمها". (الاصفهاني، 1970، ص.804).

فالمعنى المحوري للجذر (ن س أ) دفع الشيء عن محضره تأخيراً إلى أثناء يجتمع فيه، كتأخر حيض المرأة، وتأخير الإبل عن الحوض إذا أخرتها عن الشرب (نسأت). (جبل، 2012، 2249/4).

وعلى هذا تكون الدلالة في النص القرآني التأخير، أي: تؤخر حكمها وحجتها أن ذلك التأخير يؤل بـ"ما ننسخ من آية فنبدل حكمها أو تؤخر تبديل حكمها فلا نبطله نأت بخير منها، أي ما نرفع من آية أو تؤخرها فلا نرفعها". (أبو زرعة، 1979، ص.109؛ الحلبي، 1994، 337/1).

فالقراءتان بينهما تناسق في الدلالة، فالنسيان غياب ما حفظ في العقل أو إغفاله بتركه، كما أن التأخير تركُ زيادة الوقت ودفع عن الحضور، كما يدفع ذكر الشيء عن العقل بالنسيان.

(8) (ب ش ر) و (ن ش ر):

جاء في باب النون والشين وما بعدها "ونشرت الأرض، فهي ناشرة إذا أصابها المطر فأنبئت، وقرأ حمزة والكسائي: (يُرْسِلَ الرِّيحَ نَشْراً) بفتح النون وسكون الشين، وهو رأي أبي عبيد؛ وقرأ ابن كثير

تنوّع الدلالة القرآنية باختلاف الجذور اللغوية بين القراءات الواردة في معجم شمس العلوم (102-120)

وأبو عمرو ونافع ويعقوب (نُشراً) بضم النون والشين، وقرأ الحين وابن عامر (نُشراً) بسكون الشين، وقرأ عاصم (بُشراً) بالباء وسكون الشين والتنوين، وعنه فتح الباء أيضاً). (الحميري، 1999، 6601/10).

وذلك في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾ (الأعراف: 57)، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾ (الفرقان: 48)، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾ (النمل: 63).

وقد قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو (نُشراً)، وقرأ حمزة والكسائي (نُشراً)، وقرأ عبد الله وابن عامر (نُشراً)، وقرأ عاصم (بُشراً). (ابن الجزري، 2006، 202/2-203؛ أبو زرعة، 1971، ص. 285-286؛ القيسي، 2007، 45/2).

اكتست كل قراءة من القراءتين بكساء جديد من الدلالة والمفهوم وهذا التنوع الدلالي في سياقه القرآني اضفى تناسقاً بين القراءتين لا ينبوا فيه المعنى ولا يتعارض وفيها يلي معالجة لدلالاتها، وكيف مهدت احدهما لمعنى القراءة الأخرى:

القراءة الأولى: (ن ش ر):

توحدت الدلالة في القراءات الثلاث على الجذر (ن ش ر) رغم تغاير صورة حركتي الضم والفتح على حرف النون، والضم والسكون على صوت الشين، فنشر كما جاء في الصحاح: "نشر المتاع وغيره يُنْشَرُهُ نُشْراً: بسطة ومنه ريح نُشُور رِيَّاحٌ نُشُرٌ". (الجوهري، 1984، 828/3).

المعنى المحوري للجذر (ن ش ر) "تفرق ببسط وامتداد نشوً وإيقاعاً". (جبل، 2012، 2261/4).

القراءة الثانية: (ب ش ر):

وهي قراءة عاصم التي انفرد بها عن الجمهور، وذلك للدلالة على البشرية، يقال: "بَشَرْتُ الرجل أَبْشَرُهُ بالضم، بَشْراً وبُشْراً، من البشرية، والاسم البشارة... والمبشرات: الرياح التي تبشّر بالغيث". (الجوهري، 1984، 590/2-591).

المعنى المحوري للجذر (ب ش ر): انتشار واسع على ظاهر شيء، كانتشار جلد البدن على ظاهره (البشرة)، والبشر الطلاقة، وتبشّر سرّ وفرح وظهر ذلك على وجهه بانبساط اساريه، ومن ذلك البسط أي: الانتشار الظاهري الريح البشور، التي تبشّر بالمطر. (ابن خالويه، 1990، ص. 157؛ جبل، 2012، 127/1).

فالنشر: تفرق وبسط، فكأن الرياح تبدد السحب في السماء وتنشرها ببسطها، فيستبشر من يراها بنزول المطر وتبسط اساريه فالقراءة بالنون كانت مقدمة وتمهيداً للقراءة الثانية (بُشراً) فالتنوع الدلالي جاء موفقاً بين القراءتين.

(9) (ن ش ر) و (ن ش ز):

تنوّع الدلالة القرآنية باختلاف الجذور اللغوية بين القراءات الواردة في معجم شمس العلوم (102-120)

أما في باب النون والشين وما بعدها جاء قوله: "ونشر الميت: إذا حيّ فهو ناشر قرأ ابن عباس والحسن: ﴿وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِرُهَا...﴾ بفتح النون وضم الشين... وقرأ ابن عامر والكوفيون: ﴿وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِرُهَا﴾ (الحميري، 1999، 6601/10-6607). وهي قوله تعالى: ﴿وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِرُهَا﴾ (البقرة: 259).

حيث قرأ عبد الله ابن عامر وعاصم وحزمة والكسائي (ننشرها)، وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو (ننشرها). (ابن الجزري، 2006، 2/ 174؛ أبو زرعة، 1979، ص. 144؛ القيسي، 2007، 356/1).

فالتنوع الصوتي بين حربي (الزاي) و(الراء) أدى بدوره إلى تعدد الدلالة خدمة للسياق القرآني.

الدلالة في القراءة الأولى (ننشرها):

قرر أهل اللغة أن "النشْرُ والنَّشْرُ: المرتفع من الأرض، وهو أيضاً ما ارتفع من الوادي إلى الأرض... وإنشاز عظام الميت: رفعها إلى مواضعها وتركيب بعضها على بعض ونشزت المرأة بزوجها: ارتفعت عليه واستعصت". (ابن منظور، د.ت، 4425/3؛ الجوهري، 1984، 899/3؛ الحميري، 6601/10-6607).

فن قرأ بالزاي حملة على معنى الرفع والتركيب، فالمعنى المحوري للجذر (ن ش ز) ارتفاع مع غلظ جرم وصلابه ومنه إنشاز العظام تركيبها وإقامتها في هيكل البدن صلبة بعد أن كانت رفاتاً. (ابن عطية، 1974، 298/2؛ القيسي، 2007، 356/1؛ جبل، 2012، 2261-2262/4).

أما الدلالة في القراءة الثانية (ننشرها):

ذكرت المعاجم اللغوية أن "نشر الله الميت ينشره نشرًا ونشورًا وأنشره فنشر الميت لا غير: أحياه... والوجه أن يقال: أنشر الله الموتى فنشروا هم، إذا حيوا". (ابن منظور، 4423/6؛ الجوهري، 1984، 828/2).

وعليه من قرأ بالراء جعله من النشور، وهو الإحياء، فالمعنى المحوري (ن ش ر) كما في المبحث السابق. تفرق ببسط وامتداد نشوًا وإيقاعًا، نشر الله الميت، قالوا: أحياه، وإذا حيّ انبسط. (جبل، 2012، 2261/4).

فلكل قراءة وجهها الذي يتناسب مع السياق القرآني، فالقراءة بالزاي (ننشرها) بمعنى نرفعها ونركبها لتعود صلبة قوية بعد أن كانت رفاتاً، للأحياء وهي مرحلة أولى، ثم ينشر الله تلك العظام بإحيائها وإعادة الروح إليها وهو الهدف الذي دلت عليه القراءة الأولى (ننشرها).

لقد قصدت في هذا البحث إلى تحقيق هدف أساس، هو اثبات إن تعدد القراءات القرآنية واختلاف جذورها اللغوية يعد وجهاً من وجوه الإعجاز والبلاغة، سيراً على ما قرره الأئمة على مختلف مذاهبهم، وأن هذا التعدد والتنوع في دلالة كل قراءة لم يعقبه أي وجه من وجوه التناقض أو التعارض فترى كل قراءة لها عالمها الخاص الذي تنفرد وتتميز به، وبعد المعالجة لكل القراءات التي تم اختيارها من شواهد معجم (شمس العلوم) انتهى البحث إلى مجموعة من المستخلصات والنتائج وهي:

- (1) الجذر اللغوي (بصورة منفردة) لا يؤدي وظيفة بمعزل عن التركيب.
- (2) من خلال الجذور الواردة في الدراسة ظهر الاختلاف بين القراءات القرآنية وأثره في تنوع الدلالة القرآنية دون تنافر أو تناقص.
- (3) مما يؤكد أن للحرف في لغة القرآن الكريم قيمته وأهميته ودلالته وإن بعض الجذور اللغوية قد تشابه في جميع حروفها ولا يظهر الاختلاف بينها إلا في حرف واحد ولكن بعد التركيب يظهر أثر التنوع الدلالي بينها، نحو: (ب ل و) و (ت ل و)، و (ظ ن ن) و (ض ن ن)، و (ع ب د) و (ع ن د)، و (ن س ي) و (ن س أ)، و (ن ش ر) و (ب ش ر)، و (ن ش ز) و (ن ش ر).
- (4) إنه من باب تعميم المعنى وتخصيصه جاءت دلالة بعض القراءات، فيشتركان في جانب، وتنفرد إحداها بجانب آخر، وذلك نحو ما جاء في قراءتي (لنبتنهم) و (لثونهم) فهما يشتركان في دلالة المنزل، وتنفرد (ث و ي) بدلالة الإقامة والاستقرار، بينما تنفرد (ب و أ) بالتهيئة والتسوية وكذلك قراءتي (فتبينوا)، و (لنبتوا) فالتبيين أعم من التثبت في المعنى لاشتماله عليه، فقي التبيين معي التثبت.
- (5) كشف البحث عن إمكانية ظهور أثر التدرج الدلالي والانتقال من مرحلة إلى مرحلة أخرى من خلال القراءات، وذلك كما في قراءتي (تبلو) و (تتلو) حيث مثلت القراءة الأولى هذه المراحل، وهي مرحلة الابتلاء والاختبار، فكانت مقدمة لما قدمت كل نفس من عمل، ثم تأتي المرحلة الثانية تحمل دلالة (التلاوة) بالاطلاع على هذه الأعمال في الصحف ثم تأتي المرحلة الثالثة بدلالة (التتبع) فتتبع كل نفس ما قدمت من أعمال.
- (6) خلص البحث إلى أن إحدى القراءتين تمثل مقدمة وتمهيداً للقراءة الأخرى كما في قراءتي (نشراً، وبشراً) فالريح النشور تبسط السحب في السماء فتبشر بالغيث، وكذلك قراءتي (ننشزها، وننشرها) فالقراءة الأولى تدل تركيب ورفع العظام وتهيئتها للنشر والاحياء.
- (7) قد تأتي دلالة إحدى القراءتين على لغة إحدى القبائل كقراءة (الظنين) وتفسيرها بالضعيف على لغة قضاة.

وبعد تقديم هذا الدرس عن تنوع الدلالة القرآنية باختلاف الجذور اللغوية بين القراءات الواردة في معجم شمس العلوم.

تنوّع الدلالة القرآنية باختلاف الجذور اللغويّة بين القراءات الواردة في معجم شمس العلوم (102-120)

ادعو الله عز وجل أن يتقبله، وأن ينفع به، وأن يتجاوز عما قد يكون به من قصور، أو سهو، وأن يكون فاتحة خير تتبعها خطوات أخرى كثيرة، وأن يهب جميع الباحثين طريق الصواب والإلتزام قبل صدور الأحكام إنه نعم المولى ونعم النصير.

المصادر والمراجع:

- ابن الجزري. (2006). النشر في القراءات العشر (ط.3). (تحقيق: علي محمد الضباع). لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن خالويه. (1979). الحجة في القراءات السبع (ط.3). (تحقيق: عبد العال سالم مكرم). بيروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. (1970). التحرير والتنوير. تونس: دار سخون.
- ابن عطية. (1974). المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. (تحقيق: أحمد صادق الملاح). القاهرة: (د.ناشر).
- ابن فارس، أحمد. (1991). مقاييس اللغة. (تحقيق: عبد السلام هارون). لبنان، بيروت: دار الجيل.
- ابن قتيبة. (1989). تأويل مشكل القرآن. (تحقيق: عمر محمد سعيد). القاهرة: مكتبة الإهرام.
- ابن منظور. (د.ت). لسان العرب. (تحقيق: عبد الله على الكبير وآخرون). القاهرة: دار المعارف.
- أبوزرعة. (1979). حجة القراءات (ط.2). (تحقيق: سعيد الأفغاني). بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الأزهري. (1999). معاني القراءات. (تحقيق: أحمد فريد المزيدي). لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الأصفهاني، الراغب. (1970). المفردات في غريب القرآن. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
- الأندلسي، أبوحيان. (1992). البحر المحيط. دمشق: دار الفكر.
- البيلي، أحمد محمد. (1998). الكشف عما بين القراءات العشر من خلاف. (د.م) الدار السودانية للكتب.
- الجوهري. (1984). تاج اللغة وصحاح العربية (ط.3). (تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار). بيروت: دار العلم للملايين.
- الحلي، السمين. (1994). الدر المصون في علوم الكتاب المبين. (تحقيق: علي محمد عوض وآخرون). لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الحميري، نشوان بن سعيد. (1999). شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم. سورية، دمشق: دار الفكر.
- الرازي، الفخر. (1981). مفاتيح الغيب. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب.
- الزحشري. (د.ت). الكشف عن حقائق التنزيل الأقاويل. (تحقيق: يوسف الحمادي). القاهرة: مكتبة مصر.
- السعران، محمود. (1992). علم اللغة مقدمة للقارئ العربي. القاهرة: دار الفكر العربي.

القرطبي. (د.ت). الجامع لأحكام القرآن. القاهرة: دار الحديث.

القيسي، مكي بن أبي طالب. (2007). الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها. (تحقيق:

عبد السلام الطرهوني). القاهرة: دار الحديث.

جبل، محمد حسن. (2012). المعجم الاستقافي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم (ط.2). القاهرة: مكتبة

الآداب.

شاهين، عبدالصبور. (1985). في التطور اللغوي (ط.2). بيروت: مؤسسة الرسالة.

مجاهد، عبدالكريم. (د.ت). الدلالة اللغوية عند العرب. (د.م) (د. ناشر).

آراء الاستاذ أبي علي الشلوين الصرفية في كتاب ارتشاف الضرب (لأبي حيان الأندلسي)

د. إبراهيم فرج علي الحويج. كلية الآداب، جامعة المرقب.

المقدمة.

الحمد لله الذي علّم بالقلم علّم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، بشيرا ونذيرا، ﴿وَدَاعِيَا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾ (الأحزاب: 46). وبعد، فإن علم النحو العربي من أهم العلوم قدراً، وأنفعها أثراً؛ لأنه الأداة لفهم كتاب الله -تعالى- ومعرفة أساليبه، وإدراك مقاصده، فهل يدرك كلام الله -تعالى- ودقائق التفسير وأحاديث الرسول -صلى الله عليه وسلم- وأصول العقائد، وما يتبع ذلك من مسائل فقهية، وبحوث شرعية مختلفة قد ترقى بصاحبها إلى مراتب الأئمة إلا بإلهام النحو وإرشاده؟ فهو بذلك يكون أشرف وسيلة لأسمى غاية، وهي فهم كتاب الله وسنة الرسول -صلى الله عليه وسلم-، وكان عنوان هذه الدراسة هو: (آراء الاستاذ أبي علي الشلوين الصرفية في كتاب ارتشاف الضرب، لأبي حيان الأندلسي)، وقد استفدت من بعض الدراسات السابقة منها:

- (1) موقف أبي الحسن الباقولي من أبي علي الفارسي في آرائه النحوية والصرفية جمعاً ودراسة، رسالة ماجستير، إعداد ندى بنت صالح بن عبد الرحمن المحيميد، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، سنة 1453هـ.
- (2) آراء ابن عصفور النحوية في كتاب شرح التسهيل للهرادي جمعاً ودراسة، رسالة دكتوراه، للمؤلف عبد المنعم علي محمد، جامعة الأزهر، القاهرة مصر، سنة 2011م.

آراء الأستاذ أبي علي الشلوين الصربية في كتاب ارتشاف الضرب (لأبي حيّان الأندلسي). (121-139)

وتهدف هذه الدراسة إلى تعرف طلاب العلم على آراء النحاة وكيفية الاستفادة منها، كأراء الأستاذ أبي علي الشلوين، التي أنا بصدد دراستها واستخراجها للناس عامة ولأهل اللغة العربية خاصة.

تمهيد.

الأستاذ أبو علي الشلوين:

(1) نسبه ولقبه ومولده:

هو الأستاذ أبو علي عمر بن محمد بن عمر بن عبد الله الأزدي، الإشبيلي الأندلسي، النحوي، المعروف بالشلويني.

و"الشلويني"، نسبه إلى حصن شلوينية بجنوب الأندلس يقع جنوبي غرناطة على البحر المتوسط، وهي قرية من قرى إشبيلية، وهي تقع غربي مدينة مورتيل، وشرقي المنكب، وقد أورد بعض المؤرخين اسمه بدون ياء النسب فقال الشلوين وهي تعني بلغة الأندلس الأشقر والأبيض". (ابن فرحون، 1996، 108/1؛ الذهبي، 1997، 207/23؛ الزركلي، 1996، 62/5؛ السيوطي، 224/2؛ الشلوين، ص.35). ولقب "أبو علي" بالشلوين، وبالشلويني، وبابن الشلوين حيناً آخر، وكانت ولادته في سنة اثنتين وستين وخمسمئة بإشبيلية. (ابن خلكان، د.ت، 451/3؛ الذهبي، 1997، 207/23).

(2) مشائخه.

- إبراهيم بن محمد بن منذر أبو إسحاق بن ملكون الحضرمي، النحوي.
- أحمد بن علي بن محمد بن عبد الملك بن سليمان بن الكفاني الإشبيلي أبو العباس.
- أحمد بن محمد بن أحمد بن أبي هارون التميمي الإشبيلي، أبو القاسم.

(3) تلاميذه:

ومما يزيد النفس رغبة في معرفة سيرته وعلمه الجم، ونحوه وآرائه الوفيرة أن يكون من بين تلاميذ الشلويني: ابن عصفور، واللبلي، وابن الضائع وابن الحاج وغيرهم من علماء النحو المشهورين. (ابن بشكوال، 71/7) ومنهم:

(1) أحمد بن عبد الله بن حسن بن أحمد بن يحيى بن عبد الله الأنصاري المالقي، أبو بكر، قال السيوطي قال ابن عبد الملك: كان نحويًا، ماهراً، مقرئاً، مجوداً، فقيهاً، حافظاً، محدثاً، روى عن الشلوين وابن عطية، وابن حوط الله، مولده بمالقة سنة سبع وستمائة، ومات سنة اثنتين وخمسين وستمائة، وشهد جنازته السلطان فن دونه. (السيوطي، 313/1).

(2) أحمد بن عبد الله بن محمد الحسين بن عميرة، الحزومي، البلنسي الشقري الأصل، أبو الطرف، قال السيوطي: "كان إماماً عالماً بالفقه مالكيًا، والنحو واللغة والأدب، متبحراً في التاريخ والأخبار، بصيراً بالحديث روى عن الشلوين وأخذ عنه النحو وجماعة، مولده في رمضان سنة اثنتين وثمانين وخمسمئة، ومات بتونس سنة ثمان وخمسين وستمائة. (السيوطي، 319/1).

(4) مؤلفاته:

له مؤلفات عدة منها: الاعتراض والانفصال "مخطوط"، وأمثلة الجزولية. "مخطوط"، وبرنامج شيوخه. "مخطوط"، تعليق على كتاب سيبويه. "مخطوط"، التوطئة. "مطبوع"، وحواشي الإفصاح. "مخطوط"، وحواشي إيضاح الإيضاح. "مخطوط"، حواشي الحماسة. "مخطوط"، شرح المقدمة الجزولية الصغير. "مخطوط"، والكبير. "مخطوط". (الذهبي، 1997، 207/23؛ الزركلي، 1996، 62/5؛ السيوطي، 224/2؛ الشلوين، 1993، 46-45/1).

(5) وفاته:

توفي رحمه الله، ليلة الخميس الخامس عشر من صفر سنة خمس وأربعين وستمائة 645هـ.

أبو حيان الأندلسي:

(1) اسمه ومولده ونشأته:

محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الإمام أثير الدين أبو حيان الأندلسي الغرناطي النفزي الجياني، وتعددت ألقابه ونسبه، أما عن كنيته، فهي أبو حيان، وأما عن مولده فقد ولد أبو حيان بمصحشارش مدينة من حضر غرناطة في آخر شوال سنة أربع وخمسين وستمئة، وتكاد تجمع المصادر على ذلك، وهي مدينة مسورة من أعمال غرناطة، لكن أبا حيان لم يقض في بلده التي ولد فيها كثيرا، أو في موطنه الأصلي وهو الأندلس، بل تركها وأخذ يهاجر، ويتجول في البلاد شرقا وغربا إلى أن استقر به المقام بالقاهرة، وأخذ القراءات عن أبي جعفر الطباع، والعربية عن أبي الحسن الأبيدي، وأبي جعفر بن الزبير، وابن أبي الأحوص، وابن الصائغ، وأبي جعفر اللبي، وعن البهاء بن النحاس وجماعة. (ابن العماد، د.ت، 144/6؛ الذهبي، 1998، 13/1؛ السبكي، 1997، 275/9؛ كحالة، 1993، 130/12).

(2) مشائخه:

وأما الكلام عن شيوخه فقد ذكر محقق كتاب الارتشاف والمصادر التي ورد فيها ذكر شيوخه، ولقد أوصلهم إلى ثلاثة وستين شيخا، واكتفى الباحث ومنهم:

(1) أحمد بن إبراهيم بن الزبير بن محمد بن إبراهيم بن الزبير بن الحسن بن الحسين الثقفي العاصمي الغرناطي المنشأ، كان محدثا جليلا ناقدا نحويا، الأستاذ أبو جعفر، ولد سنة سبع وعشرين وستمئة، وتوفي سنة 708هـ. (السيوطي، د.ت، 291/1).

(2) أحمد بن سعيد بن أحمد بن بشير، أبو جعفر الغرناطي الأنصاري، عرف بالقزاز مقرئ ضابط أديب قرأ عليه أبو حيان، وكان أعلم أهل زمانه بهجاء المصحف وضبطه، توفي سنة 670هـ. (ابن الجزري، د.ت، 54/1).

(3) أحمد بن عبد العزيز بن يوسف بن أبي العز عزيز بن يعقوب الحراني الأصل نزيل حلب قرأ عليه أبو حيان وغيره، توفي بحلب سنة 788هـ. (العسقلاني، 1997، 203/1).

(3) تلاميذه:

أخذ عنه تلاميذ كثير، وقد أوصلهم المحققون لكتب أبي حيّان إلى ثلاثة وستين تلميذاً، كما هو في الارتشاف ومنهم:

(1) إبراهيم بن أحمد بن عبد الواحد بن عبد المؤمن بن سعيد بن علوان بن كامل، أبو إسحاق الشامي الحريري. (العسقلاني، 1997، 203/1).

(2) إبراهيم بن أحمد بن عيسى بن عمر بن خالد بن عبد المحسن بن نشوان القاضي بدر الدين ابن الخشاب المخزومي المصري. (ابن الجزري، 3/1).

(3) إبراهيم بن عبد الله بن علي بن يحيى بن خلف المقرئ النحوي برهان الدين الحكري. (ابن العماد، 158/6؛ العسقلاني، 1997، 31/1).

(4) مؤلفاته:

ترك أبو حيّان ثروة عظيمة من المؤلفات، منها المطبوع ومنها المخطوط، ومنها:

الأيّات الوافية في علم القافية "مخطوط"، وإتحاف الأريب بما في القرآن من الغريب "مخطوط"، والأثير في قراءة ابن كثير والإدراك للسان الأتراك، وارتشاف الضرب من لسان العرب. "مطبوع"، والارتضاء في الفرق بين الضاد والطاء "مخطوط"، الإسفار الملخص من شرح سيبويه للصفار. "مخطوط"، والإعلام بأركان الإسلام. "مخطوط"، الأفعال في لسان الأتراك. (ابن العماد، 144/6؛ البغدادى، 27/2؛ الزركلي، 1996، 152/7؛ الشوكاني، 1998، 279/2).

(5) وفاته:

توفي رحمه الله تعالى في القاهرة بمنزله خارج باب البحر في يوم السبت بعد عصر الثامن والعشرين من صفر سنة 745هـ ودفن من الغد خارج باب النصر بتربة الصوفية. (ابن الجزري، د.ت، 286/2؛ السيوطي، 283/1؛ العسقلاني، 1997، 76/5).

المسائل:

المسألة الأولى: حذف عين المضعف الثلاثي:

الفعل المضاعف هو الفعل الذي تكون عينه ولامه من جنس واحد كما في (مس، وظل) فإذا أسند إلى ضمائر الرفع فك التضعيف فأصبحت (مسست، وظللت) وسكن الثالث لكرهية توالي ثلاثة أمثال.

ومن ذلك ذكر النحاة أن عين الفعل تحذف من الفعل المضعف الثلاثي، وذلك إذا بنيت لام الكلمة على السكون، وذلك للتخفيف نحو: "أَحَسْتُ"، "مَسْتُ" و"ظَلْتُ"، وأصلها: أَحَسَسْتُ، ومَسَسْتُ، وظَلَلْتُ، وفي هذا يقول أبو حيّان: "ومما حذفت عينه من مضعف الفعل أَحَسْتُ". (ابن جني، د.ت، 438/2؛ ابن جني، 1999، 122/1؛ الزبيدي، د.ت، مادة: مسس)؛ سيبويه، 421/4-422).

آراء الأستاذ أبي علي الشلوين الصرفية في كتاب ارتشاف الضرب (لأبي حيّان الأندلسي). (121-139)
 وظَلْتُ، وَمَسْتُ أصله: أَحسست، وظللت ومسست، وذلك إذا بنيت لام الكلمة على السكون ك:
 أحست، وأحستم، وأحستما، وأحستن، فوزن "أحست" أفلت، وقيل المحذوف اللام، فوزنه: أفعت،
 ويجوز كسر الظاء من "ظَلْتُ" والميم من "مَسْتُ"، وفتحهما. (ابن سيده، 2000، 430/8؛ المبرد،
 د.ت، 245/1-246؛ سيبويه، 422/4). وقال سيبويه: "هذا باب ما شذ من المضاعف، فشبه باب
 أقمت وليس بمتثلب وذلك قولهم أحست، يريدون: أحسست، وأحسن يريدون: أحسسن". (سيبويه،
 421/4). على أن هذا الحذف شاذ، ولا يطرد في نظائر هذه الكلم الثلاث. (وزعم الأستاذ أبو علي أن
 ذلك مطرد في أمثال هذه الأفعال من المضعف)، وذكر ابن مالك: "أنه يجوز في لغة سليم حذف عين
 الفعل الماضي المضعف المتصل بتاء الضمير نحو: ظلت أو نونيه نحو: ظلنا، وظلن". (أبو حيّان، 1998،
 247/2).

رأي الأستاذ في المسألة:

ذهب الأستاذ أبو علي إلى أن حذف عين المضاعف مطرد في هذه الأفعال: (أحست)، (مست)،
 (ظلت)، لأن النحاة يجعلون هذا الحذف من الشاذ ولا يطرد في غير هذه الأفعال كما صرح بذلك
 سيبويه. (الأزهري، 2000، 754/2؛ الأشموني، د.ت، 152/2؛ الخضري، 1998، 268/3؛
 المرادي، 2008، 1636/3). ويوافقه أبو البقاء العكبري، وابن مالك.

التحليل والمناقشة:

في هذه المسألة يوافق الأستاذ أبو علي أبا البقاء العكبري حيث قال: "(مست)، (و(ظلت)،
 (وحست) في مسست، وظللت، وحسست، فسكن السين الأولى واللام الأولى ثم حذفها لالتقاء
 الساكنين، وبقي الأول مفتوحاً، ومنهم من ينقل الكسرة إلى الأول فيكسره فيقول: مسّت". (العكبري،
 1995، 416/2-417).

ويوافقهما ابن مالك إذ يقول: "كل فعل مضاعف على وزن فَعَلَ فإنه في إسناده إلى تاء الضمير ونونه
 يستعمل على ثلاثة أوجه؛ تآمّا نحو ظللت، ومحذوف اللام مفتوح الفاء ظلت، ومحذوف اللام مكسورة
 الفاء نحو ظلت. انتهى". (الأشموني، د.ت، 152/2؛ المرادي، 2008، 1636/3).

أما المرادي فيعد مخالفاً لرأي الأستاذ إذ يقول: "إن هذا الحذف مطرد في كل فَعَلَ مضاعف على
 فَعَلَ، وإلى هذا ذهب الشلوين وصرح سيبويه بأنه شاذّ، وأنه لم يرد إلا في لفظين من الثلاثي وهما:
 (ظلت) و(مست)، في (ظَلَّت) و(مَسَّت)، وفي لفظ ثالث من الزوائد على الثلاثة، وهو: (أحست)
 في (أحسست)، وابن عصفور (1978) ممن ذهب إلى عدم اطراده. (2/661). وحكى ابن مالك
 (د.ت) في التسهيل: أن الحذف لغة سليم. (314/1). وبذلك يُردّ على ابن عصفور". (المرادي، 2008،
 1636/3).

آراء الأستاذ أبي علي الشلوين الصرفية في كتاب ارتشاف الضرب (لأبي حيّان الأندلسي). (121-139)

ونلخص في هذه المسألة إلى أن عين الفعل المضعف تحذف، من هذه الأفعال: (مَسْتُ)، (حَسْتُ)، (ظَلْتُ)، والاختلاف في المحذوف فقيل: عين الكلمة، وقيل: لام الكلمة، وهذا الحذف شاذ عند كثير من النحويين في هذه الأفعال وغيرها كما صرح بذلك سيبويه، ويجوز فيها الكسر فتقول: (مَسْتُ)، و(ظَلْتُ)، و(حَسْتُ)، والفتح، ومن ذلك قال المبرد: "ومن قال: 'مَسْتُ' ففتح الميم فإنما شبهها (بَلَسْتُ)؛ لأن أصلها كان: (لاس، يليس). (المبرد، د.ت، 246/1؛ المرادي، 2008، 1636/3).

ومن خلال ما أورد أبو حيّان في النص المتقدم في حذف عين الفعل المضاعف نرى أن أبا علي يذهب إلى القول بأن هذا الحذف مطرد في مثل هذه الأفعال وفي غيرها شاذ وهو متفق مع كثير من النحاة، كسيبويه، وأبو البقاء العكبري، وابن مالك.

المسألة الثانية: الصفة في (فُعَلَى) بضم الفاء:

ذهب النحاة إلى أن (فُعَلَى) كثير في الصفة، ولا يجوز فيها إلا إقرار الضمة، وقد قيل: إنه يجوز فيها الكسر، وهو مسموع عن العرب، ولذلك يقول أبو حيّان: "وقال ابن مالك الصفة في فعلى كثيرة، وذكر من ذلك الطُّوبَى وما بعده. (ابن مالك، ص. 305). وظاهر كلام سيبويه (د.ت) أنه لا يجوز فيه إلا إقرار الضمة، وإبدال الياء واوا (364/4)، وأنهم لم يقلبوا إلا في الصفة، ونص ابن مالك (د.ت) على أن القلب والإقرار مع كسر فاء الكلمة مسموعان من العرب، فتقول: الطُّوبَى، والطَّيْبَى والكُوسَى، والكَيْسَى (2120/4)، فإن كانت الياء بعيدة من الطَّرَف قلبت واوا، لضمة ما قبلها، قالوا: عاطت الناقاة تعيط عوططا، وأصله عيطط. ينظر: ابن منظور، (مادة: عيط). (الجوزية، 1090/3-1091). وبنى سيبويه (1983) على هذا فقال: لو بنيت من البيع (فُعَلَلًا) لقلت بُوَع (364/4). قيل: ولا حجة في عوطط، لأنهم قالوا: عاطت تعوط، فإن كانت (فُعَلَى) مصدرا قل إقرار الياء، قالوا: الطَّيْبَى. (ابن سيدة، 2000، 225/9؛ المساعد، 134/4). مصدر طاب والأجود القلب، فتقول: الطُّوبَى، وقال الأستاذ أبو علي: لم يجئ من هذا مقلوبا إلا (فُعَلَى) أَفْعَل لا اسما ولا صفة دونها، وهذا كله قياس من النحويين جعلوه نظير (فُعَلَى) وهو عكسه انتهى قول الأستاذ. وكأنه لم يعتد بطُّوبَى أو لعله يذهب إلى أنه تأنيث الأُطَيْب". (ابن سيدة، 1996، 485/4؛ أبو حيان، 1998، 281/1-282).

رأي الأستاذ في المسألة:

الواضح من كلام أبي حيان أن الأستاذ يذهب في رأيه إلى أن (فُعَلَى) لم يجئ منها مقلوبا إلا (فُعَلَى) أَفْعَل، لا اسما ولا صفة دونها، وقال: "وهذا كله قياس من النحويين، جعلوه نظير (فُعَلَى)". (أبو حيان، 1998، 281/1-282). وفي هذا الرأي وافق سيبويه والمبرد، ويوافقه ابن هشام والشيخ خالد الأزهرى.

التحليل والمناقشة:

آراء الأستاذ أبي علي الشلوبين الصرفية في كتاب ارتشاف الضرب (لأبي حيّان الأندلسي). (121-139)

يعد الأستاذ من الموافقين لرأي سيبويه إذ يقول: "هذا باب ما تقلب فيه الياء واوا، وذلك فعلى إذا كانت اسما، وذلك الطوبى، والكوسى، لأنها لا تكون وصفا بغير ألف ولام فأجريت مجرى الأسماء التي لا تكون وصفا". (ابن سيده، 1999، ص. 48؛ الرضي، 1978، 135/3؛ العكبري، د.ت، 327/2؛ سيبويه، 364/4).

والمبرد يذهب في رأيه إلى ما ذهب إليه سيبويه وابن هشام والأستاذ أبو علي الشلوبين. (الحملاني، د.ت، ص. 85؛ الرضي، 1978، 135/3؛ المبرد، د.ت، 168/1).

وأما ابن هشام فيعد موافقا لرأي سيبويه ورأي الأستاذ حيث يقول: "إن تكون الواو عينا لفعل بالضم اسما كطوبى مصدرا لطاب، أو اسما للجنة، أو صفة جارية مجرى الأسماء وهي فعلى أفعَل كالطوبى والكوسى والخورى، مؤنثات أطيب وأكيس وأخير، والذي يدل على أنها جارية مجرى الأسماء أن أفعَل التفضيل يجمع على أفاعِل، فيقال: الأفاضل والأكابر". (ابن السراج، 1988، 327/2؛ ابن هشام، 1979، 394/4؛ الزبيدي، 1998، مادة: عيط)، (578/40).

ويعد الشيخ خالد الأزهرى من الموافقين لرأي سيبويه وابن هشام والأستاذ أبي علي، حيث يقول في تلخيصه لهذه المسألة: "أن تكون الياء المضموم ما قبلها عينا لـ (فعلى) بالضم في الفاء اسما كـ (طوبى) بمعنى "طَبَّيَّ مصدرا لـ (طاب يطيب)، أو اسما للجنة بالجيم، ومنه (شجرة طوبى)، أو صفة جارية مجرى الأسماء في عدم جريانها على موصوف، وإيلائها العوامل، وهي: فعلى أفعَل، كـ (الطوبى، والكوسى، والخورى) بانحاء المعجمة والراء المهملة، مؤنثات: أطيب، وأكيس، وأخير، أسماء تفضيل جارية مجرى الأسماء الجامدة، والأصل: الطَّبَّي، والكُيَّسى، والخَيْرَى بضم أولها، أبدلت الياء واوا لسكونها وانضمام ما قبلها. فإن كانت: فعلى بالضم صفة محضة، أي جارية على موصوف وجب قلب ضمته كسرة لتسلم الياء من القلب واوا فرقا بين الصفة والاسم، إلا قوله تعالى: ﴿قَسْمَةُ ضَيْرَى﴾ (النجم: 22) بالضاد والزاي المعجمتين، أي جائزة، بالجيم والراء المهملة، من قولهم: ضازه يضيّزه، إذا بنحسه". (الأزهرى، 2000، 727/2؛ الرضي، 1978، 135/3).

المسألة الثالثة: فتح عين الاسم المضعف في نحو سرير وسرر:

من النحويين من يجوز فيه الفتح والضم، ومنهم من يقول: إن القياس فيه الفتح، هذا إذا كان اسما مطلقا على (فَعِيل) إذا كان صفة، لا بمعنى مفعول، نحو: ذَلِيلٌ، وَذُلُّ، ومن ذلك قول أبي حيان: "أو مضعفا على فَعِيلٍ، اسما، نحو: سَرِيرٌ، وَسُرُرٌ". (أبو حيان، 1998، 426/2؛ السيوطي، د.ت، 353/3). فلم يحك سيبويه. (سيبويه، 421/4). في عينه إلا الضم، وحكى أبو عبيدة وغيره فيه الفتح، وأنه قياس فتقول: سُرر، وهو منقول عن بعض تميم وكلب. (المرادي، 2008، 1388/3). فإن كان صفة لا بمعنى مفعول نحو: ذَلِيلٌ وَذُلُّ. (الرضي، 1978، 132/2). وَجَدِيدٌ وَجُدُّ. جمع جديد: جُدُّ، وأما الجُدُّ فجعله جِدَّةً، وهي الطريقة في السماء والجبل، وعليه قوله تعالى: ﴿جُدُّ بَيْضٌ وَحُمْرٌ﴾ (فاطر: 27). ينظر:

آراء الأستاذ أبي علي الشلوين الصرفية في كتاب ارتشاف الضرب (لأبي حيّان الأندلسي). (121-139)

لسان العرب: (مادة: جدد) ، والصحاح: (مادة: جدد). فأجاز الفتح ابن جني، والأستاذ أبو علي الشلوين، وابن مالك، ، ومنع من ذلك ابن قتيبة ، وغيره من اللغويين، وهو اختيار شيخنا أبي الحسن ابن الضائع، وإن كان غير ما ذكر جاز سكون عينه تقول: حُمُرٌ، وقُدُلٌ، وربما سكن في المضاعف قالوا ذُبَابٌ وذُبٌّ. (ابن عصفور، 1982، 431-430/2؛ ابن مالك، 1837/4؛ ابن مالك، ص. 273؛ الجوزية، 1978، 1036/3؛ الشلوين، 1129/2-1130).

رأي الأستاذ في المسألة:

نقل أبو حيان في النص المتقدم أن الأستاذ جوزّ فتح العين في الاسم المضعف إذا كان على وزن فعيل على غير معنى مفعول كما في كلمة (جديد) على (جُدُد). (الشلوين، 1129/2-1130). ولعله في هذا الرأي وافق من سبقه كالمبرد والهروي وأبو البقاء العكبري، وكذلك تأثر به من تبعه كصاحب كتاب المصباح المنير، وهناك من منع الفتح كابن قتيبة واختار المنع ابن الضائع أيضا.

التحليل والمناقشة:

يعد صاحب كتاب المصباح المنير موافقا لرأي الأستاذ حيث يقول: "وإن كان بضمّتين فبنو تميم يسكنون تخفيفا، نحو: عُنُقٌ و طُنْبٌ ورُسُلٌ و كُتُبٌ إلا في نحو سُرُرٌ و ذُلُلٌ، لأن السكون يؤدي إلى الإدغام، فتختل دلالة الجمع، و بعض بني تميم يخفف بفتح العين، فيقول سُرُرٌ و ذُلُلٌ، و يجعل بعض الأئمة أن ذلك مطرد في الصفات أيضا، فيقول: ثياب جُدُدٌ، و الأصل جُدُدٌ بضمّتين جمع جديد، ومنعه الأكثرون، لأن الانتقال من حركة إلى حركة ربما كان أثقل من الأصل".

والأستاذ أبو علي يذهب في رأيه إلى ما ذهب إليه الهروي في ما كان على وزن فعيل جاز في عينه الفتح والضم.

ويعد الأستاذ أبا علي موافقا لرأي المبرد والهروي ، وأبي البقاء العكبري في هذه المسألة حيث إنهم جوزّوا فتح العين وضما في نحو ذليل: ذُلُلٌ، ذُلٌّ. (ابن يعيش، ص. 545؛ العكبري، 470 / 2).

والذي نلخصه من ذلك ما نقله الهروي: عن "بعض العرب (تكلم بها الضبيون، وبعض كلب)، فقالوا: جَدَدٌ وسرر بفتح الدال والراء، استثقالا للضمة، وليس هذا بالجيد، لاشتباهه بغيره وبالباسه به، لأن الجدد بفتح الدال، جمع جَدَّة، وهي الطريقة التي تخالف لون معظم الشيء، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمِنْ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيَضٌ وَحُمْرٌ﴾ (فاطر: 27)، أي طرائق تخالف لون الجبال، والسرر بفتح الراء: جمع سُرَّة، فجعلت العرب اختلاف الحركات في أوائل الكلم وأوساطها دليلا على اختلاف معانيها، ولولا ذلك لالتبس بعضها ببعض" والذي يذهب إليه الباحث أنه يمتنع الإدغام فيما إذا كانت الكلمة اسما على وزن (فُعُل) بضم الفاء والعين، نحو: سُرُرٌ، وقُلُلٌ، وإما إذا كانت صفة على غير معنى مفعول نحو: ذُلُلٌ، وذُلٌّ.

المسألة الرابعة: الروم والإمالة في الضمة:

آراء الأستاذ أبي علي الشلوين الصربية في كتاب ارتشاف الضرب (لأبي حيان الأندلسي). (121-139)
"الرَّومُ هو أن يضمَّ شفتيه في الرفع بعضَ الضمِّ ويكسر في الجرِّ بعضَ الكسر فيضعفُ الصَّوتُ بهما وهذا يدركه السمع ويسمَّى رَومًا لأنَّ الرِّومَ الإرادة فكأنَّه أراد الحركة التامة ولم يأت بها وبقي على إرادتها دليلاً".
(العكبري، 385/1).

"الإمالة إلى الشيء التقريب منه، وهي في هذا الباب تقريب الألف من الياء والفتحة قبلها من الكسرة، والغرض من ذلك تجانس الصوتين لسبب، ولالإمالة أسباب وموانع فأسبابها ستة، الياء والكسرة، والانقلاب وما في حكمه، وكون الحرف ينكسر في حال والإمالة للإمالة". (العكبري، 385/1).

ومن ذلك يذهب النحاة إلى الإمالة والرَّوم والإشمام في الكلام العربي؛ لقصد الخفة والتسهيل في النطق بالكلام، ولذلك يقول أبو حيان: "وينحى بالضمة إذا كان بعدها راء مكسورة منجى الفتحة، فتعال نحو: السمر، ومن المنقَّر قال سيويه: "ومثل هذا قولهم عجت من السَّمر وشربت من المنقَّر، والمنقر الركبة الكثيرة الماء".
(الرضي، 1983، 30-28/3؛ المساعد، 299/4؛ سيويه، 143/4؛ وشفاء العليل، 1127/3). وخط رباح، فيشموها الكسر، والمتصلة أقوى في ذلك من المنفصلة، فإن كان بعد الضمة واو، كمذعور، وابن نور، فأقول: أحدها: تميل الواو الضمة قبلها، والثاني: تميل الضمة لا الواو، والثالث: تشم الكسرة في الواو، وتخلص الضمة قبلها، والرابع: تروم الكسرة فيما قبل الواو، وتبقى الضمة على حالها، وعبارة سيويه الروم قال سيويه: "وتقول هذا ابن مذعور، كأنك تروم الكسرة، لأن الراء كأنها حرفان مكسوران، فلا تميل الواو لأنها لا تشبه الياء، ولو أملت ما قبلها، ولكنك تروم الكسرة، كما تقول رد". (سيويه، 143/4). وعبارة الأخفش الإمالة (الأخفش، 29/3). وكان ابن خروف، والأستاذ أبو علي يزعم أن مذهب سيويه والأخفش واحد، وسيويه يسميه روما، والأخفش يسميه إمالة. (الشلوين، 1993، 148/3؛ المساعد، 299-298/4). فإن كان الروم والإمالة واحدا، فهناك ثلاثة مذاهب:

أحدها: روم الكسرة في الضمة.

والثاني: روم الكسرة في الضمة وإخلاص الواو.

والثالث: روم الكسرة في الواو وإخلاص الضمة، والذي يتأتى في النطق الأول، والآخرون يعسر النطق بهما.
(أبو حيان، 1998، 541-540/2).

رأي الأستاذ في المسألة:

الروم هو الإشارة إلى الحركة مع صوت خفي في المرفوع والمضموم، والمجرور والمكسور، دون المنصوب والمفتوح، والإشمام هو الإشارة إلى الحركة من غير تصويت، ويختص بالمرفوع والمضموم دون غيرهما، فالروم يدركه الأعمى والبصير، أما الإشمام، فلا يدركه غير المبصر. (ابن مالك، 899/4؛ الرضى، 275-271/2؛ السيوطي، 433/3). نقل أبو حيان أن الأستاذ يزعم أن الروم والإمالة واحد عند سيويه والأخفش، إلا أن الرِّوم عبارة سيويه، والإمالة عبارة الأخفش. (الشلوين، 1993، 148/3؛ المساعد، 299-298/4). وفي هذا

آراء الأستاذ أبي علي الشلوين الصرفية في كتاب ارتشاف الضرب (لأبي حيّان الأندلسي). (121-139)

الرأي اتفق سيويه وابن السراج وابن جني على أن الخلاف دائر حول التسمية، ولم يتأثر به من بعده في هذا الرأي.

التحليل والمناقشة:

يعد الأستاذ من الموافقين لرأي سيويه، وابن السراج، وابن جني حيث يقول: "والتي بين الكسرة والضمة، ككسرة قاف قيل و (سين سير) فهذه الكسرة المُشَمَّة ضما، ومثلها الضمة المُشَمَّة كسرا كضمة قاف المنقر، وضمة عين مذعور، و (باء ابن بور) فهذه ضمة أُشربت كسرا كما أنها في قيل وسير كسرة أُشربت ضما، فهما لذلك كالصوت الواحد لكن ليس في كلامهم ضمة مشربة فتحة، ولا كسرة مشربة فتحة". (ابن السراج، 170/3؛ ابن سيده، 121/3؛ الرضي، 30-28/3؛ سيويه، 143/4).

والخلاصة التي يراها الباحث مستندا على الأدلة أنه قد تمال الحركات من جنس بعضها، وبخاصة القريبة المخرج، والتي أوضحها ابن جني عندما تكلم على كمية الحركات، فعدّها ست حركات، منها الأصلية، وهي الفتحة والضمة والكسرة، والثلاثة الباقية بينها.

المسألة الخامسة: التاء الفارقة بين الجمع والواحد، والمذكر والمؤنث:

"إن هذه التاء التي تدخل على الصفات للفرق بين المذكر والمؤنث، لا تدخل على ما كان من الصفات على وزن "فعل" أصلا؛ أي: الذي بمعنى فاعل، ولا وصفا على "مفعّل" أو "مفعّل" أو "مفعّل" وما تلحقه التاء الفارقة من هذه الأوزان ففيه شذوذ؛ أي: إنه شاذ". (ابن هشام، 152/4).

"أما الوصف الذي على وزن "فعل" فإن تبع موصوفه بأن كان له موصوف معروف حذف منه التاء غالباً؛ اكتفاء بمعرفة الموصوف". (ابن هشام، 152/4).

ومن ذلك تكلم النحاة على التاء الفارقة بين المذكر والمؤنث وبين الجمع والواحد، ومواضعها، والأسماء التي تلحقها، والمعاني التي يستفاد من دخولها، ومن ذلك قول أبي حيان عن زيادة التاء: "وللفرق بين المذكر والمؤنث في العدد نحو: ثلاثة رجال، وثلاث جوار". (ابن مالك، 1737/4؛ أبو حيان، 639/2؛ المساعد، 391/3). وتأتي أيضا في صفات مشتركة بين المذكر، والمؤنث، ولغير مبالغة نحو: ربعة، يقعة. (ابن مالك، 1735/4؛ المساعد، 393/3؛ سيويه، 212/2). والمبالغة، نحو: علامة، ومطربة، فروقة قال سيويه: "وقالوا امرأة فروقة وملولة جاءوا به على التأنيث، كما قالوا حمولة ألا ترى أنه سواء في المذكر والمؤنث والجمع، فهي لا تغير كما لا تغير حمولة، فكما كانت حمولة كالطريدة كان هذا كربة". (سيويه، 638/3). وأيضاً ملولة، وحجابه، وفقاقة "رجل فقاقة بالتخفيف وفقاقة أحق مخلط هذرة وكذلك الأنثى وليست الهاء فيها لتأنيث الموصوف بما هي فيه وإنما هي أمانة لما أريد من تأنيث الغاية والمبالغة". (ابن منظور، مادة: فقط). وخاصة بالمذكر، نحو: رجل بهمة أي شجاع، وفي اسم مشترك نحو شاة، يُطلق على الذكر والأنثى، ولتأكيد التأنيث، نحو: ناقة ونعجة، والأصل في الأسماء المختصة بالتأنيث أن لا تدخلها التاء نحو: عجوز وعناق، إذ مذكرهما شيخ وجدى، ولتأكيد الجمع نحو: حجارة وحولة. (المساعد، 294/3-295).

آراء الأستاذ أبي علي الشلوبين الصرفية في كتاب ارتشاف الضرب (لأبي حيّان الأندلسي). (121-139)
وقال الأستاذ أبو علي: "هي فيهما كالتاء في ناقةٍ ونعجةٍ لتأكيد التأنيث، ولتأكيد الواحدة نحو: عُرْفَةٌ،
وظُلْمَةٌ، ومَدِينَةٌ، وعَبْرٌ بعضهم عن هذا بتأنيث اللفظ إذ ليس تحته تأنيث معنى". (المساعد، 294/3-295).

رأي الأستاذ في المسألة:

يرى الأستاذ أن التاء في (حجارة)، وفحولة هي لتأكيد التأنيث، كما في ناقة وطلحة ونعجة، وهي عنده
لتأنيث اللفظ، إذ ليس تحته تأنيث معنى، ويقول في كتابه: "مثاله (حجارة)، و(ذكارة)، ويريد بقوله:
لتأكيد معنى الجمع من التأنيث، ألا ترى أنك تقول: هي الحجارة فيكون الحجارة مؤنثا، وإن لم تدخل فيه
الهاء، فأدخلت فيه الهاء لتأكيد هذا المعنى الذي في الجمع من التأنيث، وبهذا التفسير يجمع هذا مع قولهم
إن التاء دخلت في هذا النحو لتأنيث معنى الجمع، ولا ينبغي أن يؤخذ على ظاهره من أنها دخلت لتأكيد
معنى الجمع لأن المعنى الذي ذكرناه أليق بالتاء من هذا المعنى، ولتأكيد معنى التأنيث مثاله: ناقة ونعجة،
ويعني انفراد المؤنث في هذا النوع باسم غير اسم". (المساعد، 294/3-295؛ الشلوبين، 1993،
1060/3-1061).

وقال الشلوبين في قول الجزولي: "ولتأكيد معنى الجمع: المراد تأكيد معنى الجمع من التأنيث كحجارة
وفحولة لأنها مؤنثة، تقول: هي الحِجَارُ، فتكون الحجار مؤنثا، وإن لم تدخل التاء، فدخلت التاء لتأكيد هذا
المعنى الذي في الجمع من التأنيث، وعلى هذا هي كالتاء في ناقة، فعند ذكر الجمع ما قبله من تأكيد
التأنيث". (المساعد، 294/3-295؛ الشلوبين، 1993، 1060/3-1061). ووافقه في رأيه ابن عقيل،
والشيخ خالد الأزهرى.

التحليل والمناقشة:

يعد ابن عقيل موافقا لرأي الأستاذ أبي علي الشلوبين في رأيه حيث جعل التاء في كلمتي حجارة
وفحولة هي لتأكيد التأنيث، ولتأكيد الواحدة، حيث يقول: "وتجيء أيضا لتأكيد التأنيث، نحو ناقة، وذلك
لأن المذكر له لفظ يخصه، وهو جمل، فلو أسقطوا التاء لحصل الفرق كما في جدٍ لمذكر، وعناقٍ لمؤنث،
فكانت التاء لتأكيد معنى التأنيث، ومثل ناقة، نعجة، والأصل في الأسماء المختصة بالمؤنث مثل هذه
سقوط التاء كما في شيخ وعجوز، وحمار وآتان، وبكر وقلوص، (أو الجمع) أي لتأكيد معنى الجمع".
(المساعد، 294/3-295).

والشيخ خالد الأزهرى يعد من الموافقين لرأي الأستاذ حيث يقول: "وتأتي لتأكيد التأنيث
ك(نعجة) لأن انفراد المؤنث باسم غير المذكر يفيد التأنيث ك(عجوز، وآتان) فكان يكفي أن يقال: نعج،
لأنه يفيد التأنيث بنفسه، فدخل التاء فيه لتأكيد التأنيث". (ابن هشام، 153/4؛ الأزهرى، 2000،
490/2؛ الأشموني، 420/1؛ الحملاوي، ص. 62؛ الرضي، 1978، 328/3؛ السيوطي، 152/1).

آراء الأستاذ أبي علي الشلوين الصرفية في كتاب ارتشاف الضرب (لأبي حيّان الأندلسي). (121-139)

والخلاصة من ذلك أن التاء لها عدة معان، ومن معانيها أنها تأتي لفصل الواحد من الجنس الجامد الذي لا يصنعه مخلوق، كثيراً كـ(ثمرة)، وتأتي لفصل الواحد من الجنس الذي يصنعه المخلوق نحو: (لبن: لبنة)، وتأتي التاء عوضاً عن الفاء، وتأتي عوض من عين، نحو: إقامة، أو من لام كـ(سنة)، وتأتي للتعريب أي تعريب الأسماء الأعجمية كـ(موازجة: جمع موزج)، وتأتي للمبالغة في الوصف، كـ(راوية)، وتأتي لتأكيد التأنيث كـ(نعجة). (الأزهري، 2000، 491/2-493). والراجح عند الباحث ما ذهب إليه الأستاذ أن التاء في كلمتي حجارة وخولة هي لتأكيد التأنيث كما في تاء نعجة.

المسألة السادسة: أسماء سور القرآن الكريم هل هي من الممنوعات من الصرف أم لا؟

لازال الحديث عن الممنوع من الصرف، وأذكر هنا أن أسماء السور في منعها من الصرف تفصيل، وللاستاذ آراء فيها، فهي إما مبدوءة بجملة كقوله تعالى: ﴿قُلْ أُوحِيَ﴾ (الجن: 1) وإما مبدوءة بحرف واحد، نحو: (ق، ص)، وإما مبدوءة بحرفين، نحو: (حم، يس)، وإما مبدوءة بثلاثة فأكثر. يقول أبو حيان: "وأسماء السور، إذا كانت السورة سميت بجملة نحو: ﴿قُلْ أُوحِيَ﴾ (الجن: 1)، و﴿أَتَى أَمْرُ اللَّهِ﴾ (النحل: 1)، أو بفعل لا ضمير فيه، فإن كان في أوله همزة وصل قطعت، أو تأنيث قلبت هاء في الوقف، وأعرب ما لا ينصرف، فنقول: قرأت إقترَبَ. (ابن عصفور، 1982، 240/2؛ المساعد، 27/3). قال سيبويه: "وإذا أردت أن تجعل اقتربت اسماً قطعت الألف كما قطعت ألف إضرب حين سميت به الرجل حتى يصير بمنزلة نظائره من الأسماء نحو إصبع". (المبرد، 266/3؛ سيبويه، 256/3). أو باسم من حروف الهجاء على حرف واحد أضفت إليه سورة لفظاً، أو تقديراً. (ابن عصفور، 1982، 241/2). أو لم تضاف، فالحكاية والإعراب، نحو: قرأت سورة صاد، فتحكى أو سورة صاد فتمنع، وتصرف على اعتبار التأنيث في الحروف كهنْد، أو تصرف على اعتبار التذكير فيه، إذ في حرف الهجاء الوجهان، التذكير والتأنيث، وقرئ ﴿قَافَ وَالْقُرْآنَ﴾ (ق: 1). وصاد بالفتح، نفرج على أنه منصوب بفعل محذوف، فيُمنع الصرف، أو على أنه لما كانا علَين للسورة لم يتكأ، بُنيًا على الفتح، قال هذا الوجه سيبويه. (ابن سيدة، 1996، 157/5؛ سيبويه، 258/3). أو على أكثر من حرف، فإن وازن الأسماء الأعجمية، وأضفت إليه سورة لفظاً أو تقديراً نحو: ياسين، وحاميم، قال الأستاذ أبو علي: الحكاية، صرف وإعرابه إعراب ما لا ينصرف. (ابن عصفور، 1982، 241/2؛ السيوطي: 126/1). وهو نص سيبويه (د.ت) حيث قال: "جعلته اسماً للسورة أو أضفته إليه". (257/3). وقال الأستاذ أبو علي: "لا يجوز التركيب"، وقرأ بعضهم (ياسين) نفرج على أنه منصوب بفعل مضمّر، أي: (اذكر ياسين) ومنع الصرف؛ لأنه علم أعجمي، أو على أن (يس) مبني على الفتح، وهذه قراءة عيسى بن عمر. (أبو حيان، 1983، 323/7؛ الزمخشري، 1986، 3/4). وقال سيبويه (د.ت): (يس) بناء تركيب. (258/3). وإن لم يوازن ما أمكن فيه التركيب نحو: طاسين ميم، وأضفت إليه سورة لفظاً أو تقديراً. قال الأستاذ أبو علي: فالحكاية، وإعرابه

آراء الأستاذ أبي علي الشلوبين الصرفية في كتاب ارتشاف الضرب (لأبي حيّان الأندلسي). (121-139)

إعراب وجهي حضر موت، فيجعل الإعراب في الميم ويفتح النون، أو يضاف، فيكون الإعراب في النون. (ابن عصفور، 241/2؛ أبو حيان، 1998، 885/2-886).

رأي الأستاذ في المسألة:

في هذه المسألة يذهب الأستاذ إلى أن أسماء السور إذا كانت مبدوءة بأكثر من حرف من حروف الهجاء، ووازنت الأسماء الأعجمية، وأضيف إلى سورة لفظاً أو تقديراً، وإعرابه إعراب ما لا ينصرف، وقال أيضاً في هذه لا يجوز التركيب هذا إذا وازن الاسم، وأما إذا لم يوازن ما أمكن فيه التركيب نحو طاسين ميم، وأضيفت إليه سورة لفظاً أو تقديراً قال فالحكاية، أي: على الحكاية وإعرابه إعراب وجهي حضر موت، هذا ما ذكره السيوطي في الهمع (السيوطي، 126/1)، وافق سيبويه وتبعه السيوطي.

التحليل والمناقشة:

يرى الأستاذ أبو علي رأي سيبويه حيث يقول: "وأما نوح فبمنزلة هودٍ، تقول: هذه نوح، ...وقد يجوز أن تجعل نوح اسماً، ويصير بمنزلة امرأة سميتها بعمر، وإن جعلت نوح اسماً لها لم تصرفه، وأما (حم) فلا ينصرف، جعلته اسماً للسورة أو أضفته إليه، لأنهم أنزلوه بمنزلة اسم أعجمي، نحو: هابيل وقابيل ... وأما صاد، فلا تحتاج إلى أن تجعله اسماً أعجمياً لأن هذا البناء الوزن من كلامهم، ولكنه يجوز أن يكون اسماً للسورة، فلا تصرفه ... وأما (طسم) فإن جعلته اسماً لم يكن بد من أن تحرك النون، وتصير ميماً، كأنك وصلت إلى طاسين فجعلتها اسماً واحداً بمنزلة دراب جرد وبعل بك، وإن شئت حكيت، وتركت السواكن على حالها ... وأما (كهيعص، وآلر)، فلا يكن إلا حكاية، وإن جعلتها بمنزلة طاسين لم يجوز، لأنهم لم يجعلوا طاسين كحضر موت، ولكنهم جعلوها بمنزلة هابيل وقابيل وهاروت، وإن قلت اجعلها بمنزلة طاسين ميم لم يجوز، لأنك وصلت ميماً إلى طاسين". (الرضي، 1978، 314/3؛ سيبويه، 256/1).

ويأتي رأي السيوطي موافقاً لرأي سيبويه، والأستاذ أبي علي، حيث ذكر جميع أقسام أسماء السور إذ يقول: "أسماء السور أقسام: الخامس: ما وازن الأعجمي، كحاميم وطاسين وياسين، فأوجب ابن عصفور فيه الحكاية، لأنها حروف مقطعة، وجوز الشلوبين فيه ذلك والإعراب، غير مصروف لموازنته هابيل قابيل، وقد قرئ ياسين بنصب النون، وسواء في الأمرين أضيف إليه سورة أم لا، والسادس: المركب كطاسين ميم فإن لم يضاف إليه سورة ففيه رأي ابن عصفور والشلوبين فيما قبله، ورأي ثالث: وهو البناء للجزأين على الفتح نكحمة عشر، وإن أضيف إليه سورة لفظاً أو تقديراً ففيه الرأيان، يجوز على الإعراب فتح النون، وإجراء الإعراب على الميم، كبعلبك، وإجراؤه على النون مضافاً لما بعده، وعلى هذا في ميم الصرف وعدمه بناء على تذكير الحرف وتأنيثه، أما ﴿كَهَيْعَصَ﴾ (مریم: 1)، و﴿حَمَ عَسَقَ﴾ (الشورى: 1). فلا يجوز فيهما إلا الحكاية، سواء أضيف إليهما سورة أم لا، ولا يجوز فيهما الإعراب لأنه لا نظير لهما في الأسماء المعربة، ولا تركيب المزج، لأنه لا يركبه أسماء كثيرة، وأجاز

آراء الأستاذ أبي علي الشلوين الصرفية في كتاب ارتشاف الضرب (لأبي حيان الأندلسي). (121-139)

يونس في كهيص أن تكون كلمة مفتوحة والصاد مضمومة ووجهه أنه جعله اسماً أعجمياً وأعربه وإن لم يكن له نظير في الأسماء المعربة". (الرضي، 1978، 314/3؛ سيبويه، 256/1).

والخلاصة أن ما ذهب إليه الجميع غير مختلف، وإنما هناك خلاف دائر حول الأدلة ولعل السيوطي قد ذكره مفصلاً، وفي نقاط ما يوضح رأي الأستاذ في المسألة، والباحث يذهب إلى مذهب الأستاذ الذي عليه أكثر النحاة.

المسألة السابعة: إذا وقع الضميران مختلفين في جملة واحدة فالأكثر الفصل:

الكلام فيما إذا وقع ضميران مختلفان في جملة واحدة بأن كان أحدهما ضمير مخاطب، والآخر غيبة، كان فيهما الاتصال والانفصال، ومن ذلك قول أبي حيان: "وإن اختلف الضميران بالنسبة إلى التكلم والمخاطب والغيبة بأن كان أحدهما ضمير متكلم، والآخر ضمير غائب، فالذي يلي الفعل لا يكون إلا متصلاً، فإن كان أقرب جاز في الثاني الاتصال والانفصال، نحو: الدرهم أعطيتني إياه، وأعطيتني، والدرهم أعطيتك إياه، وأعطيتك. (ابن مالك، 105/1؛ ابن يعيش، 169/1). ولم يذكر سيبويه في هذا إلا الاتصال. (سيبويه، 364/2). وحكى غيره الانفصال، فقال السيرافي: لا يميز سيبويه فيه الانفصال، وقال الأستاذ أبو علي: الانفصال أفصح، وتناول كلام سيبويه، فإن كان من باب ظننت فنص سيبويه على أن الانفصال الوجه نحو: حسبتني إياه وحسبتك إياه". (أبو حيان، 1998، 934/2-935).

رأي الأستاذ في المسألة:

يرى الأستاذ في هذه المسألة أن الانفصال أفصح، أي: إن اختلف الضميران بأن كان أحدهما ضمير مخاطب، والآخر ضمير متكلم، أو بالعكس، فالذي يلي الفعل لا يكون إلا متصلاً، فإن كان أقرب جاز في الثاني الاتصال والانفصال نحو: "الدرهم أعطيتني إياه، وأعطيتني، والدرهم أعطيتك إياه، وأعطيتك". (الشلوين، 1981، ص 22؛ الشلوين، 1993، 620/2؛ أبو حيان، 1998، 934/2). وفي هذا الرأي تأثر أبو علي بالزنجشري والرضي وابن يعيش. (ابن يعيش، 315/2-317). وتبعه ابن عقيل، والأشموني، والصبان. (الأشموني، 57/1؛ الصبان، 260/1).

التحليل والمناقشة:

يرى الزنجشري أنه إذا التقى ضميران جاز أن يتصلا، وأن يفصل الثاني، وإذا اتصلا ينبغي تقديم ما للمتكلم على المخاطب وما للمخاطب عن الغائب، وإذا انفصل الثاني لم يراع هذا الترتيب. (الأشموني، 56/1؛ الزنجشري، 1993، 169/1). والأستاذ أبو علي يوافق الزنجشري في رأيه.

ومذهب الرضي أنه إذا اجتمع ضميران وليس أحدهما مرفوعاً فإن كان أحدهما أعرف قدمته، ولك الخيار في الثاني وإلا فهو متصل، ولعله في رأيه هذا موافق لرأي الأستاذ، وفي رأيه هذا موافق أيضاً لرأي الزنجشري حيث يقول: "وإنما وجب اتصال الثاني لكونه كالم متصل بذلك العامل، لأن المرفوع المتصل كالجزء من رافعه، على ما مر، وإن ولي ذلك العامل منصوب متصل بلا مرفوع قبله، نحو: أعطاك زيد، أو جاء المنسوب المتصل بعد

آراء الأستاذ أبي علي الشلوين الصرفية في كتاب ارتشاف الضرب (لأبي حيّان الأندلسي). (121-139)
ضمير مرفوع، نحو: أعطيتك، فالضمير الذي يلي ذلك المنصوب، إما أن يكون أنقص مرتبة منه في التعريف، أو
أعرف، أو مساويا، فالأول يجب اتصاله عند سيويوه، وغير سيويوه يجوز الاتصال والانفصال. (الرضي،
1975، 937/1؛ السيوطي، ص. 251-253).

ويذهب ابن عقيل إلى ما ذهب إليه الأستاذ في أنه يلزم الفصل في أحدهما أن كانا منصوبين واتحدا في الرتبة
كأن يكونا لمتكلمين أو مخاطبين أو غائبين ولا يجوز الاتصال. (ابن عقيل، 1985، 107/1).
ونلخص من ذلك: أنه إذا اجتمع ضميران وكانا منصوبين، واتحدا في الرتبة، كأن يكونا لمتكلمين، أو مخاطبين،
أو غائبين، فإنه يلزم الفصل في أحدهما، فتقول: أعطيتني إياي، وأعطيتك إياك، وأعطيتني إياه، ولا يجوز اتصال
الضميرين فلا تقول: أعطيتني، ولا أعطيتك، ولا أعطيتوه، نعم، إن كانا غائبين واختلف لفظهما فقد
يتصلان، نحو: الزيدان الدرهم أعطيتهما. ومن المسائل التي يجوز فيها انفصال الضمير مع إمكان الاتصال وهي
ثلاث: أحدها: أن يكون الضمير المفعول الثاني في باب كسا وأعطى، والثانية: أن يكون المفعول الثاني في باب
ظن وأخواتها، والثالثة: أن يكون الخبر لكان أو إحدى أخواتها. (ابن عقيل، 1985، 107/1).
الخلاصة:

الحمد لله الذي وفقني بهذا البحث وهذه خلاصة مجملة لأهم النتائج التي توصل إليها:
قد تميز الأستاذ أبو علي في آرائه التي أوردتها بالدقة، وأن معظمها موافق لآراء النحاة، ومن آرائه:
- حذف عين المضاعف مطرد في هذه الأفعال: (أحست)، (مست)، (ظلت)، لأنها من الشواذ.
- أن (فعلِي) لم يجر منها مقلوبا إلا (فُعَلِي) أَفْعَل، لا اسما ولا صفة دونها، وقال: "وهذا كله قياس من
النحويين، جعلوه نظير (فعلِي)".
- جواز فتح العين في الاسم المضعف إذا كان على وزن فاعيل على غير معنى مفعول كما في كلمة (جديد)
على (جُدَد).
- إنَّ التاء في (ججارة)، وخفولة هي لتأكيد التأنيث، كما في ناقة وطلحة ونعجة، وهي عنده لتأنيث اللفظ،
إذ ليس تحته تأنيث معنى، ويقول في كتابه: "مثاله (ججارة)، و(ذكارة).
- أسماء السور المبدوءة بأكثر من حرف من حروف الهجاء، ووازنت الأسماء الأعجمية، وأضيف إلى
سورة لفظا أو تقديرا، وإعرابه إعراب ما لا ينصرف، وقال فيها لا يجوز التركيب إذا وازن الاسم، وأما
إذا لم يوازن ما أمكن فيه التركيب نحو: طاسين ميم.
- إن الانفصال أفصح من الاتصال في حال اختلف الضميران بأن كان أحدهما ضمير مخاطب، والآخر ضمير
متكلم، أو بالعكس.
- المصدر لا يثنى، ولا يجمع، ولا يؤنث لأنه يدل بلفظه على القليل والكثير، كأسماء الأجناس، كالماء
والزيت والعسل... الخ.

آراء الأستاذ أبي علي الشلوين الصرفية في كتاب ارتشاف الضرب (لأبي حيّان الأندلسي). (121-139)

- أن الأفعال نبأ، وأنبأ، وأعلم، وأرى وأخبر، وخبر، وحدّث التي بمعنى أعلم: تتعدى إلى ثلاثة مفاعيل: الأول تتعدى إليه بنفسها، والثاني بعن، والثالث بالباء، وقد يحذف حرف الجر.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم، رواية حفص عن عاصم.
- ابن الجزري. (د.ت). غاية النهاية في طبقات القراء. (د.م) (د.ناشر).
- ابن المثنى، أبو عبيدة معمر. (د.ت). مجاز القرآن. (تحقيق: محمد فواد سزكين). القاهرة: مكتبة الخانجي.
- ابن بشكوال. (د.ت). الصلة. (د.م) (د.ناشر).
- ابن جني، عثمان. (د.ت). الخصائص. (تحقيق: محمد علي النجار). القاهرة: عالم الكتب.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان. (1972). اللع في العربية. (تحقيق: فائز فارس). الكويت: دار الكتب الثقافية.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان. (1999). المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها. (د.م) وزارة الأوقاف.
- ابن خالويه. (د.ت). مختصر شواذ القرآن. القاهرة: (د.ناشر).
- ابن خلكان، أبو العباس. (د.ت). وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. (تحقيق: إحسان عباس). بيروت: دار صادر.
- ابن زكريا، أبو الحسين. (1979). معجم مقاييس اللغة. (تحقيق: عبد السلام محمد هارون). دمشق: دار الفكر.
- ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل. (1996). المخصص. (تحقيق: خليل إبراهيم جفال). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل. (2000). المحكم والمحيط الأعظم. (تحقيق: عبد الحميد هندراوي). بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن عبد الله، أبو البقاء. (1995). اللباب في علل البناء والإعراب. (تحقيق: غازي مختار طليمات). دمشق: دار الفكر.
- ابن عصفور. (1979). الممتع في التصريف. (تحقيق: نضر الدين قباوة). (د.م) (د.ناشر).
- ابن عصفور. (1982). شرح الجمل. (تحقيق: صاحب أبو جناح العراق). (د.ناشر).
- ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله. (1985). شرح ابن عقيل (ط. 2). (تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد). دمشق: دار الفكر.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. (1963). أدب الكاتب (ط. 4). (تحقيق: محمد محي الدين

عبد الحميد). مصر: المكتبة التجارية.

ابن منظور. (د.ت). لسان العرب. (تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون). القاهرة: دار المعارف.
ابن هشام، أبو محمد عبدالله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبدالله. (1979). أوضح المسالك إلى
ألفية ابن مالك (ط.5). بيروت: دار الجيل.

ابن يعيش. (د.ت). شرح المفصل. بيروت: (د.ناشر).

أبو الفيض، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني. (د.ت). تاج العروس من جواهر القاموس.
(تحقيق: مجموعة من المحققين). (د.م) دار الهداية.

الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد. (د.ت). تهذيب اللغة. (تحقيق: عبد السلام هارون، محمد علي
النجار). (د.م) (د.ناشر).

الأزهري. (2000). شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو. لبنان،
بيروت: دار الكتب العلمية.

الأستراباذي، رضي الدين. (1975). شرح شافية ابن الحاجب. لبنان، بيروت: (د.ناشر).

الأستراباذي، رضي الدين. (1978). شرح الرضي على الكافية. بنغازي: جامعة قاريونس.

الأندلسي، أبو حيّان. (1983). تفسير البحر المحيط. القاهرة: (د.ناشر).

الأندلسي، جمال الدين. (د.ت). شرح التسهيل. (تحقيق: عبد الرحمن السيد، محمد بدوي المحتون).
(د.م) دار هجر.

التوطئة لأبي علي الشلوين. (1981). (تحقيق: يوسف أحمد المطوع). الكويت: جامعة الكويت.

الجوزية، ابن القيم. (1978). شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل. (تحقيق:

محمد بدر الدين أبو فراس الحلبي). بيروت: دار الفكر.

الجوهري، إسماعيل بن حماد. (1987). الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (ط.4). (تحقيق: أحمد
عبد الغفور عطار). بيروت: دار العلم للملايين.

الحنيلي، أبو الفلاح. (د.ت). شذرات الذهب في أخبار من ذهب. دمشق: دار الفكر.

الذهبي، شمس الدين. (1997). سير أعلام النبلاء. (تحقيق: محي الدين أبي سعيد عمر بن عرومة
العمروي). دمشق: دار الفكر.

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. (1998). تذكرة الحفاظ. (تحقيق: زكريا عميرات). بيروت: دار
الكتب العلمية.

الزركلي، خير الدين. (1996). الأعلام (ط.10). بيروت: دار العلم للملايين.

الزنجشيري. (1986). الكشف. القاهرة: (د.ناشر).

الزنجشيري، أبو القاسم. (1993). المفصل في صناعة الإعراب. (تحقيق: علي بو ملحم). بيروت:

مكتبة الهلال.

السبكي، تاج الدين. (1997). طبقات الشافعية الكبرى. (تحقيق: مصطفى عبد القادر أحمد عطا). لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية.

السعدي، أبو القاسم علي بن جعفر. (1083). كتاب الأفعال. بيروت: عالم الكتب. السيرافي. (1986). شرح كتاب سيويه. (تحقيق: رمضان عبد التواب، وآخرون). القاهرة: (د.ناشر).

السيوطي، الحافظ جلال الدين. (د.ت). همع الهوامع في شرح جمع الجوامع. (تحقيق: عبد الحميد هنداي). مصر: المكتبة التوفيقية.

السيوطي، الحافظ جلال الدين. (د.ت). بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة. (تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم). بيروت: المكتبة العصرية.

العسقلاني، ابن حجر. (1997). الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة. لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية.

المالكي، ابن فرحون. (1996). الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب. (تحقيق: مأمون بن محي الدين بن الجنان). لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية.

المبرد، أبو العباس. (د.ت). المقتضب. (تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة). القاهرة: عالم الكتب.

المرادي، أبو محمد بدر الدين. (2008). توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك. (تحقيق: عبد الرحمن علي سليمان). القاهرة: دار الفكر العربي.

المقري. أحمد بن محمد بن علي الفيومي. (د.ت). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. بيروت: المكتبة العلمية.

النحوي، أبو سهل محمد بن علي. (1420هـ). إسفار الفصح. (تحقيق: أحمد بن سعيد). السعودية، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية.

سيويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر. (د.ت). الكتاب. (د.م) (د.ناشر).

شرح الأشموني على ألفية ابن مالك. (د.ت). (د.م) (د.ناشر).

شرح الجزولية لأبي علي الشلوين. (1993). (تحقيق: تركي بن سهو بن نزال). الرياض: مكتبة الرشد.

شرح الكافية الشافية لابن مالك، بدون تاريخ، وبدون طبعة.

كحالة، عمر رضا. (1993). معجم المؤلفين. بيروت: مؤسسة الرسالة.

محمد، رجب عثمان. (1998). ارتشاف الضرب من لسان العرب لأبي حيان الأندلسي. القاهرة: مكتبة الخانجي.

جملة الشرط وأثرها على المعنى "سورة الأنعام أمموزجاً"

د. أحمد علي أحمد الشيباني، كلية اللغات والترجمة، جامعة الزيتونة.

Aly10666@gmail.com

مستخلص البحث:

هذا البحث يستمد رؤيته من نحو القرآن الكريم، ويجعله ميداناً لدراسته، ويأخذ بالمنهج الوصفي التحليلي مع الاستفادة من بقية المناهج عند اقتضاء الضرورة، ويتناول أسلوب الشرط في سورة الأنعام، وقد بدأ بمقدمة، ثم جاء في أربعة مطالب، تناولت هذه المطالب الأربع الأنماط التي جاءت عليها أدوات الشرط في سورة الأنعام، ومدى مطابقة هذه الأدوات للآراء النحوية في التراث النحوي وأثر المعنى فيها، ثم خاتمة لجمل النتائج التي تخضت عنها.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد.

فالقرآن الكريم هو الكتاب الذي تفيض منه العلوم ولاسيما اللغوية، فاللغة العربية مرتبطة بكتاب الله تعالى ارتباطاً وثيقاً لا تنفك عنه أبداً، ولاشك أن هذا الارتباط جعل علماء العربية يصبون أفكارهم في البحث حول مكونات هذه اللغة بدءاً بالمفردات وصولاً إلى الجملة والتركيبات، فعرفوا الجمل وأبرزوها وذكرها أنواعها المختلفة، ومن هذه الجمل "الجملة الشرطية" ولطالما كانت هذه الجملة قد ذكرت في كتاب الله تعالى أرتأيت أن يكون بحثي هذا حولها، وقد خصصت سورة الأنعام لهذه الدراسة، ولعل أهم خصائص هذه السورة التي جعلتها موضع الدراسة أنها على طولها الملحوظ قد نزلت جملة واحدة، فعن ابن عباس كما

روى الطبراني قوله: (نزلت الأنعام بمكة ليلا، جملة واحدة، حولها سبعون ألف ملك يجأرون حولها بالتسبيح). (ابن كثير، 2000، 434/5). والسبب في نزولها دفعة واحدة أنها مشتملة على دلائل التوحيد والعدل والنبوة، وإبطال مذاهب المعطلين والمهلدين، فهي سورة تُعنى بقضية التوحيد وهي قضية القرآن الكلية، ولفظة الأنعام لغة: تطلق على ذوات الخف والحافر من الحيوان، وهي: الإبل، والبقر، والغنم، وقد سميت سورة الأنعام بهذا الاسم؛ لأنها فصلت الحديث عن هذه الأنواع بطريقة متعددة الجوانب، متنوعة الأهداف، وقد تكرر لفظ الأنعام في تلك السورة ست مرات في أربع آيات. (طنطاوي، 8/5).

مفهوم الشرط في معاجم اللغة والمعاني واصطلاح العلماء:

قال ابن فارس: "الشَّيْنُ والرَّاءُ والطَّاءُ أَصْلٌ يَدُلُّ عَلَى عِلْمٍ وَعَلَامَةٍ، وَمَا قَارَبَ ذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ مِنْ ذَلِكَ، الشَّرْطُ: الْعَلَامَةُ، وَأَشْرَاطُ السَّاعَةِ: عَلَامَاتُهَا، وَمِنْ ذَلِكَ الْحَدِيثُ حِينَ ذَكَرَ أَشْرَاطُ السَّاعَةِ، وَهِيَ عَلَامَاتُهَا، وَسُمِّيَ الشَّرْطُ لِأَنَّهُمْ جَعَلُوا لِأَنْفُسِهِمْ عَلَامَةً يَعْرِفُونَ بِهَا. وَيَقُولُونَ: أَشْرَطَ فُلَانٌ نَفْسَهُ لِلْهَلَكَةِ، إِذَا جَعَلَهَا عِلْمًا لِلْهَلَاكِ، وَيُقَالُ: أَشْرَطَ مِنْ إِبِلِهِ وَغَنَمِهِ، إِذَا أَعَدَّ مِنْهَا شَيْئًا لِلْبَيْعِ". (ابن فارس، 2002، 201/3).

ويأتي الشرط بمعنى العلامة والأمانة فكأن وجود الشرط علامة لوجود جوابه، ومنه أشرط الساعة أي: علاماتها. (ابن يعيش، 2001، 265/4).

وجاء في لسان العرب أن: "الشَّرْطُ إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه والجمع شُرُوط وفي الحديث لا يجوز شُرطان في بيع هو كقولك بعثك هذا الثوب نقداً بدينار ونسيئةً بدينارين، وهو كالبيعتين في بيع ولا فرق عند أكثر الفقهاء في عقد البيع بين شرط واحد أو شرطين". (ابن منظور، 329/7).

وفي أساس البلاغة: "تشرط فلان في عمله إذا تنوق وتكلف شروطاً ما هي عليه، وشده بالشريط والشرط وهي خيوط من خوص، وشرطه الحجام بمشرطه، وتقول رب شرط شارط، أوجع من شرط شارط". (الزمخشري، 1979، 326/1).

أمّا في الاصطلاح: فإن الشرط ما يوضع ليلتزم في بيع أو نحوه، و(في الفقه) ما لا يتم الشيء إلا به ولا يكون داخلاً في حقيقته، و(عند النحاة) ترتيب أمر على أمر آخر بأداة، وأدوات الشرط الألفاظ التي تستعمل في هذا الترتيب مثل: (إن ومن ومهما). (مصطفى وآخرون، 479/1).

ويبدو أن هذا المصطلح لم يظهر بصريح اللفظ عند المتقدمين كسيبويه ت(148هـ)، والفراء ت(215هـ)، ولعل أول من أشار إلى هذا المصطلح أبو حيان الأندلسي ت(745هـ)، فقال: "لو قيل: ربط الجملة الشرطية بالمضارع له طريقان: أحدهما بجزمه، والآخر: بالفاء ورفع، فكان قولاً". (المرادي، 2008، 1228/3).

والجملة الشرطية - كما يرى المبرد ت(898هـ) -: (هي كلام لا يستغنى بعضه عن بعض) (المبرد، 1994، 90). ففي التركيب المبني على تأليف جملتين بعلاقة إسنادية بحيث لا يمكن أن تستقل إحدى الجملتين عن الأخرى، وتسمى الأولى شرطاً والثانية جواباً أو جزاء. (الخزوم، 284-286).

وقوام الجملة الشرطية إعلان متلازمان، أولهما شرط لتعليق الحكم عليه، ويسمى (فعل الشرط)، وثانيهما جواب؛ لأنه مرتب على الشرط كما يترتب الجواب على السؤال، ويسمى (جزاء)؛ لأن مضمونه جزاء لمضمون الشرط. (الأزهري، 2000، 400/2).

ومن هنا يتضح لنا أن الشرط أسلوب لغوي يبنى على جزئين، الأول: مُنْزَل منزلة السبب، والآخر: منزلة المسبب، فوجود الآخر معلق على وجود الأول، فعندما نقول: (إن جاء محمدٌ قام زيدٌ)، فإن قيام "زيد" متوقف على مجيء "محمد"، فيتحقق بتحقيقه وينعدم بانعدامه، إذًا فالأصل في أسلوب الشرط أن يتألف من عبارتين لا استقلال لإحدهما عن الأخرى. (ينظر: الخزومي، 1986، 284 /). وقد يخرج الأصل عن ذلك فلا يكون الثاني مسبباً عن الأول، ولا متوقفاً عليه نحو قوله تعالى: ﴿فَقُلْ كَمِثْلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ﴾ (الأعراف: 176). فلهث الكلب ليس متوقفاً على الحمل عليه أو تركه فهو يلهث في كل حال، وإنما ذكر صفته فقط، ونحو قوله: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ (آل عمران: 32). والله لا يحب الكافرين سواء تولوا أم آمنوا، فليس الثاني مشروطاً بالأول، ولا مسبباً عنه،...وعليه فليس الشرط على هذا من باب السبب والمسبب دوماً، وإنما الأصل فيه أن يكون كذلك. (السامرائي، 2000، 54/4-55). قال الرضي: "قد لا يكون مضمون الجزاء متعقباً لمضمون الشرط، بل يكون مقارناً له في الزمان نحو: (إن كان هناك نار كان احتراق)، و(إن هناك كان احتراق فهناك نار) و (إن كان الانسان ناطقاً فالخمار ناهق) لكن التعقب المذكور هو الأغلب". (الرضي، 138/2).

وللشرط أدوات مختلفة، منها حروف ومنها أسماء، وهي تنقسم على أدوات تعمل الجزم وأدوات غير عاملة، ووظيفة هذه الأدوات ربط الجمل، لغرض تعليق حصول شيء بحصول شيء آخر، نحو: (إن تأتني أذهب معك) فذهابك معلق بإتيانه. (السامرائي، 2000، 5/4-6). وقد اختلف العلماء في عدّ أسلوب الشرط مكوناً من جملة واحدة، أو من جملتين، فسيبويه ومن تابعه أطلق على أسلوب الشرط مصطلح (الجزاء) مدخلاً ضمنه جمليتي الشرط وجوابه. (سيبويه، 134/1). وأطلق بعضهم مصطلح (الشرط) على الجزء الأول من التركيب الشرطي ومصطلح (الجزاء) على الجزء الثاني منه، وبذلك فإنهم جعلوا الشرط مؤلفاً من جملتين هما جملة الشرط وجوابه.

وذهب بعض المحدثين إلى عدّ جملة الشرط وجوابه جملة واحدة. (الخزومي، 1986، ص. 284). والراجح أن الشرط يتكون من جملتين هما (الشرط وجوابه، أو جزاؤه) وهذا هو المفهوم من كلام سيبويه إذ سماه (الجزاء)، فما دام هناك جزاء فلا بد من وجود سبب له.

والشرط صيغة فعلية مستقلة تخالف باقي الصيغ في مدلول الفعل، وهو الحدث والزمن، لأن الفعل في جملة الشرط معلق حدوثه، أو وقوعه فهو ليس تام الدلالة، ففي قولك: (إن تذهب أذهب) تعلق ذهابك على ذهاب المخاطب فأنت لم يقع منك الذهاب، والمخاطب كذلك لم يقع منه ذلك، وإنما عقلت ذهابك على ذهابه بأداة الشرط. (السامرائي، 2000، 6/4).

جملة الشرط:

تتركب جملة الشرط من ثلاثة أركان، الركن الأول أداة الشرط، والركن الثاني فعل الشرط، والركن الثالث جواب الشرط، قال ابن يعيش: "الشرط والجزاء لا يصحان إلا بالأفعال، أما الشرط فلائنه علّة وسبب لوجود الثاني، والأسباب لا تكون بالجوامد، وإنما تكون بالأعراض والأفعال، وأما الجزء، فأصله أن يكون بالفعل أيضاً؛ لأنه شيءٌ موقوفٌ دخوله في الوجود على دخول شرطه، والأفعال هي التي تحدث وتتقضي، ويتوقف وجود بعضها على وجود بعض، لا سيما والفعل مجزومٌ، لأن المجزوم لا يكون إلا مرتبطاً بما قبله، ولا يصحّ الابتداء به من غير تقدّم حرف الجزم عليه". (ابن يعيش، 2001، 111/5).

وظيفة جملة الشرط (الإيجاز):

إنّ جملة الشرط وظيفة مؤثرة في الكلام فهي توزج التراكيب، وتختصر الطريق، فيؤدي المعنى بالطريق الأقرب دون الأبعد، وباعتماد الغرض دون تشعب، وبإظهار الفائدة بما يستحسن دون ما يستقبل، لأن المستقبل ثقيل على النفس؛ فقد يكون للمعنى طريقان أحدهما أقرب من الآخر. (الرماني، 1976، ص.79).

قال ابن الاثير: واعلم أن العرب اعتنوا بهذا الضرب من الكلام اعتناءً زائداً ومما يدلنا على إثارة القوم قوة إيجازهم وحذف فواصل كلامهم ما جاءوا به من الأسماء المستفهم بها، والأسماء المشروط بها، فإنهم استغنوا بالحرف الواحد عن الكلام الكثير، المتناهي في الطول، فمن ذلك قولهم (كمّ مالك) ألا ترى إنه قد أغناك هذا عن قولك (أ عشرة مالك أم عشرون أم ثلاثون أم مائة أم ألف؟) فلو ذهبت تستوعب الأعداد لم تبلغ إلى ذلك أبداً، لأنه غير متناه، فلها قلت (كم) أغنتك هذه اللفظة الواحدة عن تلك الألفاظ التي لا يحاط بها... وأما الشرط ففي قولهم (من يقيم أقم معه) كناية عن ذكر جميع الناس أيضاً، ولولا ذلك لاحتجت أن تقول (إن يقيم زيد أو عمر أو جعفر أو نحو ذلك) ثم تقف حسيراً مبهوراً، ولم تجد إلى غرضك سبيلاً". (ابن الاثير، 1375هـ، ص.122-123).

وقد وردت جملة الشرط في سورة الأنعام في مواضع عدة، وجاءت على صور مختلفة، بناء على الأداة المتصدرة، والفعل الذي يتبعها، وذلك على النحو التالي:

المطلب الأول: (إن) الشرطية:

وجاءت على النحو التالي:

النمودج الأول:

- إن + جملة فعلية فعلها ماضٍ + الفاء + جملة طلبية فعلها أمر.
ورد هذا النمط في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ رَبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَاسِعَةٍ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُهُ عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ﴾ (الأنعام: 148). وقد تصدرت "إن" الجملة الشرطية في هذه الآية مع فعل الأمر الصريح "قل"؛ للدلالة الزمنية على المستقبل، وجمعت هذه الآية بين الترغيب والترهيب حتى لا يقنط المذنب من الرحمة، ولا يغتر العاصي بحلم الله. (الصابوني، 1997، 395/1).

النمودج الثاني:

- إن + جملة فعلية فعلها ماضٍ + جواب الشرط محذوف.
وقد ورد هذا النمط التركيبي في سورة الأنعام في قوله تعالى: ﴿فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (الأنعام: 82). والتقدير: (إن كنتم من ذوي العلم والاستبصار فأخبروني أو أجيبي أي هذين الفريقين أحق بالأمن). (أبو حيان، 175/4). والجملة الشرطية في هذه الآية مستأنفة، جوابها محذوف، دلّ عليه المذكور وهو الاستفهام، والغرض من هذا الشرط هو الحث على الجواب. (الألوسي، 406/5). وأجاز النحاة حذف جواب الشرط عندما يدل دليل على حذفه، نحو: "أنت ظالم إن فعلت". (ابن عقيّل، 319/2). وقد أبرز الاستفهام في صورة الاحتمال، وإن كان قد علم قطعاً أنه هو الآمن لا هم.

المطلب الثاني: (من) الشرطية:

وجاءت على النحو التالي:

النمودج الأول:

- من + جملة فعلية فعلها مضارع مجزوم.
وقد جاء هذا النمط في قوله تعالى: ﴿مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأِ يُجْعَلْ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (الأنعام: 40). جملة استئنافية بيانية، بمثابة الإجابة عن سؤال، أي: فما بالهم لا يهتدون، مع وضوح الدلائل والبيانات، ومفعول المشيئة محذوف، والتقدير: مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلُّهُ، ومن يَشَأِ هُدايته يَهْدِيهِ. (أبو حيان، 2001، 128/4).

وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ﴾ (الأنعام: 126). الفاء هنا استئنافية، و"من" اسم شرط جازم مبتدأ، و"يرد" فعل الشرط، واللّه: فاعله، أن يهديه: مصدر مؤول منصوب؛ لأنه مفعول به، أي: هداية، ويشرح: جواب الشرط، وللإسلام: جار ومجرور متعلقان بـ"يشرح" وفعل الشرط وجوابه خبر «من»، ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ﴾ الواو عاطفة، ومن: اسم شرط جازم معطوفة على «من» الأولى، وأن يضلّه: مصدر مؤول مفعول "يرد"، ويرد: فعل الشرط، ويجعل: جواب الشرط مجزوم.

النموذج الثاني:

- مَنْ + جملة فعلية فعلها ماضٍ + الفاء + جملة اسمية مثبتة.

ورد هذا النمط في موضع واحد من السورة في قوله تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَلِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (الأنعام: 161). كلام مسوق لبيان أجر العاملين، و "مَنْ" هنا اسم شرط جازم مبتدأ، و"جاء": فعل ماضٍ في محل جزم فعل الشرط، والفاء رابطة لجواب الشرط، و"له" جار ومجرور متعلقان بمحذوف خبر مقدم، و"عشر": مبتدأ مؤخر.

النموذج الثالث:

- مَنْ + جملة فعلية فعلها ماضٍ + الفاء + جملة اسمية منفية.

وقد ورد هذا النمط في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (الأنعام: 49). إن مجرد الهداية وتحقيقها ينفي عن المهتدي بهدى الله تعالى حدوث الخوف والحزن، وجاءت هنا "مَنْ" اسم شرط جازم في محل رفع مبتدأ، و"آمن": فعل ماضٍ وهو فعل الشرط، و"أصلح": عطف عليه و"الفاء" رابطة لجواب الشرط، و"لا" نافية مهيأة، و"خوف" مبتدأ، و"عليهم" خبر، و"لا هم يحزنون" الجملة عطف على الجملة الأولى، وجملة "لا خوف عليهم" في محل جزم جواب الشرط، وفعل الشرط وجوابه خبر "مَنْ".

النموذج الرابع:

- مَنْ + جملة فعلية فعلها ماضٍ + الفاء + جملة اسمية مؤكدة.

جاء هذا النمط في هذه السورة في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (الأنعام: 146). في هذه الجملة الشرطية ذكر لفظة "ربك" دون التصريح بلفظ الجلالة "الله"، لأن لفظ "الرب" يدل على الرأفة واللفظ بالمربوب، وعلى الولاية، فإضافة الكاف إلى "الرب" تشعر بالاختصاص، أي: أن هذه الرخصة للمسلمين الذين عبدوه، لا المشركين الذين اعترضوا عنه، وذكر صفتي "غفور رحيم" كناية عن الرخصة في تناول هذه المحرمات المذكورة عند الاضطرار. (ابن عاشور، 1977، 140/8-141). وجاءت "مَنْ" اسم شرط جازم في محل رفع مبتدأ، و"اضطر" فعل ماضٍ مبني للمجهول في محل جزم فعل الشرط، والجواب محذوف، أي: فلا مؤاخذة عليه.

وباستقراء مواضع (مَنْ) التي وردت في هذه الآيات، نجد أنها جاءت دالة على العقلاء في المواضع التي ذكرت فيها، وقد ورد خبرها جملة فعلية فعلها مضارع مجزوم، وجملة اسمية مقترنة بالفاء في حالة الإثبات والنفي والتأكيد، وقد حافظت على رتبتها، واقترنت جملة جوابها بالفاء، وجاءت دالة على المستقبل.

المطلب الثالث: (إذا) الشرطية:

وردت "إذا" في سورة الأنعام متخذة الصور التركيبية التالية:

النموذج الأول:

- إذا + جملة فعلية فعلها ماضٍ + جملة فعلية فعلها مضارع.
وقد ورد هذا النمط في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ (الأنعام: 26). في هذه الآية جملة مقول القول تنفيذ الحصر والقصر، فهم قد قصروا ما يستمعون من الآيات على أنها لا تخرج عن كونها من أساطير الأولين، والفعل المضارع (يقول) يفيد تكرار هذا القول كلما استمعوا للقرآن، ونلاحظ أن الله سبحانه وتعالى أظهر الفاعل (الذين كفروا) مع أنه حقه الإضمار، وذلك لبيان أن كفرهم هو سبب هذا القول.

النموذج الثاني:

- إذا + جملة فعلية فعلها ماضٍ + الفاء + جملة طلبية فعل أمر.
وقد ورد هذا النمط في موضعين اثنين من السورة هما: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ﴾ (الأنعام: 55). الواو هنا استئنافية، والكلام مستأنف مسوق للعودة الى ذكر المؤمنين الذين نهي عن طردهم.

و"إذا" ظرف مستقبل متضمن معنى الشرط متعلق بالجواب، أي: فقل سلام عليكم وقت مجيئهم، وجملة "جاءك" في محل جر بالإضافة، "فقل" الفاء واقعة في جواب الشرط.
وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُضُّونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُضُّوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ (الأنعام: 68). الكلام مستأنف مسوق لأمره -صلى الله عليه وسلم- بالإعراض عنهم في خوضهم في آياتنا، و"إذا" ظرف مستقبل متضمن معنى الشرط متعلق بالجواب، وهو: "فأعرض عنهم"، وقوله: "فأعرض عنهم حَتَّىٰ يَخُضُّوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ"، "الفاء" رابطة لجواب الشرط.
وباستقراء المواضع التي تصدرت فيها "إذا" الجملة الشرطية نجد أنها دخلت على جملة فعلية فعلها ماضٍ، وهذا ما وافق آراء النحاة من أن الماضي يلحقها كثيراً، والمضارع دون ذلك. (ابن هشام، 72-71/8).

وقد اقترن جوابها بالفاء، إذ جاءت طلبية، وهذا ما أشار إليه ابن هشام، وهي لا تجزم ما تدخل عليه من الأفعال. (سيبويه، 434/1).

والأصل في (إذا) أن يكون الشرط فيها مقطوعاً بوقوعه. (القزويني، ص. 79).

المطلب الرابع: (لَوْ) لشرطية:

لهذه الأداة عدة استعمالات، وهي في أكثر استعمالاتها تكون حرف شرط، وترد لوظائف أخرى، فتأتي حرفاً مصدرياً، أو حرفَ تمنٍّ، أو عرض، أو وصلية، أو للتقليل.

و(لو) الشرطية عرفها سيبويه بقوله: (أما "لو" فلما كان سيقع لوقوع غيره). (سيبويه، 2009،

224/4).

وقد وردت هذه الأداة في سورة الأنعام، وجاءت على الأنماط التالية:

النموذج الأول:

- لو + جملة فعلية فعلها ماضٍ + فاء العطف + جملة فعلية فعلها ماضٍ + لام + جملة فعلية فعلها ماضٍ.
وقد ورد هذا النمط في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَسَوْهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ (الأنعام: 8). كلام مستأنف مسوق لبيان فرط تعنتهم وتماديهم في المكابرة.

"لو" شرطية، "فلسوه" الفاء عاطفة، وقوله: "لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ"، اللام واقعة في جواب "لو".

النموذج الثاني:

- لو + جملة فعلية فعلها ماضٍ + اللام + جملة فعلية فعلها ماضٍ مبني للمجهول.
ورد في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ﴾، (الأنعام: 9).
"لو" شرطية، و"أنزلنا ملكاً": فعل وفاعل ومفعول، و"اللام" واقعة في جواب "لو"، وجملة "قضي الأمر" لا محل لها؛ لأنها جواب شرط غير جازم.

النموذج الثالث:

- لو + جملة فعلية فعلها ماضٍ + اللام + جملة فعلية فعلها ماضٍ.
وقد ورد هذا النمط في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِ مَا يَلْبَسُونَ﴾ (الأنعام: 10). الواو استئنافية، و"لو" شرطية، و"جعلناه" فعل وفاعل ومفعول به، و"ملكاً" مفعول به ثان، والضمير يعود على النذير الذي اقترحوه، والمعنى: لو جعلنا ذلك النذير ملكاً لمثلنا ذلك الملك رجلاً، واللام رابطة لجواب "لو"، وجملة "جعلناه رجلاً" لا محل لها؛ لأنها جواب شرط غير جازم.
وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾ (الأنعام: 36).
"الواو" استئنافية، و"لو" شرطية، و"شاء الله" فعل وفاعل، واللام واقعة في جواب "لو"، وجملة "جعلهم على الهدى" لا محل لها؛ لأنها جواب شرط غير جازم.

النموذج الرابع:

- لو + جملة فعلية فعلها ماضٍ + جملة فعلية منفية فعلها ماضٍ.
وقد جاء هذا النمط في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾ (الأنعام: 138)، أي: ولو شاء الله ما فعلوا ذلك القبيح، فدعهم وما يختلفونه من الإفك على الله، وهو تهديد ووعيد (الزحشري، 91/7).

وجاءت "لو" شرطية، و"شاء الله" فعل وفاعل والمفعول به محذوف، أي: عدم فعلهم، و"ما" نافية، و"فعلوه" فعل وفاعل ومفعول به، والضمير المرفوع يعود على "كثير"، والضمير المنصوب يعود على القتل؛

لأنه هو المسوق للحديث عنه، فـ"ذرهم" الفاء الفصيحة، و"ذرهم" فعل أمر، وفاعل مستتر و مفعول به، والواو عطف، و"ما" اسم موصول، أي: ذرهم والذي يفترونه من الكذب.

النموج الخامس:

-لو + جملة اسمية مؤكدة + جملة اسمية منسوخة ومسبوقة بنفي.

وقد ورد هذا النمط في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَهُمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قَبْلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (الأنعام: 112). والمعنى: لو أننا لم نقتصر على إيتاء ما اقترحوه من آية واحدة من الآيات، بل نزلنا إليهم الملائكة، وأحيينا لهم الموتى، وجعلنا لهم كل شيء من الخلائق عيانا ومشاهدة، لم يؤمنوا إلا أن يشاء الله.

"وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَهُمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى" الواو استئنافية، ولو شرطية، و"أن" وما في حيزها فاعل لفعل محذوف، أي: يثبت، وجملة نزلنا إليهم الملائكة خبر أن، "ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله" الجملة لا محل لها لأنها جواب شرط غير جازم.

النموج السادس:

-لو + جملة فعلية فعلها مضارع + جواب الشرط محذوف.

وقد ورد هذا النمط في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ وَقَالُوا يَالَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بِآيَاتِ رَبَّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأنعام: 31). جواب "لو" محذوف تقديره: (لرأيت أمرا عجيبا)، وإنما حذف ليكون أبلغ ما يقدره السامع، والمعنى: ولو ترى الكفار الذين ينهون عنك ويتأون عنك يا محمد في تلك الحالة، لرأيت أمرا عجيبا وموقفا فظيعا.

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذْ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ (الأنعام: 94).

"لو" حرف شرط غير جازم "إذ" ظرف لما مضى من الزمن متعلق بالفعل "ترى"، وخبر "لو" محذوف التقدير: (ولو تراهم إذ الظالمون في غمرات الموت لرأيت أمرا فظيعا).

والأداة (لو) تفيد امتناع الشرط لا امتناع الجواب، وتفيد الشرط بالزمن الماضي (ابن هشام، 367/3). فهي تستعمل في ما لا يتوقع حدوثه، ويمتنع تحققه. (الخزومي، ص. 391). وأكثر ما تدخل على الفعل الماضي، ويقل دخولها على الفعل المضارع. (ابن عقيل، 23/4). وقد يقترن الجواب باللام، وقد يحذف جوابها. (المرجع السابق، 24/4). وهي تنصدر الجملة، ولا يتقدمها أي من الفعلين. (سيبويه، 370/2).

وباستقراء المواضع التي وردت فيها (لو)؛ نجد أنها دخلت على الفعل الماضي، وعلى الفعل المضارع، وعلى الجملة الاسمية المؤكدة، وقد عدوا المصدر المؤول من (أننا نزلنا) (فاعل لفعل محذوف)، (الدرويش، 2001، 434/2).

وقد ظهر جوابها، واقترن باللام في المواضع المثبتة منها، ولم يقترن بها في أخرى التي جاء جوابها منفيًا بـ (ما)، ففي قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قَبْلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا أَن يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ﴾ (الأنعام: 112). جاء الجواب (ما كانوا ليؤمنوا) منفيًا بـ (ما) وذلك أن النفي بـ (ما) أبلغ في النفي من (لم يؤمنوا). (أبو حيان ، 4/208-209).

كما ورد جواب الشرط محذوفًا، منها في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأنعام: 28)، فالخطاب للرسول -صلى الله عليه وسلم- أو من له أهلية ذلك لبيان سوء حال المشتركين، فجاء الجواب محذوفًا لتذهب نفس السامع كل مذهب فيكون أدخل في التهويل. (الألوسي، 4/121)؛ إذ الإضمار أشد للوعيد. (الزركشي، 3/183). ولو صرح بالجواب لما كان للوعيد ذلك الوقع الذي حققه الحذف. (المرجع السابق، 3/183).

انلخاتمة:

الحمد لله أولاً وآخراً، من خلال الرحلة في سورة الأنعام، والبحث في معانيها النحوية نذكر بعضاً من النتائج التي يمكن أن تكون زاداً للدارس النحوي، ولعل أهمها ما يلي:

(1) من خلال الرحلة القرآنية في سورة الأنعام والتي جاءت كل آياتها مكية وليس منها آية مدنية، فقد عالجت هذه السورة حقيقة الألوهية، حيث تم عرضها في مجال الكون والحياة، وعالجت موضوع العقيدة بكل مقوماتها.

(2) الجملة الشرطية: وردت الجملة الشرطية في سورة الأنعام، وقد تصدرتها الحروف (إن - إذا - لو)، وتصدرتها من الأسماء (من).

(3) حذف جواب الشرط في ثلاثة مواضع مع (لو)، وفي موضع واحد مع (إن).

(4) الدلالة الزمنية لجملة الشرط هي المستقبل مع (إن - من - إذا)، وهي للماضي مع (لو).

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم، برواية قالون عن نافع.
- ابن الأثير، أبو الفتح ضياء الدين. (1375هـ). الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور. (تحقيق: مصطفى جواد). (د.م) مطبعة المجمع العلمي.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. (1997). تفسير التحرير والتنوير. تونس: دار سخون للنشر والتوزيع.
- ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله. (2009). شرح ابن عقيل. (تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد). مصر، القاهرة: دار الطلائع.
- ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن زكريا. (2002). معجم مقاييس اللغة. (تحقيق: عبد السلام محمد هارون). (د.م) اتحاد الكتاب العرب.
- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل الدمشقي. (2000). تفسير ابن كثير. (تحقيق: مصطفى السيد محمد وآخرون). (د.م) مؤسسة قرطبة، مكتبة أولاد الشيخ للتراث.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (د.ت). لسان العرب. بيروت: دار صادر.
- ابن يعيش، محمد بن علي أبو البقاء. (2001). شرح المفصل للزمخشري. لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية.
- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف. (2001). البحر المحیط. (تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض). لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الأزهري، خالد. (2000). شرح التصريح على التوضيح، أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو. لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الألوسي، محمود. (2001). روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف. (1998). ارتشاف الضرب في لسان العرب. (تحقيق: رجب عثمان، رمضان عبد التواب). القاهرة: مكتبة الخانجي.
- الأنصاري، ابن هشام. (د.ت). أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك. لبنان، بيروت: المكتبة العصرية.
- الدرويش، محي الدين. (2001). إعراب القرآن الكريم وبيانه (ط.8). دمشق: دار ابن كثير.
- الرضي. (د.ت). كتاب شرح الرضي على الكافية. (د.م) (د.ناشر).
- الرماني، أبو الحسن. (1976). النكت في إعجاز القرآن (ط.3). (تحقيق: محمد خلف الله، محمد زغلول سلام). مصر: دار المعارف.

الزركشي، محمد بن عبد الله. (1957). البرهان في علوم القرآن. (تحقيق: محمد أبو الفضل). القاهرة: دار التراث.

الزخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر. (د.ت). الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، (تحقيق: عبد الرزاق المهدي). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الزخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر. (1979). أساس البلاغة. دمشق: دار الفكر.
السامرائي، فاضل صالح. (2000). معاني النحو. الأردن: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
الصابوني، محمد علي. (1997). صفوة التفاسير (تفسير القرآن الكريم). (د.م) دار الصابوني.
القزويني، الخطيب. (2003). الإيضاح في علوم البلاغة والمعاني والبيان والبدیع. بيروت: دار الكتب العلمية.

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. (1994). المقتضب (ط.3). (تحقيق: محمد عبد الخالق عضمة). القاهرة: دار إحياء التراث.

الخزومي، مهدي. (1986). في النحو العربي: نقد وتوجيه (ط.2). لبنان، بيروت: دار الرائد العربي.
المرادي، أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم. (2008). توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك. القاهرة: دار الفكر العربي.

سيبويه، عمر بن عثمان بن قنبر. (1996). الكتاب (ط.3). (تحقيق: عبد السلام هارون). القاهرة: مكتبة الخانجي.

طنطاوي، محمد سيد. (د.ت). التفسير الوسيط للقرآن الكريم، القاهرة: (د.ناشر).
مصطفى، إبراهيم وآخرون. (د.ت). المعجم الوسيط. (د.م) دار الدعوة.

الثقافة الإسلامية ودورها في غرس القيم الأخلاقية بين الطلاب

د. إصلاح محمد حمودة، جامعة الزيتونة، كلية التربية.

الملخص:

تم في هذا البحث توضيح دور المؤسسة التعليمية في غرس القيم الأخلاقية بين الطلاب، تُعد المدرسة مؤسسة اجتماعية متخصصة، وهي تؤدي دوراً لا يمكن اغفاله في ترسيخ القيم التربوية؛ حيث تستخدم طرقاً مباشرة ومقصودة، وذلك يتناول هذه القيم صراحة في مواد الدراسة وشرحها، مع تأكيد ضرورة التمسك بها، ويمكن استخدام القصص ومناقشة ما جاء فيها، وأخذ العبر منها، ومعرفة السلوك الحسن الذي جاء فيها والسلوك السيئ للاستفادة من السلوك الطيب، وتجنب السلوك السيئ، كما قد تمارس المدرسة الثواب والعقاب والترغيب والترهيب في تعليمها للقيم الأخلاقية، كما تستخدم المدرسة العديد من الأساليب لتثبيت بعض السلوك المرغوب فيه مثل اظهار الموافقة وتقديم الجوائز، وقد يحدث العكس فيما يتصل بالسلوك والقيم المرغوبة ولا بد من التعاون بين الاسرة والمدرسة والمسجد في تحصين الطلاب بالقيم الأخلاقية.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين،

وبعد:

إن الثقافة الإسلامية في حقيقتها لا تعني علماً بعينه من العلوم الإسلامية، ولكنها تعني علوم الإسلام كلها؛ في عرض واضح وإيجاز بليغ، فهي تمثل العلم الشرعي؛ لما فيها من أهمية بالغة ومنزلة سامية في حياة الشعوب المسلمة، وفي تصحيح المفاهيم الخاطئة، وتنمية المسلم وتطويره في جميع الأصعدة، فالقيم والمبادئ التي جاء بها الإسلام كقيلة بأن تطور المسلم إذا ألتزم بها، فهي مبادئ وضعت ليم تطبيقها في شؤون الحياة المختلفة، ولم توضع لكي يتم استغلالها في أمور ضارة وغير نافعة لذلك يجب فهم المبادئ التي جاء

بها الإسلام فهماً صحيحاً، فالدين الإسلامي دين عظيم، يسعى لتهديب النفس البشرية وراحتها، ويتجلى ذلك في الأحكام الشرعية، والمسائل التي تتعلق بحياة الإنسان والتي وردت في القرآن الكريم والسنة النبوية، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ (الأسراء: 9). وبذلك فإن الثقافة الإسلامية تعني: تقديم الدين الإسلامي لطلبة العلم، وتبسيط معارفه وشرح تراثه العظيم وترجمته ترجمة سلوكية تظهر عظيمته وتبعث على التمسك به لإخراج مجتمع رباني يعمل على تحقيق العبودية الكاملة لله رب العالمين. (جابر، 1994، ص.4). فغاية الثقافة الإسلامية إعداد طالب علم صالح في نفسه، نافع لمجتمعه، ولا يتحقق ذلك إلا بتطبيق سلوكياته وترجمتها فيظهر جلياً في أخلاقه ومعاملاته التي يقتدي فيها بالرسول -صلى الله عليه وسلم-، فالقيم والأخلاق أصل كل شيء، فإذا فسدت القيم والأخلاق، انهار الإنسان وأصبح حيواناً في تصرفاته، فإذا نظرنا إلى بعض الأقوام الماضية في تاريخ البشر فإنهم هلكوا لأجل انحرافهم وطغيانهم وفساد أخلاقهم. (الأشقر، 1995، ص.11)، وبذلك نجد أن الثقافة الإسلامية تغرس الأخلاق الحسنة وتجسدها واقعاً عملياً ملموساً يعيشه المسلم في حياته، ولذلك اخترت أن يكون موضوع البحث: (الثقافة الإسلامية ودورها في غرس القيم الأخلاقية بين الطلاب) مدفوعاً إلى ذلك بأسباب أهمها إن الثقافة الإسلامية تعمل على تقديم التصور الكامل والصحيح للإنسان والكون وكذلك الحياة، ولعل من أهم الأسباب المحفزة لدراسة هذا الموضوع لما له من دور هام في رفقة منزلة الفرد لأن انبثاقها يكون من القرآن الكريم والسنة النبوية وللثقافة الإسلامية أهمية في الرقي بالفرد وتنمية مداركه وتفضل مواهبه وتزيد في حركته ونشاطه الفكري.

منهج البحث وهيكلته:

يتبع في هذا البحث المنهج الوصفي ولذلك اقتضت طبيعة البحث تقسيمه إلى ملخص ومقدمة وثلاثة فصول وخاتمة وملاحق.

الفصل الأول: مفهوم الثقافة الإسلامية (أهدافها، مصادرها، خصائصها).

الفصل الثاني: القيم الأخلاقية (مفهومها، أهدافها، مصادرها، خصائصها).

الفصل الثالث: دور الثقافة الإسلامية في غرس القيم الأخلاقية بين الطلاب.

الفصل الأول: مفهوم الثقافة الإسلامية أهدافها. مصادرها - خصائصها.

المبحث الأول- مفهوم الثقافة الإسلامية:

ومن الضروري عند البحث عن كلمة الثقافة في اللغة العربية نجد أن الفعل (ثَقَفَ) بمعنى حَازِقٌ و(ثَقَفَ الرجل) أي حذقه و(ثَقَفَ الشيء) هو سُرْعَةُ التعلم والفتنة والذكاء... (ابن منظور، 1994، ج1، ص.19). وهذا بمعنى الثقافة في اللغة.

أما الثقافة في الاصطلاح: فهي مجموع المعلومات، والمعارف، والممارسات، والقيم الخاصة بشعب ما التي يعيش بمقتضاها، وهي التي تميزه عن غيره من الشعوب؛ لأنها تعبير صادق عن شخصيته، وملاحظ هذه

الشخصية، وطريقته الخاصة في الحياة. (الأشقر، 1995، ص.11). وعرفت أيضاً: (أنها أسلوب وطريقة حياة المجتمع)، وعرفت الثقافة الإسلامية بأنها: "علم يختص بدراسة العقائد والعبادات والعادات لتوضح للمسلم والمسلمة الطريق السوي والصحيح للدين الإسلامي". (المرجع السابق، ص.12). وعرفت أيضاً: أنها معرفة مقومات الأمة الإسلامية العامة بتفاعلاتها في الماضي والحاضر، ديناً ولغةً وتاريخاً وحضارةً وقيماً، وأهدافاً مشتركة بصورة واعية وهادفة. (ابن صالح، 1995، ص.30-31). وعليه فإن الثقافة الإسلامية ربانية المصدر وموافقة الفطرة والشمولية والوسطية والتوازن وصلاحيها لكل زمان ومكان، وهذه الخصائص تميزه عن باقي الثقافات الأخرى.

المبحث الثاني- أهداف الثقافة الإسلامية:

تحضى الثقافة الإسلامية بمكانة مرموقة في النفس المسلمة إذ تعد حلقة الوصل بين كافة جوارح الإنسان من عقل وقلب وفكر وتسعى الثقافة الإسلامية إلى تحقيق مجموعة من الأهداف يمكن تلخيصها في النقاط الآتية:

- 1) تقديم التصور الصحيح الكامل الشامل للحياة والإنسان، من خلال تحديد علاقة الإنسان بربه، وعلاقته بنفسه والآخرين وبالكون أجمع.
- 2) إمداد الطالب بحصيلة من المعارف المتعلقة بالإسلام، عقيدة وشرعية ومنهاج حياة.
- 3) تنمية روح الولاء للإسلام، وتقديمه على ما سواه من صور الانتماءات الأخرى.
- 4) ترجمة الأخلاق والتعاليم الإسلامية إلى واقع ملموس.
- 5) توضيح سمات الإسلام وسموه في إظهار الوسطية فيه، وقدرته على تحقيق السعادة في الدين. (الرئيسي، 1992، ص.13).
- 6) عرض الإسلام عرضاً مبسطاً يتلاءم مع روح العصر والأساليب الدعائية والإعلامية.
- 7) تكوين الشخصية الإسلامية المتميزة في معارفها، المطبقة لثواب معتقداتها وشرائع ربها، المعتمدة بإسلامها.
- 8) إلقاء الضوء على التحديات التي تواجه المسلمين، وترسم لهم طريق الخلاص والنجاة. (مرجع سابق، ص.14).

المبحث الثالث- مصادر الثقافة الإسلامية :

أما مصادرها تنقسم إلى قسمين:

الثقافة الإسلامية لها مصادر يجب على كل مسلم ومسلمة الاقتداء بها وتلخيص فيما يأتي :

1) القرآن الكريم:

هو المصدر الأساس للثقافة الإسلامية، المشتمل على العلوم المختلفة، أنزله الله تعالى - هدى ورحمة للعالمين، وجعله كتاباً وعقيدة، وهداية وتربية خلقية، وتعليماً وثقافة، وقد حوى بين طياته أدباً وقيماً، وسلوكاً رفيعاً ينظم حياة الأمم في مختلف الجوانب، الاجتماعية، والفكرية والسياسية والاقتصادية، فكان كتاباً شاملاً وعمماً وصالحاً لكل الأزمان، وقد حفظه الله - تعالى - من التحريف، وهو كلام الله تعالى الذي

أوحى به إلى نبيه محمد -صلى الله عليه وسلم- بلفظه ومعناه، والذي تعبدنا بتلاوته والعمل به (الزرقاني، 1988، ص.11).

(2) السنة النبوية:

هي ثاني مصادر الثقافة الإسلامية الرئيسة والتي يجب على المسلمين اتباعها في حياتهم، ومجتمعهم، وثقافتهم، فهي تعتبر بمثابة شرح تفصيلي مبسط لما جاء في القرآن الكريم، فهما مكملان لبعضهما لا ينفصلان (المصري، 2019، ص.2). قال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر: 7).

(3) الإجماع والقياس:

يعتبر هذان المصدران من المصادر الفرعية، وهي كل ما جاء عن الصحابة، والتابعين، والسلف الصالح أجمعوا عليه، ويرجع المسلمين إلى هذه المصادر عند وجود أمور حديثة لم تكن موجودة في عصر الرسول -صلى الله عليه وسلم، ولكنها أصبحت متوافرة الآن مع تقدم الحضارة. (مرجع سابق، ص.3).

المبحث الرابع - خصائص الثقافة الإسلامية :

نصف الثقافة الإسلامية بعديد من الخصائص التي اكتسبتها من جانبها المعياري وفيما يلي أهم الخصائص:

- (1) ربانية الإسلام: أي أن الإسلام هو الدين الذي ارتضاه للعباد، والثقافة الإسلامية تستمد من الكتاب، والسنة النبوية، وما استنبطه العلماء المسلمون من هداياتهما.
- (2) الشمولية: أي أنه دين شامل لكل زمان ومكان يأخذ كماله من الرسالة الإسلامية الخالدة، فهي توضح تعامل الإنسان مع نفسه ومع من حوله، من جماد، وحيوان، ونبات، وتعامله مع الإنسان وهو أكرم مخلوقات الأرض. (ابن يحيى، 1989، ص.61).
- (3) دين الفطرة: نحن نعلم أن كل مولود يولد على الفطرة والإسلام، وهو الدين الذي جبل الله الناس عليه، وهياهم لقبوله والعمل به فلا يتعارض مع طبيعة الإنسان.
- (4) الوسطية: تعني أن الإسلام دين وسط في كل الأمور، عقيدة وشريعة وأخلاقاً، وأن أمة الإسلام أمة وسط، تقوم على أداء ما شرع الله تعالى، من غير تفريط ولا إفراط.
- (5) عالمية الثقافة الإسلامية: يعني أنها رسالة إنسانية عامة، لا تفرق بين إنسان وآخر، ولا لون أو دم أو موطن، فالإسلام يحارب كل دعوة عنصرية، والثقافة الإسلامية ثقافة كل البشر، على اختلاف أجناسهم وألوانهم، لأنها صالحة لكل زمان ومكان.
- (6) الاستمرارية: فهي ثابتة ومستمرة، لأنها تقوم على عقيدة إسلامية لا تتغير ولا تبدل، ولا تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة.

(7) الإيجابية: فالثقافة الإسلامية تلزم الإنسان بالسعي والجد في تحصيل مصالحه، ومصالح الناس في الدنيا والآخرة، وتحذر من الكسل والتواكل والتخاذل. (نفس المرجع، ص.62).

الفصل الثاني- القيم الأخلاقية مفهومها: أهدافها - مصادرها- خصائصها.

المبحث الأول- مفهوم القيم الأخلاقية :

القيم الأخلاقية هي نظام يتكون من المبادئ والمعاني السامية، المستنبطة من الكتاب والسنة، الموافقة للفطرة البشرية، المكتسبة من الفهم الدقيق للدين الاسلامي الذي يضبط سلوكيات التعامل بين الناس، للوصول بالفرد والمجتمع إلى سعادة الدنيا والآخرة (السرجاني، 2020، ص.1) وتعد الأخلاق من أساسيات قيام الحضارات والثقافات، ولهذا فقد احتلت جانباً مهماً في دين الإسلام، حيث تعد بمثابة جانبه المعنوي (المرجع السابق، ص.2) وقد بين النبي-صلى الله عليه وسلم- أن من أسباب بعثته، إتمام مكارم الأخلاق والرقى بها، ففي الحديث عن أبي هريرة- رضي الله عنه، عن- النبي- صلى الله عليه وسلم- أنه قال: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" (رواه البخاري في الأدب المفرد، رقم 273) وامتحنه بذلك رب العزة قائلاً: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم: 4). وهذا يدل على أهمية القيم الأخلاقية ومنزلتها في الدين الإسلامي، ففي حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنه- أن النبي- صلى الله عليه وسلم- قال: (ألا أخبركم بأجلكم إلي وأقربكم مني مجلساً يوم القيامة؟ فسكت القوم فأعادها مرتين أو ثلاثاً قال القوم: نعم يا رسول الله، قال: أحسنكم خلقاً) وحسن الخلق من أحسن الأعمال للعبد يوم القيامة لقوله- صلى الله عليه وسلم: (وإن خياركم أحاسنكم أخلاقاً) (رواه البخاري في صحيحه كتاب الآداب، باب حسن الخلق والسقاء، الحديث رقم 6035 (190714)).

وعن عائشة- رضي الله عنها- قالت سمعت رسول الله-صلى الله عليه وسلم- يقول: إن المؤمن ليدرك بحسن خلقه درجة الصائم القائم (رواه أبو داود في سننه كتاب الآداب، باب حسن الخلق الحديث رقم 1798، 253/4).

المبحث الثاني- أهداف القيم الأخلاقية:

القيم الأخلاقية لها أهمية كبيرة تجعل للإنسان قيمة ومنزلة ولحياتها طعماً، وتزداد ثقة الناس به وتساعد على بناء شخصيته، وتسهل تعامل الناس معه ومن أهمها :

(1) تساعد القيم الأخلاقية الفرد في تهذيب سلوكه وطريقة تعامله مع الآخرين بصورة حسنة.

(2) تعزز السلوك العام للأفراد وتعمل على اكتسابهم أخلاق عالية بتباعدهم عن أخلاق النجاسة.

(3) تعمل على تعزيز صلة المؤمن بربه، وتغرس الشعور بالاطمئنان والأمان دوماً.

(4) تضع القيم الأخلاقية ضوابط وحدود تمنع الفرد من الانجراف للشهوات والمعاصي

(5) تُعد بمثابة دستور ومنهج يتعلم جمع أفراد المجتمع منه. (المرجع السابق، 21).

6) تساعد على تماسك المجتمع وترابطه، فلو التزم جميع المسلمين بالقيم الإسلامية واتخذوها منهجاً لكان المجتمع وحدة واحدة (مرجع سابق، ص.20).

المبحث الثالث- مصادر القيم الأخلاقية :

تستمد القيم الأخلاقية مصادرها من التشريع الإسلامي المتمثل في القرآن الكريم والسنة النبوية ثم تتبعها المصادر الأخرى المرتبطة بالحياة اليومية ومزاياها هذه ومن المصادر.

1) القرآن الكريم:

يُعد هو المصدر الأول للتشريع الإسلامي، ومن ثم المصدر الرئيسي للقيم الأخلاقية التي تتكون على النحو التالي:

- قيم اعتقادية: وهي تلك القيم المتعلقة بما يجب على المكلف أن يعتقد ويؤمن به فيما يتعلق بأمر الخالق وهو الله -سبحانه وتعالى- وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر.
- قيم خُلُقِيَّة: وهي القيم المتعلقة بما يجب أن يتحلَّى به المكلف من أخلاق حقه وفضائل ويبتعد عن الرذائل.
- قيم عملية: وهي القيم المرتبطة بما يقوم به المكلف من أعمال وتصرفات وأقوال تتمثل في نوعين هما: العبادات، والمعاملات. (فكري، 1980، ص.39).

2) السنة النبوية :

وهي كل ما صدر عن الرسول- صلى الله عليه وسلم- من أقوال وأفعال، حيث أنه قام بتوضيح الكثير من أمور الشريعة، ومن ثم وجب إيقاع القيم الخلقية كل ما ورد بالسنة النبوية الشريفة اقتداء بسلوكيات النبي-صلى الله عليه وسلم-. (المرجع السابق، ص.32).

3) إجماع الصحابة :

وهو حكم صحابة رسول الله- صلى الله عليه وسلم- عند حدوث أي حادثة في زمن الرسول-صلى الله عليه وسلم- وموافقة الرسول-صلى الله عليه وسلم- على حكمهم أو بعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى فإن حكم الصحابة وإجماعهم حكم. (المرجع السابق، ص.32).

4) العرف السائد :

وهو الذي لا يستقل بذاته ليكون مصدراً للقيم، ولكنه يعود في الأساس إلى أدلة التشريع الإسلامي المعتمدة، حيث يستند إلى إجماع أو نص أو استحسان أو قياس كي يتم الأخذ به. (المرجع السابق، ص.34).

المبحث الرابع- خصائص القيم الأخلاقية.

لما كان الدين الإسلامي ديناً عالمياً وخاتماً للأديان فلا بد للقيم التي يدعوا لها أن تختص بما يميزها ومن هذه الخصائص :

(1) القيم الأخلاقية ربانية المصدر ومصدرها القرآن الكريم والسنة النبوية، وربانية المصدر يدخل فيها صفات القداسة والعدل.

(2) العالمية فلا تقتصر على المسلمين فقط، بل يمكن لكل المجتمعات تطبيقها لما لها من أهداف سامية. (رجب، 1992، ص.12).

(3) الوسطية والاعتدال، فإن القيم الخلقية تدعو إلى حمل رسالة الإسلام والتسامح والعفو والاعتدال في العيش.

(4) الواقعية: ما يميز هذه القيم إنها تتناسب مع الواقع الذي يعيش فيه الإنسان.

(5) الإنسانية: فجميع القيم كانت لها أهداف سامية وتحقق مع الحق ونصرة المظلوم والضعيف (مرجع سابق، ص.12-13).

الفصل الثالث- دور الثقافة الإسلامية في غرس القيم الأخلاقية بين الطلاب :

الثقافة الإسلامية تربي الطلاب وتهذبهم وتحسن إعدادهم؛ لتكوين شخصياتهم وبناءها على القيم الخلقية الحميدة، فهي معهم في كل مراحل دراستهم، فتجد مادة التربية الإسلامية ترافق الطلاب من تعليمهم الأول، تعلمهم تطبيق القيم والمبادئ الإسلامية على أرض الواقع، والفوائد التي ستعود عليهم من وراء فهمهم الإسلام ومبادئه وقيمه الخلقية، ولعل أبرزها الفوز برضى الله -تعالى- وتشجع الطلاب أيضاً على التعرف على كل ما يخص دينهم، وقراءة الكتب الخاصة بالتاريخ الإسلامي، والعمل على نشر الثقافة والمحافظة عليها، وتحقيق أقصى استفادة منها في إصلاح الأفراد، وتهذيب أخلاقياتهم، وإصلاح المجتمعات الإسلامية.

وتقوم أيضاً بواجب حماية الطالب والدفاع عنه، وتحصينه ضد التيارات المعادية، وذلك عن طريق تقديم الوسيلة الدفاعية المتطورة، وأن يستعد لكل خصم يريد تزييف الحقائق الإسلامية أو يشوه الإسلام، فالثقافة الإسلامية تعمل على إعداد الطالب بقوة إيمانية كبيرة، ويتم ذلك الدور عن طريق المؤسسات التعليمية المدارس والجامعات عن طريق المعلم الذي يقوم بتناول هذه القيم صراحة في مواد الدراسة وشرحها، مع تأكيد ضرورة التمسك بها وبممكن استخدام القصص والعبر ومناقشة ما جاء فيها، حتى يتسنى للطلاب استيعابها وممارستها في الواقع (محمود، 1992، ص.5) وللمعلم دور كبير من حيث أنه يحتل الصدارة في التأثير على طلابه فهو أنموذج في مؤشر متحرك بينهم، فيجب أن يكون قدوة لهم في أخلاقه وأن يؤدي رسالته المتمثلة في غرس الأخلاق فيهم، والمدارس والجامعات حققت في الوقت الحاضر هدف التربية الإسلامية في بناء الأفراد بناء متكاملًا، كما للمساجد في الزمن الماضي دور كبير في ذلك (خطاب، 1995، ص.27).

المبحث الأول- طرق غرس القيم الأخلاقية بين الطلاب:

(1) المعلم.

يعدُّ العنصر الأساسي في غرس القيم بين طلابه، وله دور كبير في بناء الأجيال ليصنع منهم جيلاً مؤهلاً، يخدم الأمة الإسلامية، عن طريق ما يزرعه في نفوسهم من علم وأخلاق حسنة، ولذلك يجب أن يكون قدوة لهم في جميع تصرفاته؛ لأنهم يرونه المثل الأعلى لهم، ويتبعونه في تصرفاته، فاذا رأوا فيه الأخلاق الحسنة والصدق، والأمانة، يتأثرون به، فلاساتذة هنا دور كبير في غرس القيم الأخلاقية في نفوس طلابهم. (محمد، 1990، ص. 17-18). ولذلك كان على المعلم أن يختار منهجه معتمداً على القرآن والسنة النبوية، وهذا يؤثر على الطلاب تأثيراً ملحوظاً في بناء أخلاقهم وقيمهم، ليصبحوا صالحين في المجتمع، وكذلك على المعلم أن يقوم بالنصح لطلابه على الدوام؛ لأن الدين النصيحة، فلا بد أن تكون التربية بالنصح والإرشاد والموعظة الحسنة وهذا منهج مثالي طيب. (مرجع سابق، ص. 18).

(2) البيئة التعليمية (المدرسة - الجامعة):

تُعدُّ المدرسة أو المعهد أو الجامعة هي المؤسسة التعليمية، والبيئة التي يتعلم فيها، الطلاب القيم الأخلاقية، ففي بداية دراستهم، يدخلون الكُتاتيب في المساجد يدرسون العلوم الشرعية ويحفظون كتاب الله القرآن الكريم، وبعد بلوغ السنة السابعة يدخلون المدارس، ثم المعاهد والجامعات وعلى طوال ذلك يدرسون التربية الإسلامية، فهي مادة أساسية تلازمهم وفي هذه البيئة يتعلمون النظام ويتعودون على نظام الاحترام، واحترام الوقت والتزام الأخلاق داخل الحرم التعليمي، فإنهم إذا رأوا تنظيمًا صارمًا في مدارسهم التزموا به، ونشأوا في بيئة تعليمية حسنة ينعكس ذلك على تربيتهم الخلقية والعلمية، فيصبحوا صالحين في المجتمع (عبد الجبار، 1980، ص. 133).

(3) المقررات الدراسية:

وهي المناهج التي تدرس في المؤسسة التعليمية التي لها دورٌ في تنشئة الطلاب على القيم الأخلاقية، المقررات المستمدة من كتاب الله القرآن الكريم، والسنة النبوية، وهذه المقررات تسعى لغرس الأخلاق الحميدة في نفوسهم، فيشبُّوا على تربية حسنة تجعلهم نافعين في المجتمع، وإلى جانب القرآن الكريم والسنة النبوية هناك كتب أخرى مثل كتب التاريخ الإسلامي، وكتب الثقافة الإسلامية المختلفة الإصدارات، وكلها كتب مفيدة لطلبة العلم في جميع المراحل التعليمية، تسعى للرقى بهم في مصاف العلماء. (المرجع السابق، ص. 134).

المبحث الثاني- أهم القيم الأخلاقية التي يجب أن يتحلى بها الطلاب :

(1) الأدب:

يتعلم الطلاب الأدب واللباقة في محيطهم الأسري من الأب والأم، ويجب تذكيرهم على ضرورة التصرف بأدب وكياسة في كل مواقف الحياة ويجب استخدام العبارات والكلمات التي تدل على الاحترام والخلق مثل عبارة شكراً أو من فضلك أو أسف من أجل تهذيب أنفسهم وترسيخ القيم الأخلاقية،

فيصبح التعامل بأدب واحترام جزء من شخصيتهم لقوله تعالى: ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ﴾ (الحربي، 2012، ص.6).

(2) الاحترام:

نحن نعلم أن من أهم الصفات التي يجب أن يتعلمها الطلاب الاحترام؛ لأنه يساعد في نجاح العلاقات في المجتمع الذي يعيش فيه فغدا تعامل الطالب باحترام مع محيطه في الأسرة وفي الجامعة. (المرجع السابق، ص.7). في المجتمع فإنه سيعود بالنفع عليه والمصلحة العامة للمجتمع لقوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: 125).

(3) الطاعة:

فهي من الصفات المكتسبة ولا تأتي بشكل طبيعي؛ لأن الاشخاص بطبعهم يميلوا إلى التمرد وكسر القوانين والقواعد وعدم الالتزام بها، فلا أحد يحب التقيد لذلك يجب على الآباء أن يقوموا بتربية أولادهم باحترام وأن يجعلوهم مطيعين وإيجابيين اتجاه الأوامر التي يطلبها المعلمون منهم منذ الصغر.

(4) المسؤولية:

يجب أن نعود الطلاب منذ التنشئة الأولى في المدرسة بالقيام بأعمال سهلة حتى يتعلموا المسؤولية، فيتعود الطالب على المحافظة على أدواته وان يضع ملابسه النظيفة في مكانها وأن يحافظ على نظافة مدرسته وفصله، فكل ذلك يعمله الانضباط وحب العمل والمسؤولية (المرجع السابق، نفس الصفحة). لقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾. (الأنفال: 25).

(5) التواضع:

التواضع صفة جميلة ومن أهم الصفات الحسنة التي يجب التركيز عليها وتتميتها في نفوس الطلاب حتى يبتعدوا عن التفاخر والتباهي في كل مواقف وأوضاع حياتهم، ويجب تعليمهم بوجوب الاعتذار من زملائهم في حالة الغلط، ودليل التواضع قول الله تعالى: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ (الفرقان: 63-77). وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا﴾ (لقمان: 18).

(6) الصدق والأمانة:

الصدق والأمانة من أهم الصفات الحسنة التي يجب على الأهل غرسها في الطلاب منذ سن مبكرة من العمر حتى ينشئوا تنشئة سليمة بعيدة عن الغش والكذب والسرقة، وقال تعالى: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا﴾ (مريم الآية: 41). وقال تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُمْ مِنْ رَحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ﴾ (مريم: 50). وقال تعالى: ﴿كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا﴾ (مريم: 56).

وقد أمرنا الله تعالى- بأداء الأمانة على أكمل وجه، فقال تعالى: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِنَ أَمَانَتَهُ﴾ (البقرة: 283).

7) استغلال النشاطات اليومية:

يجب أن يكون في المدرسة أو الجامعة مكتبة مليئة بمختلف الكتب المشوقة التي تتحدث عن القيم والأخلاق والقصص الهادفة حتى يتم غرسها بداخلهم (المرجع السابق، ص.8).

8) المناقشة وتجنب أسلوب النصيحة:

إن استعمال أسلوب النقاش وتبادل الآراء والأفكار في المسيرة التعليمية عند عرض النصائح طريقة حسنة، عكس طريقة الأوامر التي لا يجب أن يتلقاها الطالب؛ لذلك فيجب تقديم التصحيح عبر النقاش بطريقة لطيفة تساعد على استقبالهم لها وتقبلها.

9) عمل برامج وتطبيقها على الطلاب:

ويكون ذلك على تكريم الطالب الخلق والطالب المتفوق في أخلاقه وعلمه. وهذا دور المعلم في جميع مراحل التدريس حتى تترسخ المبادئ الأخلاقية في نفوس الطلاب دائماً (المرجع السابق، ص.9-10).

المبحث الثالث- إرشادات مهمة لغرس القيم الأخلاقية في نفوس الطلاب:

1) القدوة الحسنة : وهي اختيار الأشخاص المتميزين بالأخلاق الحميدة وأصحاب العلم والفكر والدين، حيث أن المقتدي غالباً ما يكون لديه حب وإعجاب بالشخص الذي يقتدي به، فيصبح مثله ولقد حث ديننا الحنيف على الاقتداء بالرسول-صلى الله عليه وسلم- (الحارثي، 2018، ص.20).

2) التحدث عن القيم خلال إعطاء الدروس المشوقة وعن طريق القصص، والنصائح والأمثال الحسنة وإعطائهم الكتب التي تعلمهم القيم التي تحاول غرسها فيهم (مرجع سابق، ص.21).

3) المنافسة الحرة وتجنب أسلوب النصيحة الصريحة، فأن الطلاب معظمهم يكونون أكثر تقبلاً للمعلومات التي يتم مشاركتها خلال النقاش عوضاً عن المعلومات التي توجه إليهم بصفة الأمر في الدرس (مرجع سابق، ص.23).

4) البيئة: هي الجامعة لها أثر واضح في جوانب نمو الطلاب الفكرية والوجدانية والبدنية والروحية والسلوكية، وذلك من خلال النظام التعليمي والإداري وفريق العمل، فالجامعة هي البيئة التي تحتوي على مناهج الدراسة والأنشطة وما تهدف إليه من قيم كل هذه العناصر تعمل لبناء شخصية الطالب. كما لا ننسى دور المسجد حيث يحتل مكانة بارزة في تربية الأبناء، باعتباره البيئة الأولى التي يدرس فيها الأولاد في سن السابعة وفي بداية مراحل الأولى.

5) جلسات المصارحة. وهي أن تجلس بين الحين والآخر مع الطلاب، لتتحدث معهم عن بعض الصعوبات التي يمرون بها، ومساعدتهم على معالجة هذه الصعوبات؛ ذلك عن طريق الوسائل السلبية التي تمنحه الخبرة المهمة في الحياة.

6) استغلال أوقات الفراغ. أن أهمية استغلال أوقات الفراغ في اكتساب المهارات، وذلك عن طريق ممارسة بعض الأعمال المفيدة في المساجد مثل: الذكر وتلاوة القرآن، وعمل حلقات تحفيظ القرآن

ومسابقات ثقافية وعلمية، استغلال وقت الفراغ في ممارسة الرياضة والسباحة والفروسية، أو التدريب على وسائل أخرى مثل تعلم الحاسب الآلي وغيرها. (مرجع سابق، ص.25).

الخلاصة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وأهم التوصيات:

(1) يجب على طلاب العلم أن يكونوا على معرفة واطلاع بأساسيات الدين وأصول العقيدة وكيفيات الشعائر الدينية، فثلاً لا يصح إيمان مسلم إلا إذا تعلم أركان الإسلام واعتقد بها اعتقاداً جازماً لا يساوره شك وكذلك أركان الإيمان الستة ومعرفة الأمور الأخلاقية والقيم السلوكية التي دعا بها الإسلام.

(2) وعلى الطلاب التمسك بالثقافة الإسلامية لأنها حصانة لهم، حيث إن الثقافة الإسلامية تشكل حماية للمسلم حيث أن الثورة المعرفية التي يشهدها العالم بشكل متسارع تلك التي أتاحت للجميع وصول المعلومات بشكل يسبق وجعلت من التسلح بالثقافة الإسلامية ضرورة لا بد لطلاب بحيث يتمكن من خلالها التميز بين الغت والسمن.

(3) تثرى الثقافة الإسلامية القيم الإيجابية في حياة الطلاب حيث يستطيعوا بذلك إدراك معنى الاستحلاف في الأرض وعمارتها على النحو الذي أراده الله عز وجل وهذا يتطلب معرفة سنن الله تعالى في الكون وقوانينه في التعامل مع البشرية فيتعامل على أساسها في نظراته الإيجابية للحياة والكون.

أهم نتائج البحث:

- (1) الثقافة الإسلامية لها دور كبير في الرقي بالقيم الأخلاقية وترسيخها في نفوس المسلمين.
- (2) إن الدين الإسلامي رسالة سامية تدعو دائماً إلى الرقي بالقيم الأخلاقية.
- (3) كل الأنبياء والرسل دعوا الناس إلى القيم الأخلاقية.
- (4) القيم الأخلاقية في المجتمع الإسلامي قيم سامية، إذا سادت بين المسلمين تجعلهم في القمة، وإذا زالت ظهرت المفسد.
- (5) إن تدريس مادة الثقافة الإسلامية في المعاهد والجامعات ساعد في غرس القيم الأخلاقية في نفوس الطلاب، وبناء الإنسان المسلم وتربيته وتهذيبه، وإحسان إعدادة وتزويده بالحقائق الصحيحة الواضحة عن الإسلام، وحمايته مما يواجهه من الشبهات التي يثيرها أعداء الإسلام.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم، برواية قالون عن نافع.
- ابن صالح، محمد. (1995). نشأة علم الثقافة الإسلامية. بيروت: دار العلم.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين. (1994). لسان العرب. بيروت: دار صادر.
- ابن يحيى، محمد. (1989). الثقافة الإسلامية. الكويت: دار الأولاد.
- الأشقر، عمر سليمان. (1995). دراسات في الثقافة الإسلامية. جدة: مكتبة الفلاح.
- البخاري، أبو عبد الله إسماعيل. (د.ت). صحيح البخاري. الرياض: مكتبة المعارف.
- الجابري، عابد. (1989). مصادر القيم في الفكر الإسلامي، الجزائر، مصر: دار العلم.
- الحارثي، محمد. (2018). القيم الإسلامية. دمشق: دار العلم.
- الحربي، محمد بن محمد. (2012). المدرسة وتعزيز القيم الأخلاقية. بيروت: د.ناشر.
- الخطاب، سمير عبد القادر. (1995). التربية الخلقية وأهميتها في حمل الأبناء على بر الوالدين. القاهرة: مكتبة النهضة.
- الريسي، إبراهيم حماد. (1992). المدخل إلى الثقافة الإسلامية. السعودية: دار الفكر للنشر.
- الزرقاني، عبد العظيم. (1988). مناهل العرفان. بيروت: دار الكتب العلمية.
- السرطان، لراغب. (1980). الأخلاق والقيم في الحضارة الإسلامية. بيروت: (د.ناشر).
- المصري، بشرى. (2019). مصادر الثقافة الإسلامية. بيروت: دار الحياة.
- علي، عبد الحليم محمود. (1992). تربية نشأة المسلم. مصر: دار الوفاء.
- فكري، محمد. (1980). الثقافة الإسلامية. بيروت: دار صادر.
- مدخل للثقافة الإسلامية. (1999). مصر: دار الوطن.
- مكارم الاخلاق في التعليم المدرسي. (1980). بيروت: مؤسسة الرسالة.