ISSN2518-0606

الاطروحة Al-utroha

دولية علمية محكمة

صدرت لأول مرة في اب عام ٢٠١٦

تصدر عن دار الاطروحة للنشر العلمي

للعلوم الإنسانية

- الامثال الشعبية (مصر انموذجا) دراسة بلاغية اسلوبية
- (شهرزاد وشهريار) في نماذج شعرية من الخطاب الشعري العربي المعاصر
- اساليب التجديد الحضري للتراث العمراني – دراسة حالة الموروثات العمرانية في مدينة الزبير
- اثر السياق في العدول الصرفي في القرآن الكريم
- قواعد التوجيه في كتب النحو التعليمية
- التنظيم الدستوري لمكانة الشريعة الإسلامية في النظام القانوني

0.63-2016

Arab Impact factor

العدد الخامس ـ السنة الثانية آذار ٢٠١٧م جمادي الثانية ١٤٣٨هـ

AL-UTROHA

ISSN2518-0606

Al-utroha

دولية علمية محكمة
Refereed Journal Int.

صدرت لأول مرة في آب عام ٢٠١٢

تصدر عن دار الاطروحة للنشر العلمي

صاحب الامتياز
المشرف العام لدار الاطروحة

إبـــراهيم زيـــدان

معتمدة من قبل

جامعة سامراء
جامعة غرب كوفان السودانية
جامعة فلوريدا للعلوم الاسترالية والتطبيقية الهندية
الجامعة الهندية الكندية للعلوم الحديثة
جامعة الزهراء (العراقية)
كلية الفنون الجميلة / جامعة الصدر
كلية شط العرب الجامعة
كلية الحكمة الجامعة
كلية المعارف الجامعة
مركز البحوث النفسية والتربوية / جامعة بغداد
الجمعية العراقية لعلم النفس و الاكاديميين العراقيين

الاشراف العام

ا.د. احلام شهيد علي

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

رئيس التحرير

ا. د. محمد جواد البدراني

جامعة البصرة

هيئة التحرير

ا.د. حسين علون ابراهيم / جامعة سامراء
ا.د.رعد مفيد احمد / الجامعة المستنصرية
ا.د. محمد حسين محمد حسن آل ياسين / جامعة بغداد
ا.د. ضياء غني العبودي / جامعة ذي قار
ا.د. عواد كاظم الغزي / جامعة ذي قار
ا.د. صالح كاظم عجيل الجبوري / جامعة بابل
ا.د. رجاء عجيل الحسناوي / جامعة كربلاء
ا.د. صالح محمد النعيمي / جامعة الانبار
ا.د. رعد جاسم الكعبي/ جامعة بغداد
ا.م.د. سهام حسن علي الشجيري / جامعة بغداد
ا.م.د. سهام حسن جواد السامرائي / جامعة سامراء
ا.م.د. عبد العزيز خضر الجاسم / جامعة الانبار
ا.م.د. مثنى مشعان خلف المزروعي / الجامعة المستنصرية
ا.م.د. محمد حسين علي السويطي / جامعة واسط
ا.م.د. رضا كامل عبد الله الموسوي / بيت الحكمة
ا.م.د. هاني فاضل الشاوي / كلية شط العرب الجامعة
ا.م.د. خلود مصطفى خماس/ كلية الحكمة الجامعة
ا.م.د. رقية احمد محمد امين العاني / الجامعة العراقية
ا.م. رافد صباح عبد الرضا التميمي / جامعة بغداد

المستشار القانوني

احمد عاصي ابراهيم

العلاقات العامة

اشواق جميل الاغا
محمد الصادق ابراهيم
مرتضى جبار

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق ببغداد

(٢١٧٧) لسنة ٢٠١٦

تعنون المراسلات باسم السيد المشرف العام :

العراق / بغداد / مكتب بريد بغداد الجديدة / ص.ب (٢٠٢١٦) *E-mail:* al.utroha.magazin@gmail.com

موبايل: **00964-7713965458 / 00964-7902714258 / 00964-7804765560**

الهيئة الاستشارية العلمية الدولية

ا.د. محسن عبد علي الفريجي / مستشار وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
ا.د. موسى جاسم محمد الحميش / رئيس جامعة سامراء
ا.د. سيد علي فضل المولى / رئيس جامعة غرب كردفان السودانية
ا.د. المبروك مفتاح ابو شينة / رئيس جامعة افريقيا للعلوم الانسانية والتطبيقية الليبية
ا.د. عبد السلام عصمان بيت المال / رئيس الجامعة الليبية الكندية للعلوم الحديثة
ا.د. انيسة خزعلي / رئيسة جامعة الزهراء(س) الايرانية
ا.د. محمد ثناء الله الندوي / جامعة عليكرة الهندية
ا.د. قاسم حسن عباس السامرائي / كلية الاثار / جامعة سامراء
ا.د. موح عراك عليوي / عميد كلية الاداب / جامعة بابل
ا.د. حنان عزيز عبد الحسين /مديرة مركز البحوث التربوية والنفسية / جامعة بغداد
ا.م.د. عامر جميل عبد الحسين / عميد كلية شط العرب الجامعة
ا.د. احمد اسماعيل حسين / عميد كلية الاعلام / جامعة غرب كردفان
ا.د. صالح سعيد دقيبينة / عميد كلية التربية العجيلات / جامعة الزاوية الليبية
ا.د. النوري محمد علي سليمان / عميد كلية الاداب والعلوم قصر خيار/ جامعة المرقب الليبية
ا.د. صالح علي مسعود / عميد مدرسة الاعلام والفنون / الاكاديمية الليبية
ا.د. ابو بكر مبروك الغزالي / عميد كلية الاعلام / جامعة بنغازي الليبية
ا.د. عابدين الدردير الشريف / جامعة الزيتونة الليبية
ا.د. مهندس اميال علواني / جامعة الزاوية الليبية
ا.د. زهيرة حسين بولفوس / جامعة الاخوة منتوري قسنطينة١ الجزائرية
ا.د. سناء كامل احمد الشعلان / الجامعة الليبية
ا.د. اماني عبد المقصود عبد الوهاب / جامعة المنوفية
ا.د. غزلان عبد الكريم هاشمي / جامعة محمد الشريف مساعدية الجزائرية
ا.د. عطا الله رجا الحجايا / الجامعة الاردنية
ا.د. قاسم المحبشي / جامعة عدن
ا.د. حسن السلوادي / جامعة القدس المفتوحة
ا.د. نادية ابراهيم سليم ابو زاهر / جامعة الاسراء الاردنية
ا.د. البسيوني عبد الله جاد / جامعة الزقازيق
ا.م.د. سناء كامل احمد الشعلان / الجامعة الاردنية

(مجلة الاطروحة العلمية المحكمة)
شروط النشر وآليته واجوره فيها

-تنشر المجلة البحوث العلمية في المجالات المعرفية المتعلقة بجميع العلوم في طبعاتها المتخصصة المذكورة في اعلاه بمنهجية البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالميا بجميع اللغات بما فيها اللغة الكوردية على ان تكون مطبوعة بنظام (Word) ولم يسبق نشرها ، وفي حالة قبوله يجب الا ينشر في اية دورية من دون اذن كتابي من رئيس التحرير .

- يجب الا يزيد البحث في جميع الاحوال عن (٢٠) عشرين صفحة بضمنها المراجع والحواشي والجداول والاشكال والملاحق ويفضل ان تكون في نهاية البحث لأسباب فنية تتعلق بالنشر ، ويكون حجم الحرف (١٤) نوع ايريال ، وفي حال زيادة البحث عن عدد الصفحات المقررة يتحمل الباحث / الباحثة فرقا في الاجور عن كل صفحة زيادة ، اما الصفحة الملونة فتكون اجورها بعشرة الاف دينار للعراقيين وللعرب والاجانب بعشرة دولارات.

- تكون الخلاصات مطبوعة باللغتين العربية والانكليزية او العربية والفرنسية او العربية والكوردية.

- ترسل البحوث على البريد الالكتروني للمجلة: al.utroha.magazin@gmail.com

اجور النشر لاغراض الترقية العلمية :

١ - بحث الترقية العلمية للعراقيين:

١٢٥ الف دينار + اجور الاشتراك باربع نسخ من المجلة (العدد الذي سينشر فيه البحث).

يكون التسديد بحوالة لمن هو خارج بغداد باسم المشرف العام (ابراهيم زيدان خلف) .

اجور النشر من خارج العراق :

للعراقيين ١٥٠ دولارا او مايعادلها باليورو + اجور الاشتراك باربع نسخ من المجلة (العدد الذي سينشر فيه البحث).

للعرب والاجانب ٢٠٠ دولار او مايعادلها باليورو

يكون التسديد لمن هو خارج العراق بحوالة بنظام(الويسترن يونين)باسم المشرف العام(IBRAHIM ZAIDAN KHALAF(

٢ - اجورالنشر للبحوث الاخرى (لطلبة الدراسات العليا) على الايتجاوز عدد صفحات البحث عن (١٤) صفحة فولسكاب بضمنها المراجع والحواشي والجداول والاشكال والمباحث ويكون حجم الحرف (١٤)، وعند زيادة الصفحات عن العدد المقرر يتحمل الباحث/ الباحثة فرقا في الاجور عن كل صفحة ، وفي حال رغبة الاستاذ المشرف باحالة البحث الى استاذ مقوم يتحمل الباحث مبلغ مكافاة الاستاذ والبالغة (٢٥) الف دينار للعراقيين و (٢٥) دولارا للعرب والاجانب .

داخل العراق : ٧٥ الف دينار + اجور الاشتراك باربع نسخ من المجلة (العدد الذي سينشر فيه البحث).

من خارج العراق : ١٠٠دولار او مايعادلها باليورو

رسوم (موافقة النشر) لطلبة الدراسات العليا :

-دعما للباحثين وفي مقدمتهم طلبة الدراسات العليا تكون رسوم (موافقة النشر) فقط بخمسين الف دينار للعراقيين و ١٠٠ دولار للعرب والاجانب .

- تكون الرسوم اعلاه بمثابة مقدمة لاجور نشر البحث في حال رغبة الباحث / الباحثة مستقبلا في نشر بحثه / بحثها .

للتواصل معنا على هواتفنا ايضا (فايبر وواتس اب ايضا) :
00964-7713965458
00964-7902714258
او زيارة مقرنا في بغداد الجديدة / مجمع سر من رأى / مجاور شركة الطيف للتحويل المالي

ابراهيم زيدان
صاحب الامتياز
المشرف العام لدار الاطروحة للنشر العلمي
بغداد

موقع المجلة :

على لنكد ان : ttps://www.linkedin.com/home?trk=nav_responsive_tab_home

على تويتر : https://twitter.com

فهرست العدد

	الموضـــــــــوع		الصفحة
	نبذة عن المجلة		7
	اطروحتنا	بقلم المشرف العام	9
١ -	الامثال الشعبية (مصر انموذجاً) دراسة بلاغية اسلوبية	ا.م.د. فاطمة حيدر علي	١١
٢ -	(شهرزاد وشهريار) في نماذج شعرية من الخطاب الشعري العربي المعاصر	أ. د. محمد عبد الرحمن يونس	٣٣
٣ -	اساليب التجديد الحضري للتراث العمراني – دراسة حالة الموروثات العمرانية في مدينة الزبير	م.د قاسم مطر عبد الخالدي	٦٥
٤ -	اثر السياق في العدول الصرفي في القرآن الكريم	م. م جنان جاسم خضير	٨٧
٥ -	قواعد التوجيه في كتب النحو التعليميّة	م.م. رفاه عزيز عكال العارضيّ	١١٥
٦ -	التنظيم الدستوري لمكانة الشريعة الإسلامية في النظام القانوني	م.د حيدر حسين علي الكريطي	١٣٣
٧ -	نظرية الفترة الحرجة في اكتساب اللغة الثانية The Critical Period Hypothesis in Second Language Acquisition Ahmed Abu-Shnein	م.م. احمد نعمة ابوشنين	١٦٧

❖ نبذة تاريخية عن ❖

(مجلة الاطروحة)

تصدر المجلة في بغداد عن (دار الاطروحة للنشر العلمي) بموافقة واشراف وزارة التعليم العالي والبحث العلمي ، وقد استأنفت اصدارها في آب عام ٢٠١٦ بعد توقفها عام 2003بسبب ظروف الاحتلال الامريكي للعراق ومانجم عنه من دمار وقتل وتهديد لأساتذة الجامعات واغتيال لبعضهم ، علما صدر منها ستة اعداد ما بين عامي ٢٠٠٢ - ٢٠٠٣ حين كانت تصدر بصيغة ملحق لمجلة (كلية المعلمين) بالجامعة المستنصرية، لكون النظام السابق لا يسمح للأشخاص بإصدار المطبوعات ، ثم حصلت موافقة معالي وزير التعليم العالي والبحث العلمي (الاستاذ الدكتور عبد ذياب العجيلي) في عام ٢٠١٠ على استئناف اصدارها مجلة مستقلة بإشراف الوزارة ، فصدر عددها الاستئنافي الاول في آب عام ٢٠١٦ بعد اكتمال اجراءات تسجيلها لدى المركز الدولي لتسجيل الدوريات فحصلت على التصنيف الدولي (ISSN2518-0606) ،ثم حصلت على معامل التأثير العربي .(Arab impact 0.63-2016)

- تصدر المجلة حاليا الان بأربع طبعات متخصصة في العلوم التالية :

١ - مجلة الاطروحة للعلوم الانسانية المحكمة

٢ - مجلة الاطروحة للعلوم الصرفة والتطبيقية المحكمة

٣ - مجلة الاطروحة للعلوم الهندسية والتكنولوجيا المحكمة

٤ - مجلة الاطروحة للعلوم الطبية والصحية المحكمة

اهداف المجلة:

-تسعى الى خدمة البحث العلمي وتنميته لدى اعضاء الهيئات التدريسية وطلاب الدراسات العليا من دون تمييز في الجنسية او العرق او الدين او الطائفة اوالقومية .

-تسعى الى حفظ الحقوق العلمية والفكرية والثقافية للباحثين من خلال نشرها وتوثيقها.

اطروحتنا

فيدرالية رؤساء بعض الجامعات العراقية

صاحب الامتياز / المشرف العام

هاهي الطبعة المتخصصة الثانية لمجلة الاطروحة العلمية المحكمة بعد طبعتها الخاصة بالعلوم الصرفة والتطبيقية ، والحمد لله ان الوسط الاكاديمي قد استقبل توجه الاطروحة الى التخصص في طبعاتها بالكثير من الترحاب والتمنيات بالنجاح والتوفيق ، وخطوتنا هذه من اجل خدمة البحث العلمي والباحثين في العراق والوطن العربي والعالم ، خاصة وان المواقع العلمية العالمية تبحث عن المجلات المتخصصة كي تمنحها معامل التأثير الذي تستحقه وهذا ما ننشده من توجهنا هذا الذي نريد من خلاله ايضا اسقاط حجة بعض المسؤولين في جامعاتنا العراقية الذين لا يميلون عادة الى دعم المطبوع الوطني فتراهم يجبرون الباحث على النشر في مجلات علمية معينة تصدر خارج العراق بذريعة الرصانة العلمية ، في

وقت يخفون فيه اعمام وزارة التعليم العالي والبحث العلمي الموقرة ذي العدد ٥٥٣٤ في ٦ تموز ٢٠١٥ الذي سمحت فيه للباحث ان يختار المجلة العلمية المحكمة لنشر بحثه فيها ويقدم طلبا بعد نشره مع نسخة من المجلة الى لجنة الترقيات العلمية في الجامعة لاعتمادها ، الا ان اغلب الجامعات العراقية وضعت لها نظامها وقانونها الخاص ، وكأن التعليم العالي في العراق يعيش فيدرالية رؤساء بعض الجامعات العراقية .

نحن نعمل ونواصل مسيرتنا حتى يؤمن الجميع بان نهجنا سليم ولا مصلحة لنا سوى الوصول بالبحث العلمي العراقي اولا والعربي ثانيا الى المنصة العالمية عبر مطبوع وطني يتحدى جميع الظروف من اجل تحقيق النجاح الذي يراهن عليه جميع المخلصين للعملية العلمية في العراق، واننا بهذا نراهن على الوسط الاكاديمي العراقي ، ومن الله التوفيق.

الامثال الشعبية (مصر انموذجاً)

دراسة بلاغية اسلوبية

ا.م.د. فاطمة حيدر علي

جامعة بغداد / كلية التربية للبنات/ قسم اللغة العربية

Proverbs popular (Egypt a model) rhetorical stylistic study

Egyptian proverbs are part of the folk wisdom of the peoples of the world, because of the common characteristics made it a true record of the culture of Nations and the history of their people as reflected in the rituals, customs and traditions and methods of work and methods of thinking to besides aphorisms of morals and beliefs. If the likes of popular was important in documenting the development of social values and economic values and business dealings and dissemination of economic and trade among nations and civilizations, awareness

The proverbs of movable art is written and characterized by abundant flow of language and experience humanity and condensing unit and the focus of what it involves infinite accuracy in the selection of words and meanings and the large number of pictures and Toalleha along with musical artistic bell. Proverbs and participated in all the world's peoples and civilizations sense and topic, function and art with the intensification of the idea

المقدمة

تعد الامثال الشعبية المصرية جزءاً من الامثال الشعبية لشعوب العالم كافة، لما فيها من خصائص مشتركة جعلت منها سجلا حقيقياً لثقافة الامم وتاريخ شعوبها بما عكسته من طقوس وعادات وتقاليد وطرق عملها واساليب تفكيرها الى جانب المأثورات من الاخلاق والمعتقدات، والاعمار والملابس ومقتنيات. لذا كان للامثال الشعبية اهمية في توثيق القيم الاجتماعية وتنمية القيم الاقتصادية والتعاملات التجارية ونشر الوعي الاقتصادي والتجاري بين الدول والحضارات.

المدخل

تختلف ثقافات الشعوب باختلاف مرجعياتهم الفكرية والعقيدية ومواقعهم الجغرافية وحدودهم المائية واليابسة، وتعد التجربة الانسانية اساس العديد من الابداعات و النتاجات الثقافية المختلفة. وتكون الامثال الشعبية جزءاً اساساً في بناء الابداع الشفاهي الشعبي، فمن خلالها ندرك الافكار والتصورات والاراء عند الشعوب ودرجة ارتقائها وتخلفها، فالمثل عصارة مختلف تجارب الحياة.

الامثال :

جمع مثل وهو ما أخذ من قولنا هذا مثل الشي ومثله كما تقول شبهه وشبهه لان الاصل فيه التشبيه والفظ المثل معاني مختلفة منها (النظير، الصفة، العبرة) فالشيء الذي يضرب لشيء مثلاً يجعل مثله [١]، قال تعالى: ((وجعلناهم سلفاً ومثلا للاخرين))[٢] والمثل والمثل يدلان على معنى واحد وهو كون الشيء نظيرٌ للشيء[٣].

المثل اصطلاحاً

هو جملة من القول تصرفت في اكثر وجوه الكلام ودخلت في جل اساليبه، قليلة اللفظ كثيرة المعنى تتسم بالقبول وتشتهر بالتداول منتقلة عما وردت فيه من غير تغيير في اللفظ الى اشباهه فضربت وان جهلت اسبابها واستجيزت من ضرورات الشعر فيها مالم يستجاز في سائر الكلام [٤]

وياتي المثل الشعبي في السنة الشعوب بجميع خصائصه [٥] من غير عدة شكلاً من اشكال الفلكلور بل هو ((حكم وقصص وانتقاد لاذع للحياة)) [٦] بتعبير شعبي

وخبرة انسانية مكتسبة من خلفية تاريخية يعد التركيز والتكيف من اهم سماتها الطاغية [٧].

جاء المثل الشعبي المصري كغيره من امثال الشعوب بخصائص اسلوبية على مستويات عده، كالمستوى الصوتي بخصائصه الفنية وكما يأتي :

- الايقاع

هو توازي بكل فنونه التي جعلت منه وسيلة هامة لها اثرها على المتلقي، فالاذن تعشق الموسيقى والايقاع بأشكاله الخارجية والداخلية مما يطبع المعلومة في الذهن [٨] من ذلك:-

× السجع: وفيه ((تتفق اللفظة الاخيرة مع نظرتها في الوزن والروي)) [٩] مما يشيع جواً موسيقياً وياتي السجع على وجوه منها ((ان يكون الجزءان متوازيين متعادلين لا يزيد احدهما على الاخر مع اتفاق الفواصل على حرف بعينه)) [١٠]مثل:

- العبد في التفكير والرب في التدبير . يخضع لتوازي التناسب [١١].

-العروسة للعريس والجري للمتاعيس.

- صباح الخير ياجاري انت في دارك وانا في داري.

وياتي السجع اما صوتا او كلمة. ويأتي في الامثال الشعبية رصيناً مسبوكاً برونقٍ يراوح بين فواصل الارسال والتلقي بعيداً عن التكلف.

×التجنيس: حيث تناسق الاصوات في المفردات التي يتألف منها المثل الشعبي على قلة عباراته وقصرها من ذلك:-

- من شروط المصالحة المصارحة.

- ضربني وبكى وسبقني واشتكى.

- الحركة بركة.

- خيرها بغيرها.

×التوازن: ويظهر في توازن الالفاظ مع بعضها توازنا جميلاً يختصر الافكار برشاقة لفظية من ذلك:-

- الطمع يقلّ ماجمع.

- قله في وشه ولاتغشُه.

- لاتعايرني ولا اعايرك ده الهم طايلني وطايلك.

- حرّص ولاتخوّن.

×الازدواج:- تجانس اللفظين المتجاورين مثل:

- من جد وجد ومن لجّ ولج.

- اذا كان الكذب منجي فالصدق انجى ومنجى.

- اعز الولد ولد الولد.

×الموازنة: وهي تساوي الفاصلتين في الوزن دون القافية وقد عرفت بالمماثلة من ذلك:-

- سكتناله دخل بحماره.

- يضع سره في اضعف خلقه.

- الحزن يعلم البكا والفرح يعلم الزغاريد.

وبعض علماء البلاغة يرى ان الموازنة والتوازي والتعادل والتساوي بمفهوم واحد [١٦] وفي المثل ((فواصل متوازية لازيادة في بعض اجزائها بل في القليل منها والقليل مغتفر)) [١٧].

×الترصيع: وهو توازن الالفاظ مع توافق الاعجاز أو تقاربها ، من ذلك:-

- ابنك زي ماتربيه وجوزك زي ماتعوديه .(توافق)

- العلم في الراس مش في الكراس. (توافق)

- انه عشقت اعشق قمر وإن سرقت فاسرق جمل. (تقارب)

× التصحيف: تشابه الخط بين كلمتين فاكثر بحيث لو أزيل او غير نقط كلمة كانت عين الثانية [١٨] من ذلك:-

- القاضي يعمل فاضي.

- اللي فات مات.

×التكرار: سمه اسلوبية ((تفرض وجوداً معيناً محدوداً للتكرار وهي التي تسهم في توجيه تأثيره وادائهِ كونه كياناً فنياً خاضعاً لنظام معين)) [١٩]من ذلك ما نجده في المثل الشعبي:-

- الحلو حلو لو لسا صاحي من النوم والوحش وحش لو استحما كل يوم.

×التصدير:- وهو في النثر يجعل احد اللفظين المكررين أو المتجانسين في أول العبارة والثاني في آخر العبارة[٢٠] من ذلك قولهم في المثل الشعبي:-

- أخوك ما أهو اخوك وابوك ما أهو ابوك.

- يا بختك يا ابو بخت.

×الاتفاق في درجة الوضوح الصوتي المسموع:- فبعض الاصوات تكون اوضح من بعض، وبعضها لمقامها من ذلك:-

- الفلوس تخلي العجور ننوس (فحرف السين) صوت صفيري واضح يتجانس مع حرف الزاي ويقتربان من صوت المسكوكات النقدية كما يمثل الحياة والاندفاع فيها. كذلك في الجيم والعين.

- الشايب لما يتدلع زي الباب المخلع.
وهذه الحروف (الالف والباء) المكررة في نطق المثل تجعل الناطق كمن يترنح ويتمايل بلا استقرار، وهو مايتفق مع حال الشايب الذي يترنح دلعاً.

- الحيطة ليها وذان، يتضح صوت الطاء (وهو حرف اطباق) يقترب من الحاء ليتناسب مع حال من يتصنت[٢١]

× اتضاح الهيكل العام للمثل مع الوضوح الصوتي: حيث جملة التناسبات المستمرة على مستويات متعددة في مستوى تنظم المقولات النحوية والترادفات المعجمية وتطابقات المعجم التامة مثل.

- زي اللي رقصت على السلم لا اللي فوق شافوها ولا اللي تحت شافوها. يلاحظ على هيكل المثل واصواته انه مناسب للمقام. فالمفردات (زي اللي، على السلمَّ، ولا اللي، شافها، ولا اللي، شافها) تمثل سلماً موسيقياً يطبل للراقصة ولايغفل انسجام الايقاع مع السياق.

-مبروم على مبروم مابيبرمش.

فالهيكل العام للمثل قد جاء مناسباً للمفهوم الفكري له، حرف (الراء) المكرر مع (الباء) الصلب مع (الميم) واطباق الشفتين فيه انما حمل دلالة عميقة على الالتواء في الافكار والنوايا وعدم الاستقرار(٢٢) فيها. فكان على مستوى من تأليف الاصوات والهياكل التطريزية وتركيبها. الملاحظبهدف جلب انتباه السامع.

[٤] بنية المثل رؤية جمالية:-

وهناك من الفنون البديعة ما تناول الجملة بالتزويق والابداع، العرض [٢٣]، فبديع موجد على غير مثال سابقه وهو مأخوذ من بدع الشيء وابدعه اخترعه وقد اصطلح على العلم الذي تعرف به الوجوه والمزايا التي تزيد الكلام حسناً وطلاوة[٢٤].

وفي المثل الشعبي المصري - كغيره من امثال العالم الشعبية – فنون بلاغية كثيرة، حيث كثافة المعنى واعتدال الوزن واتساق البناء، فالمثل يطبع الاسجاع بجواهر لفظه ويقرع الاسماع بزواجر وعظهِ، تتوازى وتتساوى [٢٥] عباراته في الاعم الاغلب من الامثال. [٢٦]

الجناس اللفظي:

وهو تشابه في اللفظتين وياتي على انواع منها المماثل ان كانا من نوع واحد كالاسم او الفعل والجناس المحرف وهناك الجناس التام والناقص الذي يكون

بوجهين اما بزيادة حرف او نقصه مثال ذلك:

- الجار قبل الدار.
- اذا كان الكذب منجي فالصدق انجى ومنجى.
- ومن قرع بابا ولجَّ ولج.

وفيما سبق من الامثال خاصية اخرى من خصائص الجناس فقد جاء مكرراً مزدوجاً لترادف اللفظتين المتجانستين وتكرارهما. (ولج ولج)

وهناك جناس المشابهة وهو مايشبه الاشتقاق مثال ذلك:-

- من جاور السعيد يسعد.

و هناك جناس ناقص من غير تكرار أو مجاورة كقولهم:-

- دور مع الايام لو دارت وخذ بنت الاجاويد ولو بارت.
- لاقيني ولاتغديني.

×الطباق:

هو الجمع بين الشيء وضده وهو اسلوب فني هدفه ايصال الفكرة وجاء في الامثال الشعبية كثيراً [٢٩] من ذلك:-

- القرش الابيض ينفع في اليوم الاسود.
- من فوق هالله هالله ومن تحت يعلم الله.
- خير تعمل شر تلقَ.

×المقابلة: فن كلامي آخر باسلوب آخر يجمع اكثر من طباق في العبارة الواحدة، مما يخلق تضاداً يقوي المعنى ويرسخهُ في الذهن مع توازن جناحي المثل [٣٠] من ذلك:-

- هم يضحك وهم يبكي
- في الوش مراية وفي القفة سلاية.

×اسلوب العكس:

وهو ان تقدم في الكلام جزءاً بمفرداته ثم تعكسه، بأن تقدم ما اخرته من الالفاظ وتؤخر ماقدمته [٣١] من ذلك:-

- بخمسة بصل بصل بخمسة.
- يخلق من ظهر العالم فاسد ومن ظهر الفاسد عالم.
- رضينا بالهمّ والهمّ مارضيش بينا.

البنية التركيبية والمستوى الدلالي

للامثال الشعبية المصرية بنية تركيبية فنية باسلوبها المؤدي اغراضاً مقصودة واهدافاً دقيقة [٣٢].

×الخبر: اسلوب اعتمدته الامثال الشعبية لما فيه منقدرة على ايصال المعلومة بكلام يحتمل الصدق والكذب لذاته بغض النظر عن قائله [٣٣] من ذلك:-

- الجار قبل الدار.
- كنت مرتاحة وجبت لنفسي (حاحة)[٣٤].
- سبع صنايع والبخت ضايع. - اللي بنى مصر حلواني.

×الانشاء: وهناك يعتمد الاساليب الانشائية:-

- الانشاء الطلبي باسالبيهِ المختلفة منها:-

١- الاستفهام:فقد يأتي الاستفهام بشكلهِ الحقيقي مع جواب كما في المثل:-

×اخبار البلد مع مين؟ مع العمي والمكسحين.

× بلدك فين ياجحا؟ اللي فيها مراتي وأولادي.

× تعرف فلان؟ اه....عاشرته؟ لا.....تبقى ماعرفتوش.

كما جاءت الامثال الشعبية المصرية باسلوب الاستفهام المجازي:-

- ايه يعمل الترقيع في الثوب الذايب استفهام خرج لغرض الاستبعاد.
- ايه اللي رماك على المر؟ الي أمر منه. استفهام خرج لغرض الاستنكار.
- اشكي لمين وكل الناس مجاريح. خرج لغرض الشكوى وبيان الضعف.

٢- النهي: من ذلك ماجاء في المثل قولهم:-

- لاتعيب في العايب ولاترقع في الذايب.
- يانحلة لاتقرصيني ولاعايزة منك عسل.
- تداين وازرع ولاتداين وتبلع.

٣-الامر: اسلوب يعمدهُ المثل الشعبي لايصال مابنفس المرسل والتأثير في نفس المتلقي منها:-

- اضرب المربوط يخاف السايب.
- ابعد عن الشر وقني لهُ.
- احييني النهارده وموتني بكرة.
- اقطع عرق وسيح دم.
- داري على شمعتك تقييد.

٤- النداء:ومما جاء به في الامثال الشعبية المصرية:

- ياصبر ايوب (خرج لغرض الندب).
- ياواخذة القرد على ماله يروح المال والقرد على حالهُ. (نداء خرج لغرض النصح).
- يابخت من قدر وعفى . (نداء مجازي لغرض النصح والارشاد)

٥-التمني: ومنه ماجاء في الامثال الشعبية قولهم:-

- اللهم طولك ياروح. - ياريت اللى جرى ماكان.

ومن الاساليب الانشائية غير الطلبية التي جاءت بها الامثال الشعبية اسلوب الاطلاق والتقييد وفيه:-

×التقديم والتأخير: وفي اسلوبه الكثير من الامثال حيث يخرق نظام اللغة بتوظيف الظواهر التركيبية ليعطي نصاً اسلوبياً خاصاً متميزاً فيه نوع من المجازفة[٣٥] من ذلك:-

- على وشك بيان يانداغ اللبان. -على راسه ريشة.
- من كثر خطابها بارت.

×التقييد بالشرط البلاغي:

ويكون بحروف ثلاثة هي (إذا، إنه، لو) لاختصاصها بمزايا تعد من الوجوه البلاغية وفرقها عن ادوات الشروط النحوية كقولهم.

- اذا كان فيه خير ماكانش رما الطير.
- لو السما حتمطر زلابيه كانت غيمت عجين
- ان كان الكلام من فضة فالسكوت من ذهب.

وإذا اراد زيادة على العبارة شيء فيما يتعلق بهما او باحداهما يكون الحكم مقيداً بوجه مخصوص، ولو حذف القيد لكان الكلام غير مقصود [٣٧]، ومعلوم ان معرفة خواص التراكيب واسرار الاساليب وما فيها من دقيق الوضع وباهر الصنع ولطائف المزايا يسترعي الانتباه الى ان التقييد يكون بانواع متعددة هي:-

× التقييد بالنعت : ويأتي التقييد بالنعت لزيادة الفائدة وتقويتها عند المتلقي ((لما هو معروف من ان الحكم كلما ازدادت قيوده ازداد اتضاحاً وتخصيصاً))[٣٩] وعندها تكون الفائدة اتم واكمل من ذلك قولهم في الامثال:-

- ايه تعمل الماشطة في الوش العكر.

- القرش الابيض ينفع في اليوم الاسود.
- ايه يعمل الترقيع في الثوب البالي. - شارب بالقرش كلهُ.

×التقييد بالتوكيد: وباسلوبالتوكيد يستطيعالمثل الشعبي نقش المعنى في ذهن المتلقي وتحقيق المطلوب عند الشعور بغفلة السامع (٤٠).

- من بره هاالله هاالله ومن جوة يعلم الله.
- الجار جار لو كان جرار.
- الحمة حمة ولو كانت ملكة من السما.

(حيث التقرير مع دفع توهم خلاف الظاهر).

- المنحوس منحوس لو علقوا في بابه فانوس. -اصوم اصوم وافطر على بصلة.
- الحلو حلو لو لسة صاحي من النوم والوحش وحش لو استحما كل يوم.

وقد مثل التكرار ركناً من اركان الدلالة في بنية المثل حين ولّد وظيفة دلالية تنسجم مع سياق الجملة التي ورد فيها. وقد يكون غير متكامل لانه لم يتصل حد التطابق. وقد يتقارب اذا وجد ((ابنية ذات صفات صوتية متقاربة)).(٤١)

×التقديد بعطف البيان:- ويأتي التوضيح من ذلك:-

١- ما علا الرسول الاالبلاغ المبين.

×عطف النسق:

- يابخت من زار وخفف.
- عاملة ودن و ودن من عجين. - يابخت من قدر وعفى.

×التقييد بالبدل:

- ضربة المعلم بالف.
- الف قفا ولاقفايا.

×التقييد بضمير الفصل:

- هو حلم ولا علم (في الامر المذهل).
- دق الحديد وهو حامي.
- اهي ليلة وفراقها صبح.
- آه ماهي كوسة.

×التقييد بالنواسخ:

- إن جاك الطوفان خذ ابنك تحت رجليك. - كأنك يا ابو زيد ماغزيت.
- بكرة الفار يقع في المصيدة.

× التقييد بالنفي:

- يانحلة لاتقرصيني ولاعايز منك عسل.
- لاقيني ولاتغديني.
- مايعرفش كرامة امه لا يشوف أمراة ابوه.

×التقييد بالقصر:

– ماينوب المخلص الا تقطيع هدومه. – كل شي تم الا وفيه نقصان. – مايجيبها الا رجالها.

– مايحسدش المال الا صحابه.

ب– اسلوب الاطلاق:

× الايجار:– فيه تجمع ((المعاني المتكاثرة تحت اللفظ القليل الوافي بالغرض مع الابانة والافصاح[٣٣])) من ذلك:–

– اللي فات مات. – هبلة ومسكوها طبلة.

– اللي يعيش ياما يشوف. – اللي بنى مصر حلواني.

هي امثال شعبية ادت المعنى بأقل من متعارف الاوساط مع وفائها بالمراد.

× الاطناب: زيادة اللفظ على المعنى[٤٣]وجاءت عليه الامثال الشعبية المصرية كثيرة [٤٤] لفائدة التقوية والتوكيد وذلك بما زاد عن متعارف الاوساط مثل

– نهيتك ما انتهيت والطبع فيك غالب، وذيل الكلب ما ينعدل لو علقوا فيه قالب ((جاء على فن التذييل حين عقب جملة بجملة اخرى مستقلة تشمل معناها توكيداً لها.))[٤٥]

– يعمل من الحبة قبة ومن الزبيب خمارة . (وما فيها من مبالغة)

×المساواة:– وتعرف بـ (متعارف الاوساط) حيث المعاني مساوية للالفاظ.

– اسمع كلامك اصدقك اشوف امورك استعجب. – زي القبر مايرجعش ميت. – زي الطاووش يتعاجب بريشة.

الامثال الشعبية المصرية والمستوى الدلالي

كشفت الامثال الشعبية الفكرة المكثفة وأوضحتها لغرض ايصال المعنى للمتلقي والتأثير فيه. فالبيان لغة ((ايضاح وكشف))[٤٧] وقد قامت الامثال الشعبية– على الرغم من الفطرة الواضحة– على اصول وقواعد يعرف بها ايراد المعنى بمستويات مختلفة ولابد من (مطابقة الحال للمقال)[٤٨] ومن هذه المستويات المستوى البياني بفنونه المختلفة:–

×فن التشبيه: وهو تمثيل يكثر في الامثال الشعبية ويحده علماء البيان بـ((مشاركة امر لامرٍ في معنى بادوات معلومة))[٤٩] ومن الامثال قولهم:–

– الشايب لما يتدلع زي الباب المخلع.

– آخر العنقود سكر معقود.

– اللي يتمنى شوفة حبيبة زي المريض اللي يستنى زيارة الطبيب.

- خنفسة شافت ولادها ماشيين عالحيط قالت ياسلام عاللولي اللي ملظوم في خيط.

وتتعادل عبارات المثل من حيث الوزن والايقاع هو الحال في النثر المزدوج[٥٠]، كما يتعادل جناحا التشبيهز

×فن الاستعارة:

لغة: استعار المال اذ طلبه عارية. واصطلاحاً: ((استعمال اللفظ في غير ما وضع لهُ لعلاقة المشابهة بين المعنى المنقول منه و المعنى المستعمل فيه مع قرينة صارفة عن ارادة المعنى الاصلي))[٥١]

من ذلك:-

- يامصبر الوحش على الجحش.
- في الوش مراية وفي القفا سلاية.
- الحيطان لها ودان.

×فن الكناية:-

لغة: هي مصدر كنيت وكنوت بكذا عن كذا إذا تركت التصريح بهِ. واصطلاحاً هي عبارة او لفظ اطلق واريد به لازم معناه مع ارادة المعنى الحقيقي. وهي من الصور البيانية ومنها في الامثال:-

- الغريب اعمى وان كان بصير (كناية عن عجز الغريب عن وطنه).
- الحداية ماتحدفش كتاكيت (كناية عن مخرجات سلبية من مدخلات سلبية لايرجى منها خيراً).
- ان دخلت بلد تعبد العجل حش واديله. (كناية عن وجوب ادب الغريب عن وطنه).

× المجاز المرسل: هو جزء من المجاز اللغوي وفيه تستعمل مفردة لغوية معينة في معنى آخر لتشابه بين المعنيين.ولايحدث لبس بين لمغنيين بسبب وجود علاقات مصححة بينهما من ذلك:-

- اصحاب العرس مشتهين المرق.
- اصبر على الجار السو يايروح ياتجيله زيحه. (اي اصبر على افعاله).
- اللي معاه قرش محيره يشتري حمام ويطيره.(ذكر القرش اي الجزء وارد الكل الفلوس).
- ان مال عليك الزمن ميل على ذراعه.(ذكر الزمن واراد الناس في ذلك الزمن باعتبار الحالّية) .
- يعمل من الزبيب خمارة. (ذكر المكان (الخمارة) ولم يذكر المكين (الخمر) باعتبار المحلية).

- لتجارة شطارة .(باعتبار ماكان).
- في العجلة الندامة وفي التأني السلامة.(باعتبار ما سيكون).

×التناص:

هو تمازج الثقافات وتداخل التجارب بسبب من عوامل مؤثرة ازدادت مع مايشهده العالم من انفتاح معرفي وثقافي فتعددت آلياته واختلفت مرجعياته، فهو لغة من ((نصصت الحديث الى فلان نصاً اي رفعته))[٥٢] وقد درس التناص قديماً بمسميات مختلفة كالسرقات والاغارة والاشارة والمناقصة[٥٣] والاقتباس والتضمين ويريد بها ان ((يتضمن نص فني من نصوص وافكار اخرى سابقة عليه.. لتشكل نصاً جديداً[٥٤])) وقد تناصت الامثال الشعبية مدمجة لوظيفة اسلوبية يقتضيها المثل لتعميق رؤيته وكما يأتي:-

١- التناص الديني

حيث يأتي التناص بمعنى ((التفاعل النصي الصريح مع نصوص بعينها واستحضارها استحضاراً واضحاً وتضمينها في النص عن طريق آليات كثيرة ظاهرة، أوأقل ظهوراً))[٥٥]ومن الامثال الشعبية التي اعتمدت مرجعيات دينية

أ- التناص مع النص القرآني كقولهم:

- العين بالعين والسن بالسن والبادي أظلم. لقوله تعالى:- ((العين بالعين والسن بالسن))[٥٦].
- بيت الظالم خراب. لقوله تعالى:- ((فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا))[٥٧].
- ومن يظلم يتخرب بيته.

-ان جاك الطوفان خذ ابنك تحت رجليك. من مشاهد يوم القيامة، قوله تعالى:- ((ترونها تذهلُ كل ذات حمل عن حملها))[٥٨].

- الصغار زينة الدار. قوله تعالى:- ((المال والبنون زينة الحياة الدنيا))[٥٩].
- اللي تحسبه موسى يطلع فرعون.(من القصص القرآني).
- اللي مكتوب على الجبين لازم تشوفه العين. لقوله تعالى:-((قل لن يصيبنا الا ماكتب الله لنا))[٦٠].
- الصبر مفتاح الفرج/ اللي يصبر ينول.

ب-الحديث النبوي الشريف: ويعد المصدر الثاني بعد القرآن الكريم وكثر تناص الامثال الشعبية معهُ من ذلك قولهم:-

- الايد البطالة نجسة.
- العرق يمد لسابع جد.
- النبي وصى على سابع جار.
- داري على شمعتك تقيد/ واستعينوا على قضاء حوائجكم بالكتمان[٦١].

(المؤمن لايلدغ من حجر مرتين)[٦٢].

٢- التناص الادبي:

وقد يحال المدلول في المثل الشعبي الى مدلولات خطابية ادبية مغايرة فيكون معها مدولاً جديداً [٦٣] بعلاقة ((متزامنة حاضرة متبادلة بين نصوص ادمجت بتقنيات مختلفة[٦٤])) من ذلك:-

- بنت الرجال عانت واستعانت وبنت الاراذل حطت راسها ونامت.

وكن على الدهر معوانا الذي أمل
يرجو نداك فإن الحرَّ معوانُ[٦٥]

- لاقيني ولاتغديني.

أضاحك ضيفي قبل انزال رحله ويخصب
عندي المكان جديب[٦٦]

-ياخبر النهاردة بفلوس بكرة ببلاش.

ستبدي لك الايام ماكنت جاهلاً
ويأتيك بالاخبار من لم تزود[٦٧]

إدي الخبز لخبازة ولو أكل نصه.

فليس كل من صعد المنبر خطيباً
وما كل من دام جبينه عابدِ[٦٨]

- اقلب القدر على فمها تطلع البنت لأمها.

لاعجب ان يشبه الليث شبله
وحق على ابن الصقر أن يشبه الصقرا[٦٩]

- على عينك ياتاجر.
- أن لم تستح اعمل ماشئت.

اذا لم تخشَ عاقبة الليالي
ولم تستحِ فاصنع ماشئت[٧٠]

٣- التناص التاريخي:

ويقوم على جس مرجعيات النص التاريخية المتمثلة بالآثار والقصص والافكار والاشخاص والحوادث [٧١]من ذلك:

- أفرس من عنترة.
- كانك يا ابو زيد ماغزيت.
- جحا اولى بلحم ثوره.
- -اكرم من حاتم.

وهناك امثال شعبية تعالقت نصياً مع قصة واقعية فاحتفظت بمضون الحدث فقط من ذلك :-

- اللي اختشوا ماتوا. تضمن المثل (قصة حمام النساء حين احترق فهربت النساء عاريات. اما اللائي بقين حياءً وخشية فقد فضلن الموت. وحين عاد صاحب الحمام وسأل البواب عن الموتى كان الرد (اللي اختشوا ماتوا) وذهب مثلا). ومثلها ما ورد مثلاً:
- اختلط الحابل بالنابل.
- الباب الي تجيك منه الريح سده واستريح.

٤- التناص مع مرجعيات بيئية:-

فيهيتعالق المثل الشعبي مع البيئة حين يستحضر مفرداتها وصورها ويعكس موجوداتها لاستثارة ذهن المتلقي وطبع الفكرة فيه، لذا نرى لكل شعب لهُ مايتفرد به من الامثال [٧٢] الى جانب ما يشترك فيه مع الرؤية الانسانية عامة. من ذلك:-

- لبس البوصا تبقى عروسة و(البوصا) نبات ينمو على ضفاف نهر النيل طويل ورفيع جداً نبتته ليست جميلة لكن حين تلبسها وتزوقها كما العروس تصبح كالعروسة. ويطلق على من يهتم بنفسه وينفق على ملابسه وزينته.
- ايش لم الشامي عالمغربي.(مثل آخر فرضته الحدود والجغرافية فجيران مصر الشام والمغربي).
- كنت مرتاحة وجبنت لنفسي حاحة. (الحاحة) العبء النفسي الثقيل، وهي من اللهجات العامية الخاصة بالبلد وضمن حدوده.
- اللي نحبه نبلع لهُ الزلط واللي نكرهه نحاسبه على الغلط. (الزلط مفردة مرجعها لهجة عامية مصرية وهي الحصا)

٥- تناص مع مرجعيات فلسفية:وهي مرجعيات مشتركة قومية عالمية

- جواب النحس على طرف لسانه.
- مقتل المرء بين فكيه.
- اطعم الفم يستحي اللسان.
- ربنا ماشفناه.. بالعقل عرفناه.
- كل ما يعجبك والبس ما يعجب الناس. على قد لحافك مد رجليك.
- ابعد عن الشر وقنّي له. (اي افتح بينك وبينه قناة للبعد عنه).

- المال السايب يعلم السرقة.
- المسامح كريم، احنا اولاد النهارده.
- الحرحر ولو مسه الضر.
- سلامة الانسان في حلاوة اللسان.
- صاحب صنعة ولا صاحب قلعة.

النتائج:

توصل البحث الى معرفة الخبايا المضمونية في اسلوب الامثال الشعبية على مستوياته (الصوتية والتركيبية والبيانية والبديعية) مما اظهر كثافة المعنى وروعة الاسلوب.

١- عملت الامثال الشعبية بديباجتها وفنها التعبيري على طبع الفكرة المراد ايصالها بلغة متينة تتصل بالعقل لتدل على التفكير والتأمل.
٢- تناصت الامثال الشعبية مع مرجعيات موروثة الى جانب مرجعيات اخرى كالبيئة والجغرافية واللهجات العامية والتأثر بأمثال الشعوب الاخرى.
٣- الحرص الى احياء الالفاظ القديمة.
٤- اشراك كثير من امثال الشعوب ثيمات وموضوعات واساليب فنية

الخلاصة:الامثال الشعبية فن شفاهي تمييز بكثرة التدفق اللغوي وفرط الاحساس بالتجربة الانسانية ووحدة التكثيف والتركيز لنفاذ الادراك، لما تشمل عليه من دقة متناهية في اختيار الالفاظ والمعاني وكثرة الصور وتواليها الى جانب الجرس الموسيقي الفني. اشتركت الامثال في كل الشعوب الحضارات بالمعنى والموضوع والوظيفة مع تكثيف الفكرة.

الهوامش:

١- ينظر لسان العرب: (مثل)، ينظر القاموس المحيط (مثل).
٢- الزخرف: ٥٦.
٣- معجم مقاييس اللغة : (مثل).
٤- ينظر شرح الفصيح:٨٣ وينظر جمهرة الامثال:٣٦.
٥- اشكال التعبير في الادب الشعبي: ٣٢.
٦- الانثروبولوجيا البنيوية : ١٨٠.
٧- ينظر م. ن: ١٠٧.
٨- ينظر مستويات الخطاب في القصة القرانية:٧٥.
٩- ينظر الطراز المتضمن لاسرار البلاغة: ١٨، وينظر حدائق السحر في دقائق الشعر: ١٠٥.
١٠- بلاغة التوازي في السور المدنية:٣٦.
١١- ينظر مستويات لخطاب في القصة القرانية: ٧٥، وينظر كتاب الصناعيين:٧٥.

١٢- ينظر الموازنات الصوتية في الرؤية البلاغية:٨.

١٣- ينظر الفاصلة في القران الكريم: ٣٤، وينظر التوازي التركيبي في ديوان ناصر لوحشتي:١٢.

١٤- ينظر التوازن الصوتي في سورة القمر:١٠٤، وينظر الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: ٨٤٣

١٥- ينظر الايضاح في علوم البلاغة: ٢١٦، وينظر جماليات التوازي في النص القراني:١٠٦.

١٦- ينظر جماليات التوازي في النص القراني: ١١٠.

١٧- ينظر التوازي ولغة الشعر:٧٩.

١٨- ينظر نهاية الايجاز في دراية الاعجاز:٣٤.

١٩- ينظر نونية ابن زيدون ومعارضاتها:١٤٠.

٢٠- ينظر نهاية الايجاز ودراية الاعجاز: ٧٤، وينظر ظاهرة التوازي في قصيدة الخنساء: ٨٠.

٢١- ينظر اللغة بين القومية والعالمية:٢٨.

٢٢- ينظر بلاغة التوازي:١٩.

٢٣- جواهر البلاغة:٢١٥.

٢٤- ينظر مصطفى ناصف محاوراً مع النثر العربي: ٢٩٩.

٢٥- ينظر المثل السائر في ادب الكاتب والشاعر: ٣٩٨.

٢٦- ينظر بناء النص التراثي: ٤٢.

٢٧- ينظر الايضاح في علوم البلاغة:٣٥٤، البديع والمتوازي:٢٤.

٢٨- ينظر الايضاح في علوم البلاغة :٣٥٥.

٢٩- ينظر اتفاق المباني وافتراق المعاني:٨٣.

٣٠- ينظر الاسس النفسية لاساليب البلاغة العربية:٥٩.

٣١- ينظر جواهر البلاغة:٢٣١.

٣٢- ينظر معالم اسلوبية عند ابن الاثير من كتاب المثل السائره:٣٦.

٣٣- جواهر البلاغة:١٣٢.

٣٤- (حاحة) العب الملح. وهو من اللهجات العامية جداً ينظر الامثال الشعبية المصرية وكيبيديا الموسوعة الحرة.

٣٥- ينظر مقالات في الاسلوب:١٥٧.

٣٦- ينظر جواهر البلاغة:/٣٣٩، وينظر تحليل الخطاب الشعري:١٦١.

٣٧- ينظر جواهر البلاغة: ٣٥٢، وينظر قضايا الشعرية:٣٣.

٣٨- ينظر التلقي والتأويل مقاربة نسقية:١٤٩.

٣٩- ينظر جواهر البلاغة:١٠٠.

٤٠- ينظر الاتجاه الاسلوبي في النقد الادبي:١٣٥، وينظر التفكير الاسلوبي:١٥٧.

٤١- التوازي في شعر يوسف الصايغ واثره في الايقاع الدلالة:١٠.

٤٢- جواهر البلاغة:١٣٧.

٤٣- ينظر رسائل الجاحظ:٢٥٢.

٤٤- البلاغة العربية فنونها وافنانها:٢٨.

٤٥- جواهر البلاغة: ١٠٢.

٤٦- ينظر جدلية الخفاء والتجلي (دراسات بنيوية في الشعر):٢٩.

٤٧- تاجالعروس: (بان). وينظر القاموس المحيط: (بان).

٤٨- ينظر ازهار الرياض: ٣٠-٣١.

٤٩- الاشارات والتنبهيات:١٣٨.

٥٠- الاسس النفسية لاساليب البلاغة العربية:٥٩.

٥١- دلائل الاعجاز: ٩٠ وينظر البلاغة الواضحة ٧٧، وينظر البيان والتبيين: ١٥٣/١.

٥٢- كتاب العين : (نص).

٥٣- ينظر التناص الشعري قراءة أخرى القضية السرقات.

٥٤- التناص نظريا وتطبيقياً:٢.

٥٥- التفاعل النصي النظرية والمنهج (نت):٥٢.

٥٦- المائد: ٤٥.

٥٧- النمل: ٥٢.

٥٨- الحج: ٢.

٥٩- الكهف: ٤٦.

٦٠- التوبة:٥١.

٦١- مجمع الزوائد: ٩٩/٣.

٦٢- البحر المديد في تفسير القران المجيد: ٣١٧/٣.

٦٣- البخاري في كتاب الادب المفرد: باب (لايلدغ).

٦٤- ينظر التوازي في الشعر واثره في الايقاع والدلاله:٩.

٦٥- ابن فتح البستي حياة وشعره:٩٨ .

٦٦- ديوان حاتم الطائي: ٦٣.

٦٧- المعلقات السبع: ١٧٠.

٦٨- شرح ديوان المتنبي: ٤٨٣.

٦٩- م.ن.:- ٥١٢.

٧٠- شرح ديوان ابي تمام :٧٩٣/٢.

٧١- ينظر علم النص: ٧٨، وينظر نظرية التناص:٣٤، وينظر تحليل الخطاب الشعري ستراتيجية التناص:١٢١.

٧٢- ابن فتح البستي حياته وشعره :٣٠.

٧٣- ينظر الرواية والتراث السردي:٤٢.

٧٤- ينظر المثل نوع فريد من الادب:٢٨.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- ابن فتح البستي حياته وشعره: عبد الفتاح ابو غده، دار صادر، بيروت- لبنان، ط ١، ١٩٨٠.
- الاتجاه الاسلوبي في النقد الادبي: د.شفيع السيد، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ط)، ١٩٨٦م.
- اتفاق المعاني وافتراق المباني: تقي الدين الدقيقي، تحقيق عبد الرؤوف جبر، دار عمان- الاردن ط ١، ١٩٨٥م.
- ازهار الرياض في اخبار القاضي عياض، احمد بن محمد المقري التلمساني تحقيق مصطفى السقا- القاهرة ١٩٣٩م، المكتبة العالمية- مصر.
- الاسس الفنية لاساليب البلاغة العربية: محمد عبد المجيد ناجي، المؤسسة

الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ط ١٩٨٤،١.

- الاشارات والتنبيهات في علم البلاغة: ركن الدين محمد بن علي بن محمد الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت ط ١، ٢٠٠٢م.
- اشكال التعبير في الادب الشعبي: نبيلة ابراهيم، دار نهضة مصر – القاهرة، ط ١، ١٩٧٤.
- الامثال الشعبية المصرية ويكيبديا العربية.
- الانثربولوجيا البنيوية: كلود ليفي ستراوس، ترجمة د. مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، (د.ط)، ١٩٧٧م.
- الايضاح في علوم البلاغة: الخطيب القزويني جلال الدين محمد بن عبدالرحمن، شرح وتعليق محمد عبد المنعم خفاجة، دار الكتاب اللبناني ط ١، ١٩٨٠م.
- البحر المديد في تفسير القرآن المجيد:- ابن عجيبة الحسني : الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة-مصر، ط ١، ١٩٩٩.
- البديع والمتوازي: عبد الواحد حسن الشيخ، سلسلة اللغة العربية، مكتبة ومطبعة الاشعاع الفنية- مصر ط ١، ١٩٩٩م.
- بلاغة التوازي في السور المدنية: العربي عبدالله، رسالة ماجستير، كلية الاداب والفنون، جامعة وهران- الجزائر، ٢٠١٥م.
- البلاغة العربية فنونها وافنانها: د.فضل حسن عباس، دار الفرقان للنشر والتوزيع، الاردن، ط ٤، ١٩٩٧م.
- بناء النص التراثي دراسات في الادب والتراجم: فدوة مالطي، الهيئة المصرية للكتاب،ط ١.
- البيان والتبيين:لابي عثمان عمر بن بحر الجاحظ، تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط ١، ١٩٤٨م.
- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد عبد الرزاق المرتضى الزبيدي، مطبعة حكومة دبي، الكويت ط ١، ١٩٧٩م.
- تحليل الخطاب الشعري: محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، ط ١، ١٩٨٥م.
- التفكير الاسلوبي رؤية معاصرة في التراث النقدي والبلاغي في ضوء علم الاسلوب الحديث، د. سامي محمد محمد عبابنة، عالم الكتب الحديث، اربد- الاردن، ط ٢، ٢٠١٠م.
- التلقي والتأويل مقاربة نسقية: محمد مفتاح، المركز الثقافي- العربي- الدار البيضاء، ط ١، ١٩٩٤م.

- التناص الشعري قراءة اخرى القضية السرقات، مصطفى السعدي، منشأة المعارف، الاسكندرية، (د.ط) (د.ت).
- التناص نظرياً وتطبيقياً: د. احمد الزغبي، مكتبة الخانجي، اربد- الاردن، ط١، ١٩٩٥م.
- التوازن الصوتي في سورة القمر: اشواق النجار، مجلة اداب الرافدين – بغداد، العدد٥٨، ٢٠٠٩م.
- التوازي التركيبي في ديوان ناصر لوحشتي: نور الهدى حلاب، (رسالة ماجستير) كلية الاداب واللغات جامعة العقيد اكلي محند اولحاج الجزائرية، ٢٠١٤-٢٠١٥.
- التوازي في الشعر واثره في الايقاع والدلالة: سامح الرواشدة، مجلة ابحاث اليرموك، سلسلة الاداب واللغويات مجلة ١٦، عدد٢، ١٩٩٨م.
- التوازي ولغة الشعر: محمد كتوني، عالم الكتب الحديث، اربد- الاردن، ط١، ٢٠٠٥.
- جدلية الخفاء والتجلي، كمال ابو ديب، دراسات بنيوية في الشعر، دار العلم للملايين، بيروت- لبنان، ط٤، ١٩٩٥م.
- جمهرة اللغة: محمد بن الحسن ابن دريد: تحقيق وتقديم رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، ط١، ١٩٧٠.
- جواهر الالفاظ: قدامة بن جعفر، تحقيق محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية – بيروت،ط١، ١٩٧٩م.
- جواهر البلاغة في المعاني والبيان البديع: السيد محمد احمد الهاشمي، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان ،ط منقحة ٢٠٠١م.
- حدائق السحر في دقائق الشعر: رشيد الدين محمد العمري الوطواط، تحقيق ابراهيم امين الشواربي، القاهرة، ط١، ١٩٤٥م.
- دلائل الاعجاز في علم المعاني: عبد القاهرة الجرجاني، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المولى، القاهرة، ط٢، ١٩٨٩م.
- ديوان حاتم الطائي: محمد محمد بن حاجي، توبقال، ط١، ١٩٨١.
- رسائل الجاحظ: ابي عثمان عمر بن بحر الجاحظ، شرح: وتحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت- لبنان،ط١، ١٩٩١م.
- الرواية والتراث السردي: سعيد يقطين، دار رؤية للنشر والتوزيع، مصر – القاهرة، ط١، ٢٠٠٦م.
- شرح ديوان ابي تمام : الخطيب التبريزي، تحقيق راجي الاسمر، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٩٤م.

- شرح ديوان المتنبي: عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط٢، ٢٠٠٧.
- صحيح البخاري: ابو عبدالله محمد بن اسماعيل البخاري، شرح وتحقيق، الشيخ قاسم الشماعي الرفاعي، شركة الارقم بن ابي الأرقم، بيروت- لبنان، ط٣، ١٩٩٧م.
- صحيح مسلم المسلم بين الحجاج: تحقيق نصر بن محمد الفارابي، دار طيبة، ط١، ٢٠٠٠م.
- الصناعتين الكتابة والشعر: أبو هلال العكسري، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد ابو الفصل ابراهيم، المكتبة العصرية – بيروت- د.ط، ١٩٩٨م.
- الطراز المتضمن لاسرار البلاغة وعلوم حقائق الاعجاز: يحيى بن حمزة العلوي، مطبعة المقتطف – القاهرة، ط١، ١٩١٤م.
- ظاهرة التوازي في شعر الامام الشافعي: د. عبد الرحيم محمد الهبيل، مجلة جامعة القدس المفتوحة للابحاث والدراسات العدد٣٣، ٢ حزيران ٢٠١٤.
- ظاهرة التوازي في قصيدة الخنساء، مجلة ابحاث اليرموك، سلسلة الاداب واللغويات، مجلد ٢٢أ، عدد٥، ١٩٩٥م.
- علم النص: جوليا كرستيفيا، ترجمة فريد الزاهر، دار توبقال للنشر- المغرب (د.ط)، ١٩٩١.
- العين: الخليل بن احمد الفراهيدي، تحقيق مهدي المخزومي، و د. ابراهيم السامرائي، دار الرشيد- بغداد، ط١، ١٩٨٣.
- الفاصلة في القرآن الكريم: محمد الحسناوي دار عمار- عمان الاردن، ط٢، ٢٠٠٠م.
- القاموس المحيط: للفيروز ابادي، دار الفكر، بيروت- لبنان، ط١، ١٩٩٩م.
- قضايا شعرية: رومان جاكوبسن، ترجمة محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء- المغرب، ط١، ١٩٨٨م.
- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: ابو البقاء ايوب بن موسى الحسيني الكفوي، قابله على نسخة خطية واعدة للطبع، ووضح فهارسة عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة- بيروت ١٩٩٨م.
- لسان العرب: لابن منظور، دار احياء التراث العربي، بيروت –لبنان، (ط.٢) (د.ت).
- اللغة بين الواقعية والعالمية: د. ابراهيم انيس، دار المعارف، القاهرة (د.ط) (د.ت).

- مباحث ايقاعية في اللغة العربية: والي دادة عبد الحكيم، دار هومة. الجزائر، ط١، ٢٠١٤م.
- مستويات الخطاب في القصة القرآنية: فائز محمد محمود المشهداني، اطروحة دكتوراه، جامعة الموصل، كلية التربية، ٢٠٠٤م.
- معجم مقاييس اللغة: لابي الحسين احمد بن فارس، وضع له ابراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١، ١٩٩٩م.
- المثل السائر في ادب الكاتب والشاعر: ضياء الدين بن الاثير، تحقيق احمد الحوفي ويدوي طبانة، مطبعة نهضة مصر –القاهرة، ط١، ١٩٥٩م.
- مجمع الامثال: لابي الفضل احمد بن محمد الميداني، تقديم وتعليق نعيم حسن زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان (د.ط)، (د.ت).
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين الهيثمي، تحقيق محمد عبد القادر، احمد عطا، دار الكتب العلمية. (د.ط). ٢٠٠٢م.
- محاورات مع النثر العربي: مصطفى ناصف، عالم المعرفة، الكويت العدد ٢١٨ فبراير ١٩٩٨م.
- معالم اسلوبية عند ابن الاثير من كتاب المثل السائر: احمد قاسم الزمر، مجلة المورد، دار الشؤون الثقافية العامة- بغداد العدد٢، ١٩٩٢م.
- مقالات في الاسلوبية : منذر عياش، منشورات رحماء الكتاب العرب ط١، ١٩٩٠م.
- الموازنات الصوتية في الرؤية البلاغية نحو كتابة تاريخ جديد للبلاغة العربية، محمد العمري، منشورات سال، مطبعة النجاح الجديدة- الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٩١م.
- نظرية الخطاب الشعري (ستراتيجية التناص): محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب،ط٣، ١٩٩٢م.
- نهاية الايجاز في دراية الاعجاز: فخر الدين ابو عبدالله محمد بن العمر بن الحسين الرازي ، مطبعة الاداب والمؤيد، القاهرة، ط١، ١٣١٧م.
- نونية ابن زيدون ومعارضتها، الدلالة الصوتية: ملتقى اهل الحديث.

(شهرزاد وشهريار) في نماذج شعرية من الخطاب الشعري العربي المعاصر

أ.د. محمد عبد الرحمن يونس
نائب رئيس جامعة ابن رشد في هولندا للشؤون العلمية
أستاذ في جامعتي(جين جي الوطنية) بتايوان ، و(ابن رشد) في هولندا

على الرغم من كثرة الدراسات التي تناولت ألف ليلة وليلة بالنقد والتحليل ، فإنّ هذا العمل الأدبي المتميز يبقى غنيا بموضوعاته الكثيرة التي لم تتطرّق إليها الدراسات الأكاديمية والنقدية بعد، وبخاصة الدراسات التي تناولت الخطاب الشعري العربي المعاصر، ومدى تأثير ألف ليلة وليلة في بنيته الشكلية والجمالية.

إنّ الأبحاث العديدة التي أنجزت في حكايات ألف ليلة وليلة، وعلى الرغم من كثرتها لم تستطع، وحتى الآن ، أن تفي هذه الحكايات الخصبة حقها من الدراسة والتحليل ، ولم تفسّر جميع النصوص الحكائيّة المدروسة تفسيراً دقيقاً، محيطة بجميع أبعادها و حمولاتها المعرفيّة والإيديولوجيّة، محققة أفضل النتائج، وأكثرها اقتراباً من الحقيقة، لأنّ الأبحاث القادرة على الإحاطة بجميع أبعاد ألف ليلة وليلة تحتاج إلى جهود عدّة باحثين و مختّصين وخبراتهم في مختلف ميادين المعرفة والعلوم الإنسانيّة، ولأن نصوص ألف ليلة هي نصوص متشعّبة ، وتنتمي إلى حضارات متعددة ، وقابلة لأن تُفهم وتُفسّر تفاسير متباينة من باحث إلى آخر . وإذا كان النصّ الأدبي : ((يتألّف من كتابات متعدّدة تنحدر من ثقافات عديدة وتدخل في حوار مع بعضها البعض وتتحاكى وتتعارض))(١) ، فإنه يصعب على أيّ دارس ، مهما كان واسع الإطلاع والمعرفة، أن يكشف عن هذه الثقافات بتعدد

مصادرها ، وأن يعرف أين تتحاكى وتتعارض. ويأتي بحثي هذا محاولا أن يدرس بنية بعض النصوص الشعرية العربية المعاصرة ، وإحالاتها الرمزية والمعرفية إلى حكايات ألف ليلة وليلة، وليوضح أين تتحاكى وأين تتعارض مع نصوص ألف ليلة وليلة، هذه ، وليشير إلى إحالاتها الابستيمولوجية والرمزية ، وعلاقات هذه الإحالات بالبنية الحكائية من جهة، وبالبنية التاريخية من جهة أخرى، وبالواقع الاجتماعي والسياسي من جهة ثالثة . وليدرس تحديدا بعض النصوص الشعرية المعاصرة من سوريا .

إنّ فعل السلطة فعل شمولي و متنام، و متوالد، إنها ـ أي السلطة ـ « متعددة مثل الشياطين. متغيرة كالحرباء. إنها يمكن أن تعرف نفسها بكونها ذات أسماء عديدة، و توجد في كل الأمكنة و الخطابات من الأسرة إلى الدولة، من التابو إلى الليبيدو، من العلم إلى الإيديولوجيا، من المستشفى إلى السجن، من العقل إلى الجنون، من المدرسة إلى الكنيسة.» (٢)، و حضور شهريار المستمر في أمكنة السلطة و بنيتها المعرفية، يعني حتمية الذل و العبودية للنموذج الأضعف، من شهرزاد، حتى أبسط رجل و امرأة، و شهرزاد باعتبارها طرفاً مُستلباً، فإنها مجبرة لاستحضارِ ليالٍ جديدة، و تشكيلها تشكيلاً سحرياً بفعل القصّ إرضاء لسطوة شهريار و رجولته.

ومن أهم رموز خطابات السلطة التي ارتبطت بتاريخ البشرية و أساطيرها شخصيتا شهريار و شهرزاد، إذ أثّرت هاتان الشخصيتان في الفكر و الفن و الأجناس الأدبية كافة، إنهما تمثلان طرفي علاقة استلابية بين الحاكم و المحكوم، بين السيد و العبد، و بالتالي في بنية الحياة سياسياً و اجتماعياً و اقتصادياً في زمن الليالي. شهريار القامع بأدوات سلطته، و شهرزاد المقموعة بخوفها و رعبها و جسدها و كرامتها، تاريخياً و أسطورياً لهما ما يماثلهما في بنية الحياة العربية، « فزمان الليالي واحد لا يختلف كثيراً في المؤثرات التاريخية و الاجتماعية و الاقتصادية التي تتحكم فيه، زمان الاستلاب و شعور الفرد بالعجز أمام كل ما يحيطه سواء أكان هذا الزمان أموياً أم عباسياً أم غير عربي، و المكان إذا اتسعَ و تشعبَ فإنّ ثمة بنيات و قسمات مشتركة

تسمُ هذا الاتساع و التشعب حتى يبدو واحداً بخصوصيات متقاربة جداً»(٣).

هذا الزمان لا يزال يفعل ببنيته الاستلابية في جسد الحياة العربية المعاصرة، إذ قلّما نجد سلطة معاصرة إلاّ و تتجسد في سلوكها و مواقفها الرؤية الشهريارية سطوة وبطشاً و نفوذاً ، ومن الشعراء الذين وظّفوا أسطورة شهريار و شهرزاد في أعمالهم الشعرية: فايز خضور و سليمان العيسى و عبد الكريم شعبان من سوريا، و خليل حاوي من لبنان، و عبد العزيز المقالح من اليمن، و أمل دنقل و كمال عبد الرحمن من مصر، و عبد الوهاب البياتي من العراق، و سعاد الصباح من الكويت، و سوف عبيد من تونس، ومصطفى النيسابوري من المغرب، وغيرهم كثيرون.

ونظرا لكثرة هؤلاء الشعراء الذين وظفوا هذه الأسطورة في أشعارهم، فإني أكتفي بشاعرين فقط ، أحدهم وظفها بطريقة رمزية غير مباشرة، وآخر وظفها بطريقة واضحة لا تشكل فيهما شخصيتا شهرزاد وشهريار رمزا، بل مجرد تسمية إشارية لا تقدم شيئا مهما في جماليات القصيدة المعاصرة وبعدها الفني والرمزي، الأول عبد الكريم شعبان، والثاني سليمان العيسى . وكلاهما من سوريا .

1 ـ عبد الكريم شعبان و التوظيف غير المباشر لأسطورة شهرزاد و شهريار

يقول الشاعر عبد الكريم شعبان في قصيدة بعنوان دخلت ترانيم المساء:

« دخلت ترانيمُ المساء .. و أقبلَ الشعراءُ مدّاحين .. و ابتدروا
النشيدّ.. يُمجّدون جلالةَ الإشراق في عينيه .. هذا الداخل
الأبديّ من خِرْم الحكايةِ ناشراً في الضوءِ و التاريخ فلسفةَ
المذابح .. و ابتداراتِ الدخولِ إلى كهوفِ الموتِ .. جلاَّد
السنا و الحُلم.. يشنقُ كل يومٍ نملةً و ينامُ مرتاحاً .. و يخْلعُ
خِفَّه فيصُبُ منه دمَ النمالِ .. و يشربُ المسكينُ كاد يموت منْ
عطشٍ.. يوائمه دمُ الأحلام .. يسكَرُ حين يكْرَعُ بضعَ
كاساتٍ .. و يفرشُ ثوبَهُ و ينامُ فوق يديه مزهواً بأحلام المساءْ /
.. و أتى الصباحُ .. و قبَّلت شفتيه رغرغةُ الدماء »(٤).

يوظف الشاعر عبد الكريم شعبان أسطورة شهريار و شهرزاد بطريقة غير مباشرة، أو كما يطلق عليه نورثروب فراي اسم الاستبدال Displacement(٥)، يوظفها توظيفاً فنياً و معاصراً لتشكّل بعداً شمولياً في بنيتها الرمزية، إذ يتداخل التاريخ مع الأسطورة مع الواقع بحيث تصبح الأسطورة واقعاً حيّاً في علاقته و قيمه، و سأحاول دراسة القصيدة منطلقاً من بنيات أسطورية و واقعية، قد تكون غائبة من سياق النصّ الشعري. فالبنيات الأسطورية هي شهرزاد و شهريار، و البنيّات الواقعية ما يتعلق بتسلسل فعل السلطة و سلوكها و ممارساتها تاريخياً، و بالتالي انتزاع هذه الممارسات من حقلها الأسطوري و التاريخي، و إحالتها إلى الواقع المعاصر، على أني لن أقسر الرؤية الشعرية على استيعاب حمولات إيديولوجية أؤمن بها مسبقاً، و بالتالي أعمل على فرضها على هذه الرؤية، بل إنّ الرؤية الشعرية نفسها ستُظهرُ مزيداً من حمولات معرفية إيديولوجية يعمل الشاعر نفسه على تأسيسها، و هذا لا يمنع الباحث في مثل هذه النصوص الرمزية ذات الأبعاد المتداخلة من أن يفهمَ رؤى و دلالات قد لا يقولها النص ذاته، « إنّ الناقد يقول شيئاً آخر لا يقوله العمل المدروس عندما تنضاف الكتابة إلى القراءة المجرّدة »(٦).

إنّ ((ترانيم المساء)) في المقطع السابق ربما تشير إلى أماسي شهرزاد في ألف ليلة و ليلة، أو إلى أماسي أية خليفة أو ملك تاريخي أو معاصر، فكما كانت شهرزاد تُقبل مطواعة ذليلة أمام شهريار، فإنّ الشعراء في بلاطات السلاطين و الخلفاء يُقبلون مدّاحين، ليؤسسوا مجداً زائفاً برّاقاً للخليفة « يمجّدون جلالة الإشراق في عينيه ».

إنّ حالة التمجيد هي حالة تتسع زماناً و مكاناً لتشمل قصور السلطة ابتداء من شهريار، حتى الزمان المعاصر، إنها حالة أبدية « هذا الداخل الأبدي من خرم الحكاية ». و هذا الداخل من خلال حركية التاريخ يؤسس للمذابح و القمع، و للرعب بين أفراد شعبه، و تتحدد فلسفته في ممارساته اليومية من خلال المذابح التي يرتكبها، و أهمّ ما يستطيع الخليفة أو السلطان أن يقدّمَه لأفراد شعبه هو أشكال القتل و فنونه « و ابتدارات الدخول إلى

كهوف الموت ». إنه « جلاّد السنا و الحلم »، فكما كان شهريار في مدينته يقتل أفراح الناس، سواء على مستوى المكان و علاقتهم بهذا المكان في الواقع الحياتي، أو على مستوى الأحلام الملغاة، فإنّ الخليفة المعاصر هو الآخر يلغي فضاءات الفرح على مستوى الخارج « المكان و امتداداته »، و على مستوى الداخل « العواطف الفردية و الأحلام و الأماني »، و عندما يتجسّد فعل القتل داخل فضاء المكان، فإنّ الحلم هو الآخر يُلغى، و تشير رمزياً عبارة « السنا و الحلم »، إلى فضائين، فضاء مكاني خارجي، يعمُّ فيه النور، و فضاء داخلي نفسي، تنمو فيه الأحلام صوب الحرية، و إذ يُغتال الحلم فإنّ نور الحرية هو الآخر يُغتال و ينطفئ. و « يُمَكّن الحلمُ من رهافة قصوى، في المشاعر الأخلاقية، بل الميتافيزيقية أحياناً، و يسندها، و يمسك بها، و يكشف عنها كشفاً، كما يكشف عن أدقّ معاني العلاقات الإنسانية، عن الاختلافات المرهفة، و عن معرفة متمدّنة أعلى ما يكون التمدن، و باختصار يكشف عن منطق واعٍ مترابط بدقة غريبة، لا يبلغها إلا عمل شديد اليقظة.»(٧)، و إذ يغيب الحلمُ على مستوى التخيّل أو اليقظة فإنّ العلاقات الإنسانية و الحميمية هي الأخرى تهتزّ في بنيتها العميقة، و تصبح أكثر تشوّهاً

و حذراً و ريبةً، بفعل خارجي هو فعل السلطة، إنها تفقد حالتها المتمدّنة و الحضارية لتدخل طوراً من البداوة و الوحشية بفعل الخوف.

إنّ فعل السلطة يقتل كل يومٍ فرداً أو جارية أو أي مواطن مُستَلَب، « يشنق كل يومٍ نملةً و ينام مرتاحاً ». و شهريار الآخر كان يقتل كل يوم امرأة من مدينته بعد أن يفتضّ روحها و أحلامها، و تبقى ظاهرة القتل ظاهرة مهمة جداً في ألف ليلة و ليلة، و عموماً تتميز المأثورات الشعبية العربية بنظام معرفي تتحدد فيه ظاهرة القتل و السطو، و النهب كبنية مهمة و رئيسة في هذا النظام لأنّ هذه البنية تدفع الحكاية إلى النمو و التعقّد، و بالتالي تجعل هذه المأثورات نصوصاً منفتحةً على التاريخ و الميثولوجيا، و العادات و الأعراف الاجتماعية، و من المأثورات الشعبية التي يكثر فيها القتل ألف ليلة و ليلة بالدرجة الأولى، و سيرة سيف بن ذي يزن، و سيرة

بني هلال، و سيرة الأميرة ذات الهمة، و الزير سالم، و غيرها. و النظام المعرفي الأساسي في ألف ليلة و ليلة هو نظام القتل و الخيانة. يَضبط شهريار و أخوه شاه زمان زوجتيهما، و هما في حالة خيانة مع عبيد القصور فيقوم كل منهما بقتل زوجته، و يستمر شهريار في قتل نساءِ مدينته إلى أن تأتي شهرزاد التي تبدأ بدورها تسرد لفعل القتل، باعتباره مظهراً من مظاهر النظام البطريركي الأبوي، الذي تحكّم في بنيات مجتمعات الليالي. و من مظاهر فعل القتل نأخذ على سبيل المثال المقطع الآتي من حكاية الملكة بدور بنت الملك الغيور و علاقتها بقمر الزمان ابن الملك شهرمان: « فإنه لما رأى ما جرى من ابنته ضاقت عليه الدنيا لأنه كان يحبّها، فلم يهن عليه أمرها فعند ذلك أحضر المنجّمين و الحكماء و أصحاب الأقلام، و قال لهم من أبرأ ابنتي مما هي فيه زوّجته بها و أعطيته نصف مملكتي، و من لم يبرئها ضربت عنقه، و يعلّق رأسه على باب قصري، و لم يزل يفعل ذلك إلى أن قطع من أجلها أربعين رأساً »(٨).

إنّ ظاهرة القتل هي رؤية الحاكم السادية التي تتلذّذ بعذاب الآخرين « يقتل كل يوم نملةً و ينام مرتاحاً .. و يخلع خفّه فيصبّ منه دم النمال ». إنه يغرق في بحار الدماء، مستلذاً مبتهجاً، و هو متعطش للقتل و سفك الدماء منذ أن ابتدأ التاريخ مسيرته، « كاد يموت من عطشٍ ». و لا يكتفي بقتل معارضيه، و التلذّذ بدمائهم المسفوكة، بل إنه يقتل أحلام شعبه و ناسه البسطاء، و الذين لا خوف منهم، « يوائمه دم الأحلام ». هذه الأحلام التي تشير رمزياً إلى فضاء التوق و الحرية و المعرفة، و هو يسكر لذةً و نشوةً من دماء ضحاياه و أبناء شعبه. « يسكر حين يكرعُ بضع كاساتٍ ».

إنّ شهريار المعاصر « يفرش ثوبه و ينام فوق يديه مزهوّاً بأحلام المساء ». إنه ينام هانئاً برؤية الدماء مستسلماً لحالة الفرح و الزهوّ و الجبروت، التي تثلج أعماقه بعد أن يقتل الآخرين و يدوس كبرياءهم، و إذ يأتي الصباح ليقبّل بإشراقته ملامحَ النور والفرح و الأمل، باعتباره رمزاً للضياء والإشراق، فإنّ هذا الصباح لا يمثّل بالنسبة لشهريار الأسطورة أو التاريخي أوالمعاصر، إلا ابتداء للدخول في المذابح، و حالات

سفك الدماء من جديد، إنّه الاستمرار الأبدي في فعل القتل المَرَضي « و أتى الصباح .. و قبَّلت شفتيه رغرغة الدماء ». هذا القتل مستمر في بنية التاريخ كاستمرار الصباحات نفسها في دورة الزمان. و يأتي الخطاب الشعري العربي المعاصر، ليدين كلّ الظواهر المَرَضيّة في سلوك السلطة، و في البنى الاجتماعية التي ترافقها. « إنها المرة الأولى بعد عصورٍ طويلة، يُتاحُ للشاعر العربي فيها أن يصرخَ بملء فمه دون رهبة، مطلقاً العنان لكل ما هو أسير مكبوت في أعماقه، مسقطاً كل ما يحول بينه و بين التعبير الصادق من حواجز، مستخدماً كل وسائل التعبير « المقدّسة » و « غير المقدّسة » ليقول الحقيقة، حقيقته الداخلية»(٩)، و إذ يعبّر الشاعر المعاصر عن حقيقته الداخلية، فإنه يعبّر في آن عن حقيقة كثير من أفراد الجنس البشري الذين يلتقون معه في هذه الحقيقة، سواء في جزءٍ منها أو في كليّتها. إنه يطمح لتحقيق مزيد من الحرية و الوعي في عالم أفضل يصبح المحال فيه ممكناً و متحققاً. و يتساءل الناقد جورج طومسون(١٠): « لماذا يحنّ الشعراء إلى المحال ؟ لأنّ ذلك هو الوظيفة الأساسية للشعر الذي اشتُقَّ من السحر، أو فلنطرح الجواب بصورة أخرى أدقّ، لأنّ وظيفة الشاعر هي إثارة الرغبة لدى إخوانه البشر في التطلّع إلى الشيء الذي يمكن إدراكه و لكنه لم يُدرك بعد ».

و يتابع الشاعر عبد الكريم شعبان قائلاً في نفس القصيدة:

« دخلت ترانيمُ المساءِ .. و أقبلَ الظلّ المقنع .. و الشموسُ
الكاذبات و أقبل المتأدّبون يدخّنون، تظلُ (سيجاراتهم) تُطفا
فيشعلها المساء بطلقةِ البارودِ
ثم يمرُّ ليلٌ آخرٌ و تمرُّ أمواجٌ
من الذكرى و تفترشُ الصباحاتُ الدّمَ المهراقَ »(١١).

ما إن تبدأ ليالي السهر عند شهريار المعاصر، حتى يُقبلَ الأشخاص المنافقون من شعراء مدّاحين و مرائين إلى مجلسه، إنهم ظلّه، أو بتعبير آخر نسخ مكرورة عنه بأفعالهم و سلوكهم، لأنهم يؤيدون سلطة بطشه، و يسخر الخطاب الشعري منهم بعبارة « الشموس الكاذبات »، و تصبح الأسطورة الشهريارية واقعاً معاصراً، إذ

تنفلتُ من حالتها الأسطورية، لتدخل في تجاويف الواقع الحالي، و تصبح رمزاً من رموزه، و يستمر التاريخ بمآسيه. فإذا كان القتل الشهرياري على مستوى الأسطورة قتلاً تقليدياً بالسيف من جهة، و قتلاً فردياً متتالياً كل يوم من جهة أخرى، فإنّ القتل المعاصر يتم بأحدث آلات الفتك و التقنيات الجديدة « بطلقة البارود »، و يصبح قتلاً جمعياً، فتخرج الأسلحة الأسطورية من بساطتها لتصبح أكثر تعقيداً، و لتدخل فضاءات مرعبة. إنها فضاءات البارود و المدافع. و تأتي أزمنة القتل في فضاء المكان و الزمان الأسطوريين، حتى الزمان المعاصر. إنها ذكريات القتل و الرعب الحديثة و المعاصرة التي ترتبط بذكريات القتل الماضية، فالواقع المعاصر عبر النصّ الشعري ينحدر من أعلى التاريخ القديم إلى أحدَثِه المرتبط بالحياة المعاصرة. إنه أشبه بتطور السلالات البشرية، و مع كل تطور تبقى السلالة المعاصرة تنتمي و ترتبط بالسلالات التي قبلها، و كذلك النص الشعري هو نسيج من النصوص و الكتابات التي تسبقه تاريخياً، إن النصّ « إنما هو فضاء متعدد الأبعاد، تتمازج فيه كتابات متعددة و تتعارض، من غير أن يكون فيها ما هو أكثر من غيره أصالة، النص نسيج من الاقتباسات تنحدر من منابع ثقافية متعددة »(١٢)، و يتابع الشاعر قائلاً في نفس القصيدة:

« و تحمَّلوا وِزْرَ الإقامةِ في ذُرا أحلامهم .. يقعُ الشَّرارُ على ثياب
الحلم .. تحترق المضامينُ القصيّةُ فيه .. ثم تجيء جاريةٌ
فترفعُ ثوبها و تبولُ .. تطفئُ في النسيس الجمرَ ..
و البركانُ يقذفُ ناره .. يصلُ المساءَ بهمّه .. يصلُ النهارْ /
و تقدَّمتْ نوقُ المساءِ .. و عمَّ ليلُ أسودٌ عبديٌّ يخزنُ في مجامرهِ
بدايات الحكايةِ .. شعلةٌ غُرِست بكفي طفلةٍ بدأت ذبالتها
تَمُوجُ و نورها يخبو .. و تفركُ إصبعَ التاريخ باسمةً فتنبهرُ
الفراغاتُ الظليلةُ بالسنا .. ضوءٌ يكادُ يقولُ أو يبكي .. و آنيةٌ
تعبئُ نفسها و تروحُ تدخلُ في تجاويفِ الدماغ .. و تبلغُ
الحلقومَ .. أحلامٌ تعبّدُ نفسّها درباً و تفترشَ الترابَ وجيعةَ
السيقان و الأمعاء من تعبٍ و سُكْر.»(١٣).

من خلال نمو القصيدة تشير واو الجماعة في الفعل « تحمّلوا »، إلى مجمل السُلط عبر تسلسلها التاريخي، أي إلى تجسيدات شهريار عبر مراحل التاريخ العربي، هذه السلط التي امتطت عروش البلاد من خلال واقع أسود، و التي جسّدت لها أحلامها و تخيلاتها أنها السيد المطاع في فضاءات هذه البلاد. و من خلال حركية التاريخ باعتبارها حركية تنوس بين الرؤية الثورية، و الرؤية المأساوية، تفاجأ هذه السلطات بثورات المظلومين التي تنزل كصاعقة من الشرار على أحلامها العريضة في امتلاك البلاد و ثرواتها و إذلال عبادها، و سرعان ما تحترق الأحلام حتى أعمق تخيلاتها بفعل هذه الثورات، و تشير إلى ذلك عبارة « تحترق المضامينُ القصيّةُ فيه ». و من داخل انتكاس حركة التاريخ و رجحان كفة السلطة، بتحصينها لنفسها، و تعزيزها لقدراتها يتم القضاء على ثورات المظلومين بعشرات الطرق القمعية، منها سلطة الجسد و الجنس، باعتبار المرأة ـ شهرزاد ـ معياراً وظيفياً تستخدمه السلطة للقضاء على مناوئيها. « ثم تجيء جارية فترفع ثوبها. و تبول .. تطفئ في النسيس الجمرَ .. ». إنّ الجارية هنا، هي أسطورياً شهرزاد، و تاريخياً كل امرأة تطفئ لهيب الثورة بتعهير هذه الثورة و إبعادها عن أهدافها الخلاّقة.

ولقد كانت شهرزاد في ليالي ألف ليلة و ليلة تقدّم العبيد و المظلومين على أنهم خونة و لا أمان لهم، يعتدون على أجساد سيداتهم، و يعملون على إغوائهن جنسياً أو قتلهن (١٤)، فبدلاً من أن تبشّر بثورتهم و تحضّ عليها، باعتبارهم طبقات مقموعة لا تجد قوت يومها، فإنها كانت تعمل على تفريغ هذه الثورة من مضمونها الإنساني الطامح إلى إلغاء التمايز الطبقي من جهة، و إلى التحرر من العبودية من جهة أخرى، و كانت تحرّضُ السلطة الشهريارية السائدة، لتصبَّ أحقادها على هؤلاء العبيد، و شهرزاد المعاصرة هي الأخرى أداة وظيفية بيد السلطة لإخماد الثورة و إطفاء لهيبها، و هي لا تعي حقيقة عبوديتها، و عبودية أبناء جنسها. هذه هي إحدى الحالات التي يمكن بها تفسير رمزية الجارية التي « ترفع ثوبها .. و تطفئ في النسيس الجمر »، على أنه هناك حالات أخرى يراها باحث أو ناقد آخر تتباين مع هذه القراءة.

و« علينا أن نعمل، كل لحظة و عند كل مناسبة، على نهج قراءة تعددية للنص والاعتراف باشتراك الألفاظ و تعدد المعاني، و إقامة فعلية لنقد تعددي و فتح النص على البعد الرمزي.»(١٥)، و في مرحلة أخرى من مراحل التاريخ، تعود جذوة الثورة للتوهج بالرغم من فعل السلطة و محاولاتها لإطفاء هذه الجذوة، فطالما هناك استمرار لنسق الظلم، فإنّ الثورة هي البديل و التشكيل المعارض لظاهرة الظلم. « و البركان يقذف نارَه .. يصل المساء بهمّه .. يصل النهار ». و عبر تحولات الثورة و صراعها مع تاريخ السلطة، فإنها معرّضة للانكسار و الهزيمة في كل لحظة. و في لحظات هذه الهزيمة تزحف المآسي، و يهبط الليلُ الأسود، و تتقدم نوق المساء. إنّ الناقة بمستواها الدال تشير إلى الصحراء الحارة القاسية و القاحلة من جهة، و من جهة أخرى تعني الصبر الذي يرتبط بمقولات الذهنية العربية، و صبر الناقة هنا يشير إلى الاستكانة العربية المعاصرة لواقع الذلّ و العبودية و المهانة، « و تقدمت نوق المساء .. وعمّ ليل أسود عبدي يخزن في مجامره بدايات الحكاية ». هذا الليل الأسود العبدي ليس مستقلاً و مفصولا عن واقع الأسطورة و التاريخ، إنه امتداد لهما، إنه خيط تاريخي ممتد من أول طاغية أسطوري حتى آخر طاغية معاصر. و من خلال هذا الليل التاريخي تعمل الرؤية الشعرية المعاصرة، جاهدةً لكي تعبّر عن « قلق الإنسان المعاصر و تمزّقه و حنينه إلى عالم أفضل »(١٦).

أمام هذا الليل التاريخي تنفتح نافذة ضياء ثم تنبثق منها شعلة تحملها طفلة، تتقدم واثقة صوبَ المستقبل، قد تكون هذه الطفلة حفيدة لشهرزاد، لكنها الفعل النقيض و المعارض لها في كونها ترفض ظروف استلابها، إنها الأمل و الفرح داخل هذا الليل التاريخي، و هي أقوى من الرياح التي حولها، و داخل الحقل الرمزي تعني هذه الطفلة بداية نمو الثورة، التي ستغيّر مجرى التاريخ، « و تفرك إصبَعَ التاريخ باسمةً فتنبهر الفراغات الظليلة بالسنا ». إنها ستمتلك واقعها بوعيها لذاتها الثورية، و لحقيقة ظلاّمها كأمّة و شعب، فهي ترمز بنيوياً إلى الأمة الجديدة الناهضة المنبثقة قويةً من رحم التاريخ الأسود ثائرة على

تاريخ قهرها و واقعها، و شهريار الأسطورة و الواقع. إنها الشعلة التي تضيء كل الفراغات حولها بسنا الحرية. هذه الشعلة الكامنة في أعماق الذات العربية المجروحة خلال تاريخها الحابل بالبكاء، و هي الضوء الذي يُخْرِجُ مكنونات الذات العربية من بوح أو بكاء، « ضوء يكاد يقول أو يبكي ». و يبدو الرمز هنا شديد التكثيف و غامضاً، و من الصعب أن تُكشفَ دلالاته البعيدة، لأنّ هذه الدلالة تنوس بين عدة معانٍ، و إيحاءات غامضة، تتداخل فيما بينها لتشكّل رؤية شعرية مركّبة.

إن استخدام الرمز هنا يعود إلى رؤية الشاعر النقدية حول بعض خصوصيات القصيدة العربية المعاصرة، التي يجب أن تخرج عن حدود التقليد و ذلك باتكائها على الرمز و الأسطورة، يقول في مقال له: «قد شبعنا تقليداً لا إبداع فيه، و نحن بحاجة إلى الخروج إلى هواء الحرية و الإبداع، إلى نوافذ الفكر و الرمز و الإسقاط و التناصّ و الأسطورة و الفلسفة .. إلى عمق جدلية الشعر المعاصر و إبداعاته التي لا يقف أمامها جدار »(١٧)، فلفظة «الضوء » في الجملة الشعرية: « ضوء يكاد يقول أو يبكي »، يمكن أن تشير إلى الحرية

أو الفرح أو الذات الفردية أو المجموع الإنساني في توجّهاته أو الثورة المضادة البديلة للسلطة أو الحالة الحلمية أو التخيّلية لدى الإنسان المقهور. إننا « نجد في كل اللغات نمطين في الكلام، الكلام العادي العام الذي هو وسيلة الاتصال اليومي بين الأفراد، و الكلام الشعري و هو وسيط يمتاز بكثافة أشدّ، ويختصّ بالنشاط الجماعي المشحون بالسحر و اللحن و التناغم و الخيال و الطقوس »(١٨)، و تبدو الكثافة أشد غموضاً في المقطع الآتي: « و آنية تعبئ نفسها و تروح تدخل في تجاويف الدماغ ». هل يمكن القول هنا إنّ لفظة « الآنية » تشير إلى الذاكرة العربية أو الوعي الجمعي الإنساني، أو الأمة كمجموع بشري، هذه الأمة التي يجري في ذاكرتها بحرٌ من الأفكار الثورية الجيّاشة كالبركان، لكنها تقبع منتظرة ولادة الشروط الاجتماعية و التاريخية المناسبة لتفجير هذا البركان، و نهوض حركية هذه الثورة ؟ و حتى تبدو القصيدة

وحدة عضوية متماسكة ينبغي أن يكون الجواب بنعم عن السؤال السابق، هي الذاكرة التي شُحِنت بأعلى الطاقات حتى بلغت الذروة ـ الحلقوم ـ و هي تنتظر فعل الثورة التغييري. و حتى يتحقق هذا الفعل، و تصبح الأحلام الثورية واقعاً، لا بدّ أن تشقّ هذه الأحلام طريقها إلى فضاء الحرية، و تنفلت من حصار السلطة، و لا يكون ذلك إلا بمزيد من التضحيات و الدماء، فالواقع السلطوي الذي يكبحها واقع قاسٍ و شرس، « أحلامٌ تعبّدُ نفسها درباً و تفترشُ الترابَ وجيعةَ السيقانِ و الأمعاء من تَعَبٍ و سُكر ». و يمكن القول إن لفظة « سُكْر »، تشير إلى حالة الانتشاء و اللذة بتحقيق حلم النصر و الحرية، أو إلى حالة « الخدر و التعب »، التي تَحدُثُ نتيجة الجهد المضني و الطويل للوعي الجمعي في استمرارية كفاحه، و ربما تشير إلى معانٍ يصعب تحديدها تماماً: « إنّ تعدد المعاني في الشعر عالم من المفارقات. إنّ أقرب معادل منطقي للبلاغة الأدبية هو سلسلة لا نهاية لها من العبارات، و إنّ البنية الأدبية، من وجهة نظر المنطق، هي أصلاً التباسية أو إشكالية. و هنا لا يمكن للدراسة الأدبية أن تجلو المعاني التي تنقلها البلاغة.»(١٩).

ويتابع الشاعر عبد الكريم شعبان قائلاً في نفس القصيدة:

« .. يستحثّ نياقَه و ينامُ من تعبٍ على
أشواكِ رحلته .. يُمهّدُ موضِعاً ليديه .. يُدْخِلُ رأسَهُ في ثُقْبِ
ماضيه البعيدِ فيبصرُ الآتي .. كأنَّ دماً يَسيلُ .. كأنّ أغنيةً تميلُ
على خواصِرها و تُهْتَبَلُ الأغاني /.
دخلت ترانيمُ المساءِ .. و عبَّأَ الكأسَ الأخيرةَ و انطفا في الظلِ ..
ثم تمددتْ قدماهُ في الفجواتِ .. »(٢٠).

وعبر تاريخ الأمة أو الوعي الجمعي لهذه الأمة يستنهض هذا الوعي بالثورة قدراتهِ ليواكب حالةَ نضالٍ مستمرٍ تقود في النهاية إلى التحرر و الخلاص من كابوس السلطة « يستحثُّ نياقه »، لكن الإنسان الذي يحمل راية الوعي سيكتشفُ أنّ رحلة التحرر و الخلاص تتم داخل فضاء واقع اسود يحاصرها، إنه مليءُ بالأشواك،

فطريق الرحلة طويل و شائك « ينامُ من تعبٍ على أشواك رحلته ». هو يحاولُ أن يشكّل مستقبلاً مضيئاً، و من خلال إرادته الصلبة سيعمل على إزاحة واقعه الكالح، و تأسيس بديل جديد منه « يمهّد موضعاً ليديه ».و تعودُ به الذاكرة إلى الماضي الأسود البعيد، فيرى تاريخَ الدماءِ و القتل و إجهاضِ الفعل الثوري، فَيُصَابُ بالخيبة حينما يرى أنّ الحاضر ليس أفضل من الماضي، إنه حاضر الدماء و القتل أيضاً. يرتدُّ الحاضر إلى الماضي، و تبدو الحقيقة فاجعةً مغمورةً بالدماء التي تسيل « كأنّ دماً يسيل »، و ليست هذه الدماء التي تسيل دماء الثورة أو الثوار، لأنّ الفعل الثوري لم يتحقق بعدُ على أرض الواقع. إنها الدماء المهدورة غيلةً بفعل السلطة التي تظل تمارسُ صنوف الإذلال على مواطنيها، فتنكسر أحلامهم و أفراحهم و تغيب، و عندما تميلُ الأغنية داخل الحقل الرمزي هنا، فإنها لا تميل فرحاً أو طرباً، إنها تميلُ على خواصرها، أي تغني ألماً و مرارة، لتشكّل حالة حزنٍ و قهرٍ « كأنّ أغنيةً تميلُ على خواصرها و تُهتَبَلُ الأغاني».

و حين تُصَابُ الأغاني بالجنون . رمزياً . فإنّ ذاكرة الأمة الجمعية الواعية التي شكّلت هذه الأغاني تُصابُ هي الأخرى بأصعب لوثات الجنون من كثرة ما شاهدته من مصائب و ويلات و دماء، سواء في الماضي أم في الحاضر.

ومن خلال تاريخ و واقع الإنسان العربي بكل ما يحمله من سوءات و انتكاسات، و من خلال ارتداد الفعل الثوري و إجهاضه يصل المواطن في هذا التاريخ أو الواقع إلى حالة اليأس و الإحساس بعدمية الفعل الثوري، فيشعلُ آخر مجامره، و ينطفئ كثورة علنية منطوياً على همومه و مآسيه، ليدخلَ مرحلةً من الصمتِ و الحزنِ، أو ربما مرحلة من النضال السري، أو ربما مرحلة من إعادة بناء القاعدة الفكرية التي كان يستند عليها هذا المواطن سابقاً، كل ذلك يتم بشكل سري و في الظلّ « دخلت ترانيم المساء .. و عباً الكأس الأخيرةَ .. و انطفا في الظلَ ». و

العودة إلى استخدام الجملة الشعرية « دخلت ترانيم المساء »، تعني تأكيد الرؤية الشعرية على وجود واقع أسود، أي استمرار ليالي ألف ليلة و ليلة، و حتى تُعزِّزَ الرؤية الشعرية هذا الاستمرار، يستخدم الشاعر هذه الجملة ثلاث مرات في بداية القصيدة و وسطها و نهايتها، أي استمرار حالات التشويه و القمع و المذابح داخل فضاء زماني يمتدّ من الزمن الأسطوري « ألف ليلة و ليلة »، إلى التاريخي إلى المعاصر، و هذا الفضاء الزماني بدوره ينتشر في فضاء مكاني يشمل تسلسل السلطات و الممالك، و أنظمة الدول على المواقع التي قامت فيها، و قد تكون هذه الأماكن عربية أو فارسية أو عالمية. و طالما أحسّ المواطنُ داخل هذه الفضاءات أنّ التاريخ و الواقع شرس و أقوى منه، و أنه يطفئ الفعل الثوري. فقد لجأ هذا المواطن إلى أعماق ذاته، مستسلماً لجموح خيالها و شاعريتها و أحلامها. غابَ الفعل الجمعي فلجأت الذات إلى أعماقها محتميَّةً بالتخيلات و الأحلام « ثم تمددت قدماه في الفجوات ». و لا تأخذ الفجوات هنا بُعداً يدلُّ على فضاء المكان أو الأمة، بل أهو أقرب إلى الأعماق القصيّة في الذات الإنسانية، و ما تحويه هذه الأعماق من خيالات و رؤى.

إنّ انفتاح قصيدة الشاعر عبد الكريم شعبان على الأسطورة و التاريخ، و حتى لو كان استخدامهما غير مباشر، جعل منها رؤية شعرية تدين فعل السلطة عبر تحوّلها التاريخي حتى الواقع المعاصر، على أنّ هذه الإدانة ليست تقريرية و لا مفتعلة، إنها فنية جمالية تعتمد على إيحاءات الرمز الذي بدا أحياناً غامضاً قابلاً لأكثر من تأويل، و أحياناً قريب الدلالة من حيث كون هذه الدلالة ترتبط بحالات إيديولوجية ذات علاقة بالواقع المعاصر، ببنيته السياسية.

٢ ـ سليمان العيسى و أسطورة شهرزاد

يحتفي ديوان الشاعر سليمان العيسى « أغنية في جزيرة السندباد »، بمعطيات التراث

و شخوصه، و الشخوص التراثية التي وردت فيه هي: أبو نواس، جرير، الفرزدق،

أبو العلاء المعري، الخليل بن أحمد الفراهيدي، الجاحظ، الأصمعي، السندباد البحري، و تتربع شهرزاد رأس القائمة، من حيث حضورها الكثيف، و هو يستحضرها لا كرمزٍ أسطوري عميق الإيحاء و الدلالة، بل كإشارة لا تتعدى التسمية، هذه الإشارة تمتّد داخل فضاء الديوان، و عبر القصائد الآتية: شهرزاد الجزيرة، عودة شهرزاد، الرفيقة شهرزاد، في خيمة الأصمعي، أبو نُواس، أطفال الجزيرة، و في هذه القصائد الست يجعل منها صوتاً آخر مسانداً لصوته، يؤكّد من خلاله رؤيته للحياة و التاريخ، و الالتزام، و ذاته الشاعرة.

في قصيدة « شهرزاد الجزيرة »، تبدو له شهرزاد في ضوء القمر فتاةً رائعة الجمال كما يقول، و لا تنتظر منه مبادرة لكي يبدأ سؤالاً أو حديثاً معها، بل هي التي تفتعل الحديث مرحّبة و مُعْجَبة. كان شهريار في الأسطورة هو الذي يطلب من شهرزاد أن تقصّ أو تحكي، إذا ما أتى المساء. أمّا في الرؤية الشعرية المعاصرة و ما إن تشاهد الشاعر حتى تُسرع للحديث و الحوار معه، أي أنها مُشَكّلَة كلفظة و إشارة تشكيلاً مسبقاً. يقول:

« تبدو في ضوء القمر فتاةً رائعة الجمال
شهرزاد: غابةُ الضوءِ خلفنا غابةُ الماءِ و الشَّجر
و على شاطئ الرمالْ أنتَ ظلٌ من الظــلال
أيُّهــا الزائرُ الذي جاءَ يســتنطق القمرْ
يَتقرَّى طُيوفنـــا يسأل الصمتَ عن خَبَرْ
هل تَشَفّيت بالصّـَدى و تَبَلّـــَغتَ بالأثَرْ ؟ »(٢١).

وما إن يشاهدها الشاعر حتى يتغزّل بشفافيتها و سحرها، فهي ساحرة فاتنة، تشعّ بالنضارة هي وصديقاتها اللواتي مررن على الشطّ قبلها، و يبدو الغزل بصديقاتها غزلاً قريباً من الحسّي. يقول:

« أنتِ يا مَوْجةَ عطرٍ غامِضٍ
طَلَعَتْ من كُوَّةِ الليل عَلَيّا
مَرَّ أترابُكِ .. عَمًّا لحظةٍ

و توارين نشيداً عَبْقَرِيا
ساحراتُ الشطّ .. ما زلتُ على
شَفَةٍ لمياءَ كأساً و حُمَيَّا »(٢٢).

وتؤكد له شهرزاد أنها ليست ساحرة أو جنيَّة، إنها حقيقة حيّة، هي شهرزاد الواقع، و تطلب منه بإعجاب و حميمية أن يأخذها بيدها:

« شهرزاد: لستُ مَنهُنَّ .. صُورةً
كُنَّ من عابرِ الصُّوَرْ
اقترِبْ .. هذي يدي
أنا مِنكُمْ .. مِنَ البشر
لي على الشطِ دَارَةٌ
للحكاياتِ و السَّمَرْ. »(٢٣).

ويُدهش الشاعر: أمعقول أن تكون شهرزاد الأسطورة بلحمها و دمها ؟:

« الشاعر: « لنفسه » يا لَفتنَةٍ
تملكُ السَّمعَ و البصر !
شهرزاد التي .. »(٢٤).

وتقطع عليه الدهشة، إنها شهرزاد المعاصرة القادمة من عمق الأساطير، و السحر و الفضاءات الشفيفة، و الحكايات التي عمرها آلاف السنين. يقول:

« شهرزاد: نعم .. شهرزادُ التي تنامْ
في أراجيح من غَمام..
في دمِ الشرق مخدعي
في أساطيره أنام ..
في ثَنِيَّاتِ قِصَّة
عُمرُها ألفُ ألفِ عام »(٢٥).

ويؤكّد الشاعر أنها ليست سوى حلم والشباب، و الجسد بكل حيويته و توهّجه، «الشاعر: حُلُمٌ أنتِ »(٢٦)، لكنها تلغي و هي آتية إلى موعدٍ معه. شكوكه، فهي الواقع و الصبا و الجمال

« شهرزاد: بَلْ صِبا و شبابٌ مُجسَّدُ
بيننا موعدٌ على شرفة الليل ..
الشاعر: مَوْعِدُ ؟»(٢٧).

بعد كل هذا المدخل الحواري الطويل، الذي يمكن أن يُحذفَ نصفه، باعتباره فضاء لغوياً عائماً محدود الدلالات و الأبعاد. نكتشف أنّ الشاعر لم يستحضر شهرزاد إلاّ لتكون شاهدةً على رغبته العميقة في بعث الحياة الجديدة، و ولادتها خضراء مشعّة بفضاءات حريتها الرحبة و المعطاءة، أي تأكيد نزعته الذاتية في أن يُظْهر نفسه بمظهر من يمتلك وعياً حضارياً طامحاً إلى مجتمعٍ بديل متخطٍ و متجاوز لكل العصور المتخلفة، حتى عصور شهرزاد نفسها. و هذا التأكيد ذو دلالة أحادية و قريبة جداً، و لا يحتاج إلى كل هذا الاستهلاك اللفظي. « إنّ النصّ الحديث هو ما يخرج من دلالة مغلقة نهائية و يفجر أكبر عدد ممكن من الدلالات»(٢٨)، و تضطر شهرزاد أن تعترف له بامتلاك هذا الوعي، و تطلب منه أن يأخذ بيدها، باعتبارها تملك هي الأخرى هذا الوعي، حتى يساهما معاً في بعث الحياة الخضراء الجديدة. يقول:

« شهرزاد: أخضرٌ في رحابِه
كُلُّ شيءٍ يُجدَّدُ
فجأةً .. تنفضُ العصورُ
رَدَاها .. و تُولَدُ
هاكَ يا شاعري يدي
أيَّ دنيا سَنَشْهَدُ !
عَبَقُ الأمْسِ دَرْبُنا و على كَفّنا الغَدُ
« تأخذ بيد الشاعر و تنطلقُ رشيقةً كالنسمة »
لينةً كالحرير »(٢٩).

ويتجاهل إلى أين تمضي به، و ماذا تريدُ منه، إلى أن يأتي الخطاب الشعري مؤكداً أنهما معاً صاحبا قضية و مبادئ. و لتقول شهرزاد للشاعر، إنها ذاته الثانية، أو مرآته الطامحة إلى التغيير، إنها كل رغباته المتّقدة لأن تشعل فتيل اللحظة الحضارية،

و هي كل أحلامه في أن يجلوَ الصدأ عن قناديل الماضي، و تطلب منه أن يهزّ الأجداد في قبورهم باعتباره شاعراً و رائياً. من حلال الحوار الآتي:

« الشاعر: أين تمضين ؟
شهرزاد: أناةً .. هذهِ
سُجْفُ الغيبِ تهاوى في يَديَّا
(...)
« تشير بيدها ناحية الصحراء ».
القناديلُ التي عاشَتْ هُنا
إرثُنا .. أيَّ سِرَاجٍ غابرٍ
أُشْعِلُ الساعةَ .. أدعوهُ إليا ؟
أنا كلُّ الرَّغباتِ .. اتَّقَدَتْ
فيكَ حُلْماً يَسَعُ الليل شَهِيَّا
أيقظِ الأجدادَ من غُربَتِهِمْ
حُلَّ بالأغرودةِ اللّغْزَ العَصِيَّا
شاعرٌ أنتَ .. »(٣٠).

وكيف سيوقظ الشاعر التراث العربي و الماضي و الأجداد من غربتهم ؟ و تقرر شهرزاد أن الشعر هو الكفيل بحلّ هذه الإشكالية الصعبة، و هو الشاعر، و يكتشف أنّ محاكمة التاريخ و الماضي و الحاضر، و إدانتهم تتم من خلال الرؤيا الشعرية بوعيها، و هو صاحب هذه الرؤيا، و حتى تكتمل هذه الرؤيا و تتّضح لدى القارئ المتلقي، لا بدّ من لقاء الخليل بن أحمد الفراهيدي، و الوقوف أمام خيمته، ليجبره هو الآخر على أن يكون شاهد إدانة لهذا العصر و مسانداً له في هذه المحاكمة، و ترشده شهرزاد إلى خيمة الخليل بن أحمد:

« الشاعر: « كمن يستيقظ فجأةً من حلم عميق ».
و في هذا المَدَى
غَزَلتني الريحُ شِعراً عَربيا
لَمَّني « الأزديُّ »(٣١) في أوتاره.
شَدَّني باليدِ .. لحناً أبدياً
ليتني ألقاهُ .. يا ساحرتي

شهرزاد: خُطوَةً أخرى
وَدُقَّ البابَ .. هَيَّا ! »(٣٢).

وتنتهي القصيدة ليدخلَ الشاعر في قصيدتين تاليتين بعنوان: « أمام خيمة الخليل »(٣٣)، و « حوار مع الخليل »(٣٤). و تغيب شهرزاد و ليبدأ الشاعر سليمان العيسى محاكمة الزمان، و الشعراء الشباب على ما يكتبونه من قصائد معاصرة جوفاء، عن طريق شخصية وظيفية أخرى هي شخصية الخليل بن أحمد.

إن حركة الرمز الأسطوري عند الشاعر سليمان العيسى هي حركة ملغاة، فالرمز لا ينمو ليصبح إيحائياً دالاً، و إن كان متحركاً من خلال فضاء اللغة، فإنّ حركته أفقية لا تتعدى كونه لفظاً ملصوقاً بالسياق الشعري، بحيث يمكن أن يتساءل الباحث: ما هو دور الرمز هنا ؟ و أين تكمن جماليات توظيفه، و لماذا وظّفه داخل فضاء النص الشعري ؟ إنه ليس إلاّ إحالة أسطورية أو بنية لفظية تحيل إلى موقف يريد الشاعر أن يثبته، إنه يفتقد إلى الإيحاء العميق

و الدلالة، بحيث يبدو فضاؤه الدال مجرداً

« و يَمضي المُبدعُ العملاقْ
يَراعٌ قادرٌ خلاَّق

و مفصولا عن بنية القصيدة الكلية، إنّ هذا الدال اللفظي لا يعني إلا نفسه، و حتى وإن تطور و نما، فإنه يبدو ذاتياً بحتاً يتعلق بموقف أو حالة يريد الشاعر أن يفرضها باتّكائه على هذا الفضاء اللفظي. و نلاحظ أنّ السبب الرئيس في حشر ـ شخصية شهرزاد ـ هو لمجرد الاستعراض المعرفي و الثقافي بقاموس الأساطير والتراث والماضي، و بالتالي يبدو الافتعال و التكلّف واضحين حينما تُقْسر هذه الشخصيات الأسطورية لتدخل ضمن رؤية شعرية لا علاقة لها بها.

إنّ الشاعر يتكئ على شهرزاد لتوصله إلى خيمة الخليل بن أحمد الفراهيدي، بعد أن أجبرها على الاعتراف بشاعريته التي هي قادرة على إيقاظ الأجداد من غربتهم، و تثوير اللحظة المعاصرة. و عندما يستغني عنها، باعتبارها غاية وظيفية، يُغيّبها ليدخل وحيداً إلى خيمة الخليل، و ما إن يصل إلى الخيمة حتى يمدحه بقصيدة عصماء:

يُلَمُّ شواردَ الفُصْحَى(٣٥)

وَ يطْوي في عَبَاءته المدى، يطوي بها الآفاق »(٣٦).

ويطرب الخليل لقصيدة الشاعر سليمان العيسى، ثم يبدآن حواراً شعرياً في قصيدة أخرى بعنوان حوار مع الخليل، يؤكد الخليل من خلال هذا الحوار رفضه للقصيدة العربية المعاصرة برموزها المعقّدة. يقول الشاعر:

« أشعراً تقولون ؟

هذي الجريدةْ

رُموزٌ عنيدة

أغوصُ على السّر منذُ الصباح

فلا النورُ ذَرَّ، و لا السُّر باح

مُعقَّدةٌ أُحجياتُ الشبابْ

أماءٌ وراءَ الدُّجى أم سرابْ ؟

أرَوْضٌ تَمنَّعَ لا يُستباحُ

لذي بَصَرٍ ؟ أم يَبابٌ يَبابْ ؟ »(٣٧).

الفكرة الشعرية بسيطة و واضحة الدلالة، و لا يحتاج الشاعر سليمان العيسى إلى الخليل ابن أحمد لكي يؤكّدها له. هو يقف معارضاً للغموض الرمزي في النص الشعري العربي الحديث. و لكي يدين هذا الغموض و يرفضه، يُجبر الخليل على أن يرفضه بدوره. و لو أنّ الخليل بن أحمد الفراهيدي لم يكن من أبناء القرن الثاني الهجري، و لو قُدِّر له أن يعيش في هذا العصر المنفتح على آفاق الثقافة العالمية، المتأثر بها، و المتفاعل معها، عصر الانفتاح المعرفي و الترجمة المتطورة، عصر الحداثة في الفكر و الفن و التقنيات المتطورة المعقّدة، لساير حركة هذا العصر، و لما أدان القصيدة العربية الرمزية، و لخرج عن بحوره الشعرية باعتباره عالماً رياضياً قادراً على الاستنباط، فهو استنبط البحور الشعرية من الكمّ الشعري المتراكم في عصره، و العصور التي سبقته، فكيف يستطيع الشاعر سليمان العيسى إقناعنا، بأن القصيدة الرمزية المعاصرة يبابٌ يباب، و أن يحدد حركية الشعر المعاصر و ثورته الفنية و الجمالية برؤى القرن الثاني الهجري ؟. و من خلال حوار الشاعر مع

الخليل بن أحمد، لا ينسى بأن يقدّم ذاته للخليل بأنه شاعر الالتزام بقضايا المضطَهَدين، و يبدو هذا التأكيد تقريرياً يفتقد الرمز فيه إلى عمقه الإيحائي و الجمالي. يقول:

« أفتشُ عن طفلةٍ في الظلامِ
و أكتبُ عن جوعها الكافرِ
عن الطينِ في قريتي، عن شريدٍ
ينازعُ في الملجأ العاشرِ
ملايينُ لم نُعطهم في العَراء
سوى الذُلِّ و الضجَّةِ العاقرِ
...
ملايينُ .. من بُؤْسِهم ريشتي
و منهم صَدَى صوتي الثائرِ
هُمُ الشعرُ في عَصَبي، في دمي
هُمُ الهمُّ، هُمْ زَفْرةُ الزافرِ
لميلادهم قلتُ ما قلتُهُ
و بَشَّرتُ بالألمِ الظافرِ
و عنهمْ حَمْلتُ إليكَ الشَكَاةَ،
فهل أنتَ يا سيدي عاذري ؟ »(٣٨).

بعد أن ينتهي الشاعر من حواره مع الخليل يعود إلى شهرزاد في قصيدة بعنوان « عودة شهرزاد ». يعود مادحاً جمالها الفتّان و حكاياتها الآسرة، طالباً منها لحظة أنس و صفاء على بساطها، حيث سحر الحكايات و حيث يتفجّر الشعر ينبوعاً أخضر أمام جسدها المكلّل بالأغاني، و أمام سحر عينيها، و هنا يستسلم الشاعر بكليته أمام الحالة الجمالية هذه، و أمام حالة الشفافية و الرومانسية هذه، هو مستعدٌ أن يقدّم كل ما في حقيبته و ذاكرته. يقول:

« الشاعر: « في شبه توسل »
يا رَوْعةَ الليلِ، يا أسرارِ فتنتِهِ
و يا أساطيرهُ النَّشوى و رَيَّاهُ
عَلَى جمالِكِ فَتِّحنا محاجرَنا

و من حكاياتكِ السُّمْرِ ارتشفناهُ
كَبِرْتُ يا حُلْوَةَ العينين في رَهَقي
أليسَ للمُجْهَدِ المكدودِ زاويةٌ
على بساطِكِ .. و الدنيا زواياهُ ؟
أنتِ التي نسجت لليلِ أجنحةً
و أعْطَتِ الجسّدَ الجوعانَ معناهُ
و بَرْعَمَ الشعرُ في نهدَيْكِ أُغنيةً
يقالُ: عَتَّقها في عُودِهِ اللّهُ
و تُشْرقينَ على صَحْرائِه غزلاً
حلواً فتغرقُ في عينيكِ صحراهُ
خُذِي صمتي .. خذي سَفَري .. »(٣٩).

لكنّ شهرزاد، و من خلال فرضه عليها رؤيته الخاصة، و إجبارها لكي تكون وعياً و حالة ثورية، أو مرآة تنعكس بواسطتها الفكرة الشعرية التي يريد طرحها، ترفض ذلك، و تطلب منه أن يتمما معاً رحلتهما القاسية في سبيل الدفاع عن قضايا الجنس الإنساني و نصرة المظلومين. يقول:

« شهرزاد: « تأخذ بيده مرة أخرى »
هَيهاتَ !
هَيَّا .. نُتَمِّمْ ما بَدَأْناه ! »(٤٠).

والبداية هي بعث الحياة العربية من جديد، باعتبار شهرزاد ثائرة، مصلحة تحمل نفس الهموم التي يحملها الشاعر، كما يظهر في القصيدة السابقة « شهرزاد الجزيرة ». و كما يظهر في بداية القصيدة هذه « عودة شهرزاد »، عندما تقول له شهرزاد بأنه شاعر الثورة و الالتزام(٤١).

يشكّل الشاعر سليمان العيسى من شهرزاد قناعاً، و « يمثّل القناع شخصيّة تاريخية . في الغالب يختبئ الشاعر وراءها، ليعبّر عن موقف يريده، أو ليحاكم نقائصَ العصر الحديث من خلالها، و يشترك الشعر مع المسرحية الشعرية (...) في استخدام هذه الوسيلة»(٤٢). إنّ القناع هو رمز تاريخي أو أسطوري، يكون إيجابياً في أعماله و مواقفه البطولية، حيث تختفي شخصية الشاعر وراءه، و إذا كان الشاعر سليمان العيسى يتقنّع بشخصية شهرزاد ليحاكم

عصره، فإنّ هذا القناع قاصر هنا، و مفصول عن سياقه، و عن تجربته الأسطورية والتاريخية مع شهريار، و طاقات شهرزاد الرمزية هي طاقات مُستلبة و مهدورة، باعتبارها فاقدة للوعي الثوري، و لقدرتها الثورية على تشكيل مجتمع بديل، عن مجتمع شهريار. فهي لا تستطيع أن تكون قناعاً ثورياً، إلاّ إذا تشوَّه الوعي الشعري نفسه و ارتدّ عن مفاهيمه الثورية عند الشاعر. قد تكون رمزاً عميق الإيحاء يشير إلى الاستلاب و الاغتراب و السكونية، لكنها لن تكون قناعاً ثورياً، إلاّ إذا أُجبرت مكرهة على ذلك. و هي تُضطر لذلك عند الشاعر سليمان العيسى، فتبدو الرؤية الشعرية عنده لا تتجاوز الفكرة المنثورة، و حتى لو احتوت على غنائية شفيفة و هامسة، لكنّ هذه الغنائية لا تلامس إلاّ سطح الأشياء، دون أن تمسّ جوهرها العميق. و في الشعر الإبداعي المعاصر تتجاوز الرؤية الشعرية السطح و تتخطاه إلى المعاني الجوهرية العميقة. إن « الأدب العظيم ببساطة لغة مشحونة بالمعنى إلى الحدّ الأقصى»، على حد تعبير عزرا باوند(٣٤).

وفي قصيدة أخرى بعنوان « الرفيقة شهرزاد »، يفتعلُ مدخلاً شعرياً طويلاً، يدخل فيه مع شهرزاد في حوار شعري، تأخذه فيه شهرزاد في نهاية القصيدة إلى خيمة الأصمعي،

و لا تحمل شهرزاد في هذه القصيدة أية قيمة رمزية أو إيحائية، فهي مجرد دليل للشاعر إلى خيمة الأصمعي، و تتحدد وظيفتها في أن تقدّم الفكرة التي يريدها الشاعر دون أن تكون هذه الفكرة موحية أو عميقة في رمزها، حتى إن ها تفتقد إلى الرمز أصلاً، فالشاعر معجب بالأصمعي، و بدلاً من أن يقرر هذه الفكرة بنفسه، ينتشل شهرزاد عنوةً من حقلها المعرفي و الأسطوري لتؤكّد له إعجابه هذا، ثم ينقله للقارئ نقلاً تقريرياً مباشراً. يفتتح الشاعر القصيدة بالفقرة النثرية الآتية: « شهرزاد: « مرة أخرى .. تقفز من موجة على الشاطئ. و هي تقهقه .. تقترب من الشاعر و هي تربط غدائر شعرها المبتل بمنديل أزرق. »»(٤٤)، و بعد ذلك يدور حديث طويل، نأخذ منه المقطع الآتي:

« شهرزاد: ألم تتعبْ ؟
الشاعر: خيالُكِ رِقَّةٌ ونَدَى
و شِعرٌ يزرعُ الصحراءَ أشجاراً و ريّ صدَى
خَيالُكِ ..
شهرزاد: لا تَضِعْ في الحُلْمِ كالأطفالْ
تَعالَ .. تَعالْ
هُنا في هذهِ الخيمة ..
« تشير بيدها إلى خيمة قريبة »
سَنَسمعُ بُلبلاً لم تَعرفِ البيداء
أحبَّ، و لا أرقَّ غِناءْ
هُنَا المطرُ الذي تشدو به الغيمةْ .. »(٤٩).

ويمكن للشاعر سليمان العيسى أن يقول عن الأصمعي إنه بلبل لم تعرف البيداء أرقَّ من غنائه دون أن يذكر شهرزاد أصلاً. يمكن أن تقرر الفكرة هذه أية شخصية سواء أكانت تاريخية أم معاصرة، قد تكون عبلة أو ليلى، أو أية جارية، و ليست شهرزاد هنا، إلا شكلاً لفظياً خالياً من أية دلالة أسطورية أو رمزية، و وظيفتها في فضاء التشكيل الشعري أن تقول إنها تحبّ الأصمعي كما الشاعر يحبّهُ:

« شهرزاد: « جادة »
أحِبُّ حديثه الصافي
أحِبُّ كلامَه .. بعضُ الكلامِ غِناء »(٤٦).

والفكرة الثانية التي يريد الشاعر أن يقررها، و أن تكون شهرزاد مَسنداً حاملاً لها، هي فكرة عطاء الشعراء الإبداعي المتجدد و شكواهم المستمرة، و بحثهم الدائم عن الربيع، أكان هذا الربيع يشير إلى الحبّ أم إلى البعث و الإخصاب، أم إلى الجمال، و لأن الشاعر سليمان العيسى يحبّ الأطفال و يكتب لهم منذ أكثر من ثلاثين سنة فإنه يُلْصِقُ بالفكرة السابقة حبَّه للأطفال، و نلاحظ أنّ فكرة حبّ الأطفال أتت لصقاً لفظياً، دون أن يكون لها علاقة بالفضاء الشعري، فبدت حشواً لا جدوى منه، و لا يقدّم شيئاً شعرياً جديداً. يقول الشاعر:

« تَعالَ .. تَعالَ

شبابٌ أنتُمُ الشعراء لا يَهْرَمْ
و بَحْثٌ عن ربيع الحبّ لا يسأم
و صادِيةٌ من الشكوى
تَلُوبُ العمرَ .. لا تَرْوَى
تعالَ .. تعالَ
أُحِبُّ الشِعرَ و الأطفال »(٤٧).

ويؤكّد لها الشاعر فكرته التي قالتها قبل قليل، إنه يحبّ الأطفال، و أنّ العمر صحراء بلا طفولة. يقول:

« ألا ما أضيعَ العُمرا
بغيرِ طُفُولةٍ يا شَهْرَزادُ
طفولةٍ سكرى !
ألا ما أفقرَ الدُّنيا !
ألا ما أحْزَنَ العُمرا ! »(٤٨).

والسؤال الذي يمكن أن يُطرحَ: أين الفضاءات الأسطورية الثرّة الدلالة، البعيدة الغور إنسانياً و اجتماعياً، و التي كانت شهرزاد في ألف ليلة و ليلة تشكّلها تشكيلاً سحرياً عجيباً. أين هي كشخصية مستلبة في علاقتها مع شهريار ؟.. أين طاقة التخيّل الموجودة في حكايات شهرزاد ؟.. أين كل هذه الفضاءات داخل النص الشعري عند سليمان عيسى ؟. إنّ شهرزاد عند الشاعر سليمان العيسى ليست إلاّ سكرتيرة عصرية جداً معطّرة و مزيّنة بأفخر عطورات العصر، و تربط ضفائرها الجميلة بمنديل أزرق شفاف، و هي ذات سحرٍ و جاذبية، و ابتسامة، و رحيق عذب شهيّ:

« شهرزاد:... ألم تقرَعْ علينا الباب ؟
ألستَ الظامئَ الآتي إلى العُنقودْ
يريدُ رحيقَنا المرصودْ
و يحملُ في يديه الليلَ، و الأشواق، و الأكواب ؟ »(٤٩).

وهي ذات جسد مثير شبقياً، سيطمع فيه الفرزدق لاحقاً في قصيدة أخرى بعنوان « في خيمة الأصمعي »، عندما يجتمعون هناك في خيمة الأصمعي: الشاعر و جرير

و الفرزدق و شهرزاد و الأصمعي. يقول الشاعر معبّراً عن حالة الفرزدق عندما يشاهد شهرزاد:

« الفرزدق: « متمتماً »
يا جسداً لو مَلَكْتهُ يَدِي
نَقعْتُ منه غُلَّ حَرَّانَ صادْ »(٥٠).

ومهمة هذه السكرتيرة الجميلة أن تحمل حقيبة جميلة مليئة بعشرات البطاقات، و كل بطاقة تحمل آراء و أفكار الشاعر الخاصة بالحياة و الشعر و الأطفال و الثورة، كان قد شكّلها الشاعر مُسبقاً، و طلبَ من شهرزاد أن تصطحبها معها، و من خلال رحلته الشعرية في ديوان « أغنية في جزيرة السندباد »، كلما لاحت له فكرة أو خاطرة، طلب من شهرزاد: أيتها الرفيقة شهرزاد أُخرجي البطاقة الفلانية، و تبدأ هي بقراءة البطاقات: بطاقة للأصمعي، بطاقة للخليل بن أحمد، بطاقة لإدانة القصيدة المعاصرة المرمَّزة، بطاقة للجمال، بطاقة لإدانة الفرزدق الشهواني، بطاقة للسفر و التعب و الالتزام، و هكذا .. و آخرُ بطاقات هذه القصيدة « الرفيقة شهرزاد »، بطاقة حبٍ للأصمعي الراوي، المتفرّد في أخبار التاريخ و الزمان. يقول:

« شهرازد .. هَيَّا تعالْ !
« تنطلقُ بالشاعر نحو الخيمة القريبة »
إلى زَميلي .. في حديثِ المساءْ
و في يَنابيع الهوى و الضَّياءْ
يَرْوي .. كأنَّ العودَ في صوتهِ
يستيقظُ التاريخُ أيَّانَ شاءْ
إلى زميلي .. كُلُّ أيامِكُمْ (٥١)
و شعرِكُمْ قيثارةٌ في خِبَاءْ
تَعرِفُهُ .. تَرشُفِ من كوبِهِ
منذُ تعلَّمْتَ حروفَ الهِجَاءْ
إلى زَميلي ..
الشاعر: شاعرٌ ؟ أيَّهُمْ
تَعنينَ ؟

...

عندَ صديقي الأصمعي اللقاءْ »(٥٢).

إنّ شهرازد حينما يقسرها الشاعر سليمان العيسى لتأكيد رؤيته، فإنّ طاقاتها الإيحائية و الرمزية تُختزل، لتصبح إشارة أو لفظاً، لا علاقة لهما بأي مستوى من مستويات الرمز. سواء أكانت بعيدة أم قريبة. يغيب الرمز الأسطوري لتحضر المقولة المُسبقة، التي يسعى الشاعر لتأكيدها، حتى إن العلاقة بين الرمز و المقولة علاقة باهتة، غير موحية، لا رابط بينهما، إنها علاقة اللصق الجاهز، إذ يبقى هذا الرمز مجرد حامل للرؤية الشعرية التي يريد الشاعر طرحها، و في بنيته العميقة قد يكون قادراً على حمل حمولات أخرى مغايرة، أكثر اقتراباً منه، ومن طبيعة قريبة إلى طبيعته الرمزية، لكنه عند الشاعر سليمان العيسى مفصول عن حقله و عن طبيعته، لِيُزْرَعَ في حقل آخر، إنه كما شجرة الصفصاف التي تُجبَرُ على أن تُزْرع في الصحراء، في حين أنها اعتادت في طبيعتها، و في تركيبتها النباتية العيشَ دائماً بجوار الغدران و الأنهار. حتى إن شهرزاد نفسها تفقد قدرتها لأن تكون مقولة أسطورية تشير إلى ظواهر سلطوية أو إيديولوجية، لتصبح مقولة خاصة بالشاعر وحده، و لا علاقة لها بأي وعي جمعي. إنها وعي الشاعر نفسه. و هذه المقولة تصبح مباشرة، و ربما تعود مباشرتها إلى كون الشعر عند سليمان العيسى إيديولوجيا و سلاحاً، و هو يؤكد وجود هذه الإيديولوجيا ذات الطرح المباشر من خلال مسيرته الشعرية، و أُثبِتُ الرأي الآتي للشاعر بالرغم من طوله، حتى يمكن بوساطته أن نفهم لماذا تغدو الشخصية الأسطورية عنده مجرد حاملة لرأي أو فكرة مسبقة. يقول:

« إنني خضت تجربة صعبة مرة و هي المباشرة الفنيّة، كنت دائماً أتألم، لأنني كنت دائماً اسخّر البيت، أقصي بعض أجنحته لكي أستخدمه كسلاح مباشر، لكي يصلَ إلى الجمهور، كنت شديد الحرص على أن أصلَ إلى الناس، الناس يهمونني كثيراً، الجمهور يهمني كثيراً، الألم الذي أعانيه أنا و أريد أن يحمله كل إنسان، هذا الألم القومي، إذا شئتم التسمية كنت أريد أن يشاركني به كل الناس و أن أشارك أنا كل الناس به. كانت القصيدة بالنسبة لي سلاحاً أدافع به عن وجودي المهدد كما قلت، لكن إلى أي حدٍ كانت فنيّة؟ ربما خسرت أشياء كثيرة من الفن في هذه المرحلة التي

خضت فيها معركتي، قاتلت بسلاح الشعر، بالمباشرة الفنيّة اكتشفت أخيراً بعد تجربة عشرين أو ثلاثين عاماً أنها من أصعب ألوان الشعر، لكي تقول شعراً مباشراً عليك أن تكون متنبياً جديداً، (...) لكي تكتب شعراً مباشراً عليك أن تحمل موهبة المتنبي، أجنحة المتنبي و ليس في ذلك وسع أي إنسان، فلا عجب أن تسقط تسع و تسعون بالمائة من القصائد المباشرة الآن لأنها هزيلة فقيرة لا هي شعر و لا هي مباشرة»(٥٣).

وفي معظم الأحوال، يبقى الشعر المباشر شعراً تقريرياً مفتعلاً، و لا علاقة له بالموهبة العظيمة، و كلما كانت الموهبة الشعرية أكثر حضوراً ابتعد الشعر عن المباشرة التي يعتقد الشاعر سليمان العيسى أنها من معطيات الموهبة العظيمة. و بالمباشرة تُقْتَلُ طاقات الشعر التخيليّة و الرمزية، و يصبح الشعر مجرد تقرير نثري، و تتحدد وظيفته في كونه حاملاً لمجموعة من الأفكار الإيديولوجية التي تبدو صارخةً في فضاء النصّ الشعري. يقول أدونيس(٥٤): « أعتقد أن الشعر العظيم لا يمكن أن يكون مباشراً و لم يكن مباشراً في أي مرحلة من مراحل التاريخ. ما يمكن قوله هنا هو أن الشعر قد تناول قضايا مباشرة و لكن بطريقة غير مباشرة. فالشعر هو دائماً غير مباشر لسبب واحد هو أنه دائماً يَحيدُ باللغة عما وضعت له أصلاً. بتعبير آخر، يمكن أن يتناول الشاعر قضايا واضحة و مباشرة لكنه يتناولها بأسلوب فني غير مباشر ».

إنّ شخصية شهرزاد الأسطورية عند الشاعر سليمان العيسى لا تسهم في جعل الشعر عنده بنية مضمونية مكثفة الدلالة، و لا تسهم في اقتصاد اللغة الشعرية، بل إنها ترهّلها

و تحوّلها إلى لغة خطابة، مشحونة بالافتعال الثوري، إنها تكرر ذاتها بشكل نمطي، إذ تُصنعُ صناعةً، قبل أن تكون رؤية إبداعية. و الصناعة هنا صناعة قصديّة هدفها إظهار الشاعر في دور الملتزم و المناضل و الثوري المتفوق على زمانه و عصره و شعرائه، فوراء أعمال الشاعر سليمان العيسى « يكمن موقف إنساني واضح هو الغضب القومي. و الغضب انفعال صارخ يكرر نفسه، و من ثم فإنّ هذه الأشعار، تحمل نفساً واحداً يدلّ أيضاً على انسياق مع شتّى المناسبات. فثمة رؤية شعرية

واحدة، تلوح في جميع الآفاق التي ترتادها صور هذا الشاعر (...) و لذا فإنّ الشعر بالنسبة إليه يبدو لأول وهلة وسيلة لا قضية.»(٥٥).

إنّ ما تثيره الشخصية التراثية الأسطورية ـ شهرزاد ـ عند الشاعر سليمان العيسى قضايا عادية جداً و بالتالي تأتي أبعاد الشخصية أبعاداً مكرورة، و قريبة الدلالة، و تصبح حشواً لفظياً و تضميناً لصوقياً، لا أسطرة و « المقصود في ترسم الأساطير إضافة عمق تاريخي و بعد إنساني على الحادثة الموردة في القصيدة. هذا هو الفرق الأساسي بين « الأسطرة » و بين التضمين (...) فما كل ذكر لأوليس أسطورة و لا كل ذكر لتلماك رمز »(٥٦)، حتى إننا إذا حذفنا شهرزاد من قصائد الشاعر سليمان العيسى فإنّ الرؤية الشعرية لن تتأثر كثيراً بهذا الحذف، و يمكن لهذه الرؤية أن تؤدي الوظيفة نفسها، سواء حُذفت شهرزاد أم بقيت.

إنّ توظيف شخصية شهرزاد عند الشاعر سليمان العيسى يفتقر إلى العمق الفني، إذ تبقى الأبعاد التي تشير إليها أبعاداً لا تلامس إلاّ سطح القصيدة، و لذا تأتي هذه الأبعاد تقريرية و مباشرة في طرحها و رؤيتها، و مع تقدم سليمان العيسى في تجربته الشعرية و استفادته من الشعر التراثي الكلاسيكي و المعاصر، و الآداب الأخرى، و بخاصة الأدب الفرنسي، باعتباره مترجماً متميّزاً لهذا الأدب، لم تستطع قصائده أن تتخلص من هذه المباشرة، و ربما يكون السبب في ذلك هو تقيّده بحرفية الالتزام، و هدر طاقاته الشعرية في هذه الإيديولوجيا الصارخة، و لو استطاع أن يتخلص من هذه الإيديولوجيا المباشرة جداً، و من نزعة ذاتية عميقة تؤكد أنه شاعر مهم جداً، و موهوب جداً، لكانت أعماله الشعرية من أهم ما قِيلَ على الساحة العربية. و لكنه و الحالة هذه يبقى شاعراً تقليدياً غير مجدّد، يظل يدور في فلك القصيدة العربية القديمة، و خطابيتها، وماتفرزه من ألوان الفخر والمديح والحماسة والتحريض والذاتية المتضخّمة. ولا أقصد بكونه تقليدياً أن ذلك ينطبق على النتاج الشعري الغزير للشاعر، بل أعني تحديداً القصائد التي وظّفت الرمز التاريخي و الأسطوري،

و التي تعرضتُ لبعضٍ منها في هذه الدراسة.

ويبقى الشاعر سليمان العيسى في مجمل أعماله شاعراً مهماً على الساحة العربية، و رائداً حقيقياً من رواد الشعر الثوري الملتزم بقضايا أمته المصيرية الكبرى. و سواء صرّحَ بذلك أم لم يصرّح فإنّ مجمل آرائه الشعرية و النقدية تؤكد بروز ظاهرة الالتزام هذه، كبنية رئيسة في إنتاجه الإبداعي.

خاتمة

لقد كان لكتاب ألف ليلة و ليلة الصدارة بين الأعمال العربية و العالمية الكبرى، في الفلسفة و التاريخ و علم الاجتماع و الأساطير و الخرافات و السحر و القصة و الرواية.

وإذا كان لهذا الكتاب مثل هذه المكانة المتميّزة فإنّ لشهرزاد الفضل الأول في جعله يتخطّى حدود الإقليمية، ليأخذ صبغة عالمية بين آداب شعوب العالم.وقد كان تأثير هذا الكتاب كبيرا في الخطاب الشعري العربي المعاصر.

ولم يتأثر الخطاب الشعري العربي المعاصر بشخصية شهرزاد فحسب، بل تأثرت الخطابات الشعرية: الفرنسية و الانكليزية و الألمانية و الفارسية بهذه الشخصية الأسطورية التي تدفع الخيال إلى مزيد من الجموح و الأحلام و الإبداع، و من خلال هذا الخيال، وهذه الأحلام الجامحة تشكّلت أجمل الرؤيات الشعرية التخيّلية و الإبداعية في شعر العالم المعاصر.

وعلى صعيد الأدب العربي والعالمي لم تتأثر القصيدة الشعرية وحدها بشخصية شهرزاد فحسب، بل تعدّى ذلك إلى الأجناس الأدبية النثرية كافة، والى الرسم والموسيقى

و المسرح و السينما، ولا تزال هذه الأجناس تتأثر باستمرار بحكايات ألف ليلة و ليلة، باعتبارها منبعاً ثرّاً لا ينضب من حيث طاقاتها التخيّلية القصوى التي قلما نجدها في أي عمل أسطوري أو قصصي آخر سواء أكان عربياً أم عالمياً.

الهوامش والمراجع

(١) .رولان بارت: درس السيميولوجيا، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء /المغرب، الطبعة الثاينة ١٩٨٦م.

(٢) عمر أوكان، مدخل لدراسة النص والسلطة، دار أفريقيا للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩١ م، ص ١١.

(٣) .محمد عبد الرحمن يونس، " خطاب الحب و الجنس و السلطة في ألف ليلة و ليلة "، مجلة دراسات عربية، دار الطليعة، بيروت، العدد ١٠ / ١١ اغسطس، سبتمبر، ١٩٩٠ م، ص ٩٣.

(٤) .مجلة الوحدة، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، العدد ٩٦، السنة الثامنة، سبتمبر ١٩٩٢ م، ص ١١٦. مع العلم أن القصيدة جاء ترتيب مقاطعها في المجلة بهذا الشكل، الذي آثرت أن لا أغير فيه.

(٥) .هيرمان نورثروب فراي، في النقد و الأدب، " الأدب و الأسطورة "، ترجمة د. عبد الحميد ابراهيم شيحة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، طبعة **1989**م. ص ٧٥.

(٦) .تزفيتان تودوروف، الشعريّة، ترجمة د.شكري المبخوت، و د.رجاء بن سلامة، الطبعة الثانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، **1990**م ص ٢١.

(٧) .رولان بارت، لذة النص، ترجمة فؤاد صفا و الحسين سبحان، الطبعة الأولى، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، **1988**م ص ٥٩.

(٨) .ألف ليلة و ليلة، المجلد الثاني، المكتبة الشعبية للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، دون تاريخ، ص ١١١ – ١١٢.

(٩) .جلال فاروق الشريف، " الشعر العربي الحديث و التحديات الجديدة "، مجلة الموقف الأدبي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، السنة الرابعة، تشرين الأول، ١٩٧٤ م، ص ١٢.

(١٠) – جورج طومسون: " الإيديولوجية و الشعر "، ترجمة منير شفيق، مجلة الثقافة العربية، المؤسسة العامة للصحافة، طرابلس، ليبيا، العدد الثالث عشر، السنة الأولى، ١٩٧٤ م، ص ٥٤.

(١١) .مجلة الوحدة، مرجع سابق، ص ١١٦.

(١٢) .رولان بارت، درس السيميولوجيا، ص ٨٥

(١٣) .عبد الكريم شعبان، م س، ص ١١٧.

(١٤) .ألف ليلة و ليلة، حكاية" كان ما كان وقضي فكان"، المجلد الثاني، المكتبة الشعبية للطباعة و النشر، طبعة بيروت، دون تاريخ ، ص٢١.

(١٥) .رولان بارت، درس السيميولوجيا، ص ٧٨.

(١٦) .جلال فاروق الشريف، " الشعر العربي الحديث و التحديات الجديدة "، ص ١١١.

(١٧) .عبد الكريم شعبان من مقال له بعنوان: نازك الملائكة رائدة الشعر الحديث ورائدة المرتدين عنه، – النافذة، العدد **13 / 14** (مزدوج)، الوكالة العربية للأنباء، أثينا، (اليونان)، عام **1993** م. ، ص ١٣.

(١٨) .جورج طومسون، الإيديولوجية و الشعر، ص ٥٢.

(١٩) .تشارلز فيدلسون الابن، الرمزية و الأدب الأمريكي، ترجمة د. هاني الراهب، منشورات وزارة الثقافة و الإرشاد القومي، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٧٦ م، ص ٨١

(٢٠) .مجلة الوحدة، ص ١١٧.

(٢١) .سليمان العيسى، شعر سليمان العيسى، المجموعة الكاملة، المجلد الثالث، ديوان أغنية في جزيرة السندباد، دار الشورى، بيروت، الطبعة الثانية، صيف ١٩٨١ م، ص ٤٧. وجميع الشواهد المأخوذة من قصائد سليمان العيسى هي من ديوان جزيرة السندباد.

(٢٢) .نفسه، ص ٤٧ – ٤٨.

(٢٣) .السابق، ص ٤٨.

(٢٤) .نفسه، ص ٤٨.

(٢٥) .نفسه، ص ٤٨.

(٢٦) نفسه، ص ٤٩.

(٢٧) .نفسه، ص ٤٩.

(٢٨) .حمادي صمّود، مستشهد به عند: صالح جواد الطعمة، ((الشاعر العربي المعاصر ومفهومه النظري للحداثة))، مجلة فصول، المجلد الرابع، العدد الرابع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، يوليو، أغسطس، سبتمبر، ١٩٨٤ م، ص١٣.

(٢٩) .شعر سليمان العيسى، ص ٤٩.

(٣٠) .نفسه، ص ٥٠ – ٥١.

(٣١) .الخليل بن أحمد، مبدع العروض في الشعر العربي كما يقول الشاعر، السابق، ص ٥١.

(٣٢) .السابق، ص ٥١.

(٣٣) .نفسه، ص ٥٢.

(٣٤) .نفسه، ص ٥٦.

(٣٥) .إشارة إلى كتاب ″ العين ″ أول معجم في العربية وضعه الخليل بن أحمد كما يقول الشاعر، المصدر السابق، ص ٥٣.

(٣٦) .نفسه، ص ٥٣.

(٣٧) .نفسه، ص ٥٨.

(٣٨) .نفسه، ص ٦٤ – ٦٥.

(٣٩) .سليمان العيسى، شعر سليمان العيسى، ص ٦٨ –٦٩.

(٤٠) .نفسه، ص ٦٩.

(٤١) .نفسه، ص ٦٧.

(٤٢) .د. احسان عباس، اتجاهات الشعر العربي المعاصر، الطبعة الثانية، دار الشروق، عمّان (الأردن)، **1992** م. ص ١٢١.

(٤٣) .عن / تشارلز فيدلسون الابن، الرمزية و الأدب الأمريكي، ص ٦٢.

(٤٤) .شعر سليمان العيسى، ص ٧٧.

(٤٥) .نفسه، ص ٧٨.

(٤٦) .نفسه، ص ٧٩.

(٤٧) .نفسه، ص ٧٩ – ٨٠.

(٤٨) .نفسه، ص ٨٠.

(٤٩) .نفسه، ص ٧٨.

(٥٠) .نفسه، ص ٩٢.

(٥١) .المقصود: أيام العرب في الجاهلية و الإسلام، كما يقول الشاعر، المصدر السابق، ص ٨١.

(٥٢) .نفسه، ص ٨١ – ٨٢.

(٥٣) .سليمان العيسى، من ندوة بعنوان: ″ ظاهرة الغموض في الشعر العربي الحديث ″، مجلة الموقف الأدبي،اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العددان ٥٩ / ٦٠، آذار، نيسان، ١٩٧٦ م، ص ٢٤٩ – ٢٥٠.

(٥٤) .أدونيس، ظاهرة الغموض في الشعر العربي الحديث، المرجع السابق، ص ٢٥١.

(٥٥) .صدقي اسماعيل، ″ سليمان العيسى الشعر و القضية ″، مجلة الموقف الأدبي، اتحادالكتاب العرب ،دمشق ، تشرين الأول ١٩٧٤ م، ص ٢٤.

(٥٦) .محي الدين صبحي، الأدب و الموقف القومي ، الطبعة الأولى، دار الأنوار للطباعة، دمشق، **1976** م.، ص ٨٠.

اساليب التجديد الحضري للتراث العمراني
دراسة حالة الموروثات العمرانية في مدينة الزبير

م.د قاسم مطر عبد الخالدي
جامعة البصرة / كلية التربية / القرنة

المستخلص

يهدف هذا البحث إلى صيانة وتأهيل التراث العمراني في مدينة الزبير، الذي يعد شاهدا حيا على اصالة العمران وارتباطه الوثيق بالبيئة المحلية والعادات والتقاليد المتوارثة خاصة في الدور السكنية القديمة ذات التصميم المعماري والعمراني الملائم لظروف المناخ الصحراوي الحار، وقد سعت كثير من الدول الى اعادة احياء هذا التراث لقناعتها بانه لا تقاس نهضة الشعوب بما وصلت اليه من تطور عمراني وحضاري فحسب ، وانما تقاس ايضا في الحفاظ عليه من تقادم الزمن من فرضية مبدأ التجديد الحضري الذي يقوم على التأثير المتبادل بين أجزاء المدينة والعلاقة التكاملية بينها ، كما يحاول البحث التعرف إلى سياسات التجديد الحضري ودوافعه وأساليبه ، كإعادة التطوير وإعادة التأهيل للموروث العمراني، وتلخصت مشكلة البحث في عدم وجود تصور واضح عن سياسات التدخل في مجال التجديد الحضري في منطقة الدراسة من خلال تقييم واقع الحال للتراث العمراني.

Methods of urban renewal of the Architectural Heritage

Urban legacies case study in the town of Zubair

MD QassimMatarAbd Al-Khalidy
Basra / College of Education / University of Qurna

Abstract

This research aims to maintain and rehabilitate the urban heritage in the town of Zubair, who is a living witness to the authenticity of Urbanism and close association with the local environment, customs and traditions inherited especially in architectural and urban design appropriate to the desert climate warm to the conditions of the old homes, and many states have sought to revive this heritage of the conviction that he is not measured by the renaissance of peoples, including up to him from the urban and cultural evolution only, but also measured in the preservation of the limitations of time from the premise of the principle of urban renewal which is based on the mutual influence between the parts of the city and the relationship of complementarity between them, as research is trying to identify the urban renewal policies the motives and methods, such as the return of development and rehabilitation of the urban heritage, and summarized the research problem in the absence of a clear idea about the intervention in the field of urban renewal policies in the study area by assessing the reality of the Architectural heritage.

المقدمة

تعد قضية التخطيط للمدن القديمة واساليب التجديد الحضري لديمومة التراث العمراني من القضايا التي تهم بها دول العالم المتقدمة ، لما لهذه القضية من أهمية تنبع من قيمة التراث ذاته، فالتراث العمراني هو السجل الخالد الذي يحفظ تاريخ الأمم والشعوب، والدليل الواضح على تقدم الحضارات، وان التجديد الحضري لهذا الارث يعني الحفاظ على موروثاتالمدن التاريخيةبما تتضمنه من قيم عمرانية وتاريخية اصيلة ، فالمناطق التاريخية لأي مدينة تعتبر جزءا من الثروة الوطنية لهذا البلد، وخاصة من الناحية الاقتصادية إذا تم استغلالها لأغراض السياحة. من هنا تأتى أهمية التجديد الحضري للحفاظ على الموروث العمراني، وضرورة العمل على حل مشاكله التي تهدده وتنذر باندثاره بسبب التطور العمراني حوله، لهذا يهدف هذا البحث في إيجاد الحلول الملائمة من خلال اساليب التجديد الحضري للحفاظ على طابع مدينة الزبيرالعمراني- التاريخي.

أهمية الدراسة

تكمن أهمية هذه الدراسة في بيان اساليب التجديد الحضري لديمومة التراث العمراني والتاريخي للإنسان وهي ثاني دراسة قام بها الباحث بعد دراسة أهمية الحفاظ على التراث العمراني في مدينة الزبير)*(،فمهما تعددت الأديان والمذاهب يجب الاهتمام بهذا الإرث العمراني لا نه ليس لأمة أو لدين معين ، وانما موروث للإنسانية ككل.

مشكلة البحث

هي وجود مواقع و مباني تاريخية مهملة وغير مستغلة وحالتها سيئة للغاية، ووجود أماكن من شانها أن تساهم في رفع المستوى الاقتصادي ولها مردود ايجابي أذا تم استغلالها بشكل جيد ، فضلاً عن ضرورة الحد من التداخل بين النسيج الحضري القديم مع الحديث .

موقع منطقة الدراسة

تقع منطقة الدراسة في الجزء الجنوبي الغربي من محافظة البصرة ، بين دائرتي عرض (٢٧ ٣٠) شمالاً وبين قوسي طول (٤٢ ٤٧) شرقاً، أما حدودها الإدارية فيحدها شرقاً قضاء الفاو وقضاء ابي الخصيب ومن الشمال الشرقي قضاء البصرة ومن ناحية الشمال قضاء المدينة ومحافظة ذي قار ومن الغرب محافظة المثنى بينما تشكل حدودها الجنوبية جزء

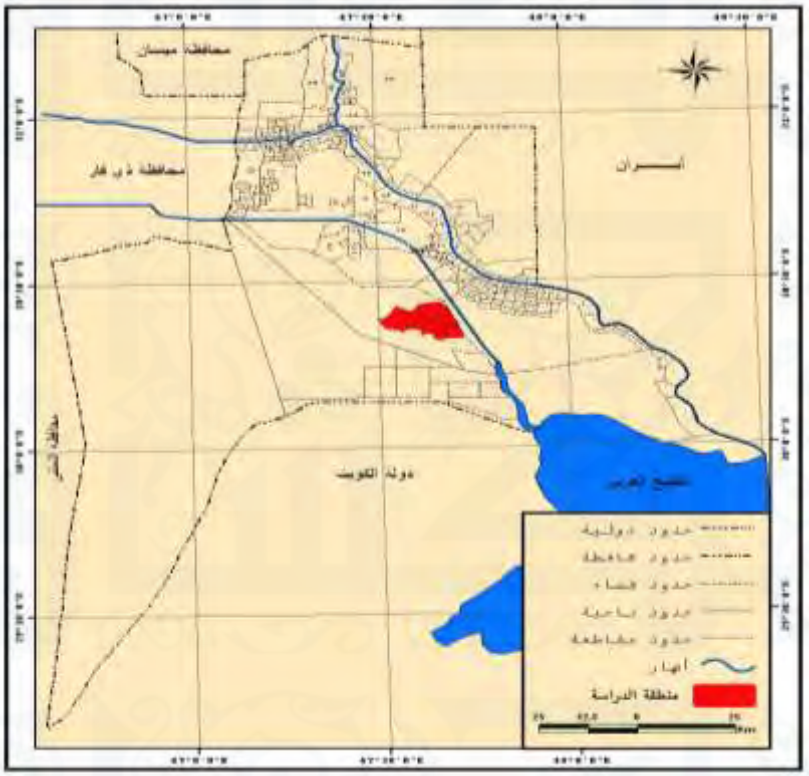
من الحدود الدولية بين العراق والكويت ، خارطة (١).

هيكلية الدراسة

قامت هذه الدراسة إلى حد كبير على العمل الميداني ، لأهمية هذه الدراسة في تحقيق الهدف، حيث تم مشاهدة وتصوير وتوقيع المواقع الأثرية على خارطة (٢) باستخدام نظام(GPS) ملحق (١)،للوقوف على حالتها المعمارية وتشخيص الأضرار التي لحقت بها لعدم صيانتها وترميمها بالشكل الصحيح وهذه المواقع تشمل (موضع البصرة القديم، جامع البصرة (الخطوة) ،جامع وضريح الزبير بن العوام ، ضريح طلحة بن عبيد الله ، ضريح الحسن البصري و ابن سيرين).

خارطة (١)

موقع منطقة الدراسة بالنسبة الى محافظة البصرة



المصدر: وزارة الموارد المائية ، الهياة العامة للمساحة ، خارطة محافظة البصرة الادارية ، بمقياس رسم ،١: ٥٠٠٠٠٠، قسم الترسيم ، مطبعة الهياة ، بغداد ، ٢٠٠٧.

خارطة (٢)

المواقع الأثرية في مدينة الزبير باستخدام نظام (**GPS**)

المصدر : اعتماداً على :

١. مرئية فضائية لمدينة الزبير للقمر الصناعي لاندسات ، التقطت بتاريخ ٩ / ١١ / ٢٠٠٩ .

٢. مديرية بلدية قضاء الزبير ، الشعبة الفنية ، خارطة التصميم الأساسي لمدينة الزبير ، بمقياس رسـم ١ / ٢٠٠٠٠ ، ٢٠٠٨ .

اولا- الاطار النظري للدراسة

١- مفهوم التجديد الحضري

التجديد الحضري هو: عملية ترميم الأبنية وتكييفها وفق متطلّبات الحياة المعاصرة ، وهو سياسة لمرحلةجديدة، ونقلة نوعية من مرحلة قديمة، إذ يعمل على تجديد المباني المتهرّئة تحت تأثير التغيّر الاجتماعيوالتكنولوجي المتسارع، وهو أيضا: التهديم الشامل للمناطق القديمة بطريقة تؤدي إلى إزالة مجموعة كبيرةمن الأبنية والدور السكنية وتسمح بتخطيط وبناء المباني الحديثة والطرق والفضاءات المفتوحة ، ويمثّلعملية تخطيط شاملة تقيّم فيها جميع مكوّنات الهيئة الحضرية وفق متطلّبات الموقع والموضع مع تحديدسقف زمني لمراحل تنفيذها[١]، وهو كذلك: برنامج يتعلّق بتحقيق التغيرات الاجتماعية التي سيتم التحكّم بهاحاليا، أو تلك القائمة على افتراضات مستقبلية حول التغيرات التي يمكن تحقيقها، "وهو في أحد تعريفاته: "إحداث تغيير في الناحية العمرانية للمدينة بأسلوب يمكن بواسطته استبدال الهياكل والمرافق القديمة التي لاتلائم متطلّبات الحاضر في الوقت الذي تغيّرت فيه المدينة ككل استجابة للضغوط الاقتصادية والمتغيرات لاجتماعية والعمرانية"، والتجديد الحضري يمثّل تأثير حازم لتداعيات البيئة الحضرية من خلال تنظيممخطّط على مقياس واسع وكبير لمناطق المدينة الحالية حسب متطلّبات الحاضر وتوقّعات المستقبل منحيث مستويات المعيشة الحضرية، فضلا عن كونه مجموعة من الإجراءات الاجتماعية والاقتصاديةوالعمرانية التي يكون الغرض منها تكوين الهيكل التخطيطي المصغّر للمدينة أوالمنطقة على أساس تأمين أحسن الظروف البيئية والحضرية لسكّان المنطقة[٢]. اما مفهوم التراث:فهو الشيء المتوارث عبر الاجيال وهي كلمة واسعة المعنى ولكنها تعطي الاهمية الاجتماعية او الحضارية او السياسية او الدينية للشيء المتوارث ، لذلك فان التراث العمراني هو تتابع لتجربة وقيم حضارية واجتماعية ودينية بين الاجيال ، فالتراث العمراني هو المرآة التي تعكس الهوية الحضارية للإنسان في كل ما شيده من مدن وقرى وأحياء ومباني وحدائق ذات قيمة أثرية أو

معمارية أو عمرانية أو اقتصادية أو تاريخية أو علمية أو ثقافية أو وظيفية[٣].

٢- سياسات التجديد الحضري

تعد عملية التجديد الحضري إحدى الممارسات المهمة في سياسات التصميم الحضريوالتي تتعامل مع المناطق ذات الوضع العمراني البيئي الرديء، والذي تصاحبهأوضاع عمرانية واجتماعية واقتصادية سيئة، ويتم اختيار مناطق التجديد الحضريوهي مناطق التلف الحضري لعدة معايير تخطيطية وعمرانية واجتماعية أهمها:-معايير النمط الهيكلي للمدينة ومعايير الترابط الهيكلي والوظيفي والتاريخي للنسيج الحضري ومعايير منظومة الحركة في المدينة ومعايير الحالة الإنشائية ومعايير العوامل الطبوغرافية ومعايير الرغبات المشتركة للسكان[٤].

٣- مقومات التجديد الحضري

هناك عدة مقومات للتجديد الحضري ومن اهمها هي :-

١- الحفاظ التاريخي على هيكل المدينة ومظهرها العام من خلال الترابط بين القديموالحديث والعلاقة المتبادلة بينهما، من خلال معايير وسياسات تجمع بين الحفاظ علىالهيكل الحضري التاريخي واستمرار يته وبين المباني الحديثة مثل: معايير الروابطالمعمارية والفضائية بين الهياكل العمرانية التي ينبغي الحفاظ عليها والأبنية الحديثةومعايير الخواص الفضائية والقيمة التاريخية للنسيج القائم ومدى إمكانية تحوي النسيجل يلائم المتطلبات الحديثة، ومعايير استيعاب تصاميم الأبنية والمرافق الحديثة لإمكانيةالتطوير والتغيير

٢- تعامل التجديد الحضري مع تخطيط المدينة (التخطيط المحلي) والتخطيط الإقليميمن خلال علاقة المدينة بمحيطها الإقليمي.

٣- الشمولية في التوجه من حيث الجوانب الحضرية كالإسكان والتكوين الفراغي وخدمات البنية التحتية والخدمات الاجتماعية والمعمارية.

٤- تحقيق المشاركة الجماهيرية من أجل رفع مستوى معيشة السكان وتلبية متطلباتهموالاهتمام بآرائهم.

٥- الواقعية من خلال الأخذ بالحسبان خصائص البيئة الحضرية والهيكل الاجتماعيوالاقتصادي وملاءمتها للإمكانيات المالية المتوافرة للتنفيذ.

٤- أساليب وطرق التجديد الحضري للتراث العمراني

يعد الموروث العمراني في أي

يعد الموروث العمراني في أي مدينة ثروة كبيرة تمثل قيمة حضارية على مستوى الحضارة البشرية، وتعد صيانة وحماية هذه الثروة من الخطوات والوسائل الهامة للحفاظ على قيمتها الحضارية.والدعوة إلى حماية المباني الأثرية والتاريخية وإصلاحها وترميمها وتجديدها لا يمكن أن تنفصل عن الدعوة إلى الارتقاء بالبيئة التي تقع بها هذه المباني حيث أن الارتقاء يتسع ليشمل الجانب الاجتماعي والاقتصادي للسكان وأنشطتهم ،إن طرق التعامل مع المباني الموجودة في المناطق التاريخية تختلف نظرا لوضع المبنى المراد التعامل معه، ومن ابرز هذه الطرق هي[٥]:-

١-الإزالة وإعادة البناء:يتم في حالة كون المبنى سيئا، ويوجد به خلل لا يمكن إصلاحه، أو أن إصلاح هذا الخلل ذي تكلفة عالية، وبذلك تصبح عملية الإصلاح غير مجدية، لذلك يتم السماح بإعادة البناء على طراز خطوط البناء ومراعاة النواحي الفنية والجمالية.

٢-الإصلاح : يتم هذا في حالة كون المبنى في حالة إنشائية متوسطة حيث يمكن إصلاحه بنصف تكلفة المبنى السيئ، وهنا يتم تصميم وتنسيق المواقع المحيطة بهذه المباني، وكذلك الساحات والميادين العامة.

٣-الترميم والتجديد: تهدف هذه الطريقة إلى إعادة المباني إلى الطابع المميز والتاريخي والأثري، وذلك بأعمال الترميم الإنشائية، وكذلك أعمال التشطيب الداخلي والخارجي للواجهات، وتشمل أيضا أعمال

الصيانة المطلوبة الدائمة للمحافظة على المبنى في حالته الأصلية.

٤-الحماية :إن حماية المبنى التاريخي أو الأثري تعني حماية الصورة البصرية العامة للمنشآت المحمية، وكذلك حماية البيئة الاجتماعية والاقتصادية المحيطة به.

٥-الحفاظ :وهي الحفاظ على المباني والنسيج والطابع المعماري الخاص بالمنطقة التاريخية بوصفها رمزا تاريخيا وقيمة أثرية يجب المحافظة عليها في صورتها الأصلية، ويشمل الحفاظ على الهيكل الاجتماعي والاقتصادي بجانب الهيكل العمراني.

٦-إعادة الاستعمال :تهتم هذه بسياسة إعادة توظيف المباني التاريخية في استعمالات جديدة تلائم التطور، وتحافظ على الأثر وتضمن استمرارية صيانته والمحافظة عليه بصورة علمية.

٧-إعادة التأهيل :تهتم بالمباني التاريخية ومحيطها العمراني، وذلك من خلال رفع مستوى المنطقة الاقتصادي والاجتماعي.

٨-الصيانة :تتعامل مع التغير في المجالات العمرانية، والاجتماعية، والاقتصادية، والتكنولوجية لضمان استدامة واستمرار تكيف المنطقة مع التغير السريع والمستمر فيها، وتهدف إلى استمرارية الإحساس بالقيمة التاريخية، والتأكيد على شخصية المكان والمجتمع المحلي.

لقد توصلت الكثير من دول العالم إلى مستوى معين من القناعات والتي يمكن أن تجعل من المناطق التراثية مناطق مستدامة وحيوية وبالإمكان الإبقاء عليها وإخضاعها إلى مبادئ التخطيط العمراني الحديث ، لذا فقد ابتكرت العديد من الطرق في التعامل مع الموروث العمراني في المدن من أبرزها[٦]:

الطريقة الأولى : أجراء مسح شامل لجميع المناطق التراثية وتوثيقها .

الطريقة الثانية : أجراء تصنيف تاريخي لجميع هذه المناطق والوقوف على الأبعاد الزمنية التي تعود أليها هذه الأماكن .

الطريقة الثالثة : الاحتفاظ ببعض المناطق التراثية وإزالة المتهرئ والمتهالك منها . كما هو الحال في الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية فأزالت العمران القديم وحلت محلة الأبراج وناطحات السحاب.

الطريقة الرابعة : أجراء بعض التعديلات وأعمال الصيانة عليها دون المساس بشخصيتها العمرانية وعناصرها المعمارية كما هو الحال في بيروت .

الطريقة الخامسة : اعتماد مبدأ التجديد الحضري للموروث والذي يقوم مبدأ أعادة التأهيل للمباني التي تعاني من تهالك ورفعها الى مستوى القبول الحضري من جانب ، ورفع كفاءة المتبقي منها إلى درجة العمران الحديث بعد أجراء إعمال الصيانة والترميم بمواد وهندسة تناغي واقعها العمراني دون المساس والتغيير في هيئتها العامة .كما هو الحال في روما وفينا.

ثانيا – الاطار العملي للدراسة

١- المواقع الأثرية والتاريخية لمدينة الزبير

أ- موضع البصرة القديم

يقع شمال منطقة الدراسة والذي لازالت آثاره باقية صورة (١)، تأسست مدينة البصرة الراشدية سنة ١٤ هـ الموافق ٦٣٥ م تحت إشراف عتبة بن غزوان المازني وكان تأسيسها نابعا من التطورات العسكرية أثناء الفتوحات الإسلامية[٧]، ومن خلال الدراسة الميدانية تبين بان هذا الموقع المهم لم يحظى بأي اهتمام للمحافظة عليه، وان من أهم المشاكل التي تواجه موضع البصرة القديم هي مشكلة التجاوزات المتمثلة بإنشاء معامل الحصى والجص وبناء الدور السكنية بشكل عشوائي وخارج ضوابط التخطيط العمراني، ومما ساعد في تفاقم المشكلة هو عدم اتخاذ إجراء رادع قانوني لها من قبل السلطات المحلية في منطقة الدراسة ، وكما توضح الصورة عدم وجود سياج لحفظ هذا الموقع الأثري المهم وأصبح مكبا للنفايات ورمي الأنقاض.

ب-جامع ومسجد البصرة (الخطوة)

تمثل الصورة (٢) جامع مسجد البصرة الذي شيده عقبة بن نافع سنة ١٤ للهجرة[٨]، ويطلق عليه خطوة الإمام علي (ع) ، ويعد اليوم من أفضل المواقع

التاريخية الدينية في منطقة الدراسة حيث يؤمه المسلمين في كل المناسبات الدينية ، وقد شيد حول المسجد القديم مسجداً أخر في عام ١٩٩٠م وأحيط بسياج كبير، ألا انه لم يكن هناك اي اهتمام بالمنارة القديمة حيث تفعل الرياح والرطوبة والأمطار فعلها فتسقط منها الكثير من أجزائها بمعنى لا يوجد اهتمام لهذا الصرح العظيم كما يظهر في الصورة.

ت-جامع وضريح الزبير بن العوام

يعد ضريح وجامع الزبير بن العوام بن خويلد بن أسد،النواة الأولى لمدينة الزبير صورة (٣) ،ولد سنة ٢٨ قبل الهجرة ، وقتل في معركة الجمل في وادي السباع سنة ٦٥٨م[٩]، وهناك سبعة مساجد في المدينة تقام فيها صلاة الجمعة ومنها جامع الزبير بن العوام الذي يقع وسط المدينة شرق محلة الكوت ويحتضن قبر الصحابي الجليل الزبير بن العوام (رض) وهو أول مسجد في المدينة شيده الأتراك بعد ان احتلوا البصرة سنة ٩٥٣ للهجرة وقد تم تأسيسه ٩٧٩ للهجرة[١٠] ، وتعلو ضريح الزبير قبة كبيرة وبالقرب منه من جهة الشرق قبر عتبة بن غزوان مؤسس مدينة البصرة القديمة، ومن ملاحظة الصورة للقبة الداخلية نلاحظ التهرؤ والبقع من اثر الرطوبة.

ث-ضريح طلحة بن عبيد الله

يقع الضريح في الجزء الشرقي لمدينة الزبير في الفضاء الكائن بين الزبير والبصرة، وقد قام السلطان سليم الثاني ببناء القبة فوق الضريح سنة ٩٧٩ للهجرة الموافق ١٠٣١م ، وفي سنة ١٢٩٣ هـ - ١٨٧٨م قام السلطان عبد الحميد الثاني بتصميم المرقد[١١]. ثم تم بنائه من جديد في مطلع التسعينات من القرن الماضي ، ولكن بعد الاحتلال الأمريكي للعراق تعرض للتفجير في عام ٢٠٠٦ من قبل مجهولين والصورة (٤)، توضح الاضرار التي لحقت بهذا التراث المعماري منذ أكثر من ١٠ سنوات ولم يتم تعميره لحد الان.

ج- ضريح الإمام الحسن البصري

ولد الإمام الحسن البصري سنة ٢١ هـ في المدينة المنورة وفي سنة ٣٧ هـ انتقل الى البصرة فكانت مرحلة التلقي والتعليم . توفي الحسن البصري عشية يوم الخميس في أول رجب سنة ١١٠ هـ[١٢] ، ودفن في

الموضع الحالي لمدينة الزبير وقد سميت المقبرة باسمه (مقبرة الحسن البصري)، صورة (٥) توضح القبة المدفون فيها وكذلك بجواره ابن سيرين وهو أبو بكر محمد بن سيرين البصري التابعي الكبير ، ولد ابن سيرين في خلافة عثمان بن عفان ، اشتهر في تفسير الرؤيا والحديث والفقه وتوفي سنة ١١٠ هـ[١٣] ، بعد الحسن البصري بمائة يوم وكان عمرة نيفاً وثمانين،ويلاحظ من الصورة البقع الموجودة على القباب بسبب العوامل الجوية.

ح- قصر ال زهير

وهو قصر يحي ال زهير أول شيخ يتولى على مدينة الزبير وفي عهده تم بناء السور سنة ١٢١١ هـ الموافق ١٧٩٨م بأشراف قاضي الزبير بن جديد وقد استمرت مشيخته الى سنة ١٢١٣ هـ الموافق ١٧٩٨م ويعتبر مؤسس محلة الزهيرية ، ويلاحظ من الصورة (٦) بقايا القصر والذي يدعو الى الاهتمام والمحافظة على بقية هذا الموروث المعماري.

٢- البيوت الأثرية في مدينة الزبير .

تتميز البيوت التقليدية التاريخية في منطقة الدراسة بكثير من العناصر التي تعبر عن فن العمارة الإسلامية مثل المدخل المنكسر لتحقيق الخصوصية وحجب أهل البيت وخاصة من النساء عن أعين الداخلين للبيت ، وكذلك الفصل ما بين أماكن الرجال والنساء ووجود الفناء الداخلي (الحوش) والذي يعد احد المعالجات للبيئة الصحراوية التي اشتهرت بها العمارة في المدن العربية الإسلامية حيث يعمل هذا الفناء على توفير فراغ خاص لساكني المنزل للاتصال بالبيئة الخارجية وتصل من خلاله الإضاءة والتهوية المطلوبة للفراغات المحيطة به فضلاً عن وجود الممرات الهوائية (باكديرات) [**] والتي تبدأ من داخل الغرف وترتفع الى الاعلى موازية للجدران لتنتهي عند اعلى جدار السطح بشكل مقسم الى فتحة واحدة او أربع فتحات ليكون أشبه بالتبريد المركزي خلال فصل الصيف الحار في منطقة الدراسة.

تتعرض البيوت السكنية الأثرية في مدينة الزبير الى أخطار محدقة تهدد

بفنائها وقطع الصلة بالماضي وطمس معالم حضارية لحقبة مهمة من التاريخ الإسلامي وهي الحقبة العثمانية، ويزداد حجم الخطر عليها في ظل غياب التشريع الرادع والقانوني ، فضلاً عن قلة الوعي لساكنيها بضرورة الحفاظ عليها ، وتتمثل هذه الأخطار التي تم الوقوف عليها من خلال المسح الميداني ، وهذه الأخطار هي على نوعين :

اولاً : الهدم

تواجه المساكن التاريخية في منطقة الدراسة للهدم من قبل شاغليها بشكل مستمر وذلك في ظل غياب الرقابة القانونية والمتابعة من الجهات المسئولة عن ذلك دائرة الآثار وبلدية الزبير، والتي من المفترض ان يكون لها دور فاعل لهذا التعدي من خلال زيادة الرقابة والمتابعة لضمان عدم قيام ساكنيها بهدمها بمعزل عن الجهات المسئولة وهذا ما يحدث فعلاً ويتم هدمها لأسباب مختلفة منها :-

١-رغبة ساكنيها في استثمارها في عمل محلات تجارية ومشاريع استثمارية تدر عليهم دخلاً خاصة وان تلك المباني يقع معظمة وسط المدينة بالقرب من مركزها التجاري حيث أسعار الأرض أعلى ما يكون، صورة (٧) توضح ذلك.

٢-الحاجة الى توسع بعض الشوارع او تطوير البنية التحتية في بعض المناطق القديمة في المدينة وهذا ما يستدعي بعض الأحيان هدم بعض المباني الأثرية او جزء منها ويرجع هذا القصور في مخططات التطوير الحضري التي تقوم بها الدولة

٣-العوامل البيئية مثل الأمطار والرياح التي تؤثر بشكل مباشر على المباني الأثرية وتسبب هدم أجزاء منها.

ثانياً : الهجرة

ترجع جميع المباني السكنية في منطقة الدراسة الى جنسيات خليجية خاصة أهالي نجد في السعودية وهم أول من سكن مدينة الزبير وقد هجرها الكثير من أصحابها خلال الحرب العراقية الإيرانية في عام ١٩٨٠ وكذلك بعد حرب الخليج عام ١٩٩٠، وأخر (٢٣) عائلة هاجرت بعد احتلال العراق بتاريخ ٤ / ٩ / ٢٠٠٣[***] وسكن هذه البيوت آخرين من أهالي مدينة الزبير من قبل وكلاء لأصحاب هذه الدور السكنية وبأجور رمزية ، بهدف

الحفاظ عليها من التخريب، وان هذه الهجرة نتج عنها العديد من الأضرار التي تفاقمت مع الزمن ويمكن تلخيص تلك الأضرار بالاتي:-

١-عدم الصيانة والاعتناء بالبيت مما يؤدي الى الكثير من الأضرار مثل نمو النباتات على الجدران والأسقف والأرضيات والتي تؤدي الى حدوث التشققات التي تزداد مع الوقت .

٢- استخدامها في وظيفة غير تلك التي صممت من اجلها حيث ان الكثير من المباني السكنية قد تم تحويلها الى محلات تجارية او مخازن مما يعرضها للضرر نتيجة للتحوير في المبنى او إضافة مواد بناء جديدة لا تتناسب مع طبيعة المبنى .

٣- أتباع طرق خاطئة في الترميم وإصلاح المبنى واستخدام مواد بناء غير مناسبة مما تؤدي بالضرر بالمبنى أكثر من النفع ، لقد تبين في كثير من الحالات قيام ساكني تلك البيوت وبحسن نية ورغبة منهم في إصلاحها باستخدام مواد مثل الاسمنت في أكساء جدرانها الداخلية للمحافظة عليها جهلاً منهم بطبيعة مادة الطين المخلوط بالرمل والذي يشكل مادة البناء الأساسية لهذه البيوت ما تحتاجه الى تهوية مستمرة للتخلص من الرطوبة، وعدم معرفتهم لما يقوم به الاسمنت من منع تلك التهوية وحجز الرطوبة داخل الجدران مما يسبب تآكله، ناهيك عن إخفاء شكل المبنى الأثري وضياع معالمه التقليدية ليصبح وكأنه مبنى حديث بطراز قديم

٤- التوسع في فراغات المبنى لتلبية الزيادة في احتياجات ساكنيه اما بإضافة غرف ملحقة بالمبنى مما يؤدي الى تشويه تصميمه المعماري القديم .

الخلاصة والتوصيات

تشكل المواقع التراثية والمباني السكنية نسبة لابأس بها من تراث معماري في مدينة الزبير ، وهي تعكس بتصميمها المعماري وعناصرها المختلفة طبيعة حقبة تاريخية من تاريخ المدينة وتمثل جانب حضاري مهم يجدر الاهتمام به والمحافظة عليه ، ومع ذلك تواجه تلك المواقع والمباني مجموعة من الاخطار والمهددات والتي تنذر لو استمرت بفقد جزء كبير منها وما تمثله من تراث معماري حضاري في

المدينة، وهو ما يتطلب من الجميع الوقوف كل عند مسؤوليته والعمل الجاد للحفاظ عليها وفي هذا الاطار فان الدراسة تجمل بعض التوصيات والمقترحات للتغلب على تلك المعوقات وتسهم في الحفاظ وتخفيف ما تعانيه المواقع والمباني الاثرية في مدينة الزبير من اساءة واهمال وذلك من خلال العمل على تحقيق التالي:-

١- توثيق التراث العمراني وخاصة المباني السكنية وتوفير قاعدة بيانات متكاملة حولها للمساهمة في وضع آليات التدخل المناسبة للحفاظ عليها.

٢- تفعيل القوانين والتشريعات المتعلقة بالحفاظ على المواقع التراثية ووضع الاليات التي تضمن تنفيذها على الوجه الاكمل .

٣- وضع خطة تنفيذية متكاملة للحفاظ على المواقع والمباني السكنية والاثرية يشترك في اعدادها جميع الجهات المختصة والمعنية .

٤- توفير التمويل اللازم للقيام بمشاريع الترميم والحفاظ على التراث المعماري .

٥- تدريب كفاءات محلية من مهندسين ومشرفين وعمال على القيام بمشاريع الحفاظ والترميم المعماري من خلال استحداث برامج دراسية متخصصة بالإضافة الى عقد دورات ودروس تدريسية لتنمية المهارات العملية في هذا المجال .

٦- زيادة الوعي لدى اصحاب القرار في المؤسسات والجهات المسئولة بالإضافة الى شرائح المجتمع المختلفة بأهمية وضرورة المحافظة على التراث المعماري وذلك من خلال تنظيم حملات اعلامية ومحاضرات توعية ومنشورات تعريفية .

٧- رفع التجاوزات المتمثلة بمعامل الجص والحصى والاسفلت والدور السكنية المشار اليها سابقاً ومحاسبة القائمين برمي الانقاض والنفايات

٨- تحديد المواقع الاثرية بأسيجة واقية مزودة بلوحات دلالة واضحة المعالم

٩- تعين الحراس المدنيين وبأعداد تتناسب واهمية المواقع الاثرية

١٠-تعزيز الكادر الاداري والعلمي بواجبها على الوجه الاكمل.
لمفتشية اثار البصرة ليتسنى لهم القيام

صورة (١) موضع مدينة البصرة القديم

المصدر: الدراسة الميدانية، صورت بتاريخ ٢٠١٦/١٠/٢٠

صورة (٢) مسجد البصرة القديم (الخطوة)

المصدر: الدراسة الميدانية، صورت بتاريخ ٢٠١٦/١٠/٢٠

صورة (٣) قبة ضريح الزبير بن العوام

المصدر: الدراسة الميدانية، صورت بتاريخ ٢٠/١٠/ ٢٠١٦

صورة (٤) توضح الدمار في قبة وضريح طلحة بن عبيد الله

المصدر: الدراسة الميدانية، صورت بتاريخ ٢٠/١٠/ ٢٠١٦

صورة (٥) قباب ضريحي الحسن البصري وابن سيرين

المصدر: الدراسة الميدانية، صورت بتاريخ ٢٠١٦/١٠/٢٠

صورة (٦) باب قصر آل زهير

المصدر: الدراسة الميدانية، صورت بتاريخ ٢٠١٦/١٠/٢٠

صورة (٧) المحلات التجارية في البيوت العمرانية

المصدر: الدراسة الميدانية، صورت بتاريخ ٢٠/١٠/ ٢٠١٦

ملحق (١)

احداثيات مواقع التراث العمراني في مدينة الزبير

١- موضع البصرة

N 30°24’22.1’’
E 047°41’53.0’’

٢- ضريح طلحة بن عبيد الله

N 30°23’56.8’’
E 047°44’23.5’’

٣- مسجد البصرة (الخطوة)

N 30°23’59.3’’
E 047°43’58.4’’

٤- قصر ال زهير

N 30°23’31.7’’
E 047°42’45.2’’

٥- ضريح الحسن البصري وابن سيرين

N 30°23’02.9’’
E 047°41’56.0’’

٦- ضريج وجامع الزبير بن العوام

N 30°23’20.5’’
E 047°42’19.6’’

الهوامش

(•)ينظر ، عباس عبد الحسين العيداني ، قاسم مطر عبد الخالدي ،اهمية الحفاظ على الموروث الحضاري لمدينة الزبير ، مجلة دراسات البصرة ،العدد ١١، ٢٠١١.

(١)خروفة، عمر حازم ،سياسات التجديد الحضري وفق مناهج الاستدامة، تقويم للمدن التقليدية الموصل أنموذجا ، مجلة القادسية للعلوم الهندسية ،المجلد ٧ ، العدد ٣ ، ٢٠١٤ ، ص ١٠٨.

(٢)الحيدري ،عبد الباقي عبد الجبار أمين،التجديدالحضريلقلعةأربيل،دراسةاجتماعيةوا قتصاديةوعمرانية ، مكتبة الحدباء، الموصل ١٩٨٥ ،ص ١٦.

(٣)كمونهحيدر عبد الرزاق ، توظيف موارد البيئة المحلية في انشاء الوحدات السكنية المكونة للنسيج الحضري ضمن اطار الحفاظ على التراث العمراني ،تجربة حسن فتحي انموذجا ،مجلة المخطط والتنمية ، العدد ٢٢، ٢٠١٠ ،ص٣.

(٤)العساسفة ،سلامة طايع واخرون ، التجديد الحضري كأسلوب لمعالجة مشاكل مراكز المدن، حالةمدينة الكرك القديمة في الأردن، مجلة جامعة دمشق للعلوم الهندسية ،المجلد ٢٣ ،العدد ٢ ، ٢٠٠٧ ، ص ٢٤٢

(٥) السعدون، عبد الجليل ضاري و سهام كاظم الموسوي ، الاعتبارات التخطيطية والتصميمية للمدن التاريخية القديمة العربية ،حالة دراسية (مدينة كربلاء)، مجلة كلية التربية ، جامعة واسط ، العدد العاشر ، ٢٠١١ ، ص ٣١٦ . **http://www.iasj.net/iasj?func=search&query=au** تاريخ الدخول للموقع ٢٧/ ١٠/ ٢٠١٦

(٦) الجميلي ، رياض كاظم سلمان، مفهوم الموروث العمراني وأهميته ، جامعة كربلاء / كلية التربية للعلوم الإنسانية ، **http://cohe.uokerbala.edu.iq/20**

15-05-10-09-25-43 تاريخ الدخول للموقع ٢/ ١١/ ٢٠١٦

(٧)خضير ، محمد ، بصر ياثا ، منشورات الأمد ، بغداد ،١٩٩٣ ، ص ٩٠.

(٨)الرقراق، محمد بن سعيد ، لمحات من ماضي الزبير ، مكتبة الملك فهد الوطنية ، الرياض ، ١٩٩٤ ، ص١٢.

(٩) http://www.marefa.Org /index. php تاريخ الدخول للموقع ١٤/ ١١/ ٢٠١٦

(١٠)سونيينج ، توسلاف مارا ، المدن التاريخية سبل الحفاظ عليها واحيائها ، ترجمة عرفان سعيد ، المركز الاقليمي لصيانة الممتلكات الثقافية في الدول العربية ، بغداد ، ١٩٨٥ ، ص٤٦.

(١١)النبهاني ، محمد بن خليفة ، التحفة النبهانية في تأريخ الجزيرة العربية ، دراسات الخليج العربي ، ط، ١٩٨٠ ، ص ١٢.

(١٢)بيومي ، مصلح ، الحسن البصري ،حياته وصلته بالحكام ، حولية كلية الشريعة والدراسات الاسلامية، العدد الاول، ١٩٨٠،ص١٣٣.

http://qspace.qu.edu.qa/bitstream/handle/10576/9454/038001-0006-fulltext.pdf?sequence=10 تاريخ الدخول للموقع ٢/ ١/ ٢٠١٧

(١٣)ابن منظور ، مختصر تاريخ دمشق ، المجلد السابع ،ص١٩. http://al-hakawati.net/arabic/civilizations/224a7.pdf تاريخ الدخول للموقع ٢/ ١/ ٢٠١٧

(••)الباكديرات كلمة فارسية اصلها بادگير (ممر الهواء) ولكن سكان المدينة حرفوها الى كلمة باگدير .

(•••)مقابلة مع بعض مشايخ الزهيرية بتاريخ ٤ / ١١ / ٢٠١٦

المصادر المعتمدة

١- ابن منظور ، مختصر تاريخ دمشق ، المجلد السابع .

٢- توسلاف مارا سونيينج ، المدن التاريخية سبل الحفاظ عليها واحيائها ، ترجمة عرفان سعيد ، المركز الاقليمي لصيانة الممتلكات الثقافية في الدول العربية ، بغداد ، ١٩٨٥.

٣- سلامة طايع العساسفة واخرون ، التجديد الحضري كأسلوب لمعالجة مشاكل مراكز المدن، حالةمدينة الكرك القديمة في الأردن، مجلة جامعة دمشق للعلوم الهندسية ،المجلد ٢٣ ،العدد ٢ ، ٢٠٠٧ .

٤- حيدر عبد الرزاق كمونه ، توظيف موارد البيئة المحلية في انشاء الوحدات السكنية المكونة للنسيج الحضري ضمن اطار الحفاظ على التراث العمراني ،تجربة حسن فتحي انموذجا ،مجلة المخطط والتنمية ، العدد ٢٢، ٢٠١٠.

٥- عبد الباقي عبد الجبار أمينالحيدري، " التجديدالحضريلقلعةأربيل،دراسةاجتماعيةواقتصاديةوعمرانية "، مكتبة الحدباء، الموصل ١٩٨٥.

٦- عبد الجليل ضاري السعدون و سهام كاظم الموسوي ، الاعتباراتالتخطيطيةوالتصميميةللمدنالتاريخيةالقديمةالعربية ،حالةدراسية (مدينةكربلاء)، مجلة كلية التربية ، جامعة واسط ، العدد العاشر ، ٢٠١١.

٧- عمر حازم خروفة ،سياسات التجديد الحضري وفق مناهج الاستدامة، تقويم للمدن التقليدية الموصل أنموذجا ، مجلة القادسية للعلوم الهندسية ،المجلد ٧، العدد ٣، ٢٠١٤.

٨- محمد بن خليفة النبهاني ، التحفة النبهانية في تأريخ الجزيرة العربية ، دراسات الخليج العربي ، ط، ١٩٨٠.

٩- محمد بن سعيد الرقراق ، لمحات من ماضي الزبير ، مكتبة الملك فهد الوطنية ، الرياض ، ١٩٩٤.

١٠- محمد خضير ، بصر ياثا ، منشورات الأمد ، بغداد ،١٩٩٣.

١١- مصلح بيومي ، الحسن البصري ،حياته وصلته بالحكام ، حولية كلية الشريعة والدراسات الاسلامية ، العدد الاول ،١٩٨٠.

12-http://www.iasj.net/iasj?func=search&query=au

13-http://cohe.uokerbala.edu.iq/2015-05-10-09-25-43

14-http://www.marefa.org/index.php

15- . http://qspace.qu.edu.qa/bitstream/handle/10576/9454/038001-0006-fulltext.pdf?sequence=10

16-. http://al-hakawati.net/arabic/ civilizations/224a7.pdf

اثر السياق في العدول الصرفي في القرآن الكريم

م. م جنان جاسم خضير

وزارة التربية / مديرية تربية القادسية

ملخص باللغة العربية

يتناول هذا البحث التحول او العدول في الصيغ الصرفية في السياق القرآني والذي يعد مدخلا من مداخل التحليل اللغوي للنص للوصول الى الغاية الدلالية من تشاكل الالفاظ .

وسنحاول في هذا البحث ابراز ما للسياق من اثر في تنوع او تحول تلك الابنية وابراز السمات اللغوية التي يستعملها الخطاب القرآني محتكمين الى السياق.

Abstract

This research deais with shift or reverse the morphological variation in the context of the Qur,an ,Which is the input of the entrances of the isomorphism remember wordy.

And we will try to bring out what the context of the impact on the diversity or turing those buildings and to highlight the linguistic features used by the Quranic discourse mahkamin context>

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى اله الاطهار وبعد.....

فإنّ الاهتمام بكتاب الله عزوجل افضل ما تقضى فيه الاوقات ،وتفنى فيه الايام ، هذا وإن العدول في الابنية بين الفاظ القرآن الكريم والتنوع فيها تعد وجها من وجوه اعجاز القرآن الكريم ولوناً من الوان فصاحته وبلاغته .

وهذا التحول او العدول في الصيغ الصرفية في السياق القرآني يعد مدخلا من مداخل التحليل اللغوي للنص للوصول الى الغاية الدلالية من تشاكل الالفاظ ، والبحث في هذا التحول والتنوع بحث في التنوع الاسلوبي ؛لأنه مرتبط بالتحليل اللغوي فالمغايرة بين الالفاظ ميزة اسلوبية خاضعة للسياق ،فمتى كان المقام مقتضياً للمغايرة وجدنا النظم القرآني منسجما مع هذا التغاير وبأبلغ اسلوب .

وسنحاول في هذا البحث ابراز ما للسياق من اثر في تنوع او تحول تلك الابنية وابراز السمات اللغوية التي يستعملها الخطاب القرآني ،وهذه الدراسة هي محاولة متواضعة لمتابعة ما اشار اليه علماؤنا من ارتباط ايات القرآن المجيد ،واتساق معانيه ،وتعميق البحث في ذلك ؛لإبراز الخصائص البيانية لاسلوب القرآن الكريم ،فالبحث في الصيغة من خلال سياقها يعد من اهم القرائن اللفظية التي تعين على فهم الخطاب ،وخاصة فيما يتعلق بنظم القرآن الكريم .

التمهـيد

(في مفهوم العدول الصرفي)

١- مصطلح العدول عند علماء العربية:-

لقد تناول علماء العربية مصطلح العدول بتسميات مختلفة منها:- (العدول ، والإنزياح ،والإنحراف، والخرق ،والخروج عن سنن اللغة ،والمجاز ،والإلتفات...

أمّا الخروج فهو عند ابن جني خرق للإصول ،قال:- ((لقد حذفت العرب الجملة والمفردوالحرف ،وليس الشيء من ذلك إلاّ عن دليل وإلاّ كان فيه ضربٌ من تكليف علم الغيب من معرفته)) (١)

أمّا الرماني فقد استعمل مصطلح (الخروج عن العادة) ليبين الإسلوبية النوعية للقرآن فقال :- ((إنّ العادة كانت جارية بضروب من أنواع الكلام معروفة منها : الشعر ،ومنها

السجع ،ومنها الخطب ،ومنها الرسائل ،ومنها المنثور الذي يدور بين الناس في الحديث ،فأتى القرآن بطريقة مفردة خارجة عن العادة لها منزلة في الحسن تفوق به كل طريقة)) (٢)،فقصد بـ (الخروج عن العادة) العدول عن الكلام المتعارف عليه في الأنواع الأدبية وغير الأدبية من كلام البشر.

في حين استعمل عبد القاهر الجرجاني مصطلح (العدول) في وصف الكلام الأدبي على جانب القول الشعري العادي واللحن ،فقال:- ((وأعلم أنّ الكلام الفصيح ينقسم إلى قسمين :- قسم تعزى المزية والحسن فيه على اللفظ ،وقسم يعزى ذلك فيه على النظم ،فالقسم الأول للكناية والإستعارة والتمثيل الكائن على حد الإستعارة وكل ما فيه على الجملة مجاز واتساع وعدول باللفظ عن الظاهر ،فما ضربٌ من هذه الضروب إلاّ وهو إذا وقع على الصواب وعلى ما ينبغي أوجب الفضل والمزية)) (٣) ،ويفهم من قوله :- ترك طريقة في القول معروفة إلى طريقة أخرى لأنّها احسن ولمعنى زائد سببه حاجات في التعبير يقصر التعبير الحقيقي عن تأديتها.

ويرى القرطاجني أنّ العدول في أثارة المفاجأة فيقول :- ((ولما كانت النفوس تحب الإفتتان في مذاهب الكلام وترتاح للنقلة من بعض ذلك على بعض ليتجدد الكلام عليها ،وكانت معاونة الشيء على تحصيل الغاية المقصودة به بما يجدي في ذلك .... فوجب أن يكون الشعر المراوح بين معانيه أفضل من الشعر الذي لا مراوحة فيه)) (٤) ،فالقرطاجني يرى انّ عنصر المفاجاة والمجيء بما هو غير متوقع وبما لم يتعارف عليه يشكل خروجاً عن النمط المالوف.

أمّا العلماء المحدثون فقد اطلقوا على هذا المفهوم تسميات كثيرة ،قال المسدي -: ((هذا العدول قد عبّر عنه في الدراسات الحديثة بمصطلحات عديدة منها :- الإنحراف ،والإنزياح ،والإنحلال ،والانتهاك ،والتجاوز ،والمخالفة ،واللحن ،وخرق السنن والشناعة والتحريف....)) (٥).

فمصطلح الإنزياح من المصطلحات التي تطلق للدلالة على العدول عن النمط

العادي للغة "والملاحظ في الإسلوب القرآني انّ فيه سعياً متكرراً مقصوداً إلى الانزياح عن قانون المطابقة انزياحاً يلفت فينا نظر المتلقي ويلفت تاويلياً ومجازياً نظر المفسر" (٦)

وهذا المصطلح لا يمكن أن يشمل كل النصوص ،فإن اردنا ان نطلقه على النص الشعري أو الأدبي فهو لا يتناسب مع النصوص المقدسة ،أمّا مصطلح (العدول)فهو مصطلح عربي قديم وهو أحسن من الناحية العلمية ؛إذ يسمح بتوحيد المصطلح لأمكانية اطلاقه على النص القرآني وطالما هو موروث في تراثنا القديم فمن الآولى أن نتمسك به

٢-مفهوم العدول الصرفي:-

يعرف العدول الصرفي بأنّه ترك صيغة صرفية إلى صيغة أخرى تشترك معها في تأدية المعنى العام وتفضلها بوجه من الوجوه في السياق الذي ترد فيه ،كاستعمال المصدر في موضع اسم الفاعل أو اسم الفاعل في موضع اسم المفعول أو الماضي بدلاً من المضارع (٧)،اذن فهو ترك الوزن القياسي لوزن آخر لدلالة معنوية لا يحتويها الوزن الأول (٨) ،والعدول الصرفي يمثل ميلاً أو خروجاً عن قواعد اللغة المثالية الخاصة بالصيغ الصرفية ،وهذه المخالفة لنظام اللغة تأتي لضرورات سياقية يتطلبها المعنى ،وهي تشكل اسساً راسخة في الإعجاز القرآني وقد تجلى هذا الإعجاز في الإختيارالآلهي للألفاظ القرآنية المعجزة.

وقد وردت في القرآن الكريم ألفاظ كثيرة خرجت عن القياس اللغوي يستطيع المتلقي الخبير باللغة العربية أن يكتشفها بمجرد سماعها أو قراءتها لاتخاذها صورة مخالفة لبنيتها المألوفة ،وهذه المخالفة يقتضيها السياق القرآني الواردة فيه مما يجعل للعدول لتلك الصيغة دون غيرها قيمة معنوية اكبر من غيرها ،وهذ ا ما ستكشفه هذه الدراسة المبسطة والتي جاءت لتدرس ظاهرة العدول الصرفي القرآني داخل الآيات القرآنية واختيار لفظة في موضع والعدول عنها في موضع أخر لنرى اعجاز القرآن الكريم في اختياره للمفردة القرآنية .

وقد اقتضت طبيعة البحث تقسيمه إلى مبحثين:-

المبحث الأول:- العدول الصرفي في أبنية الأسماء.

المبحث الثاني:- العدول الصرفي في أبنية الأفعال.

المبحث الاول :- العدول الصرفي في أبنية الأسماء

أ- العدول في صيغ المشتقات:-

اولا:-العدول في ابنية اسم الفاعل:-

مثاله: صيغة مشتبه – اسم فاعل – جاءت في قوله تعالى: ﴿والزيتون والرمان مشتبه وغير متشابه﴾ [الأنعام ٩٩]. بينما جاءت صيغة متشابه – اسم فاعل – في قوله سبحانه: ﴿والزيتون والرمان متشابها وغير متشابه﴾ [الأنعام ١٤١]. فما سرُّ تعاقب صيغتي اسم الفاعل في السِّياقين؟ وما سبب التَّخصيص؟.

لاحظ بعض الموجِّهين أنَّ ثمَّة سرًّا بلاغيًّا لطيفًا كاد يبوح به تعاور الصِّيغتين في سياقيهما، وقد تأبَّى ذلك على أهل اللُّغة فذهبوا – عندما أعوزهم تلمُّسُه – إلى أنَّ مشتبهًا، ومتشابهًا لغتان بمعنى واحد، فذهب كثير منهم إلى مجيء تفاعل بمعنى افتعل، يقول سيبويه: "وأمَّا تفاعلت فلا يكون إلا وأنت تريد فعل اثنين فصاعداً..... وذلك قولك: تضاربنا وترامينا وتقاتلنا. وقد يشركه افتعلنا فتريد بهما معنى واحداً، وذلك قولهم: تضاربوا واضطربوا، وتقاتلوا، واقتتلوا، وتجاوروا، واجتوروا، وتلاقوا، والتقوا"[٩].

واعتمد الزَّمخشريُّ [١٠]، والرَّازيُّ [١١]، وأبو حيَّان[١٢] على هذا المعهود اللُّغويِّ حينما رأوا أنَّ: اشتبه الشَّيئان وتشابها، كقولك اختصم وتخاصم، واستوى وتساوى، واشترك وتشارك، وغير ذلك ممَّا يشترك فيه باب الافتعال والتَّفاعُل. والافتعال والتَّفاعُل يشتركان كثيراً.

أما ابن عاشور فقد ذكر أنَّ الاشتباه والتَّشابه بمعنى واحد وأنَّهما مترادفان، واشتقاقهما من الشَّبه، وجمع بينهما في الآية الأولى؛ للتَّفنُّن كراهية إعادة اللَّفظ بعينه؛ ولأنَّ اسم الفاعل من التَّشابه – متشابه – أفضل بالوقف عليه لما فيه من مدِّ الصَّوت بخلاف متشابه وهذا من بديع الفصاحة.

ويرى البحث أنَّ الصّيغتين ليستا بمعنى واحد من حيث الدَّلالة السّياقيَّة، فهناك فرق دقيق بينهما جاء القرآن الكريم به؛ لتخصيص كلّ آية بالصّيغة التي وردت فيها؛ لأنَّ الزّيادة في المبنى تعطي زيادة فيالمعنى، كما أنَّ القرآن الكريم لا يستعمل كلمة بصيغة محدَّدة في موطن، ويستعملها بصيغة متماثلة في موطن آخر إلا لسبب يقتضيه سياق النَّص، فكلُّ لفظة اختصَّت بموطنها المناسب.

فسياق الآية الأولى في بيان قدرة الله عز وجل وآياته الباهرة في خلقه قال تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمُ اللّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونفَالِقُ الإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيموَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُواْ بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونوَهُوَ الَّذِيَ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونوَهُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُواْ إِلِى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ) [الأنعام ٩٥-٩٩].

وسياق الآية الأخرى ففي بيان الأطعمة وما يحلّله ويحرّمه أهل الكفر؛ افتراء على الله، وبيان عقائدهم الباطلة، قال تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعامِ نَصِيبًا فَقالُوا هذا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهذا لِشُرَكائِنا فَما كانَ لِشُرَكائِهِمْ فَلا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَما كانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلى شُرَكائِهِمْ ساءَ ما يَحْكُمُونَ،وَكَذلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلادِهِمْ شُرَكاؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شاءَ اللَّهُ ما فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَما يَفْتَرُونَ،وَقالُوا هذِهِ أَنْعامٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لا يَطْعَمُها إِلاَّ مَنْ نَشاءُ بِزَعْمِهِمْ وَأَنْعامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُها وَأَنْعامٌ لا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِراءً عَلَيْهِ سَيَجْزِيهِمْ بِما كانُوا يَفْتَرُونَ (١٣٨) وَقالُوا ما فِي بُطُونِ هذِهِ الْأَنْعامِ خالِصَةٌ لِذُكُورِنا وَمُحَرَّمٌ عَلى أَزْواجِنا وَإِنْ يَكُنْ مَيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكاءُ سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ،قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا ما رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِراءً عَلَى

اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَما كانُوا مُهْتَدِينَ،وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشابِهًا وَغَيْرَ مُتَشابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصادِهِ وَلا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ..) [الأنعام ١٣٦ – ١٤١].

فالفعل اشتبه أكثر ما يفيد الالتباس والإشكال، وأنَّ تشابه أكثر ما يفيد المشاركة في معنى من المعاني. جاء في تاج العروس: "أمور مشتبهة ومشبَّهة كمعظَّمة، أي: مشكِلة ملتبسة يشبه بعضها بعضًا"[١٤]، وجاء في المصباح المنير: "فالمشابهة: المشاركة في معنى من المعاني، والاشتباه: الالتباس"[١٥].

ف "الأمور المشتبهة تحتاج إلى زيادة نظر وتأمُّل؛ لإدراك حقيقة أمرها، فوضع مشتبهًا في السِّياق الدَّال على قدرته وآياته، وفي موضع الأمر بالنَّظر انظروا إلى ثمره دون الموضع الآخر ممَّا ليس في هذا السِّياق،فكان كلُّ تعبير أنسب في سياقه الذي ورد فيه"[١٦].

ثانياً:- العدول بين اسم التفضيل واسم الفاعل:-

جاءت صيغة أفعل التَّفضيل في قوله تعالى: (لا جرم أنهم في الأخرة هم الأخسرون) [هود ٢٢]، وصيغة اسم الفاعل في قوله تعالى: (لا جرم أنهم في الاخرة هم الخاسرون) [النحل ١٠٩]، وقد اختلفت نظرة العلماء في بيان وجه المغايرة بين الصِّيغتين في سياقيهما فذهب الخطيبالإسكافي[١٧]– معتمداً على السِّياقين اللُّغويّ والحاليّ – إلى أنَّ سياق آية هود تقدَّمها: (وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ يُضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ) [هود ٢٠]، فهؤلاء ضُوعف لهم العذاب؛ لأنَّهم كما وصفهم الله بقوله: (الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَها عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كافِرُونَ) [هود ١٩]، فهم لم يكتفوا بضلالهم، وإنَّما يضلون غيرهم؛ ليكونوا في الضَّلال سواء؛ فاستحقُّوا تضعيف العذاب، ولمَّا كانوا استحقُّوا الوصف بالخسران بصيغة التَّفضيل.

أمَّا سياق آية النَّحل فلم يُخبر عن الكفَّار أنَّهم مع ضلالهم أضلُّوا من سواهم،

وإنَّما جاء وصفهم بقوله سبحانه: (ذلِكَ بِأَنَّهُمُ اسْتَحَبُّوا الْحَياةَ الدُّنْيا عَلَى الْآخِرَةِ وَأَنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكافِرِينَ) [النَّحل ١٠٧]. فهؤلاء لم يُذكر فيهم ما ذكر في آية هود من مضاعفة العذاب، كما أنَّ فواصل الآيات قبلها، مثل: الكافرين، والغافلون ناسب مجيء الخاسرون.

وقد ذهب الكرمانيُّ إلى ما ذهب إليه الإسكافيُّ، ونقل عنه، وأرجع سبب تخصيص كلِّ صيغة في تراكيبها إلى السِّياق الذي سيقت فيه؛ "لأنَّ هؤلاء صدُّوا عن سبيل الله وصدُّوا غيرهم فهم الأخسرون يُضاعف لهم العذاب، وفي النَّحل صدُّوا فهم الخاسرون"[١٨]. وإلى هذين التَّحليلين أشار: الأنصاريُّ[١٩]، والألوسيُّ[٢٠]، بينما يرى ابن الزُّبير[٢١] أنَّ آية هود سبقها ما يُفهِم المفاضلة (أفمن كان على بينة من ربّه) [هود ١٧]، أي: من كان على بينة من ربه ليس كمن كفر وجحد وكذَّب الرُّسل، ثمَّ جاء قوله تعالى: (ومن أضلم ممن افترى على الله كذباً) [هود ١٨]، فهذه آية مفاضلة – أيضًا – فقد جاء باسم التَّفضيل أظلم، فناسب هذا لفظ (الأخسرون) بصيغة المفاضلة، ولو ورد الخاسرون لحصل التَّنافُر في النَّظم والتَّبايُن في السِّياق، وأمَّا سياق آية النَّحل فلم يقع قبلها تفاضُل وتفاوُت – كما في سياق آية هود – وإنَّما قبلها: (إِنَّ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِآياتِ اللَّهِ لا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ (١٠٤) إِنَّما يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِآياتِ اللَّهِ وَأُولئِكَ هُمُ الْكاذِبُونَ)) [النَّحل ١٠٤ – ١٠٥]، وبعد ذلك: (وَأَنَّ اللَّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ) [النَّحل ١٠٧]، و (وأولئك هم الغافلون) [النَّحل ١٠٨]، فيلاحظ أنَّ فواصل هذه الآيات جاء بصيغة: اسم الفاعل المجموع جمع السَّلامة، فناسب مجيء الخاسرون ولم يكن هنا ما يستدعي المفاضلة لا من جهة المعنى، ولا من جهة اللَّفظ فتناسبت الآيات في سياقها وفواصلها.

نلاحظ من تحليلي الإسكافيِّ، وابن الزُّبير أنَّهما اتَّفقا في تفعيل السِّياق اللغُويِّ القائل بالتَّوفيق بين الفواصل، أمَّا سياق الحال فتأويل ابن الزُّبير يختلف عن الإسكافيِّ، ومن شايعه، فعند ابن الزُّبير أنَّ آية هود جاءت بصيغة التَّفاضُل لما سبقها من التَّفاضُل والتَّفاوُت، ولمَّا لم يكن قبل

آية النَّحل مفاضلة جاءت بصيغة اسم الفاعل المجموع جمع مذكَّر سالمًا موافقة لِمَا سبقها من سياقات.

وذكر ابن عاشورأن وجه المغايرة بين الصّيغتين أنَّ آية هود جاءت بصيغة المفاضلة؛ لبيان أنَّ خسارتهم الأخرويَّة أعظم من خسارتهم الدُّنيويَّة، حيث قال: " ووقع في سورة هود (هم الاخسرون) ووقع هنا في النَّحل (هم الخاسرون)؛ لأنَّ آية سورة هود تقدَّمها (أولئك الذين خسروا أنفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترونَ) هود ٢١، فكان المقصود بيان أنَّ خسارتهم في الآخرة أشدُّ من خسارتهم في الدُّنيا"[٢٢].

ثالثا:- العدول بين اسم الفاعل وصيغة المبالغة:-

تغايرت الصّيغتان – ساحر وسحَّار – في سياقين، الأولى في سياق قوله تعالى: (يأتوك بكلّ ساحرٍ عليم) [الأعراف ١١٢]، والثانية في قوله عز وجل: (يأتوك بكلّ سحارٍ عليم) [الشعراء ٣٧].

وقد أشار الزَّمخشريُّ[٢٣] لسبب تخصيص كلِّ صيغة في تركيبها بأنَّ قوم فرعون عارضوا قوله: (إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ) [الشعراء ١٠٩] بقولهم: (يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَحَّارٍ عَلِيمٍ) فجاءوا بصيغة المبالغة سحار؛ ليطمئنوا نفسه، ويسكّنوا بعض قلقه.

واستفاد ابن الجزريّ من إشارة الزَّمخشريِّ من دلالة الصّيغتين في السّياق وزاد الأمر توصيفًا فذكر أنَّ القرَّاء: " اتَّفقوا على حرف الشُّعراء أنَّه (سَحَّارٍ)؛ لأنَّه جواب لقول فرعون[٢٤] فيما استشارهم فيه من أمر موسى بعد قوله: (إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ) فأجابوه بما هو أبلغ من قوله؛ رعاية لمراده بخلاف التي في الأعراف فإنَّ ذلك جواب قولهم[٢٥] فتناسب اللَّفظان"[٢٦].

ونقل الألوسيُّ[٢٧] توصيفات في التَّفريق بين سحار و ساحر فسحَّار بصيغة المبالغة يكون لمن يريد السِّحر، وساحر، وساحر بصيغة اسم الفاعل يكون لمن سحر في وقت دون وقت، وقيل: إنَّ السَّاحر للمبتدئ في صناعة السِّحر، والسَّحَّار هو: المتمرّس في السِّحر والمنتهى الذي يُتعلَّم منه ذلك ،وهذا التَّفريق الذي نقله الألوسيُّ، هو تفريق في العموم بين السَّاحر والسَّحَّار، وليس مختصًّا في سياق آيتي الأعراف والشُّعراء.

وجعل ابن عاشور[٢٨] السَّحَّار مرادفًا للسَّاحر في الاستعمال اللُّغويّ، وأنَّ صيغة فعَّال في قوله: سحَّار جاءت هنا للنَّسب دلالة على الصّناعة، وذلك مثل: النَّجَّار، والقصَّار، وممَّا يدلُّ على ذلك مجيء عليم بالسِّحر الفائق في علمه.

وقد استلزم من تحليل ابن عاشور أنَّ بناء فعَّال قد يأتي غير مراد به الكثرة أو المبالغة، قال العكبريُّ – عند قوله تعالى: (وإنّ الله ليس بظلام للعبيد) [آل عمران ١٨٢]-: "وظلام: فعَّال من الظُّلم، فإن قيل: بناء فعَّال للتَّكثير، ولا يلزم من نفي الظُّلم الكثير نفي الظُّلم القليل، فلو قال: بظالم لكان أُوّل على نفي الظُّلم قليله وكثيره. فالجواب من ثلاثة أوجه: أنَّ فعَّالا جاء لا يُراد به الكثرة، كقول طرفة[٢٩]:

ولَستُ بِحَلال التِّلاعِ مَخَافَةً ولَكِن مَتَى يَسترفِدِ القَومُ أَرفِدِ

ولا يريد هاهنا أنَّه قد يحلُّ التِّلال قليلا؛ لأنَّ ذلك يدفعه قوله: "مَتَى يَستَرفِدِ القَومُ أَرفِدِ" وهذا يدلُّ على نفي البُخل في كلِّ حال؛ لأنَّه تمام المدح لا يحصل بإرادة الكثرة"[٣٠].

وحاصل دلالة التَّغاير بين الصِّيغتين في كُلٍّ: أنَّ الفاعل من السِّحر: ساحر لسياق قوله تعالى: (وألقي السحرة ساجدين) [الأعراف ١٢٠]، و(لعلّنا نتبع السحرة إن كانوا هم الغالبين) [الشُّعراء ٤٠]، كما أنَّ السِّحرة جمع ساحر، ككتبة وكاتب، وفجرة وفاجر، أمَّا سحَّار فقد وُصِفَ بلفظ: عليم ووصفه يدلُّ على تناهيه فيه، وحذقه به؛ فناسب لذلك أن يُذكروا بالاسم الدّال على المبالغة في السِّحر[٣١].

ب/العدول في صيغ الجموع:-

ومن ذلك الصَّيغتان خطايا و خطيئاتكم فهما من الصِّيغ الدَّالَّة على الكثرة أو القلَّة، حيث وردت الصَّيغة الأولى في قوله تعالى: (وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِين) [البقرة ٥٨]، وجاءت الصِّيغة الثَّانية في قوله سبحانه: (وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ اسْكُنُوا هذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْها حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبابَ سُجَّدًا نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئاتِكُمْ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ) [الأعراف ١٦١]، وقد أخذ الموجّهون يُعلّلون لتلك الظَّاهرة – تعاقب الصِّيغتين –

وهم على ذُكر من هذه التَّفرقة المعنويَّة، بل التمسوا لإيثار صيغة على أخرى نكات بلاغيَّة كانت هي الدَّاعي إلى الالتفات لموضع كلِّ صيغة في سياقها.

إذ ربط الخطيب الإسكافيُّ[٣٢] بين موضع البقرة مكسَّرًا، وموضع الأعراف سالمًا، فخصَّ الصِّيغة الأولى بالتَّكسير؛ لأنَّ الله سبحانه أخبر في هذه الآية عن نفسه بقوله: (وَإِذْ قُلْنَا) فلمَّا أسند الفعل إلى نفسه سبحانه ناسب أن يذكر الخطايا التي تدلُّ على الكثرة؛ إشارة إلى أنَّ الله بجوده وكرمه يغفر الخطايا الكثيرة، ولمَّا لم يُسند الفعل إلى نفسه في آية الأعراف، ولم يُسم الفاعل فقال: (وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ) أتى بلفظ خطيئات التي هي جمع مؤنث سالم للقلَّة فجاء كُلٌّ على ما يناسب، وتابعه على ذلك: الكرمانيُّ[٣٣]، والرَّازيُّ[٣٤]، والنَّيسابوريُّ[٣٥]، والسِّيوطيُّ[٣٦].

ولم يرتض الألوسيُّ[٣٧] اعتماد الإسكافيِّ على السِّياق اللُّغويِّ في بيان وجه الجمع بين التَّكسير، والسَّالم المتمثِّل في إذ قلنا و إذ قيل حيث ذكر بأنَّه وإن ورد في الأعراف وإذ قيل لكنَّه جاء في السُّورتين نغفر لكم بإضافة الغفران إلى نفسه سبحانه، ولا شك أنَّ رعاية سياق نغفر لكم أولى من رعاية وإذ قيل لهم؛ لتعلُّق الغفران بالخطايا؛ فعلى هذا التَّوجيه كان ينبغي أن يذكر جمع الكثرة الخطايا كذلك في الأعراف.

وكأنِّي بالألوسي يشير إلى أنَّ السِّياق وحده هو الحكم في التَّفريق بين مدلولي القلَّة والكثرة بعيدًا عن مجاراة اللُّغويِّين لتقسيم الجموع إلى كثرة وقلَّة، إلا أنَّه عاد بعد تحليله للصِّيغتين وذكر أنَّ هذه المغايرة ما هي إلا من باب التَّفنُّن في التَّعبير حيث قال: "وبالجملة التَّفنُّن في التَّعبير لم يزل دأب البلغاء وفيه من الدَّلالة على رفعة شأن المتكلم ما لا يخفى، والقرآن الكريم مملوء من ذلك"[٣٨].

واتَّجه ابن الزُّبير اتِّجاهًا آخر جمع فيه بين مدلولي الكثرة والقلَّة في البقرة والأعراف، وسياق السُّورتين حيث: "ورد جمعها في البقرة مُكسَّرًا؛ ليناسب ما بنيت عليه آيات البقرة من تعداد النِّعم والآلاء...؛ لأنَّ جموع التَّكسير ما عدا الأربعة أبنية: أفعُل، وأفعال، وأفعلة، وفِعلَة، إنَّما ترد في الغالب للكثرة فطابق الوارد في البقرة ما قُصد من تكثير الآلاء والنِّعم، وأمَّا الجمع بالألف والتَّاء فبابه القلَّة، وما لم يقترن به ما

يبيّن أنَّ المراد به الكثرة، فناسب ما ورد في الأعراف من حيث لم تُبنَ آيُها من قصد تعداد النِّعم على ما يناسب والله أعلم"[٣٩].

وعبارة ابن الزُّبير: " وأمَّا الجمع بالألف والتَّاء فبابه القلَّة، ما لم يقترن به ما يبيّن أنَّ المراد الكثرة " عبارة على بساطتها ووجازتها خطيرة الأبعاد في دلالتها النَّافذة على دور السِّياق في التَّفريق بين مدلولي القلَّة والكثرة، فالعرب قد يجمعون بالألف والتَّاء، وهم يريدون الكثرة، وهذا ما ذكره سيبويه[٤٠]، والنَّحَّاس[٤١]، ونقله ابن جِنّي[٤٢]، ودلَّل عليه، وأخذ به الزَّمخشريُّ [٤٣]، وابن عطيَّة[٤٤]، فإذا سلَّمنا بأنَّ ثَمَّ جموعًا للكثرة، وأخرى للقلَّة مجاراة للُّغويّين فهم أنفسهم يُقرّرون حينما اصطدموا بالنُّصوص أنَّ: "جموع القلَّة إذا تَعَرفت بالألف واللام غير العهدية أو أضيفت،" عمَّت وصارت لا تخصُّ القليل والعام المستغرق لجميع الأفراد"[٤٥].

فالسِّياق هو المحدّد الأساس لدور الكلمة في الاستعمال اللُّغويِّ لا بالقوالب الجامدة التي تبتعد عن روح النَّص

وتتعاقب – كذلك – الصَّيغتان النبيّين، و الأنبياء في سياقيهما، حيث وردت الصِّيغة الأولى جمعًا سالمًا، في قوله تعالى: (ويقتلون النبيين بغير حق) [البقرة ٦١] ووردت صيغة الجمع المكسَّر في قوله تعالى: (ويقتلون الانبياء بغير حق) [آل عمران ١١٢].

لحظ الكرمانيُّ[٤٦] أنَّ النَّسق القرآنيَّ في آية البقرة ورد جمع السَّلامة لموافقة ما بعده، حيث جُمِعَ جَمعَ سلامة، في نحو: الذين !!، و الصَّابئين، في سياق قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هادُوا وَالنَّصارى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ) [البقرة ٦٢]،أمَّ اما آية آل عمران التي وردت بالجمع المكسَّر فهي بخلاف ذلك وقد نقل الفيروز آبادي[٤٧] هذا التَّوجيه، غير أنّي أرى في توجيه الكرمانيِّ بُعدٌ؛ لأنَّ آية البقرة ورد فيها جمع التَّكسير: النَّصارى فكُسِر النَّسق الذي استدلَّ به الكرمانيُّ، كما أنَّ لفظ الذين ليس جمع مذكَّر سالمًا.

وابتعد ابن الزُّبير الغرناطيُّ[٤٨] عن المعهود اللُّغويِّ في دلالة الجمعين فلم يوجّه الصّيغتين في سياقهما،على ما يفيده الجمع السَّالم من القلَّة وجمع التَّكسير من

الكثرة، وإنَّما وجَّههما توجيهًا آخر فذكر أنَّ سبب التَّخصيص هو أنَّ جمع التَّكسير يكون لأولي العلم وغيرهم، وأمَّا جمع المذكَّر السَّالم فالأصل أن يختصَّ بأولي العلم، وقد يأتي لغيرهم على سبيل الإلحاق والتَّشبيه، كقوله تعالى: (إذ قال يوسف لأبيه يا أبت اني رأيت احد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين) [يوسف ٤]، فإذا تقرَّر هذا فإنَّ ورود جمع المذكَّر السَّالم في آية البقرة مناسب لأمرين:

الأوَّل: شرف الجمع لشرف المجموع، أي: أنَّ جمع المذكَّر أشرف لجمع نبي من جمع التَّكسير.

الثّاني: أنَّ زيادة المدّ في نبيين مناسبة لزيادة أداة التَّعريف في لفظ الحق.

وأما آية آل عمران فلم يكن فيها إلاَّ شرف المجموع وكانت العرب تتَّسع في جمع التَّكسير فتوقعها على العقلاء أولي العلم وغيرهم، فجيء بجمع التَّكسير لتحصل اللُّغتان، فلا يبقى حجَّة لمن تُحدّي بالقرآن؛ لأنَّهم مُخاطبون بما في لغاتهم فجيء بالجمعين كليهما؛ لبيان جوازهما، ويرى ابن جني أنَّ جمع السَّلامة قد يفيدان الكثرة بدلالة السّياق حيث ورد قوله تعالى: (إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيراً وَالذَّاكِرَاتِ) [الأحزاب ٣٥] والغرض في جميعه الكثرة لا ما هو بين الثَّلاثة إلى العشرة"[٤٩]، وهكذا تخرج الصّيغة الدّالة على القلّة عن أصل وضعها إلى الدَّلالة على الكثرة في سياقها

المبحث الثاني :- العدول في صيغ الافعال

اولا :- العدول من التجريد الى الزيادة وبالعكس

تختلف صيغة الفعلين اسطاع واستطع بوحدة صرفيّة لها أثر فاعل في القيمة الدَّلالية لسياق قول عزَّ وجل: (فما اسطاعوا أن يظهروه وما استطاعوا له نقبا) [الكهف ٩٧] فبينما يشير بعض المفسرين واللُّغويين كأمثال: ابن جرير[٥٠]، والزَّجاج[٥١]، والفارسيّ[٥٢]، وابن

جني[٥٣]، وأبو حيَّان[٥٤]، إلى أنَّ الفعل اسطاع أصله: استطاع وحُذفتْ منه التاء؛ تخفيفًا، وهي علَّة يشيع دورانها في مثل هذا اللَّون من الحذف.

نرى آخرين منهم من[٥٥] يستغلُّ هذا اللَّون وتلك العلَّة في الكشف عن سرِّ المغايرة في مبنى الفعلين في سياق واحد. فهذا ابن الزُّبير الغرناطيُّ يعتمد على هذه العلَّة، فيربط بينها وبين غرض الآية الَّذي يصوِّر علوَّ السَّدِّ وملاسته وصلابته وموقف يأجوج ومأجوج منه "فجيء أولاً بالفعل مُخفَّفًا عند إرادة نفي قدرتهم على الظُّهور على السَّد والصُّعود فوقه، ثمَّ جيء بأصل الفعل مُستوفى الحروف عند نفي قدرتهم على نقْبه وخرْقه، ولا شكَّ أنَّ الظُّهور أيسر من النَّقب، والنَّقب أشد عليهم وأثقل، فجيء بالفعل مخفَّفًا مع الأخفِّ، وجيء به تامًا مستوفى مع الأثقل، فتناسب، ولو قُدِّر بالعكس لما تناسب"[٥٦].

وبهذه القيمة التَّعبيريَّة التي ارتداها ابن الزُّبير نستطيع أن نستصحبها لبيان مراعاة النَّسق القرآنيِّ للمغايرة بين الفعلين تستطع وتسطع [الكهف ٧٨، ٨٢] من السُّورة نفسها بغرض إحداث نوعٍ من المناسبة الدَّلاليَّة بين المبنيين في سياقهما؛ إذ ورد الفعل في الآية غير محذوف التَّاء؛ لتصوير شدَّة الثِّقل الَّذي شعر به موسى – عليه السلام – حينما غُمَّ عليه لما كان يقوم به العبد الصَّالح من أفعال لا تتفق في ظاهر الأمر مع ما يعتاده النَّاس في الحياة، حتّى بلغت بهما المفارقة العلميَّة مبلغها، ثُمَّ ورد الفعل في الآية الأخرى مخفَّفًا بحذف التَّاء؛ للتَّنبيه على زوال ذلك الثِّقل عن كاهله، حيث خفَّ عليه ما لَقِيَه بظهور سببه، وبيان ذاته وكنهه، فكانت المناسبة بين كل بناء من البنائين مع ما يصوِّره من معنى، وما يكتنفه من قيم جماليَّة وتعبيريَّة[٥٧].

كما تشير صيغتا تبع واتبع إلى قيمة تعبيريَّة يشير إليها، الملحظُ الدَّلاليُّ المستفاد من اختلاف الوحدة الصَّرفيَّة في الفعلين؛ تبعًا لسياقهما، حيث وردت الصِّيغتان في سياق آية [البقرة ٣٨] فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون)، وفي سياق آية [طه ١٢٣] (فمن اتبع هداي فلا يضلل ولا يشقى).

جاءت آية البقرة بلفظ تَبِعَ على وزن فَعِلَ، وجاءت آية طه بلفظ اتَّبع على وزن

افْتَعَل، وقد يكونان بمعنى واحد، وهو ما تردَّد في قول سيبويه: "وقالوا: قرأت واقترأت يريدون شيئًا واحدًا.... وكذلك قلع واقتلع، وجذب واجتذب بمعنى واحد"[٥٨].

وكان هذا التَّعليل اللُّغويُّ خليقًا بأن يجد لنفسه أثرًا في توجيه هاتين الصِّيغتين في سياقهما، فاستقى الرَّاغب الأصفهانيَّ وجهته الدَّلاليَّة من كلام سيبويه؛ إذ "تبعه واتبعه قَفَا أثره... بالارتسام والائتمار"[٥٩].

ويكرر ابن منظور هذا الملحظ الدَّلاليَّ لوجه المناسبة بين المبنيين، وينقل عن أبي عُبيد، واللَّيث بن سعد الرَّأي نفسه في دلالة الصِّيغتين، يقول: "قال أبو عبيد: أَتْبَعْت القوم مثل أفعلت إذا كانوا قد سبقوك فلحقتهم، قال: واتَّبعْتُهم مثل: افتعلت إذا مرُّوا بك فمضيتُ وتَبعْتُهم تبعًا مثله.... وقال اللَّيث: تَبِعْتُ فلانًا واتَّبعْته وأَتبَعْته سواء"[٦٠].

وقد لحظ ابن الزُّبير الغرناطيّ[٦١] أنَّ لكل واحد من الصِّيغتين تمايزًا عن الآخر؛ لأنَّ صيغة تبع ثلاثي هو الأصل، وصيغة اتبع مزيد هو الفرع، وما فيه من زيادة في المبنى يستلزم زيادة في المعنى، فإذا اشتركت الصِّيغتان في دلالتهما على الاتباع، فإنَّ تبع تدلّ على الاتِّباع الَّذي لا تكلُّفَ فيه ولا مشقة، وأمَّا اتبع فإنَّ هذه البنية افتعل تنبئ عن تكلُّف ومشقة، وتحميل للنَّفس طاقة أخرى.

ويتابع البقاعيُّ[٦٢] ابن الزُّبير في توضيح الفرق بين الصِّيغتين وسرّ تغاير الاستعمال القرآنيّ لهما حيث احتكم لسياق الحال؛ لبيان الفرق مسترشدًا بالسِّياق اللُّغويّ فيكون الاختلاف في عرض القصَّة هو السَّبب في المغايرة بين الصِّيغتين، فلمَّا عُرضتْ القصَّة في سورة البقرة لم يرد فيها حكاية إغواء الشَّيطان لآدم وزوجه إلاَّ بصيغة مجملة، فجاء الفعل تبع.

وأمّا في سورة طه فقد ورد في القصَّة كيفية الإغواء، فلمَّا زاد ذلك قابله زيادة في صيغة الفعل.

ويحتفي الدُّكتور السَّامرائي بسياق الحال؛ لإظهار الفرق بين صيغتي الفعل كلتيهما في مقامهما فقصة آدم – عليه السلام – في البقرة مبنية على تكريمه وتشريفه حيث ذكر فيها استخلاف آدم – عليه السلام – في الأرض، وتفضيله على الملائكة بتعليمه الأسماء كُلّها، وجهل

الملائكة بها، وكذلك تكريمه بإسجاد الملائكة له، فاكتفى في البقرة بالصِّيغة الأخفِّ مبنى تبع، ولم يُشدِّد على بني آدم؛ تخفيفًا عليهم؛ مراعاة لمقام التَّكريم والتَّشريف. وأمَّا في سياق آية طه جاء اتَّبع بالتَّشديد؛ لإفادة المبالغة.

ولم يكتف الدُّكتور السَّامرائي برؤيته هذه، بل ربط بين سياق الحال والسِّياق اللُّغويِّ، حيث جاء في أول البقرة قوله قلنا اهبطوا فالفعل قلنا أُسند إلى الله تعالى فناسبه: التَّخفيف الذي يفيد تلطُّف المولى سبحانه بعباده فجيء بالفعل تبع، كما أنَّ الفعل تبع تردَّد في سورة البقرة أكثر من أيِّ سورة أخرى فكان ذلك مناسبًا لمجيئه هنا[٦٣].

وتتغاير كذلك صيغتا كسب واكتسب في سياقهما؛ للدَّلالة على التَّنوع الأسلوبيِّ الذي يُعدُّ نوعًا من أنواع الترابط النَّصي فقد كثر استعمال هاتين الصِّيغتين في سياقات مختلفة من كلام ربِّنا سبحانه فوقف اللُّغويون، والمفسِّرون فِرقًا في تعليل ذلك التَّنوع وتلك المغايرة في مبنى الفعلين.

ومن العدول في صيغ الافعال في الآية نفسها صيغتا –كسب واكتسب– في قوله تعالى (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) البقرة /٢٨٦ فعلى الرغم من ان هذا التنوع الاسلوبي والذي يعد نوعا من انواع الترابط النصي فقد تباينت اراء المفسرين في تعليل هذا التنوع في مبنى الفعلين ،فذهب بعضهم الى أن كسب وأكتسب بمعنى واحد فهما لغتان ومعناهما واحد في كلام العرب (٦٤)، واستدلوا بسياق قوله تعالى: (فمهل الكافرين أمهلهم رويدا) [الطارق ١٧] حيث أفاد الكرمانيُّ أنَّه عَدَل في الصِّيغة إلى أمهل؛ لأنَّه من أصل مهَّل وبمعناه؛ كراهة التَّكرار[٦٥]،كما أنَّ السِّياق القرآنيَّ للصِّيغتين جاء بالتَّسوية بين الكسب والاكتساب، يقول أبو حيَّان: "... وقد جاء القرآن بالكسب والاكتساب في مورد واحد. قال تعالى: (كل نفس بما كسبت رهينة) [المدثر ٣٨]، وقال تعالى: ولا تكسب كل نفس الا عليها) [الأنعام ١٦٤]، وقال تعالى: (بلى من كسب سيئة) [البقرة ٨١]، وقال تعالى: (بغير ما اكتسبوا) [الأحزاب ٥٨] فقد استعمل الكسب والاكتساب في الشَّرِّ"[٦٦].

فيما يلحظ آخرون أنَّ ثمة سرًّا بلاغيًا لطيفًا كاد يبوح به تركيب المبنيين فهناك تمايز بين الكسب والاكتساب، وهو ما استلهمه الزَّمخشري الذي يرى أنَّ الاكتساب: اعتمال، فلمَّا كانت السَّيئات مِمَّا تشتهيه النَّفس وتَنجذب إليه وتأمر به كانت في تحصيله أجدّ، لذا جُعلت مكتسبة له، ولمَّا لم تكن النَّفس كذلك في الخير والحسنات وصفت بما لا دلالة فيه على المشقة والتَّعب، يقول: "فإن قلت: لِمَ خَصَّ الخير بالكسب والشَّدَّ بالاكتساب؟ قلت: في الاكتساب اعتمال، ولمَّا كان الشَّرُّ ممَّا تشتهيه النَّفس، وهي منجذبة إليه، وأمّارة به كانت في تحصيله أعمل وآجد فجعلت لذلك مكتسبة فيه، ولمّا لم تكن كذلك في باب الخير وُصِفت بما لا دلالة فيه على الاعتمال"[٦٧].

كما واستظهر هذا التَّفريق الدَّلالي وقيمه البلاغيَّة: السَّمين[٦٨]، وابن جُزيّ[٦٩]، والألوسيّ[٧٠].وهم بذلك يسيرون على من سبقهم في التفريق بين هاتين الصيغيتين من الناحية الدلالية فهذا سيبويه يقول: "وأمَّا كسب فإنَّه يقول: أصاب، وأمَّا اكتسب فهو التَّصرُّف والطَّلب، والاجتهاد بمنزلة الاضطراب"[٧١]

وبالجملة فإنَّ سياق الكلام هو الَّذي يُعيِّن المتلقِّي على فهم سرِّ المغايرة بين الأبنية المتماثلة بحسب ما يُمليه منطق التَّعبير، وأحسب أنَّ هذه المغايرة دليل على القيمة التعبيريَّة الكبرى التي أملاها التَّركيب على الصيغتين، وهي تكثيف دلالة التَّركيب بتعدُّدها واختلافها من مُتلقٍ إلى آخر بحسب نظره إلى السِّياق.

ثانيا:- بناء الفعل بين المعلوم والمجهول:-

ومن ذلك اختلاف الصيغتين (قلنا وقيل) في الخطاب القراني ، حيث وردت الصيغة الاولى في قوله تعالى (وإذ قلنا أدخلوا هذه القرية) البقرة/ ٥٨، بذكر الفاعل والثانية بطرح الفاعل في قوله تعالى (وإذ قيل لهم أدخلوا هذه القرية) الاعراف/ ١٦١ ،وقد ارجع المفسرون هذا التلوين بين الصيغتين الى أن آية الاعراف جيء بها بصيغة الفعل لما لم يسم فاعله لما تقدم من توبيخهم وتعريفهم في قوله تعالى (اجعل لنا إلها كما لهم آلهة قال إنكم قوم تجهلون) الاعراف / ١٣٨، فقد عبر بهذه الصيغة إعراضا عن تلذيذهم بالخطاب

وأيذانا للغضب عليهم بتساقطهم في الكفر واعراضهم عن الشكر(٧٢).

ويرى البعض الاخر أن هذه المغايرة ما هي الا تفننا في التعبير القرآني ،لان هذا طريق البلغاء ، وفيه دلالة على رفعة شأن المتكلم (٧٣)،وأن الفعل ورد بصيغة البناء جريا على سنن الكبرياء وإيذانا بأن الفاعل غني عن التصريح به (٧٤) ،فصيغة (قيل) القت بظلال كثيفة من المعاني في سياقها حيث طرح الفاعل معها وقد تناول اللغويون والمفسرون تلك الظاهرة – كما رأينا- والمحوا فيها بلمحات جيدة من حيث ارتباطها بالسياق القرآني ؛ الا انهم لم يلتفتوا الى ظاهرة بلاغية في اطراد بناء الفعل قيل للمفعول وهي الاهتمام الى الاعلام بوقوع الفعل دون الاهتمام بفاعله ، فإذا نظرنا الى الصيغة (قيل) لوجدنا أن مقصود الآية هو : التنبيه على فعلتهم الشنيعة التي خالفوا فيها الله بدخول مصر ساجدين واعراضهم عن شكر الله تعالى واتخاذهم العجل إلها من دون الله فوبخهم الله تعالى ووصفهم بالجهل بقوله (إنكم قوم تجهلون) فليس المقصود الاهتمام بالفاعل والتصريح به ،وقد ذكر ابن جني هذا الملحظ البلاغي بقوله (٧٥) :(إن الفعل إ ذا بني للمفعول لم يلزم كون ذلك للجهل بالفاعل ، بل ليعلم أن الفعل قد وقع به فيكون المعنى هذا لا ذكر الفاعل ، الا ترى إلى قول الله تعالى (وخلق الانسان ضعيفا) النساء /٢٨ ، وقوله تعالى (خلق الانسان من عجل) الانبياء/ ٣٧ ، وهذا مع قوله عزوجل (ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه) ق/١٦، وقال سبحانه : (خلق الإنسان من علق) العلق/٢ ، والغرض في نحو هذا معروف : الفاعل إذا بني للمفعول إنما هو الإخبار عن وقوع الفعل به حسب ،وليس الغرض فيه من أوقعه به فاعرف ذلك) .

وتفطن الدكتورة بنت الشاطىء للقيمة الجمالية التي ادركها ابن جني في معرض حديثها عن ظاهرة الاستغناء عن الفاعل وبناء الفعل للمفعول وذلك في قوله تعالى (فإذا نُفخ في الصور نفخةٌ واحدةٌ ، وحُملت الارض والجبال فدُكتا دكة واحدة) الحاقة /١٣،١٤، ببناء الافعال (نفخ ، وحملت ، ودكتا) للمفعول إذ تقول (اطراد هذه الظاهرة في سياق البعث والقيامة ينبه إلى اسرار بيانية وراء ضوابط الصنعة

البلاغية وإجراءات الاعراب الشكلية)(٧٦)،ثم رأت أن بناء الفعل للمفعول والاستغناء عن الفاعل " فيه تركيز الاهتمام على الحدث بصرف النظر عن محدثه"(٧٧) .

ومما يستوقفنا ايضا في النظم القرآني من العدول من البناء للمعلوم إلى المجهول (طبع وطُبع)فهاتان صيغتان وردتا في سورة التوبة في سياقين يتقاربان لفظا ومعنى ، الصيغة الاولى قوله تعالى : (وطُبع على قلوبهم فهم لا يفقهون) التوبة / ٨٧ ، والصيغة الثانية قوله تعالى: (وطبع الله على قلوبهم فهم لا يعلمون) التوبة /٩٣.

وقد اعتمد الخطيب الإسكافي في توضيح المغايرة الصرفية للبنائين على السياق اللغوي والحالي ، فيرى أن صيغة ما لم يسم فاعله جاءت مساوقة لتركيب الآية قبلها ، حيث قال تعالى : (وإذا أُنزلت سورةٌ) التوبة /٨٦،فنوسب بين اخر هذه الآية ومطلع الآية قبلها ووفق بين صدر الكلام وآخره ، أما الصيغة الثانية (طبع) فجاءت في تركيب بُسط فيه الكلام وأُشيع في بيان عذر المعذورين في سياق قوله تعالى : (ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرجٌ إذا نصحوا لله ورسوله) التوبة / ٩١، وقوله سبحانه : (ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت لا اجد ما احملكم عليه) التوبة ٩٢، فلما بسط الكلام في هؤلاء مع ما ناسبه من توبيخ للمتخلفين بغير عذر في قوله تعالى : (إنما السبيل على الذين يستأذنونك وهم أغنياء رضوا بأن يكونوا مع الخوالف وطبع الله على قلوبهم فهم لا يعلمون) التوبة /٩٣، فبنى الفعل للفاعل ؛ لأن السياق سياق اشباع وتوكيد لحال هؤلاء وهؤلاء ،ولم يقع قبل هذا السياق ما يقتضي –لفظا– البناء للمفعول (٧٨) ،وتابعه على ذلك التحليل الكرماني وابن الزبير وابن جماعة (٧٩) ،وهو سبب لفظي جميل روعي منه سياق الآيات لفظا ومعنى .

وتبرز المغايرة بين الصيغتين وجها اخر من المناسبة التي تجمع بين اللفظ والمعنى حيث افادت صيغة (طبع) أن اسناد الطبع الى الله عزوجل أشد تمكنا في القلب من بنائه على صيغة (طُبع) بطرح الفاعل فهو في الاولى اشد واقوى ذلك لان صيغة (طبع) فيها من المبالغة والتأكيد مما ليس

في الصيغة الثانية ،ويتضح ذلك من سياق الآيات الثلاث بعد سياق صيغة (طبع) فناسب ذلك إسناد الطبع إلى الله للاشارة على شدة تمكن الكفر في قلوبهم بخلاف سياق صيغة المبني للمفعول (٨٠).

ويظهر السياق ايضاً القيمة الدلالية لتحول الأفعال من صيغة المعلوم الى البناء للمفعول في سياق واحد وهذا تمثل في (يُطاف ويطوف) حيث وردت الصيغتان كلتاهما في سورة الإنسان وفي سياق الحديث عن الجنة والنار ، فجاءت المفردة الاولى في قوله تعالى (ويطاف عليهم بانية واكواب من فضة كانت قواريرا)الانسان/١٥، والصيغة الثانية(ويطوف عليهم ولدان مخلدون) الانسان/ ١٩ ،حيث نلاحظ أنّ الفعل المبني للمفعول تقدم الفعل المبني للفاعل وقد ذكر سيبويه أنّ العرب " يقدمون الذي أهم لهم وهم ببيانه أعنى وإن كان جميعا يهمانهم ويعنيانهم "(٨١) وقد استثمر الخطيب الاسكافي هذه القاعدة في بيان علة مجيء النظم القرآني على هذا النسق ، حيث أفاد انّ الصيغة الأولى في سياقها القصد فيها وصف ما يطاف به ولم يقصد وصف الطائفين فناسب ذلك بناء الفعل للمفعول ، أمّا الصيغة الثانية في سياقها المقصود فيها وصف الطائفين لا وصف المطوف به(٨٢)، وكان على هذا التحليل ابن الزبير والكرماني وابن جماعة والانصاري(٨٣).

وقد ادلى المحدثون بدلوهم في اظهار قيمة هذا التحول في التركيب ،فهذا الدكتور القيسي له رأياً في ذلك إذ يقول : (إنّ المبني للمجهول تقدم المبني للمعلوم ؛ لأنّ السياق الذي ورد فيه المبني للمجهول كان تعداد النعم التي يتمتع فيها المؤمن في الجنة ..... فناسب ذلك أن تُذكر آنية الفضة والأكواب التي يشربون بها ؛ لأنّها من جملة النعم ، فإذا انتهى من تعداد ذلك كان لائقاً التعقيب بذكر هؤلاء الغلمان الذين يقومون بخدمة المؤمنين ويقدمون لهم ما يقدم من ألوان هذه النعم التي ذُكرت قبل ،وإنّه لمن المعقول حقا أن يتقدم تعداد النعم على من يقومون بتقديمها ؛ لأنّ من طبيعة الأشياء أن لايكون للمرء خدم وحشم إلاّ إذا كان صاحب نعمة)(٨٤).

ثالثاً:- العدول من صيغة الماضي إلى صيغة المضارع وبالعكس:-

وردت صيغة الفعل (سبح) في فواتح ثلاث سور : الحديد ،والحشر ،والصف في قوله تعالى ((سبح لله ما في السموات والارض)) بينما جاءت بصيغة المضارع في فواتح السور: الجمعة ،والتغابن ،وهي قوله تعالى ((يسبح لله مافي السموات)) .

وقد اشار المفسرون (٨٥) الى علة هذا التلوين بين البنائين وهي : الديمومة والاستمرار في تسبيح الله عزوجل ،فلما اخبر بتسبيح المخلوقات بصيغة المضي اولا ،اخبر أنّ ذلك التسبيح دائم لا ينقطع باق ببقائه سبحانه من خلال صيغة المضارع التي تدل على الاستمرار واستحضار صورة التسبيح .

وقد تتبع الكرماني (٨٦) صيغة سبح في السياق القرآني كله فألمح الى أنّ المغايرة بين الماضي والمضارع في السياقات السابقة ،وصيغة الامر في سورة الاعلى ((سبحْ اسم ربك الاعلى))الاعلى/١ ، والمصدر في الاسراء ((سبحان الذي اسرى بعبده ليلاً))الاسراء/١ جاءت استيعاباً واستيفاءً لهذه الصيغة من حيث الوجهة الدلالية لجميع صورها في سياقاتها.

ومن ذلك ايضا ومما سبيله التنوع بين الماضي والمضارع صيغتا(يضل وضلّ) حيث تغايرت الصيغتان في سياقهما فجاءت صيغة المضارع في قوله تعالى ((إنّ ربك هو اعلم من يضل عن سبيله)) الانعام/١١٧ ،وبصيغة الماضي في قوله سبحانه في ثلاث مواضع : النحل/ ١٢٥ ،والنجم/ ٣٠ ،والقلم/٧ .

وقد اعتمد الخطيب الاسكافي (٨٧) على السياق اللغوي السابق واللاحق في ربط صيغة المضارع بالنسق القرآني ،فقبلها قوله تعالى ((وإنْ تطعْ اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله)) الانعام/١١٦ وبعدها ((وإنّ كثيرا ليضلون بأهوائهم بغير علمٍ)) الانعام/١١٩.

ويلون ابن جماعة بين السياقيين اللغوي والحالي ،حيث يوافق الاسكافي في تحليل صيغة آية الانعام وذكر انها جاءت بصيغة المضارع ؛لما تقدمها ،ولكنه يستعمل سياق الحال في تأويل صيغة المضي في سياقاتها فهي اخبار عما سبق من الضلال (٨٨) .

وبمثل هذا القول قال الرازي حيث اشار إلى أنّ صيغة المضي تدل على حصول الضلال في المضي بدليل سياق الأمر بالإعراض عن المجرمين ((اعرض عن من تولى عن ذكرنا ولم يرد الاّ الحياة الدنيا)) النجم/٢٩ ،اما صيغة المضارع ؛فلأنّ قبلها قرينة السياق اللغوي وهي قوله تعالى ((وإنْ تطعْ اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله)) الانعام/ ١١٦ فناسب المضارع (٨٩).

ومن ذلك ايضا صيغتي :- يرسل التي للمضارع وارسل التي للماضي حيث وردت الصيغة الاولى في سياق ارسال الرياح من قوله تعالى : ((هو الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته)) الاعراف/ ٥٧ وقوله تعالى : ((الله الذي يرسل الرياح فتثير سحاباً))الروم/٤٨ وجاءت الصيغة الثانية في السياق نفسه من قوله عزوجل : ((هو الذي ارسل الرياح بشراً بين يدي رحمته)) الفرقان/٤٨،وقوله ((والله الذي ارسل الرياح فتثير سحابا)) فاطر/ ٩ ،فما الفرق الدلالي بينهما؟

وقد ارتكز العلماء في وصف هذه الظاهرة على السياق اللغوي ونظم القرآن فيرى أن ما جاء على هذا النسق يعود الى مشاكلة ما قبله من حيث العلاقة الدلالية بين الصيغة ودلالة التركيب قبلها فجاءت صيغة المضارع في سورة الاعراف ؛لأنّ قبلها قوله تعالى : ((ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها وادعوه خوفاً وطمعاً إنّ رحمت الله قريب من المحسنين)) الاعراف/ ٥٦ ،فلما تقدم ذكر الخوف والطمع اللذين يكونان في المستقبل ورد الفعل بهذه الصيغة لشبهه بما قبله (٩٠).

أما آية الفرقان فقد جاءت بلفظ المضي ؛لأنّ قبلها قوله عزوجل : ((وهو الذي جعل لكم الليل لباساً والنوم سباتاً)) الفرقان/ ٤٧ ،فعدد في السياقين ما انعم به على عباده بصيغة المضي مرات وارسال الرياح من هذه النعم ،كما أن بعد الآية قوله تعالى : ((وهو الذي مرج البحرين)) الفرقان/٥٣ ،وقوله: ((وهو الذي خلق من الماء بشراً))الفرقان/٥٤ فناسب لفظ المضي، اعتماداً على السياق اللغوي السابق واللاحق(٩١)،وسياق آية الروم جاءت – كذلك- بلفظ المضارع لمجيء الآية قبلها بلفظ المستقبل : ((ومن آياته أن يرسل مبشرات وليذيقكم من رحمته ولتجري

الفلك بأمره ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون)) الروم/٤٦،فناسب ذلك يرسل ؛ليكون على بناء ما قبله لفظاً.

وأما آية فاطر فجاءت بلفظ المضي (ارسل) ؛لأنّ اول السورة ((الحمد لله فاطر السموات والارض جاعل الملائكة)) فاطر/١ ،فناسب مجيء الفعل بالمضي ليناسب التركيب قبله.

وذكر ابن جماعة تعليلاً اخر عند سياق آية فاطر ،وهو أنه تقدم قبل ذلك قوله تعالى ((يا آيها الناس اذكروا نعمت الله عليكمهل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض))فاطر/٣ ،وانما يذكر بشكر النعم الماضية فناسب مجيء الفعل ماضياً(٩٢)،أما ابوحيان فقد ارجع اختلاف الصيغتين لتصرف في البلاغة والتفنن في الكلام(٩٣).

الخاتمـــة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير المرسلين واله الاطهار المنتجبين وبعد ....

فقد كانت تلك محاولة متواضعة للكشف عن اثر السياق في العدول الصرفي لبعض الابنية في كتاب الله المجيد ، وكان من نتائج هذه المحاولة :-

١- اظهرت الدراسة وظيفة السياق اللغوي الذي اتاح لنا تفسير انساق التعبير القرآني بقيمه الجمالية .

٢- اوضحت مدى ارتباط الفاظ القرآن بعضها ببعض حتى كانت كالكلمة الواحدة متسقة ومنتظمة المعاني .

٣- اشارت الى ان اكثر لطائف القرآن مودعة في مثل هذه الابنية وفي كشف اسرار التفنن بها.

٤- اظهرت قيمة الصيغة في تركيبها ؛لأنها تعد اهم القرائن اللفظية التي تعين على فهم الخطاب .

٥- اظهرت ايضا القيمة الدلالية للأبنية المتشابهة في محيطها اللغوي ،وضمن سياقات معينة.

الهوامـــش:-

(١) الخصائص ،ابن جني ،٤٨/٣.

(٢) النكت في اعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في اعجاز القرآن) ،الرماني ،ص١٠٢.

(٣) دلائل الاعجاز ،عبد القاهر الجرجاني، ص ٤٢٩-٤٣٠.

(٤) منهاج البلغاء وسراج الادباء ،حازم القرطاجني،ص ٣٦١.

(٥) الاسلوب والاسلوبية ،عبد السلام المسدي،ص ٩٠.

(٦) الاعجاز الصرفي في القرآن الكريم ،عبد الحميد هنداوي، ص١٤١.

(٧) ينظر: الاسلوب والاسلوبية ،ص ٨٠

(٨) ينظر: مفهوم العدول الصرفي ،د. ماجدة صلاح حسن "بحث" ،ص٢٢.

(٩) الكتاب ،سيبويه ،٢٣٩/٢.

(١٠) الكشاف،الزمخشري،٢٧٩/٢

(١١) مفاتيح الغيب ،الرازي،١١٠/١٣.

(١٢) البحر المحيط،ابو حيان ،٥٩٩/٤.

(١٣) ينظر: التحرير والتنوير،ابن عاشور،٤٠٢/٧.

(١٤) تاج العروس،الزبيدي،مادة "شبه".

(١٥) المصباح المنير،الفيومي،ص٣٠٤.

(١٦) بلاغة الكلمة في التعبير القرآني،د.فاضل السامرائي، ص ٩٢.

(١٧) ينظر: درة التنزيل،الخطيب الاسكافي، ص ٧٥٣.

(١٨) ينظر: البرهان في متشابه القرآن، الكرماني، ص ١٩٨.

(١٩) ينظر: فتح الرحمن الانصاري،ص ١٨٨.

(٢٠) ينظر:روح المعاني ،الالوسي، ٢٣٩/١٤.

(٢١) ينظر: ملاك التأويل ،ابن الزبير ،٥١٢/١.

(٢٢) التحرير والتنوير،٢٠٨/١٤.

(٢٣) ينظر: الكشاف، ٣٨٩/٤.

(٢٤) في سياق اية الشعراء" قال للملأ من حوله إنّ هذا لساحرٌ عليم"/٣٤.

(٢٥) في سياق آية الاعراف <"قال للملأ من قوم فرعون إنّ هذا لسحار عليم".

(٢٦) النشر في القراءات العشر،ابن الجزري، ٢٧١/٢.

(٢٧) ينظر: روح المعاني،٢٣/٩.

(٢٨) ينظر: التحرير والتنوير،١٩/ ١٢٤.

(٢٩) ديوان طرفة بن العبد،ص٢٩.

(٣٠) التبيان في اعراب القرآن ،العكبري ٣١٦/١.

(٣١) ينظر: الحجة ،لابي علي الفارسي ٦٤/٤، ومفاتيح الغيب ،٢٠٠/١٤.

(٣٢) ينظر: درة التنزيل ص ٢٣٥.

(٣٣) ينظر: البرهان في متشابه القرآن،ص١١٠.

(٣٤) ينظر: مفاتيح الغيب ٩٢/٣.

(٣٥) ينظر: غرائب القرآن ،النيسابوري ٣٢٤/١.

(٣٦) ينظر: الاتقان في علوم القرآن ،السيوطي، ٣٤١/٣.

(٣٧) ينظر: روح المعاني ٢٦٧/١.

(٣٨) نفسه.

(٣٩) ملاك التأويل،٢٠٧/١.

(٤٠) ينظر: الكتاب ٥٧٨/٣.

(٤١) ينظر: اعراب القرآن للنحاس ،٢٩٨/١.

(٤٢) ينظر: الخصائص ،٢٠٦/٢.

(٤٣) ينظر: الكشاف ٩٤/١.

(٤٤) ينظر: المحرر الوجيز، ابن عطية ، ١٤٣/١٣.

(٤٥) البحر المحيط ،٩٨/١.

(٤٦) ينظر: البرهان في متشابه القرآن ص١١٢.

(٤٧) بصائر ذوي التمييز ،الفيروز ابادي ١٤٤/١.

(٤٨) ينظر: ملاك التأويل ٧٣/١.

(٤٩) المحتسب ،ابن جني ١٨٧/١،وينظر: البحر المحيط ٢٤٠/٣.

(٥٠) ينظر: جامع البيان ،ابن جرير ٢٢/١٦.

(٥١) ينظر: معاني القرآن واعرابه للزجاج ٣١٢/٣،.

(٥٢) ينظر: الحجة في القراءات ،ابو علي الفارسي ١٧٨/٥.

(٥٣) ينظر: الخصائص ٢٦٠/١.

(٥٤) ينظر: البحر المحيط ١٦٥/٦.

(٥٥) ينظر: البرهان في متشابه القرآن ١٧١،وروح المعاني ٤١/١٦.

(٥٦) ملاك التأويل ٧٩٠/٢.

(٥٧) ينظر: روح المعاني ١٤/١٦.

(٥٨) ينظر: الكتاب ٧٣/٤.

(٥٩) المفردات ،الراغب الاصفهاني ص ٧٢.

(٦٠) لسان العرب ،مادة (ت ب ع).

(٦١) ينظر: ملاك التأويل ١٩٠/١.

(٦٢) ينظر: نظم الدرر للبقاعي ٢٩٨/١، ٣٦١/٢.

(٦٣) ينظر: التعبير القرآني ص ٢٨٧.

(٦٤) ينظر: زاد المسير لابن الجوزي ١/ ٣٤٦، والبحر المحيط ٧٦١/٢، والتحرير والتنوير ١٣٧/٣.

(٦٥) ينظر :البرهان في متشابه القرآن ص ٣٢٣.

(٦٦) البحر المحيط ٣٨١/٢.

(٦٧) الكشاف ١٧٢/١.

(٦٨) ينظر: الدر المصون للسمين الحلبي ٦٩٩/٢.

(٦٩) ينظر: التسهيل في علوم التنزيل لابن جزي ١٧٥/١.

(٧٠) ينظر: روح المعاني ٦٩/٣.

(٧١) الكتاب ٧٤/٤.

(٧٢) ينظر:نظم الدرر،١٣٥/٨.

(٧٣) ينظر:روح المعاني ٣٦٧/١١.

(٧٤) ينظر: نفسه ٨٨/٩.

(٧٥) المحتسب ١٣٥/١.

(٧٦) الاعجاز البياني للقرآن الكريم ومسائل ابن الازرق ،د.عائشة بنت الشاطىء ص ٢٤٢.

(٧٧) ينظر: نفسه ،والتفسير البياني للقرآن الكريم ،د.عائشة بنت الشاطىء،٨٠/١.

(٧٨) ينظر: درة التنزيل ص٧١٩.

(٧٩) ينظر: البرهان في متشابه القرآن ص ١٩، وملاك التأويل ٤٧٠/١،وكشف المعاني ص٢٠٣.

(٨٠) ينظر: بلاغة الكلمة في التعبير القرآني ،د.فاضل السامرائي ص٨٤.

(٨١) الكتاب ١٥/١.

(٨٢) درة التزيل ص٣١٦.

(٨٣) ينظر: ملاك التأويل ٩٣٥/٢،والبرهان في متشابه القرآن ص ٣١٩،وكشف المعاني ص٤٠٩،وفتح الرحمن ص ٤٤٣..

(٨٤) سر الاعجاز في تنوع الصيغ المشتقة من اصل لغوي واحد في القرآن ،د.عون الله منيع القيسي ص١٠١.

(٨٥) ينظر:نظم الدرر ٤٥/٢،والبحر المحيط ١٠٠/١،وكشف المعاني ص٣٧٧.

(٨٦) ينظر: البرهان في متشابه القرآن ص٣٠٨.

(٨٧) ينظر: ينظر: درة التنزيل ص٥٤٠.

(٨٨) ينظر: كشف المعاني ص١٧٢.

(٨٩) ينظر: مفاتيح الغيب ٤/٢٩.

(٩٠) ينظر: درة التنزيل ص٥٨٨،وملاك التأويل ١/ ٣٧٣، وكشف المعاني ص١٨٢.

(٩١) ينظر: البرهان في متشابه القرآن ص ١٦٨.

(٩٢) كشف المعاني ص١٨٢.

(٩٣) البحر المحيط ١٦/٩

المصادروالمراجع :

١- الأسلوب والاسلوبية / عبد السلام المسدي ،الدار العربية، تونس (د.ت).

٢- الاعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الازرق /د.عائشة عبد الرحمن بنت الشاطىء ،دار المعارف ،مصر ١٩٦٨.

٣- اعراب القرآن /لابي جعفر النحاس (ت ٣٣٨ه) ،تح : د. زهير غازي زاهد ،عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية ،ط٢، بيروت ،١٤٠٥ه،١٩٨٥م.

٤- البحر المحيط /لابي حيان الاندلسي(ت ٧٤٥ه) ،تحقيق وتعليق: د.محي الدين رمضان ،معهد المخطوطات العربية ،الكويت ،ط١ ،١٤٠٥ه ،١٩٨٥م.

٥- البرهان في متشابه القرآن / محمود بن حمزة الكرماني (ت٥٠٥ه) ،تح: احمد عز الدين عبد الله خلف الله ،دار الوفاء ،ط٢ ، ١٤١٨ه.

٦- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز /مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت ٨١٧ه) ،تح: عبد العليم الطحاوي ،ومحمد علي النجار ،المكتبة العلمية ،بيروت ،(د.ت).

٧- بلاغة الكلمة في التعبير القرآني /د. فاضل السامرائي ،دار عمار ،عمّان ،ط٣، ١٤٢٦ه.

٨- تاج العروس من جواهر القاموس/ محمد بن محمد بن عبد الرزاق الزبيدي (ت ١٢٠٥ه)، تح: مجموعة من المحققين ،دار الهداية (د.ت).

٩- التبيان في اعراب القرآن /ابو البقاء العكبري (ت٦١٦ه) ،تح: علي محمد البجاوي ، دار الجيل ،بيروت ،ط٢ ،١٤٠٧ه.

١٠- التحرير والتنوير /الطاهر بن عاشور (ت ١٣٩٣ه) دار سحنون للنشر والتوزيع ،تونس ،١٩٨٤م.

١١- التسهيل لعلوم التنزيل /ابو القاسم محمد بن احمد بن جزي الكلبي (ت ٧٤١ه) ،تح: عبد الله الخالدي ،دار الارقم بن ابي الارقم ، بيروت ،ط١ ،١٤١٦ه.

١٢- التعبير القرآني /د.فاضل السامرائي ،دار عمار ،عمّان ،ط ٤ ،١٤٢٨ه.

١٣- التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) / فخر الدين الرازي (ت٦٠٤ه) ،دار الكتب العلمية ،طهران ،ايران ،ط٢ ،(د.ت).

١٤- الحجة للقراء السبعة /ابو علي الفارسي (ت ٣٧٧ه) تح: بدر الدين قهوجي ،وبشير جوريجاني ،راجعه ودققه : عبد العزيز رياح ،واحمد يوسف الدقاق ،دار المأمون للتراث ،ط١، ١٤٠٤ه ،١٩٨٤م.

١٥- الخصائص /ابو الفتح بن جني (ت ٣٩٢ه)،تح :محمد علي النجار ،دار الكتاب الغربي ،بيروت ،د.ت.

١٦- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون / احمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي (ت ٧٥٦ه) ،تح : احمد الخراط ،دار القلم ،دمشق ،طبعة ١٤٠٨ه، ١٩٨٧م.

١٧- درة التنزيل وغرة التأويل / محمد بن عبد الله الخطيب الاسكافي ،(ت٤٢٠) ،تح : د. محمد مصطفى آيدين ،مطابع جامعة ام القرى ،مكة المكرمة ،ط١ ،١٤٢٢ه.

١٨- روح المعاني ف تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني / ابو الفضل شهاب الدين محمود الالوسي (ت ١٢٧٠ه)،تصحيح: محمد حسين العربي ،دار الفكر ،بيروت ،١٤١٤ه ،١٩٩٤م.

١٩- زاد المسير في علم التفسير /ابو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (ت ٥٩٧ه)،المكتب الاسلامي ،بيروت ،ط ٤، ١٤٠٧ه.

٢٠- سر الاعجاز في تنوع الصيغ المشتقة من اصل لغوي واحد في القرآن /د. عودة الله منيع القيسي ، مؤسسة الرسالة ،ط١ ،١٤١٦ه.

٢١- غرائب القرآن ورغائب الفرقان / نظام الدين الحسن بن محمد القمي النيسابوري (ت ٣١٨ه)،تح : ابراهيم عطوة ،مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده ، بمصر ، ط١، ١٣٨١ه.

٢٢- فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن / ابو يحيى زكريا الانصاري ، تح: محمد علي الصابوني ، دار عالم الكتب ،بيروت ،ط١ ، ١٤٠٥ه.

٢٣- الكتاب / ابو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (سيبويه) (ت ١٨٠) ،تح : عبد السلام هارون ،دار الجيل ، بيروت ،ط١، ١٤١١ه.

٢٤- الكشاف / ابو القاسم محمود بن عمرو بن احمد الزمخشري(ت ٥٣٨ه)، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط٣، ١٤٠٧ه.

٢٥- كشف المعاني في المتشابه والمثاني / محمد بن ابراهيم بن جماعة (ت ٧٣٣ه) تح: مرزوق علي ابراهيم ،دار الشريف ،ط١ ،١٤٢٠ه.

٢٦- لسان العرب/ ابو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور(ت ٧١١) ،اعتنى به : امين محمد عبد الوهاب ، ومحمد الصادق المهدي ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ،ط١، ١٤١٦ه.

٢٧- المحتسب في بيان وجوه شواذ القراءات والايضاح عنها / ابو الفتح بن جني ، تح : علي النجدي ناصف ،والدكتور : عبد الحليم النجار ، والدكتور : عبد الفاتح اسماعيل شلبي ، دار سزكين للطباعة والنشر ،ط١٤٠٦،٢ه.

٢٨- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز /ابو محمد عبد الحق بن عطية الاندلسي (ت ٥٤١ه)، تح : المجلس العلمي ، فاس، دار الكتاب الاسلامي ، القاهرة.

٢٩- معاني القرآن واعرابه /ابو اسحق ابراهيم الزجاج (ت ٣١١ه) ،تح: د. عبد الجليل عبده شلبي،عالم الكتب ،بيروت، ط١، ١٤٠٨ه.

٣٠- مفردات الفاظ القرآن / ابو القاسم الحسين المعروف بالراغب الاصفهاني (ت ٥٠٢ه)، ضبط: هيثم طعمي ،دار احياء التراث العربي ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٤٢٨ه، ٢٠٠٨م.

٣١- مفهوم العدول الصرفي/ د. ماجدة صلاح حسن ، "بحث" ، مجلة كلية المعلمين ،جامعة السابع من ابريل ، العدد الحادي عشر ، ٢٠٠٩م.

٣٢- منهاج البلغاء وسراج الادباء / حازم القرطاجني (ت ٦٤٨ه) ، تح: د. الحبيب بن الخوجة ،الدار العربية للكتاب ،تونس ،٢٠٠٨م.

٣٣- النشر في القراءات العشر / شمس الدين بن الجزري(ت ٨٣٣ه) ، تح : علي محمد الضباع ، المطبعة التجارية الكبرى ، دار الكتب العلمية

٣٤)النكت في اعجاز القرآن ، ضمن ثلاث رسائل في اعجاز القرآن ،الرماني ،تح: محمد خلف الله ومحمد زغلول ،دار المعارف ، بمصر.

قواعد التوجيه في كتب النحو التعليميّة

م.م. رفاه عزيز عكال العارضيّ
المديريّة العامّة لتربية القادسيّة

الخلاصة:

يخوض هذا البحث في القواعد التوجيهية أو الضوابط المنهجية التي وضعها النحاة في استنباط الأحكام النحوية، التي ما فتئت أن أصبحت معايير لهم ، بصورة تراكمية، جيلاً بعد جيل، وأُسساً يعتصمون بحبلها، وهذه القواعد بهذا اللحاظ غير قواعد الأبواب، فالأولى تعني أنَّها قواعد عامة، والأخرى تعني أنَّها قواعد خاصة. وسيتكفل هذا البحث بالخوض في استجلاء أصول القواعد – بهذا المعنى– ويتعقبها في شرح ابن عقيل الّذي استوعب – أو كاد – كل المسائل النحوية موزعة على الأبواب المشهورة،بوصف هذا الشرح أحد أشهر كتب النحو التعليمي، ولذا وقع عليه الاختيار بوصفه أنموذجاً لهذا الضرب من الدرس النحويّ. فكلُّ مسائل النحو لا بدَّ من أن ترد إلى أصول أخذت مجراها في الفكر النحوي، والأصل هو الأساس الّذي تقوم عليه الأشياء، وما يقابل الأصل هو الفرع، ونلاحظ العدول أحياناً من الأصل إلى الفرع، ولكنّ العدول مشروط باستثناءات تفرض على المعرب أن يعدل من الأصل إلى الفرع. وقد كانت تلك القواعد أو الأصول في أمرين، هما، قواعد توجيه متعلقة بالقوة والضعف، وقواعد أخرى متعلقة بالحذف والتعويض.

The Abstract:

this research focus on the rules or systematic controls established by grammarians in deriving provisions that have become standards for them, cumulatively, generation after generation, and foundations cling to them, and these rules given to general rules, and other means that they are special rules . And this research will take care of wading elucidate the origins of the rules – by this meaning- and continue to "sherh-IbnAqeel" , which involve all the grammatical issues distributed on the famous direction, as this book one of the most celebrated books as educational. Each as issue must be reffered -by the rules- took place in the grammar of thought, and the basic principle is the foundation of the things, and the corresponding asset is a branch, and note sometimes shift from the origin to the branch, but this shift is conditional exceptions impose on us shift from the origin to the branch. Those rules or assets were in two things, namely, the rules related to the strength and weakness, and other rules related to the deletion and compensation.

تمهيد / قواعد التوجيه – قراءة في المفهوم :

قواعد التوجيه أو الضوابط المنهجية هي أصول الصناعة النحوية التي وضعها النحاة ليلتزموا بها في النظر إلى المادة اللغوية عند استنباط الأحكام[1] ، والتي ما لبثت أن أصبحت معايير لأفكارهم ومقاييس لأحكامهم وآرائهم التي يأتون بها فيما يتصل بمفردات المسائل ، ونحن نعلم أنَّ النحويين حين يصدرون عن آراء في المسائل؛ لم يكن عن موقف شخصي أو ميل فردي أو ذكاء حرّ ، وإنَّما يقيدون أنفسهم بهذه القواعد العامة، وقد أُطلقت تسمية (قواعد التوجيه)على هذه القواعد العامة لارتباطها بالتعليل وبتوجيه الأحكام عند التأويل ، وبهذا اللحاظ نستطيع أن نفرق بين قواعد التوجيه وقواعد النحو أي

(قواعد الأبواب) [٢] ، فقواعد التوجيه عامة وقواعد الأبواب خاصة ، وإذا كانت الكتب قد جمعت قواعد الأبواب جمعاً مقصوداً ومتعمداً ؛ لأنَّ جمع هذه القواعد هو الغرض الّذي يكتب من أجله أي كتاب للنحو ، فإنَّ قواعد التوجيه لا ترد إلّا لماماً ، لأنَّ النحاة لم يعنوا بجمعها ، وإنَّما يشيرون إليها كلما سنحت الفرصة لمثل هذه الإشارة إمَّا في معرض الشرح أو معرض النقاش والمحاجة[٣].

فما دام أنَّ هذه القواعد هي ضوابط منهجية التزم بها النحاة عند النظر في المادة أو استنباط الأحكام ، فهي قوانين تسيّر النحاة على وفق ضوابطها وقواعدها ، ولكن هذه القواعد قد تضع ضوابط منهجية لكيفية الاستدلال بأدلة النحو فتبين الضوابط المنهجية المتعلقة بالنقل والاحتجاج به وبيان الكثرة والقلة والندرة والشذوذ ، أو تلك المتعلقة بالاستصحاب و أصل الوضع وأصل القاعدة والعدول عن الأصل إلى الفرع والرد إلى الأصل ، ومعنى هذا أنَّ بين قواعد التوجيه وأدلة النحو علاقة عموم وخصوص، فقواعد التوجيه أعمّ وأشمل من أدلة النحو ؛لأنَّها تشمل القواعد التي تضبط الاستدلال بالأدلة وغيرها من الأفكار النحوية العامة[٤].

وقد كان لكلّ من البصريين والكوفيين أصولٌ، منها ما كان مشتركاً بينهم ، ومنها ما انفرد البصريون به ، ومنها ما انفرد الكوفيون به ، وقد وردت هذه الأصول في كتب الخلاف النحوي أكثر من غيرها[٥].

وكما ذكرنا أنَّ هذه الأصول هي قواعد عامة فلا بدَّ من أن تتفرع منها أحكام فرعية، ومن هنا يتضح أنَّ البحث يخوض في القواعد التوجيهية أو الضوابط المنهجية التي وضعها النحاة في استنباط الأحكام النحوية وقد أصبحت هذه القواعد معايير لهم ، وأُسساً يعتصمون بحبلها، وأصول النحو بهذا اللحاظ غير قواعد الأبواب فالأولى تعني أنَّها قواعد عامة، والأخرى تعني أنَّها قواعد خاصة. وسيتكفل هذا البحث بالخوض في استجلاء قواعد التوجيه– بهذا المعنى– ويتعقبها في شرح ابن عقيل الّذي استوعب – أو كاد – كل المسائل النحوية موزعة على الأبواب المشهورة، بوصف هذا الشرح أحد أشهر الكتب النحو التعليمي.

فكلُّ الأشياء لا بدَّ من أن ترد إلى أصول نحويةٍ أخذت مجراها في الفكر النحوي، والأصل هو الأساس الّذي تقوم عليه الأشياء، وما يقابل الأصل هو الفرع، ونلاحظ العدول أحياناً من الأصل إلى الفرع، ولكنّ العدول مشروط باستثناءات تفرض على المعرب أن يعدل من الأصل إلى الفرع.

ويبدو أنَّ السبب الّذي يدعو نظام اللغة إلى العزوف عن الأصل إلى الفرع والتمسك بالعدول إلى الفرع أنّه لإرادة أمن اللبس أحياناً او مراعاةً لأصل آخر ، خوفاًمن التعارض معه في تركيب بعينه أو قد يكون السبب من منظارٍ آخر، كأنّ يكون للذوق العربي تأثير في هذا الشيء، وما يرتبط بهذا الذوق من الظواهر السياقية، كأنّ تكون هناك قاعدة أصلية صوتية أو حرفية أو نحوية ، ويشترط بها الالتزام بقواعد لتطبيقها ولكن الالتزام بتطبيقها في النطق قد يكون منافياً للذوق العربي فيؤدي إلى إيجاد قواعد فرعية تتناسب مع الذوق العربي ، ومثال ذلك في حركة الإعراب والعدول عنها، فنحن نعلم أن الأصل أن تبدأ الكلمة بالساكن ويعدل عن هذا الأصل بقاعدة التوصل ، والملاحظ أنَّ الفائدة هي القسط المشترك بين هذه الاستثناءات والتفريعات وما دامت القاعدة الفرعية قاعدة مطّردة فإنّها تصلح في حقل القياس صلاحية القاعدة الأصلية ؛ لأنَّ المعول على الاطراد، ولا يشترط في الأصل الكثرة ،فربما قاس النحاة على القليل، وقد أجاز النحاة القياس على ما توصلوا إليه بالنظر والاستنباط ؛لأنه بعد ثبوته يصلح أن يكون أصلاً بعد أن كان فرعاً[٦].

ويتكفل هذا البحث برصد قواعد التوجيه النحوية المتعلقة بالأصل والفرع في شرح ابن عقيل، الّذي جعله صاحبه في درس نحوي تعليمي ، ووجدت أنها تتوزع في مبحثين ،هما كما يأتي:

المبحث الأول/ قواعد التوجيه المتعلقة بالقوة والضعف:

بعد الرصد والتنقيب وجدتُ أن أهم قواعد التوجيه وأظهرها في شرح ابن عقيل –في ما يتعلق بالقوة والضعف– ما يأتي:

المستغنى به أصل للمستغنى عنه:

من الأمور التي جعلت اسم الإشارة يستحق البناء شبه الحرف في الوضع ،إذ ذكر ابن مالك في كتابه (شرح تسهيل الفوائد) أنَّه الشبه في الوضع، المراد به كون (ذا) و(ذي) موضوعةً على حرفين ، وذلك من وضع الحروف ، فاستحقت البناء بذلك الوجه وحملت البواقي عليها ؛ لأنها فروع أو كالفروع[٧]. وذكر أنّها كالفروع لأنَّ منها (هنا) وأخواتها ، وهي ليست فروعاً لـ(ذا، و ذي) والمستغنى به أصلٌ للمستغنى .

وورد في شرح ابن عقيل أنَّ من الاسماء ما أشبهت الحرف في المعنى، وهو قسمان:

الأول: ما اشبهت حرفاً موجوداً كـ(اسماء الاستفهام) ، والثاني : ما أشبهت حرفاً مقدراً، وهي أسماء الإشارة، فذكر أنها مبنية لشبهها حرفاً كان ينبغي أن يوضع فلم يوضع ؛وذلك لأنَّ اسم الإشارة معنًى من المعاني فحقها أن يوضع لها حرفٌ يدلّ عليها كما وضعوا للنفي (ما) ، وللنهي (لا) ، وللتمني (ليت) ، وللترجي (لعلَّ) ، ونحو ذلك ، فبنيت أسماء الإشارة لشبهها في المعنى حرفاً مقدراً.[٨] فجعل أصحاب هذا الأصل هذه الأمثلة توضيحاً واستدلالاً لهذا الأصل.

٢- الأصل في الأفعال البناء والأصل في البناء السكون:

تمسك البصريون بهذه القاعدة في الاستدلال على أنَّ فعل الأمر مبني ، فذكروا أنَّه مبني على السكون؛ لأن الأصل في الأفعال أن تكون مبنية والأصل في البناء السكون.[٩] ويحتج النحاة بهذا الأصل على بناء (مذ) و (إذ) على السكون لأنَّه الأصل في البناء[١٠].

وورد هذا الأصل في شرح ابن عقيل حينما تكلم ابن عقيل على الأفعال، فقسمها على قسمين:فقال عن الماضي هو ما اتُفق على بنائهِ ، والثاني: ما اختُلف في بنائهِ والكلام على فعل الأمر، إذ يقول : ((والثاني: ما اختلف في بنائهِ والراجح أنَّه مبني وهو فعل الأمر نحو (اضربْ) وهو مبني عند البصريين ومعرب عند الكوفيين))[١١] وابن عقيل إنّما تكلم بكلام النحاة. فنلاحظ ميل ابن عقيل إلى البصريين في بناء فعل الأمر ، فقد أوضحوا من خلال هذا أنَّ الأصل في الأفعال البناء

وأصل البناء على السكون، وهذا هو مذهب البصريين .

٣- يجري الشيء مُجرى الشيء إذا شابَهَهُ من وجهين:

وتستخدم للدلالة على هذه القاعدة عبارات أخرى تدل على المعنى نفسه، منها:(الملحق يجري مجرى ما أُلحِق بهِ) وهو من أصول البصريين[١٢]. ويستدل البصريون بهذا الأصل على أنَّ (ما) المشبهة بـ(ليس) في لغة أهل الحجاز تعمل في الخبر وهو منصوب بها ؛ ذلك لأنها أشبهت (ليس) فوجب أن تعمل عمل ليس، ووجه الشبه بينهما من جهتين ، إحداهما: أنَّ (ما) تدخل على المبتدأ والخبر ، والأخرى: أنَّها تنفي ما في الحال كما أنَّ ليس تنفي ما في الحال[١٣]. فإذا ثبت أنها قد أشبهت (ليس) من تينك الجهتين وجب أن تجري مجراها .

واستندوا إلى هذا الأصل أيضاً في الكلام على الاسم المنادى ، فذكروا أنَّ الاسم المنادى المفرد المعرَّف مبني على الضم ؛ لأنَّه أشبه كاف الخطاب من ثلاثة أوجه: الخطاب، والتعريف، والإفراد، فلّما أشبه كاف الخطاب من هذه الأوجه وجب أن يكون مبنياً[١٤].

وورد هذا الأصل أيضاً في الكلام على المثنى وما أُلحِق به، فذكر أنَّ المثنى وما أُلحِق به يرفع بالألف، و يعبر عنه بـ(شبه المثنى) ، فيذكر أنَّ شبه المثنى هو ما لا يصدق عليه حدُّ المثنى مما دل على اثنين، بزيادة أو شبهها، فهو ملحق به ، فـ(كلا، وكلتا، واثنان ،واثنتان) ملحقةٌ بالمثنى، فترفع بما يرفع به المثنى ، وتنصب وتجر بما يجر به المثنى، لكنه لا يلحق(كلا، وكلتا) بالمثنى إلا إذا أُضيفا الى مضمرٍ نحو: جاءني كلاهما، ورأيت كليهما، و مررت بكليهما[١٥].فالملحق – بصورة عامة- يجري مجرى ما أُلحِق به ويأخذ من صفاتهِ ، وكذا الحال مع الملحق بجمع المذكر السالم وجمع المؤنث السالم.

٤- أصل كل عامل أن يتقدم على معمولهِ:

ذهب الكوفيون إلى كون المبتدأ والخبر رفع أحدهما الآخر خلافاً للبصريين[١٦]، ويرى ابن مالك في كتابه (شرح تسهيل الفوائد) فيرى أنَّ هذا القول

مردود ، فيذكر أنَّه إذا كان الخبر رافعاً للمبتدأ كما كان المبتدأ رافعاً للخبر لكان لكل منهما في التقدم رتبة أصلية ؛ لأنَّ كل عامل أصلهُ أن يتقدم على معمولهِ فكان لا يمتنع القول: (صاحبها في الدار) كما لا يمتنع (في داره زيدٌ) وامتناع الأول ، وجواز الثاني دليل على أنَّ التقدم لا أصلية للخبر فيه[١٧].

وتكلم ابن عقيل على هذه المسألة فأوضح آراء العلماء في رافع المبتدأ والخبر، فذكر أنَّ مذهب سيبويه وجمهور البصريين أن المبتدأ مرفوع بالابتداء، فالعامل في المبتدأ معنوي وهو كون الاسم مجرداً من العوامل اللفظية غير الزائدة وما أشبهها ، واحترز بغير الزائدة من مثل (بحسبِك درهمٌ)، فـ(بحسبك): مبتدأ مرفوع، وهو مجرد من العوامل اللفظية غير الزائدة، ولم يتجرد عن الزائدة ، فإن الباء الداخلة عليه زائدة ، واحترز بشبهها من مثل(ربَّ رجلٍ قائمٌ)، فرجلٍ : مبتدأ وقائم خبره، ويدل على ذلك رفع المعطوف عليه، نحو: (ربَّ رجلٍ قائمٌ و امرأةٌ) ، والعامل في الخبر لفظي وهو المبتدأ، وهذا مذهب سيبويه . وأعدل هذه المذاهب-على ما يذكر ابن عقيل- مذهب سيبويه، وهذا الخلاف ممّا لا طائل فيه[١٨].فنلاحظ ميل ابن عقيل الى رأي سيبويه وهو أنَّ المبتدأ مرفوع بالابتداء أي أنَّ العاملَ معنوي.

٥- الأصل في الأسماء ألّا تعمل:

الأصل في الاسماء ألّا تكون عاملة وأن لا يكون لها تأثير في العمل، ولهذا قالوا: إنَّ العامل في المفعول به الفعل وحده ، وردّوا قول من يرى أنَّ العامل هو الفعل والفاعل جميعاً أو الفعل وحده، ذلك للإجماع على أنَّ الفعل له تأثير في العمل، وأمّا الفاعل فلا تأثير له في العمل لأنه اسم، والأصل في الاسماء ألّا تعمل[١٩].

و تكلموا أيضاً على المبتدأ والخبر فذكروا أنَّ المبتدأ يُرفع في الابتداء ولا يصح أن نقول إنَّ المبتدأ أو الابتداء يعملان في الخبر ، وإن كان قد قال بذلك بعض البصريين، ولا يصح أن نقول إنَّ المبتدأ يرفع الخبر والخبر يرفع المبتدأ؛ لأن الأصل في الأسماء ألّا تعمل[٢٠] .وقد ذكر ابن عقيل رأي من قال إنَّ المبتدأ يرفع الخبر؛ لأنَّ الاسم لا يعمل ولا تأثير له، فقال:((وذهب قوم إلى أنَّ العامل في المبتدأ والخبر هو الابتداء وهو عامل

معنوي)) [٢١]. فدلَّ بهذا على أنَّ العامل فيهما معنوي، ولا عمل للاسمين ولا تأثير لأحدهما في الآخر.

٦- الحرف لا يعمل إلّا إذا كان مختصاً:

إنَّ الحرف لا يعمل إلّا إذا كان مختصاً في عمله ، وبهذا الأصل استدل البصريون على أنَّ (لولا) ليست رافعةً للاسم الّذي بعدها وأنَّه يُرفع بالابتداء[٢٢]؛ لأنَّ (لولا) لا تختص بالاسم دون الفعل فإنها قد تدخل على الفعل كما تدخل على الاسم، يدل على ذلك قول الشاعر[٢٣]:

قالتْ أُمامةُ لمّا جئتُ زائرَها هلّا

رميتَ ببعضِ الأسهمِ السودِ

لا درَّ درُّك إنّي قد رميتُهم

لولا حددتُ ولا عذري لمحدودِ

فأدخل (لولا) على الفعل فدلّ على أنها لا تختص، فوجب ألّا تكون عاملةً.

وتكلموا أيضاً على واو(ربَّ)، فقال البصريون:((إنَّ واو ربَّ لا تعمل فيجب أن يكون العامل ربَّ مقدرةً)) [٢٤].

وقد أشار ابن عقيل إلى ذلك عند الكلام على (ما) المشبهة بـ(ليس) فقال((وأمّا (ما) في لغة بني تميم فإنها لا تعمل شيئاً فنقول: ما زيدٌ قائمٌ، فزيد مرفوع بالابتداء وقائمٌ خبره ولا عمل لما في شيء منهما ؛ وذلك لأنَّ ما حرف لا يختص ، لدخوله على الاسم نحو: ما زيدٌ قائمٌ ، وعلى الفعل نحو: ما يقومُ زيدٌ ، وما لا يختص فحقه ألّا يعمل)) [٢٥]. فاستدلوا بهذه الأمثلة على أنَّ الحرف إن كان غير مختص فحقه ألّا يعمل.

٧- الفروع تنحط دائماً عن درجة الأصول:

وهذا الأصل النحوي أصل أخذ مأخذه في الفكر النحوي وأصبح ضابطة من ضوابط الدرس النحوي ، وقد عبَّر النحاة عنه بأكثر من عنوان ، ومن ذلك (لا يجوز التسوية بين الأصل والفرع) ، و(لا يكون الفرع أقوى من الأصل) [٢٦].

ولهذا ذكر البصريون أنَّ الضمير في اسم الفاعل إذا جرى على غير ما هو له وجب إبرازه نحو:(هندٌ زيدٌ ضاربتْهُ هي)، وذلك لأنَّ اسم الفاعل فرع على الفعل في تحمل الضمير، إذ كانت الأسماء لا أصل لها في تحمل الضمير ، و إنَّما يُضمر ما شابه الفعل كاسم الفاعل والصفة المشبهة وما أشبه ذلك ، ولا شك أنَّ المشبه بالشيء

يكون أضعف منه في ذلك الشيء ، ولو قلنا إنَّه يتحمل الضمير في كل حالة إذا جرى على من هو له لأدى ذلك إلى التسوية بين الأصل والفرع ، وذلك لا يجوز[٢٧].

وقد تطرق البصريون إلى ذلك أيضاً وأوضحوا أنَّه لا يجوز المجازاة بـ(كيف)، لأنَّها نقصت عن سائر أخواتها ؛لأنَّ جوابها لا يكون إلّا نكرةً، لأنها سؤال عن الحال، والحال لا تكون إلّا نكرة ، وسائر أخواتها تجابُ بالمعرفة تارةً وبالنكرة تارةً أخرى ، فلمّا قصرت (كيف) عن أحد الأمرين ضعفت عن تصريفها في مواضع نظائرها من المجازاة، ولا يجوز الإخبار عنها أو عود عليها ضمير[٢٨] .

وقد أوضح الكوفيون أنَّ (إنَّ وأخواتها) لا ترفع الخبر وذلك للإجماع على أنَّ الأصل في هذه الحروف ألّا تنصب الاسم ، وإنَّما نصبتهُ لأنَّها أشبهت الفعل ، فإذا كان أنَّها عمِلت لأنَّها أشبهت الفعل فهي فرع عليه ،لأنّها أضعف منه[٢٩].

وورد ذلك في شرح ابن عقيل في الكلام على(إنَّ وأخواتها) وعملها، فذكر أنَّ هذه الحروف تعمل عكس عمل (كان وأخواتها)، فتنصب الاسم وترفع الخبر، فهي عاملة في الجزأين وهذا مذهب البصريين، وذهب الكوفيون إلى أنَّها لا عمل لها في الخبر، وإنَّما هو باقٍ على رفعه الّذي كان له قبل دخول (إنَّ) وهو خبر المبتدأ[٣٠]. فلما كانت الأفضلية للأصل جعلوا الفرع أقل درجة منه.

٨- العامل اللفظي أقوى من العامل المعنوي:

يفاد من هذا الأصل أنَّ العامل اللفظي الموجود والحاضر في الجملة أقوى من العامل المعنوي غير الموجود، وقد قيل في باب الفاعل:((وإن قُدّم الاسم على الفعل أو ما ضُمّن معناه صار مرفوعاً بالابتداء وبطل عمل ما تأخر فيه ، لأنَّه تعرض بالتقدّم لتسلط العوامل عليه ، كقولك في : زيدٌ قام : إنَّ زيداً قام ، فتأثر زيد بـ(إنَّ) دليل على أنَّ الفعل شغل عنه بفاعل مضمر ، و إنَّ رفع زيد إنَّما كان بالابتداء، وهو عامل ضعيف، فلذلك انتسخ عمله بعمل إنَّ ؛ لأنَّ اللفظ أقوى من المعنى))[٣١].

وورد في شرح ابن عقيل أيضاً قوله:((حُكم الفاعل التأخر عن رافعه وهو الفعل أو شبهه نحو: قامَ الزيدانِ ، و زيدٌ قائمٌ غلاماه ، وقامَ زيدٌ، ولا يجوز تقديمه

على رافعه فلا نقول: الزيدانِ قامَ ، ولا زيدٌ غلاماه قائم ، و لا زيدٌ قامَ ،على أن يكون زيدٌ فاعلاً مقدماً بل على أن يكون مبتدأ والفعل بعده رافع الضمير المستتر، والتقدير زيدٌ قام هو، وهذا مذهب البصريين، وأمّا الكوفيون فأجازوا التقديم في ذلك كلّه))[٣٢]. فالعامل اللفظي أقوى في العمل من العامل المعنوي وهذا رأي كثير من النحاة.

٩- كلُّ فرع يتضمن الأصل وزيادة:

كلُّ فرع لا بدَّ من أن يتضمن الأصل الّذي خرج منه أو اشتق منه وزيادة، ولهذا قيل:((الفعل مشتقٌّ من المصدر ؛ لأنَّ المشتق فرع والمشتق منه أصل وكل فرع يتضمن الأصل وزيادة عليه، ولا شك أنَّ الفعل يتضمن المصدر والوقت فثبتت فرعيته و أصلية المصدر لأنَّه دلَّ على بعض ما يدل عليه الفعل، وهذا مذهب البصريين وهو الصحيح)) [٣٣].

وقد تطرّق ابن عقيل في الكلام إلى هذا الأصل عندما تكلّم على الفعل والمصدر، فذكر أنَّ المصدر أصل عند البصريين ، والفعل والوصف مشتقان منه ، وهذا هو الرأي الراجح أو المختار على قول ابن عقيل، وذكر مذهب الكوفيين ،إذ يعدُّون الفعل هو الأصل والمصدر مشتقٌّ منه[٣٤].

وقد ركن ابن عقيل في هذا الكلام الى ما ذكره البصريون، فذكر أنَّ الصحيح هو مذهب البصريين؛ لأنَّ كلاً منهما يدل على المصدر وزيادة ، فالفعل يدل على المصدر والزمان، والوصف يدل على المصدر والفاعل.

١٠- التأنيث فرعُ التذكير:

يستدل أصحاب هذا الأصل على أنَّ التأنيث هو فرع من التذكير، فالتذكير أصل والتأنيث فرع ، ويريدون منه أنَّ أصل الاسم أن يكون مذكراً ؛ ولأنَّه لا بدَّ أن يكون الاسم مذكرا في الأصل استغنوا عن علامةٍ تدل على تذكيره ، وقد تناول كثير من النحويين موضوع المذكر والمؤنث وفصّلوا فيه ، فجعل النحاة العلامة للاسم المؤنث بدلاً عن المذكر، فنجد ابن الأنباري أنّه ذكر عن النحاة تقسيم الاسم المؤنث على أربعة أقسام[٣٥]:

الأول: الاسم الّذي يحمل علامة فاصلة بينه وبين المذكر ، والثاني: ما كان مستغنياً بقيام معنى التأنيث عن علامة ، والثالث: ما كان الاسم المؤنث مخالفاً

للمذكر في لفظه ، والرابع: أن يكون الاسم المؤنث الّذي فيه علامة واقعاً للمذكر والمؤنث .

وقد ورد الأصل هذا صريحاً عند ابن عقيل في الكلام على المذكر والمؤنث، قال: ((أصل الاسم أن يكون مذكراً والتأنيث فرع عن التذكير ولكون التذكير هو الأصل استغنى الاسم المذكر عن علامة تدل على التذكير، ولكون التأنيث فرعاً عن التذكير افتقر إلى علامةٍ تدل عليه وهي: التاء ، والألف المقصورة أو الممدودة ،و التاء أكثر في الاستعمال من الألف ، ولذلك قُدّرت في بعض الأسماء المؤنثة منها (عين ، و كتف) ويستدل على تأنيث ما لا علامة فيه ظاهرة من الأسماء المؤنثة بعود الضمير إليه مؤنثاً نحو:(الكتف نهشتها ، والعين كحلتها) وما أشبه ذلك، كوصفه بالمؤنث نحو :(أكلت كتفاً مشويةً)، وكرد التاء إليه في التصغير نحو : كتيفة و بَدَية)) [٣٦] ، فيستدلون بهذا الأصل على أنَّ التذكير هو الأصل والتأنيث هو الفرع.

ومن هنا يظهر لنا أنَّ قضية الأصل والفرع حاضرة في أعماق الفكر النحوي الذي أنتجها- ولا سيما التعليميّ- وقد حظيت بأهمية كبيرة عند النحاة، وقد وقف هذا البحث على الأسباب التي دعت إلى العزوف أحياناً عن الأصل إلى الفرع ، والاعتصام بالفرع من دون الأصل، وأوردوا مسوغات تسوغ هذا العدول .

المبحث الثاني/ قواعد التوجيه المتعلقة بالحذف والتعويض:

إنّ التركيب النحوي قائم على نظام متكامل، أساسُهُ الوضوح وعدم غموض المعنى ، وإن جاز الخروج عن هذا النظام والمجيء بتراكيب مختلفة عن الأصل، فلا بدَّ أن تكون هنالك علامات(أدلّة) تزيل الإبهام أو الغموض، ولا يسمح بالخروج عن هذا النظام إلا مع الضرورة. وقد رصدتُ الأصول التي تتعلق بهذا الأمر ، ووجدت أن أهمها الآتي:

١- ما جاء لضرورةٍ لا يقاس عليه:

ويُستدل بهذه القاعدة كثيراً في نقض الشواهد الشعرية ؛لأن الشعر له لغته الخاصة، وهي لغة تجوّز وترخص؛ ولذلك لا يعتد بها كثيراً، وقد رفض كثير من النحاة القياس على الضرورة ، وقد تطرق الى هذا الأصل كثير من النحاة وفصَّلوا فيه، ووضحوا أنَّ لغة الشعر لغة خاصة لها أحكامها وضروراتها . فمما قالوا في ذلك

أن الضمير (إياك) لا يأتي ضميراً منفصلاً بعد العامل فيه، وما جاء في أحد الشواهد خارجاً عن ذلك لا يُعتدّ به، فنبهوا إلى عدم القياس عليه ؛لأنَّه إنَّما يجوز في ضرورة الشعر لا في اختيار الكلام[٣٧].

وقد رصدّتُ مواضع كثيرة في شرح ابن عقيل تتحدث عمّا هو كذلك، ومنها: ما أورده ابن عقيل في حديثه عن الضمير البارز، إذ قسَّمه إلى متصل ومنفصل، وعرَّف بالمتصل وأوضح أنَّه ما لا يُبتدأ به ، ومثّل له بـ(الكاف)، وأوضح أنَّ الضمير المنفصل لا يقع بعد (إلّا) في الاختيار، فقال عنه: ((ولا يقع بعد إلّا في الاختيار فلا يقال ما اكرمت إلّاك، وقد جاء شذوذاً في الشعر كقوله[٣٨]:

أعوذُ بربِّ العرشِ من فئةٍ بغتْ عليَّ
فما لي عوضٌ إلاّه ناصرُ

فقد أوضح ابن عقيل أنَّ مجيء الضمير بعد (إلا) ضرورة[٣٩].

ومما جاء في شرح ابن عقيل على هذا السبيل؛ ما أورده عند الكلام على المضاف والمضاف إليه، إذ جوَّزوا أن يُفصل بين المضاف الّذي هو شبه الفعل، والمراد به المصدر واسم الفاعل والمضاف إليه بما ينصبه المضاف من مفعول به أو ظرف أو شبهه، ومثَّلوا لكلٍّ منهما فجعلوا الشرط أن يكون الفاصل هو معمولاً للمضاف، وقد صرَّحوا بأنَّه قد فُصِّل بين المضاف والمضاف إليه بأجنبي من المضاف ، وبنعت المضاف ، وبالنداء، وقد جعلوا هذا الفصل ضرورة شعرية فمثال الفصل بالأجنبي قول الشاعر[٤٠]:

كما خُطَّ الكتاب بكفِّ يوماً
يهوديٍّ يقارب أو يزيلُ

فقد فصل بين (كف) و (يهودي) بـ(يوماً) وهو أجنبي من المضاف ؛لأنَّه معمول للفعل خُطَّ[٤١]. وقد مثل ابن عقيل لباقي الضرورات وأقصد (النعت، والنداء)، ولم يجعل هذا الفصل أصلاً يقاس عليه .

وورد في شرح ابن عقيل – كما في الكتب التعليمية – حديث عن هاء السكت ومكان ثبوتها ، فأوضح ابن عقيل عن النحاة أنَّها تلحق المندوب في حالة الوقف ولا تثبت هذه الهاء في الوصل إلّا ضرورة[٤٢]. ويقال مثل ذلك فيما يكون في موضع يناظر الترخيم، وقد أوضح أنَّه قد يحذف آخر الكلمة ضرورة في غير النداء شريطة كون الكلمة صالحةً للنداء واعتبر ذلك شاذاً[٤٣].

فهذه الضرورات لم يعتبرها النحاة أُصولاً يقاس عليها، بل اعتبروها ضروراتٍ في لغة الشعر، وكما قلنا سابقاً إنَّ لغة الشعر لغة خاصة لها أحكامها الخاصة، وهذا ما سمح بتراكيب نحوية كهذه.

٢- لا حذف إلاّ بدليل:

يستدل أصحاب هذا الأصل – وهم جميع النحاة - على عدم حذف شيء من دون دليل يدلُّ على المحذوف، ولذا أجازوا حذف ما دلَّ عليه دليل ، وهو من الأصول التي يعتد بها النحاة ومن أمثلته ما ورد في الكلام عن أفعال المقاربة، فصرَّحوا بأنَّه إذا دلَّ دليل على خبر هذا الباب جاز حذفه، كما يجوز في غير هذا الباب حذف ما ظهر دليله[٤٤].

وقد رصدتُ لهذا الأصل أمثلة أخرى عند ابن عقيل، منها: عندما تكلم على المبتدأ والخبر وحذفهما ، فذكر أنَّه يُحذف كلٌّ من المبتدأ والخبر إذا دلَّ عليهما دليل جوازاً أو وجوباً، فمثال حذف الخبر أن يقال: من عندكما ؟ فنقول :(زيدٌ)،و التقدير: زيدٌ عندنا ، وأما حذف المبتدأ، فمثاله أن يقال :كيف زيد؟ فنقول (صحيح)، أي: هو صحيح ، وقد يحذف الجزآن ، أعني المبتدأ والخبر، للدلالة عليهما[٤٥]. ومن ذلك حذف خبر(لا) النافية للجنس، قال ابن عقيل :((إذا دلَّ دليل على خبر لا النافية وجب حذفه عند التميميين والطائيين وكثر حذفه عند الحجازيين ومثاله أن يقال: هل من رجلٍ قائم ؟ فنقول: لا رجلَ ونحذف الخبر وهو- قائم – وجوباً عند التميميين والطائيين، وجوازاً عند الحجازيين. ولا فرق في ذلك بين أن يكون الخبر غير ظرف ولا جار ومجرور كما مُثّل ، أو ظرفاً أو جاراً ومجروراً، نحو أن يقال : هل عندك رجلٌ؟ ،أو هل في الدار رجلٌ؟، فنقول : لا رجلَ . فإن لم يدل على الخبر دليل لم يجز حذفه عند الجميع)) [٤٦].

وورد هذا الأصل في باب (ظنَّ وأخواتها) فذكر أنَّه لا يجوز في هذا الباب سقوط المفعولين ولا سقوط أحدهما إلّا إذا دلَّ دليل على ذلك ، فإنْ حُذف المفعولان فلا بدَّ من وجود دليل يدل عليهما[٤٧]. وورد هذا الأصل أيضاً في الكلام على حذف المتعجب منه، وهو المنصوب بعد (أفعلَ) والمجرور بالباء بعد (أفعِل) إذا دلَّ عليه دليل[٤٨]. وورد الأصل كذلك عند الكلام على النعت والمنعوت وحذفهما، فذكر ابن عقيل أنَّه يجوز

حذف المنعوت وإقامة النعت مقامه إذا دلَّ عليه دليل ، ويحذف النعت إذا دلَّ عليه دليل ، ولكنه صرَّح أنَّ هذا النوع قليل[٤٩].

وبهذا وغيره من الأمثلة يكون ابن عقيل قد أوضح عن النحاة أنَّه لا يصح الحذف إلّا إذا دلَّ دليلٌ على المحذوف، أو وجدتْ إشارة تشير إلى ذلك المحذوف ، وذلك لأمن اللبس، ولو حصل اللبس لما جاز الحذف أصلاً .

٣- المحذوف بحكم الثابت:

كلُّ شيء يحذف وفي اللفظ الموجود دليل على ذلك المحذوف؛ هو في حكم الثابت ، وهذا الأصل يتصل بالأصل السابق عليه، أعني: لا حذف إلّا بدليل، واحتُج بهذا الأصل على أنَّ (ربَّ) تعمل الخفض مع الحذف بعد (الواو) و(الفاء) ، و(بل)؛ لأنَّ هذه الأحرف صارت عوضاً عنها وهي دالة عليها فجاز حذفها وما حُذِف وفي اللفظ على حذفه دلالة على عوض أو بدل فهو في حكم الثابت[٥٠].

وقد ورد عملها محذوفة في شرح ابن عقيل ، لكن وجود (الفاء) أو (الواو) أو(بل) جعل من هذه الحروف بدلاً عنها . فورد في شرح ابن عقيل أنَّه لا يجوز حذف حرف الجر وإبقاء عمله إلّا في (ربَّ) بعد الواو وقد ورد حذفها بعد الفاء و بل قليلاً، والشائع حذفها بعد الواو ، لكنها قد وردت محذوفة من غير أن يسبقها حرف من هذه الحروف مع بقاء عملها وهو الجرّ[٥١] . فجعل الحروف التي بقيت عند حذف ربَّ دليلاً على حذفها؛ لذلك كان عملها باقياً حتى مع حذفها ،لأن الحروف كانت دليلاً عليها.

٤- لا يجوز الجمع بين العوض والمعوض:

وقد استدل البصريون بهذا الأصل على أن واو(ربَّ) ليست هي العاملة، و إنّما العمل لربَّ بدليل أنه يحسن ظهورهما معاً، ولو كانت عوضاً عنها لما جاز ظهورهما معاً[٥٢].

وجعلوا هذا الأصل أيضاً دليلاً على أنَّ واو القسم لمّا كانت عوضاً عن الباء لم يجز الجمع بينهما، فلا يقال(وبالله لأفعلنَّ) على أن يكونا حرفي قسم ، وكذلك التاء لمّا كانت عوضاً عن الواو لم يجز أن يجمع بينهما[٥٣].

وقد ورد هذا الأصل في شرح ابن عقيل عندما تكلم في موضوع النداء، فذكر لفظتي(أبتي ، وأمتي) فعند النداء

تحذف الياء منهما، لأنّ النحاة يعدون التاء عوضاً عن الياء قال الشارح :((يقال في النداء يا أبتِ ، و يا أمتِ ، بفتح التاء وكسرها ، ولا يجوز إثبات الياء فلا نقول (يا أبتي ، و يا أمتي) ؛ لأنَّ التاء عوض عن الياء ، فلا يجمع بين العوض والمعوض منه)) (٥٤).

وورد الأصل أيضاً في باب النداء فذكر أنَّه لا يجوز الجمع بين (ياء) النداء في نداء لفظ الجلالة والميم التي في آخره، فلا نقول:(يا اللهمَّ) ؛ لأنَّ الميم عوض عن الياء(٥٥). نقول ذلك مع أن علم اللغة الحديث أثبت خطل هذا النظر النحوي القديم، وأثبت أن (اللهم) متطورة عن (إلوهيم) العبرية، والياء والميم فيها علامة الجمع ، ولكنهم يريدون بها (الله)، وإنما هذه العلامة لإفادة التعظيم(٥٦).

فهذه المسائل وغيرها توضح أن ثمة أصلاً نحوياً راسخاً في أذهان النحاة ، فهم يعدُّون الشيء الموجود معوضاً عن المحذوف ، ولا يجوز الجمع بينهما بحال.وبعدُ ، فهذه هي الأصول التي تتعلق بالحذف والتعويض وهي أصول موجودة في الكلام العربي ، وقد رصدتُ في شرح ابن عقيل – الذي هو مثال للكتب التعليمية– ما خرج عن القاعدة الأصلية لضرورة حكمتْ عليه بهذا الخروج، وهذا ما نجده في الشعر غالباً.

الخاتمة :

بعد هذه الرحلة العلمية في رحاب شرح ابن عقيل، الذّي استوعب أبواب النحو جميعها وتاريخاً طويلاً من عمر هذا العلم ؛ صار عليَّ أن أضع بين يدي القارئ الكريم أهم نتائج هذه الرحلة، وهو أنه وقفت على الأسباب التي دعت إلى العزوف أحياناً عن الأصل إلى الفرع ، والاعتصام بالفرع من دون الأصل وأوردتُ مسوغات العدول ، ووجدت أنها تكمن في أمرين ، أحدهما: قواعد توجيه متعلقة بالقوة والضعف ، كاعتبار القاعدة الفرعية قاعدةً صالحة للقياس إذا كانت قاعدةً مطردةً، ورصدت الأصول التي تتعلق بالأصل والفرع ، وبينت أصل الأشياء أو أصل الوضع الّذي وُضعت عليه القاعدة، فذكرت أصل الفعل وهو (البناء) ، وأصل مكان العامل وهو(التقدم) على المعمول ، وأصل الأسماء وهو ألّا تعمل ، ووقفتُ على أنَّ الفروع التي تنحط دائماً عن الأصول ، وما يتضمنه الفرع من صفات الأصل وزيادة ، وما كان أصلاً وما كان

فرعاً. والأمر الآخر: قواعد توجيه متعلقة بالحذف والتعويض، وهي أصول موجودة في الكلام العربي وقد رصدتُ ما خرج عن القاعدة الأصلية لضرورة حكمتْ عليه بهذا الخروج، وهذا ما نجده في الشعر، وأوردت ما حذف لديل موجود يعوض حذفه ، وكذلك ما حُذِف وفي الكلام لفظ يشير إلى ذلك المحذوف؛ حتى لا يقع لبس على المتلقي، ثمَّ ترقبت أصلاً نحوياً له أهمية كبيرة في الفكر العربي ، وهو عدم جواز الجمع بين العوض والمعوض، إذ لا يجيز النحاة ذكر ما حُذِف وفي الكلام لفظ يشير إلى ذلك المحذوف أو هو عوض عنه.

ثبت المصادر والمراجع :

- الأصول – دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب : د. تمّام حسّان، عالم الكتب ، د.ط ، القاهرة ، ٢٠٠٠م .
- أصول النحو – دراسة في فكر الأنباري : د. محمد سالم صالح ، دار السلام، ط ٢ ، القاهرة ، ٢٠٠٩م.
- أصول النحو عند ابن مالك: د. خالد سعد شعبان ، دار الكتب المصرية،ط٢،القاهرة ٢٠٠٩م.
- الاقتراح في علم أصول النحو: جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ه)، تحقيق: د. محمد سلمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية،ط١، مصر ، ٢٠٠٦م.
- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين : أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنباري (ت٥٧٧ه)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد ، المكتبة العصرية ، ط١ ، مصر، ٢٠٠٣م.
- البيان في غريب إعراب القرآن : أبو البركات الأنباري ، تحقيق : عبد الحميد طه ، مراجعة :مصطفى السقا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط١، مصر، ١٩٨٠م .
- الخصائص: أبو الفتح عثمان بن جني(ت٣٩٢ه) ، تحقيق : محمد علي النجار، عالم الكتب ، بيروت ، ط٣ ، القاهرة، ١٩٨٣م .
- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك : بهاء الدين عبد الله بن عقيل الهمداني المصري (ت٧٦٩ه) ، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد ، دار التراث، ط ٢٠ ، القاهرة ١٩٨٠م .
- شرح الأشموني على ألفية ابن مالك: نور الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عيسى الأشموني (ت٩٠٠ه)، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت،١٩٩٨م .
- شرح الرضي على الكافية: محمد بن الحسن الرضي الإستراباذي (ت٦٨٦ه)، تحقيق : يوسف حسن عمر ، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر ، ط٢ ، طهران ، ١٣٨٤ه .
- شرح الكافية الشافية : جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك (ت٦٧٢ه)، تحقيق : د. عبد المنعم أحمد هريدي ، دار المأمون للتراث ، ط١ ، ١٩٨٢م.
- شرح تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد: جمال الدين محمد بن مالك ، تحقيق: د .عبد

- الرحمن السيد، د. محمد بدوي المختون ، هجر للطباعة ، ط١ ، ١٩٩٠م .
- كتاب سيبويه:أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الملقب بسيبويه(ت١٨٠ه)، تحقيق :عبد السلام هارون ، مكتبة الخانجي ، ط٤ ، القاهرة ٢٠٠٤م .
- لسان العرب: جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور(ت٧١١ه)، تحقيق: عامر أحمد ، دار الكتب العلمية ، ط١، ، بيروت ، ٢٠٠٣م .
- مخالفة المفسرين أصول الصناعة النحوية حتى أواخر القرن السادس الهجري: د. عبد الكاظم جبر ، (أطروحة دكتوراه) ، بإشراف : د .صباح عطيوي عبود ، في جامعة بابل ، كلية التربية للعلوم الإنسانية ، ط١،٢٠١٤م.
- مدرسة البصرة النحوية – نشأتها وتطورها : د. عبد الرحمن السيد ، دار المعارف ،ط١، القاهرة ، ١٩٦٨م .
- المذكر والمؤنث : أبو بكر محمد بن الأنباري (ت٣٢٨ه) ،تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، لجنة إحياء التراث،ط١، ، القاهرة ، ١٩٨١م.
- مسائل الخلاف النحوي بين الكوفيين : د. مهدي صالح سلطان ، دار الشؤون الثقافية العامة ، ط١ ،بغداد ،٢٠١٣م.
- معجم متن اللغة : الشيخ أحمد رضا ، دار مكتبة الحياة ،ط١، بيروت ١٩٨٥م.
- المقتضب: أبو العباس محمد بن يزيد المبرد (ت ٢٨٥ه) ، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة ، عالم الكتب ، ط١ ، بيروت ، ١٩٨٥م.
- مناهج البحث اللغوي بين التراث والمعاصرة: د. نعمة رحيم العزاويّ، منشورات المجمع العلمي العراقي،ط١، بغداد /٢٠٠١م.
- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع :جلال الدين السيوطي ، مطبعة السعادة، سنة ١٣٢٧ه.

الهوامش:

(١) ينظر: الأصول: تمام حسان: ١٩٠،١٨٩.

(٢) ينظر: المصدر نفسه :١٩٠.

(٣)ينظر : المصدر نفسه :١٩٠.

(٤): ينظر: أصول النحو– دراسة في فكر الأنباري: محمد سالم صالح :٤٥٤.

(٥) ينظر: مدرسة البصرة النحوية – نشأتها وتطورها : عبد الرحمن السيد :١٧٧–١٨٥ ، مسائل الخلاف النحوي بين الكوفيين: مهدي صالح سلطان: ٣٥.

(١) ينظر: الأصول : تمام حسان: ١٣٥ – ١٣٦.

(٧) ينظر: شرح تسهيل الفوائد: ابن مالك : ٢٥٢/١.

(٨) ينظر: شرح ابن عقيل : ٣٥/١.

(٩) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف: الأنباري:(المسألة : ٧٢): ٤٣٥/٢.

(١٠) ينظر:المصدر نفسه:(المسألة:٥٦): ٣١٦/١ ، البيان في غريب إعراب القرآن :الأنباري :٧٠/١.

(١١) شرح ابن عقيل:٤٠/١.

(١٢) أصول النحو عند ابن مالك : د. خالد سعد شعبان :٣٣٢.

(١٣) ينظر :الإنصاف :(المسألة١٩):١: /١٣٥.

(١٤) ينظر: المصدر نفسه :(المسألة:٤٥): ٢٦٥/١، ينظر :همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: السيوطي: ١٧٢/١.

(١٥) ينظر :شرح ابن عقيل :٥٨/١.

(١٦) المصدر نفسه :١٨٩/١.

(١٧) ينظر :شرح تسهيل الفوائد:٢٧٢/١.

(١٨) ينظر :شرح ابن عقيل:١٨٨/١ ،١٨٩.

(١٩) ينظر: شرح الرضي على الكافية:١١٦/١ ، ينظر: شرح الأشموني :٢٠٨/٣.

(٢٠) ينظر: الإنصاف: (المسألة:٥) : ٣٨/١،ينظر: الهمع:٩٤/١.

(٢١) ينظر: شرح ابن عقيل:١٨٩/١.

(٢٢) ينظر :الإنصاف :(المسألة : ٩): ٦٢/١.

(٢٣) ينظر الشاهد في :الإنصاف :(المسألة: ٩):٦٢/١، شرح الرضي على الكافية :٢٧٦/١.

(٢٤) ينظر :الإنصاف:(المسألة :٥٥):٣١٢/١.

(٢٥) شرح ابن عقيل: ٢٧٩/١.

(٢٦) ينظر: الإنصاف :(المسألة :٨):٦٠/١.

(٢٧) ينظر: شرح الأشموني: ١٦٣/١ ، ينظر الإنصاف: (المسألة:٨): ٥٠/١.

(٢٨) ينظر: شرح الأشموني: ٩/٤.

(٢٩) ينظر: الإنصاف :(المسألة:٢٢) :١: /١٤٤.

(٣٠) ينظر: شرح ابن عقيل :١ /٣١٨ ، ٣١٩.

(٣١) شرح التسهيل: ٢/ ١٠٧.

(٣٢) شرح ابن عقيل : ٤٢٢/١.

(٣٣) شرح الكافية الشافية: ابن مالك:٢/ ٦٥٣، ٦٥٤.

(٣٤) شرح ابن عقيل:٢/ ١٧١.

(٣٥) ينظر: المذكر والمؤنث: ابن الانباري :٥٧/١.

(٣٦) شرح ابن عقيل: ٩١/٤.

(٣٧) ينظر: البيان في غريب إعراب القرآن: ٣٦/١.

(٣٨) ينظر الشاهد في : همع الهوامع :٥٧/١.

(٣٩) ينظر: شرح ابن عقيل:٨٨/١

(٤٠) ينظر الشاهد في : كتاب سيبويه :١٧٩/١، المقتضب : المبرد :٣٧٧/٤.

(٤١) ينظر: شرح ابن عقيل :٨٢/٣- ٨٧.

(٤٢) ينظر: المصدر نفسه :٣/ ٢٨٥.

(٤٣) ينظر: المصدر نفسه :٢٩٤/٣.

(٤٤) ينظر: شرح الكافية الشافية:٤٦٢/١ .

(٤٥) ينظر : شرح ابن عقيل: ٢٢٧/١ – ٢٢٩.

(٤٦) المصدر نفسه :٢٥/٢ .

(٤٧) ينظر: المصدر نفسه: ٥٥/٢.

(٤٨) ينظر: المصدر نفسه :١٥١/٣.

(٤٩) ينظر: المصدر نفسه :٢٠٥/٣.

(٥٠) ينظر: الإنصاف:(المسألة : ٥٧): ٣٢٩/١.

(٥١) ينظر: شرح ابن عقيل:٣٦/٣ _٣٨.

(٥٢) ينظر: الإنصاف: (المسألة٥٧) :١/ ٢٣٩.

(٥٣) ينظر: المصدر نفسه : (المسألة٥٥):١: / ٢١٤.

(٥٤) شرح ابن عقيل:٢٧٦/٣.

(٥٥) ينظر: المصدر نفسه :٢٦٥/٣.

(٥٦) ينظر: مناهج البحث اللغوي بين التراث والمعاصرة: نعمة رحيم العزاوي: ١٨٤..

التنظيم الدستوري
لمكانة الشريعة الإسلامية في النظام القانوني

Constitutional regulation of the status of Islamic law in the legal system

م.د حيدر حسين علي الكريطي
كلية القانون / جامعة الكوفة

مقدمة

يتحدد موقع أحكام الإسلام في المنظومة القانونية للدولة في ضوء التنظيم الدستوري بوصفه محور البنية القانونية ومنطلق المسارات التشريعية ومعالمها وقد دأبت أغلب الدساتير في الدول الإسلامية عموماً والدول العربية خصوصاً على تنظيم علاقة الدين بالدولة وتحديد دور الشريعة الإسلامية في مجال التشريع بوجه خاص ضمن المبادئ العامة او الأساسية نظراً للدور الفعال الذي تؤديه أحكام الدين في ضبط العلاقات الاجتماعية وتهذيبها وتوجيهها الوجه السليمة بغية تحقيق الإنسجام والحد من مجالات التناقض بين المنظومة العقائدية النظرية وبين المنظومة العملية السلوكية ومن أبرز المصادر المهمة بهذا الصدد (مبدأ إعتبار الإسلام دين الدولة الرسمي) و (إعتبار الشريعة الإسلامية مصدراً أساسياً للتشريع).

بيد أن بعضاً من هذه الدساتير تقرر المبدأين المشار اليهما بمعزل عن أية أحكام تفصيلية تضعهما موضع التطبيق في حين إتجهت إرادة المشرع الدستوري في دساتير أخرى الى وضع محددات وضمانات من شأنها توضيح المقتضيات الشكلية والموضوعية لذلك.

ومن هذه الدساتير دستور العراق النافذ لعام ٢٠٠٥ إذ إستحدث قيداً جوهرياً على إختصاص السلطة التشريعية الأصيل وهو (عدم جواز سن قانون يتعارض مع ثوابت أحكام الإسلام) بعد أن قرر أن (الإسلام دين الدولة الرسمي وهو مصدر أساس للتشريع)[١].

ومن خلال تحليل هذا النص الدستوري نجد أن الدستور قد أقر ثلاثة مبادئ هي : (إعتبار الإسلام دين الدولة الرسمي) و(إعتبار الإسلام مصدراً أساسياً للتشريع) و (عدم جواز سن قانون يتعارض مع ثوابت أحكام الإسلام) وسنوضح بمنهجية تحليلية بالدرجة الأساس هذه المبادئ الثلاثة في مطالب ثلاثة متعاقبة.

المطلب الاول

مبدأ عدّ الإسلام دين الدولة الرسمي

سنبين في فرع اول مضمون المبدأ ونبحث في فرع ثان النتائج المترتبة عليه.

الفرع الاول

مضمون المبدأ

درجت أغلبية دساتير الدول الإسلامية في العصر الحديث على إيراد نص يحدد هوية الدولة يقرر أن (الإسلام دين الدولة الرسمي)، ويجد المبدأ المذكور أساسه التاريخي في الدستور التونسي لعام ١٨٦١ والذي مثل تدوينه بداية حركة تدوين الدساتير في الدولة الإسلامية في العصر الحديث وقد صدر بعد تزايد تدخل الدول الأوربية لا سيما فرنسا في شؤون تونس إذ نص على (أن الإسلام هو الدين الرسمي لتونس وأن الباي والسكان مسلمون)[٢].

ولما كان الدستور المشار إليه قد جاء متاثراً في مضامينه بالدساتير الأوربية فإن صياغة النص الخاص بالإسلام كان تقليداً ومحاكاةً لنصوص الكثير من الدساتير الأوربية التي كانت تنظم العلاقة

بين الدولة والكنيسة بنصوص مماثلة ولازال البعض منها متمسكاً بهذا التنظيم[٣].

ثم تضمن الدستور العثماني لعام ١٨٧٦ المسمى(بالقانون الأساسي) والمستوحى من الدستور البلجيكي نصاً مفاده (أن دين الدولة العثمانية هو دين الإسلام ومع المحافظة على هذا الأساس تكون حرية جميع الأديان المعروفة في الدولة العثمانية وكافة الإمتيازات الممنوحة إلى الجماعات المختلفة تحت حماية الدولة على شرط ألا تخل براحة الناس ولا بالآداب العامة) [٤].

ومن ثم أخذ النص طريقه الى معظم دساتير الدول الإسلامية عموماً والعربية خصوصاً فدستور مصر الملغي لعام ١٩٧١ ينص على أن (الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع) [٥].

وينص دستور دولة الإمارات العربية المتحدة في على أن (الإسلام هو الدين الرسمي للاتحاد والشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع فيه)[٦] وسار الدستور الاردني لعام ١٩٥٢ على النهج ذاته بقوله :(الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية) م(٢). [٧]

أما الدستور التونسي لعام ١٩٥٩ فينص على أن : (تونس دولة حرة مستقلة ذات سيادة الإسلام دينها والعربية لغتها والجمهورية نظامها) [٨] ويتكرر النص في الدستور الجزائري لعام ١٩٩٦ والدستور الكويتي لعام ١٩٦٢ والقانون الأساسي لعمان لعام (١٩٩٦) والدستور القطري لعام ١٩٧٢ والدستور اليمني لعام ١٩٩٤ .

وفي نهج مغاير لما تقدم ينص الدستور السوداني لعام ١٩٩٨ على أن ((الإسلام دين غالب السكان وللمسيحية والمعتقدات العرفية أتباع معتبرون)) [٩] في حين إكتفى الدستور السوري لعام ١٩٧٣ بتحديد دين رئيس الجمهورية وهو الإسلام[١٠].

اما الدستور اللبناني النافذ لعام ١٩٢٦ فلم يورد أي نص يحدد فيه هوية الدولة من الناحية الدينية وقد تم تفسير هذا الموقف الدستوري بعدم تشكيل المسلمين في لبنان أغلبية عند تأسيس الدولة اللبنانية.

وفي العراق أكد أول دستور للدولة وهو (القانون الأساسي) لسنة ١٩٢٥ على المبدأ محل البحث بالصيغة الآتية : (الإسلام دين الدولة الرسمي وحرية القيام بشعائره المألوفة في العراق على إختلاف مذاهبه محترمة لا تمس وتضمن لجميع ساكني البلاد حرية الإعتقاد التامة وحرية القيام بشعائر العبادة وفقاً لعاداتهم ما لم تكن مخلة بالأمن والنظام وما لم تتناف والآداب العامة) [١١]

وبعد قيام الجمهورية العراقية عام ١٩٥٨ نص الدستور الصادر في العام نفسه على أن (الإسلام دين الدولة) [١٢] من دون إيراد أحكام عامة أو تفصيلية تترجم مضامين هذا النص الدستوري وإنعكاساته القانونية، ويمكن تفسير هذا الإقتضاب الدستوري في معالجة مبدأ عدّ الإسلام دين الدولة بكون الدستور مؤقتاً من ناحية وموجزاً من ناحية أخرى.

ثم قنن دستور ٢٩/ نيسان/ ١٩٦٤ المبدأ بنص منطوقه : (الإسلام دين الدولة والقاعدة الأساسية لدستورها واللغة العربية لغتها الرسمية) [١٣] ولئن كان الشق الأول من النص الذي يقضي بأن (الإسلام دين الدولة) يعد من الصيغ الدستورية المستقرة في الدول الإسلامية والعربية منها على وجه التحديد فإن الشق الآخر الذي يقرر بأن الإسلام القاعدة الأساسية للدستور موضع تساؤل ومحل نظر اذ أن إعتبار الإسلام القاعدة الأساسية للدستور يقتضي تأسيس أحكام هذا الدستور على القاعدة المذكورة بحيث تكون البنية الدستورية بمجملها مستوحاة من أحكام الإسلام وهذا ما لم يكن متحققاً في الدستور المذكور وقد إستساغ مشرع دستور ١٩٦٨ النص المذكور فأدرجه في المادة (٤) منه، بينما إقتصر دستور ١٩٧٠ على ذكر أن (الإسلام دين الدولة) [١٤].

وبعد تغيير النظام السياسي عام ٢٠٠٣ صدرت وثيقتان دستوريتان هما قانون ادارة الدولة للمرحلة الإنتقالية لعام ٢٠٠٤ والدستور النافذ لعام ٢٠٠٥ وقد إقتفيا أثر أغلبية دساتير البلدان الإسلامية ولم يخرجا عما إستقر عليه الحال في الدساتير العراقية المتعاقبة بشأن هذا المبدأ المشار اليه.

فقد أكد قانون إدارة الدولة للمرحلة الإنتقالية على أن (الإسلام دين

الدولة الرسمي ويعد مصدراً للتشريع ولا يجوز سن قانون خلال المرحلة الإنتقالية يتعارض مع ثوابت أحكام الإسلام المجمع عليها ولا مع مبادئ الديمقراطية والحقوق الواردة في الباب الثاني من هذا القانون ويحترم هذا القانون الهوية الإسلامية لغالبية الشعب العراقي ويضمن كامل الحقوق الدينية لجميع الأفراد في حرية العقيدة والممارسة الدينية)[١٥].

ويبدو جلياً من النص أعلاه أن المشرع إبتغى تحقيق التوازن بين ممارسة حرية العقيدة الإسلامية بصورها المتنوعة وبين ممارسة الحريات الدينية الاخرى إنسجاماً مع المعايير الدولية لحقوق الإنسان.

أما دستور ٢٠٠٥ فبعد أن عدّ الإسلام دين الدولة الرسمي[١٦] حرص كذلك على ضمان حرية العقيدة الدينية للمسلمين بوصفهم الأغلبية العظمى للشعب العراقي ولغير المسلمين أيضاً ذاكراً على سبيل المثال لا الحصر المسيحيين والإيزيديين والصابئة المندائيين.

وبعد كل ما تقدم ومن خلال التأمل في النصوص الدستورية التي تقرر أن الإسلام دين الدولة الرسمي والتحليل العلمي المنطقي لمضامينها نجد أن هناك تفسيرين للمبدأ المذكور:

التفسير الأول: وهو التفسير التجزيئي ذات الطابع الرمزي للنصوص التي تعد الإسلام دين الدولة الرسمي، وهذا التفسير هو السائد على ما يبدو بهذا الخصوص فكل ما للنصوص المذكورة من دلالة هو أن الدولة التي يحكمها هذا النوع من الدساتير ليست دولة علمانية وإنما هي دولة يعتنق شعبها على إطلاقه أو أغلبيته الدين الإسلامي وأن الدستور يعترف بهذا الواقع ويرتب عليه جملة من الأحكام من أبرزها تلك المتعلقة بممارسة الحرية الدينية.

وبمعنى آخر فإن مدلول الإسلام الوارد بالنصوص الدستورية سالفة الذكر يعني الأحكام العقائدية التي تخص علاقة الإنسان المسلم بالله تبارك وتعالى وما يرتبط بها من فروض وشعائر وطقوس أي أن الإسلام المقصود هنا هو إسلام العقيدة والشعائر وليس الإسلام بوصفه نظاماً متكاملاً وشاملاً منظماً لشتى مناحي الحياة ولا يعدو الأمر طبقاً لهذا التفسير إبراز

الطابع الديني لشعب الدولة أو اغلبيته على غرار النص على لغة الدولة وعلمها وشعارها ونشيدها الوطني فقد إعتاد واضعو الدساتير على تنظيم هذه الموضوعات بصورة متعاقبة وضمن سياق واحد[١٧].

ويمكن القول أن المنطلق الفكري لهذا التفسير هو فهم الدين في ظل الديانة المسيحية بأنه مجرد رسالة روحية لا تتعدى العلاقة بين المرء وربه ساحتها ضمير الفرد ونفسه التي بين جنبيه ولا صلة له بتنظيم شؤون الحياة.

التفسير الثاني: وهو التفسير الشامل ،ويعتمد هذا التفسير في تحديده لمضمون النص الذي يعد الإسلام دين الدولة الرسمي على الفهم العلمي الحقيقي للإسلام وطبيعته الخاصة التي يتغاير بها عن طبيعة الأديان الأخرى وخاصة الديانة المسيحية إذ أن الإسلام منظومة فكرية متكاملة ونظام كلي شامل يحكم شؤون الحياة بتشريعاته التي تتسم بالكمال والسمو والشمول والمرونة والصلاحية للتطبيق في كل زمان ومكان.

فهو عقيدة وشريعة بحسب تعبير بعض المفكرين ومن هذا المنطلق يحتم الإسلام ترابط الشريعة والعقيدة وسيرهما جنباً الى جنب بحيث لا تنفرد إحداهما عن الأخرى، واذا كانت العقيدة هي الأصل الذي يرفد الشريعة فإن الشريعة هي تلبية لإنفعال القلب بالعقيدة وهذا التعلق يمهد طريق النجاة والفوز بما أعد الله لعباده المؤمنين، ولذا فمن آمن بالعقيدة لا يعد ممتثلاً لأحكام الله تبارك وتعالى ولا سالكاً في حكم الإسلام سبيل النجاة[١٨].

ويعد هذا التفسير مراعياً للقواعد المنطقية والأسس العلمية الصحيحة خلافاً للتفسير الأول الذي يتجاهل حقيقة الإسلام ويعامله كما تعامل الدول الأخروخاصة الأوربية منها دينها على الرغم من الإختلاف الكبير بين طبيعة الإسلام وطبيعة بعض الأديان، بيد أن هذا التجاهل لحقيقة الإسلام وهذا الفهم الخاطئ لطبيعته والإصرار على عدّه إسلام العقيدة والشعائر فحسب لا يغير من طبيعة وحقيقة الإسلام كبنية متماسكة لا تقبل التبعيض والتجزئة[١٩].

أما هذه الإرادة التجزيئية التي تسود معظم دساتير البلدان الإسلامية إزاء إعتبار الإسلام دين الدولة الرسمي وضعاً وتفسيراً فهي فكرة مستوردة من علاقة الدول الغربية بالدين المسيحي لم تفطن الدول الإسلامية الى عدم صلاحيتها للإسلام حيث أن طبيعة الدين المسيحي ومجريات التأريخ السياسي للكنيسة في العصور الوسطى لأوربا يسوغان جعل الدين مجرد معتقد وفصله عن الدولة التي تستقل بتنظيم مختلف شؤون الحياة أما الإسلام فلم يقتصر على جانب العبادات وحده بل نظم مناحي الحياة الإجتماعية على إختلاف صورها وأورد تفصيلات تشريعية للعديد منها كما إجتهد فقهاؤه في إستخلاص قواعد أصولية لكي تعينهم على إستنباط الأحكام للوقائع المستحدثة[٢٠]

الفرع الثاني

نتائج المبدأ

لاشك أن إيراد دستور معين نصاً يعد الإسلام دين الدولة الرسمي يرتب نتائجاً وآثاراً تنعكس على مجمل النظام القانوني للدولة فأحكام الدستور ليست مجرد نصوص توجيهية ترنو إلى المثل العليا وتقرر تصوراً نموذجياً لما ينبغي أن يحكم المجتمع من نظم وقواعد وإنما هي قاعدة النظام القانوني وأسس البنية الحاكمة للسلوك الفردي والإجتماعي ولذا تعد من المسلمات في الفقه الدستوري مسألة إتصاف قواعد الدستور بالطبيعة الآمرة والملزمة وبهذا السياق قيل: (لا يجوز إفتراض أن حكماً ما في الدستور قصد به أن يكون دون أثر)[٢١].

وتختلف هذه النتائج بحسب تبني التفسير الأول أو الثاني وسنوضح هذا فيما يأتي:-

أولاً:- النتائج المترتبة على التفسير التجزيئي.

يمكن إجمال النتائج المترتبة على هذا التفسير بما يأتي:-

١. ضمان الحرية الدينية للمسلمين بصورها كافة: (الفروض والطقوس والشعائر وغيرها) وتمكينهم من إقامتها وعدم حظرها أو تقييدها أو المساس بها، وإذا كانت الحرية الدينية مكفولة بموجب الوثائق الدولية والنصوص الدستورية الخاصة بالحقوق والحريات وإن لم يرد نص

يعد الإسلام دين الدولة الرسمي فإن هذا لا يلغي خصوصية النص الأخير إذ أنه يقرر الحرية الدينية لفئة إجتماعية بأكملها هي فئة المسلمين وليس مجرد الحرية الدينية الفردية هذا من جانب ومن جانب آخرفإن ممارسة الحرية الدينية الفردية بوصفها من مصاديق حرية المعتقد مقيدة بمراعاة النظام العام في حين أن ممارسة الحرية الدينية في ظل كون الإسلام دين الدولة الرسمي لن تكون عرضة للتقييد إن مورست طبقاً للمعايير التي أقرها الإسلام فالإسلام يمثل حجر الزاوية للنظام العام في المجتمع المسلم.

ولا يخل هذا الحكم الدستوري بحيادية الدولة – كما يدعى البعض وهو يطلق الأحكام جزافاً من دون دراسة العقيدة الإسلامية بشكل موضوعي علمي فكما هو معلوم أن الإسلام يكفل حرية العقيدة لغير المسلمين من أهل الكتاب إعمالاً لقوله تعالى: ({ لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)[٢٢].

كما يضمن المساواة بين المسلمين وغير المسلمين في الحقوق والواجبات تطبيقاً لمبدأ (أن لأهل الكتاب ما للمسلمين ولهم ما عليهم) ومن المسلمات أيضاً أن مبادئ الشريعة الإسلامية السمحاء تقرر أن غير المسلمين من أهل الكتاب يخضعون في أمور أحوالهم الشخصية من زواج وطلاق وغيرها لشرائع ملتهم وقد إستقر على ذلك رأي فقهاء الشريعة الإسلامية منذ أقدم العصور[٢٣].

وقبل هذه الأحكام فأن الإسلام هو دين العدل إذ يقول تعالى (انَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرون)[٢٤] وقول سبحانه: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا)[٢٥].

وقد نهى النبي الكريم (ص) عن ظلم أهل الذمة وإيذائهم وإنتقاصهم حقوقهم.

ويشهد التأريخ على أن أهل الكتاب من رعايا الدولة الإسلامية تمتعوا بحقوق وحريات واسعة في ظل مبادئ وأحكام الشريعة الإسلامية وهو ما كشفت عنه المصادر المحايدة والوثائق الموجودة بالأديرة والكنائس وهي أدلة مادية لا يتطرق إليها شك وكانت السياسة العامة للدولة الإسلامية تجاه رعاياها من غير المسلمين تتسم بالتسامح والود والألفة[٢٦].

٢. تحديد هوية الدولة من الناحية العقائدية والدينية بالهوية الإسلامية وتحديد الهوية من هذه الناحية يتصل بهوية الشعب الذي يعتنق بأكمله أو بأغلبه الدين الإسلامي فالشعب أحد أركان الدولة بل أولها الى جانب الإقليم والسلطة السياسية ولهذا يكون له الدور الأساس في تشكيل هوية الدولة[٢٧] وليس في هذا تنافر مع كون الدولة شخصاً معنوياً تأبى طبيعته أن يكون له دين وأن يمارس شعائر عبادية فالشعب الذي هو مجموع الأفراد الطبيعيين يمثل حجر الزاوية في الكيان القانوني للدولة.

وعليه يتبين عدم نهوض المسوّغ الذي ساقه المنادون بفصل الدين عن الدولة وهو عدم قابلية الدولة وهي كائن معنوي لأن تعتنق ديناً معيناً[٢٨].

وبناءً على ما تقدم فقد أخطأ الرماة القادحون عندما سددوا سهامهم الطائشة على النص المذكور قاصدين النيل من الإسلام ولكن خسر هنالك المبطلون[٢٩].

٣. إستلزام المعتقد الإسلامي فيمن يشغل منصب رئيس الدولة نظراً للطابع الرمزي والسيادي الذي يضفيه المنصب المذكور على شخص شاغله فرئيس الدولة هو الرمز السياسي الأول للشعب وينبغي أن يكون معبراً عن ملامح البنية الإجتماعية والثقافية لشعبه ومثلاً للتقيد بهوية وعادات وتقاليد شعبه ومستوحياً قيمه من واقع أمته ومبادئها ونظمها الفكرية وقد إستقر الواقع السياسي في البلدان الإسلامية على مراعاة المعتقد الإسلامي في شاغلي منصب رئيس الجمهورية ويتجسد هذا الواقع في العراق على الرغم من خلو دساتيره المتعاقبة من نص يستلزم كون رئيس الجمهورية

مسلماً عدا دستور ٢٩/نيسان/١٩٦٤ حيث نص على ما يأتي (يشترط في رئيس الجمهورية أن يكون عراقياً مسلماً من أبوين عراقيين متمتعاً بالحقوق المدنية وممن قدموا للوطن والأمة خدمات مشهودة على ألا يقل عمره عن (٤٠) عاماً)[٣٠].

أما الدستور النافذ لعام ٢٠٠٥ فلم يورد نصاً صريحاً يقضي بأن يكون المرشح لمنصب رئيس الدولة مسلماً سواء في صلب النصوص الدستورية التي حددت الشروط الخاصة بالمرشح لهذا المنصب[٣١] في او في قانون الترشيح لمنصب رئيس الجمهورية رقم ٨ لسنة ٢٠١٢، ومع هذا فإن مراعاة الشرط المذكور والتقيد به يعد أمراً لا مناص عنه طبقاً للنص الدستوري الذي يقرر: (الإسلام دين الدولة الرسمي) إذ يحتم المنطق واللزوم العقلي أن يتفق دين رئيس الدولة مع الدين الرسمي لدولته.

٤. تمويل الدولة للمؤسسات الدينية وتدريس مناهج الدين في المؤسسات التعليمية الرسمية وإستعمال الرموز الدينية في الحياة العامة وتقرير جملة من الأحكام الدستورية منها على سبيل المثال ما ورد في دستور العراق لعام٢٠٠٥ كالنص على أن العتبات المقدسة والمقامات الدينية كيانات دينية وحضارية وتلتزم الدولة بتأكيد وصيانة حرمتها وضمان ممارسة الشعائر بحرية فيها) [٣٢]

وكذلك النص الذي يقضي بأن (تنظم بقانون الأوسمة والعطلات الرسمية والمناسبات الدينية والوطنية والتقويم الهجري والميلادي)[٣٣] والنص الذي يوجب على الدولة المحافظة على كيان الأسرة وقيمها الدينية والأخلاقية والوطنية[٣٤].

ومن النصوص الدستورية التي تمثل إنعكاساً للمبدأ النص الدستوري الذي يحدد صيغة اليمين الدستورية بما يأتي :- (أقسم بالله العلي العظيم أن أؤدي مهماتي ومسؤولياتي القانونية بتفان وإخلاص وأن أحافظ على إستقلال العراق وسيادته وأرعى مصالح شعبه وأسهر على سلامة أرضه وسمائه ومياهه وثرواته ونظامه الديمقراطي الإتحادي وأن أعمل على صيانة الحريات العامة والخاصة وإستقلال

القضاء وألتزم بتطبيق التشريعات بأمانة وحياد والله على ما اقول شهيد) [٣٥].

وتجدر الإشارة الى أن اليمين أعلاه واجبة الأداء من قبل أعضاء مجلس النواب[٣٦] ورئيس الجمهورية[٣٧] ورئيس مجلس الوزراء والوزراء[٣٨].

ثانياً:- النتائج المترتبة على التفسير الشامل:-

تتلخص النتائج المرتبة على هذا التفسير بالآتي:-

١. تأسيس النظام الدستوري وفق أسس النظام الإسلامي وقواعده ومبادئه بدءً من تحديد شكل الدولة وطبيعة نظامها السياسي وشكله وكذلك فيما يتصل بتكوين وإختصاصات السلطتين التشريعية والتنفيذية والعلاقة بينهما و حقوق وواجبات الأفراد وغير ذلك من محاور النظام الدستوري.

٢. جعل الشريعة الإسلامية المصدر الأساسي للتشريع والقاعدة الحاكمة للمنظومة التشريعية بحيث تستمد التشريعات أحكامها من النظام القانوني للشريعة الإسلامية بما يحقق الاتساق والإنسجام بين هذه التشريعات وبين أساسها الدستوري من جهة وبين المنظومة القيمية للمجتمع والقواعد المنظمة لها من جهة اخرى.

٣. إشتراط المعتقد الإسلامي فيمن يشغل منصب القضاء فقد ثبت في الشريعة الإسلامية وجوب كون القاضي مسلماً بأدلة نقلية وأخرى عقلية كما إنعقد الإجماع على هذا الشرط بين علماء المسلمين فمن الأدلة النقلية قوله تعالى : (وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا)[٣٩] .

ووجه الإستدلال من الآية الكريمة أن القضاء وإجراءاته مثل الإحضار وإصدار الأحكام وتنفيذها تعد من مصاديق الولاية وقد نفتها الآية الكريمة عن غير المسلمين لأن المقصود من السبيل هو التفوق والتسلط ولاشك أن القاضي مسلط على المتقاضين ومن ينفذ عليه حكمه وكذلك قوله تعالى: (لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ

نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ)[٤٠] ولا شك أن القضاء نوع من الولاية[٤١].

أما الأدلة العقلية فتتمثل في أن كون الإسلام القاعدة الأساسية لسلطات الدولة ومنها السلطة القضائية يقتضي إيمان شاغل الوظيفة القضائية بهذه القاعدة أي العقيدة الإسلامية[٤٢].

المطلب الثاني

مبدأ عدّ الإسلام مصدر أساس للتشريع

من أجل الإحاطة بالبنى المعرفية لهذا المبدأ سيتم تقسيم هذا المطلب على فرعين نعقد أولهما لبحث مضمون المبدأ ونعرض في الآخر للنتائج المترتبة عليه.

الفرع الاول

مضمون المبدأ

تنظم غالبية دساتير البلدان الإسلامية دور الشريعة الإسلامية في مجال التشريع بما يتناسب مع مكانة ومحورية أحكام التشريع الإسلامي في تنظيم العلاقات الاجتماعية وفعاليته الكبيرة في توجيه السلوك الإنساني وتهذيبه وضبطه على إختلاف الأزمنة والأمكنة ومستويات التقدم الحضاري.

بيد أن الدساتير لم تستقر على صياغة إصطلاحية موحدة كما لم تتفق على مكانة محددة للشريعة الإسلامية في النطاق التشريعي اذ نجد أن معظمها يورد مصطلح الشريعة الإسلامية ومنها الدستور المصري[٤٣] والدستور الإماراتي[٤٤] والدستور البحريني والدستور الكويتي[٤٥]، فيما إنفردالدستور السوري بإيراد مصطلح(الفقه الإسلامي) [٤٦] أماالدستور العراقي فقد آثر مصطلح (الإسلام) على ما سواه.

ومن حيث مكانة الشريعة الإسلامية بين مصادر التشريع نجد أن إتجاهاً في التشريعات الدستورية يجعلها المصدر الرئيسي كالدستور المصري لعام ١٩٧١ بعد تعديله عام ١٩٨٠ بينما إعتبرها دستور سلطنة عمان أساس التشريع.

وفي السياق نفسه أقر الدستور اليمني لعام١٩٩١ للشريعة الإسلامية مكانة الصدارة بقوله: (الشريعة الإسلامية مصدر جميع التشريعات) وذلك بموجب التعديل الدستوري الصادر عام ١٩٩٤ بعد أن كان النص يعد الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع .

وفي ضوء ما تقدم يقتضي توضيح مضمون المبدأ المذكور تحليل المركب اللفظي له وبيان معناه الإصطلاحي بشكل تام للتعرف على أسسه وموقعيته وأبعاده.

وبدءً لا بد من تحديد مفهوم المصطلحات المقننة دستورياً في البلدان الإسلامية.

فالشريعة لغةً : تعني: الطريقة المستقيمة وقد إستعمل القرآن الكريم مصطلحات (شرعة) و(شرع) و(شريعة) بمعنى القانون الإلهي الذي ينظم العلاقات الإجتماعية المختلفة في الآيات الكريمة الاتية: (شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ .)[٤٧].

ومن الناحية الإصطلاحية فيراد بها ما شرعه الله سبحانه وتعالى لعباده من أحكام سواء كانت هذه الأحكام متعلقة بالعقيدة أم بالأخلاق أم بتنظيم ما يصدر عن الناس من أقوال وأفعال وتصرفات[٤٨].

ويحدد آخرون مفهومها بالنظم التي شرعها الله سبحانه وتعالى أو شرع أصولها لتحكم علاقة الإنسان بربه وعلاقته بأخيه المسلم وعلاقته بأخيه الإنسان وعلاقته بالكون وعلاقته بالحياة[٤٩].

أما مدلول الفقه فقد خضع لتطور مفهومي غير من نطاقه عبر حقب زمنية عدة ففي بادئ الأمر وقبل ظهور المذاهب الإسلامية الكبرى كان مصطلح الفقه يطلق على العلم بجميع الأحكام الشرعية ومعرفتها معرفة تفصيلية مستمدة من أدلتها الشرعية سواء ما كان منها متصلاً بالعقائد أم بالأخلاق ام بأفعال المكلفين ثم تخصص هذا العموم عقب ظهور المذاهب الإسلامية بإقتصاره على فهم ومعرفة جانب من الأحكام الشرعية وهي الأحكام الشرعية العملية التي تخص افعال المكلفين وبذلك خرجت عن نطاقة أحكام العقائد والأخلاق إذ أصبح معناه: العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية وهو علم مستنبط بالإجتهاد ويحتاج فيه الى النظر والتأمل، ثم أصبح تعبير الفقه ينصرف ليس فقط الى المعرفة بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية وهو علم مستنبط

بالإجتهاد ويحتاج فيه الى النظام والتأمل، ثم أصبح تعبير الفقه ينصرف ليس فقط الى المعرفة بالأحكام الشرعية العملية بل إلى هذه الأحكام نفسها[٥٠].

وبهذا يتضح أن مصطلح الشريعة الإسلامية أوسع نطاقاً من مصطلح الفقه الإسلامي اذ أن الفقه يختص بجزء من أحكام الشريعة الإسلامية وهو الجزء الحاكم للعبادات والمعاملات وفيها يتصل بمصطلح الإسلام فأنه: دين الله سبحانه وتعالى الذي أوصى بتعاليمه في أصوله وشرائعه إلى النبي الخاتم (ص) وكلفه بتبليغه للناس كافه ودعوتهم إليه، ولذا يستعمل العلماء المسلمون تعبير (الدين) و(الإسلام) و(الشريعة الإسلامية) كمصطلحات مترادفة لكون الإسلام تنظيماً شاملاً لكل مناحي الحياة الدنيوية ولما يتصل بالحياة الأخروية.

وبعد توضيح معاني المصطلح الأول سنعرض لمصطلح المصدر بأوصافه الأربعة (المصدر المادي) و(المصدر التأريخي) و(المصدر الرسمي) و(المصدر التفسيري).

١- المصدر المادي او الموضوعي:- يقصد بالمصدر المادي أو الموضوعي المادة الأولية المكونة لجوهر القاعدة القانونية ومضمونها والمتمثلة بعناصر البنية الإجتماعية العقائدية والخلقية والسياسية والإقتصادية والثقافية والجغرافية والتأريخية[٥١].

ويمثل هذا النوع من المصادر العمود الفقري للقاعدة القانونية وتأتي هذه الأهمية والمحورية من حقيقة مفادها أن القواعد القانونية السائدة في أي مجتمع ينبغي أن تكون إنعكاساً لظروفه ومعطياته وترجمة لإتجاهاته القيمية والفكرية.

٢- المصدر التأريخي :- ويراد به الأصول التاريخية التي تستقي منها القواعد القانونية أحكامها[٥٢]، بمعنى أن المشرع قد يتأثر وهو يصوغ أحكام تشريع معين بأحد التشريعات النافذة أو بعدد منها فيجعله رافداً أساسياً لتلك الأحكام أو يتخذ من نظام قانوني معين منهلاً لها.

٣- المصدر الرسمي :- ويعني الشكل الذي تظهر عليه القواعد القانونية بما يجعلها قانوناً واجب الإتباع من خلال صدورها من هيأة مختصة وبعد إتباع إجراءات معينة وإذا كان المصدر المادي يتمحور حول جوهر القاعدة القانونية فإن الوسيلة التي تعبر عن الجوهر وتجعله قانوناً واجب الإحترام وهذا الطابع الإلزامي هو الذي يميز المصادر الرسمية عن غيرها من المصادر[٥٣].

ومن أهم المصادر الرسمية للقانون التشريع ويليه العرف وكذلك السوابق القضائية في البلدان التي تعتمدها.

٤- المصدر التفسيري:- وينصرف مدلوله إلى الطرق التي من شأنها بيان معنى القاعدة القانونية وتوضيح جوانب الغموض فيها، ومن أبرز المصادر التفسيرية للقانون الفقه والقضاء.

وبعد هذا العرض الموجز لأنواع مصادر القانون يثار التساؤل عن المصدر المقصود بالنص الدستوري اذ أنه أورد كلمة المصادر مطلقة من دون إيراد ما يقيدها. وبشأن الإجابة عن هذا التساؤل إنقسم الفقه على إتجاهين: الإتجاه الأول وهو الغالب يفسر مصطلح المصدر الوارد بالنص الدستوري على أنه المصدر المادي أو الموضوعي فخطاب النص الدستوري موجه إلى المشرع لا إلى الكافة ولا إلى القضاء حيث يوجب على المشرع إستلهام أحكام تشريعاته مما تقرره الشريعة الإسلامية وهو أي النص الدستوري لم يسبغ على أحكام الشريعة الإسلامية قوة الإلزام الذاتي ولا تزال هذه الأحكام بعد النص كما كانت قبل صدوره قواعد دينية وليست قانونية يلتزم الناس بمقتضاها إلتزاماً طوعياً وهي تكتسب قوة الإلزام عندما يقننها المشرع ويلزم الناس بإتباعها[٥٤].

في حين ذهب الإتجاه الآخر إلى أن المصدر المقصود هو المصدر الرسمي ومن هذا المنطلق إعتقد أنصار هذا الإتجاه أن خطاب المشرع الدستوري موجه للقاضي أيضاً الذي أضحى ملزماً بتقرير إبطال أي نص قانوني يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية وعدّه ملغياً ومن ثمّ يجب عليه البحث عن الحكم الشرعي الواجب التطبيق تأسيساً على كون الدستور

معبراً عن قيم الجماعة ومثلها في مرحلة زمنية معينة مما يقتضي تغليب قواعده ومن بينها القاعدة التي أوجبت عدّ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع على كل قاعدة تعارضها وإن كانت مقررة بتشريع سابق فالقاعدة الدستورية المشار اليها ليست مجرد لفظ خالٍ من المضمون ولا إنتقاء إنشائي لعبارات ذات رنين خاص وإنما هي تعبير عن إرادة دستورية تقرر الإسلام ديناً للدولة من الناحية العقائدية ومن الناحية التشريعية بوصفه نظاماً متكاملاً وشاملاً[٥٥].

غير أن الإتجاه الغالب في الفقه الدستوري لم يتفق مع تفسير الإتجاه الأخير مستنداً في معرض رده على هذا التفسير الى أن النص الدستوري المذكور لو قصد عدّ التشريعات المخالفة لمبادئ الشريعة الإسلامية والتي تضمها مختلف فروع القانون كالقانون المدني والقانون الجنائي باطلة أو ملغاة تلقائياً لنص على ذلك صراحة ولما إكتفى بمثل هذا النص على الرغم من الخطورة البالغة التي يتضمنها والهزة العنيفة التي يحدثها في البناء التشريعي، كما أن هذا التفسير لا يتلاءم وسياسة التشريع الإسلامي التي تتسم بالإعتدال والتدرج من حيث التطبيق وتقوم على مراعاة المصلحة العامة ونفي الحرج والعسر عن أبناء المجتمع[٥٦].

كما إن القضاء الدستوري في بعض الدول لم يسلم بما جاء في التفسير الذي نادى به أنصار الإتجاه الأخير فقد جاء في حكم للمحكمة الدستورية العليا في مصر: (إن سن النظام التشريعي الكامل الموافق لأحكام الشريعة هو من مهام المشرع والى أن ينبثق هذا النظام الكامل ويستكمل قوته الملزمة فإن التشريعات السارية في الوقت الحاضر تظل نافذة ويتعين على المحاكم تطبيقها توصلاً للفصل في المنازعات المعروضة عليها وأنه في غيبة هذا النظام الموحد المتجانس فإن القول بعدم الحاجة الى تقنين الشريعة الإسلامية على أساس أنها ملزمة بقوتها الذاتية لا بد أن يؤدي الى تضارب الأحكام وإضطراب ميزان العدالة مع المساس بالوقت ذاته بإحدى الركائز الدستورية الأصيلة وهو مبدأ الفصل بين السلطات وإن مهمة المحكمة لا تمتد إلى تعديل النصوص التشريعية القائمة أما تطبيقها لقاعدة تحريم الخمر بمقولة أنها

نافذة بذاتها فهو في حقيقة الأمر تعديل لتشريعات سابقة لا يزال معمولاً بها وهو ما يخرج عن إختصاصها القضائي وينطوي على مزاحمة منها للسلطة التشريعية)[٥٧].

أما المصطلح الذي يقيد المصدر وهو غالباً (الرئيس أو الأساسي) فإن تحليله يندرج ضمن إطار النتائج المستخلصة من المبدأ ولذا سيتم بحثه في محله الصحيح، وبقى أخيراً أن نتطرق لمعنى مصطلح (التشريع) الوارد بالنص الدستوري محل البحث اذ إنه جاء مطلقاً ولم يقترن بنوع معين من التشريع (كالتشريع الدستوري أوالعادي أوالفرعي) الأمر الذي يضعه موضع النقاش والجدل.

وقد برز بهذا الخصوص إتجاهان يرى الأول إن مصطلح (التشريع) هنا يشمل التشريع الدستوري والتشريع الإعتيادي لكونه جاء مطلقاً وغير متبوع بوصف العادي حتى يخصص بالقوانين الصادرة عن السلطة التشريعية فحسب فلا تخصيص بلا مخصص أما إستبعاد التشريع الدستوري من هذا النطاق فسيفضي الى إزدواجية في البناء القانوني فمن جهة سيكون المشرع التأسيسي مطلق الحرية في إستقاء نصوص الدستور بصرف النظر عن مدى إتفاقها او تعارضها مع الشريعة الإسلامية سواء عند صياغة نصوص الدستور لأول مرة أو عند تعديلها مستقبلاً ومن جهة أخرى يلزم الدستور السلطة التشريعية بأن تستمد أحكام تشريعاتها من الشريعة الإسلامية وإلا تعرضت للبطلان[٥٨].

وهكذا يجوز للقواعد التي تبين فلسفة المجتمع السياسية والإقتصادية والاجتماعية أن تخالف الشريعة الإسلامية أما القواعد التفصيلية والفرعية فعليها أن تتفق معها فإذا كانت الأصول مخالفة للشريعة فكيف يتسنى إحترام الفروع لها وعليه سيلزم الدستور السلطة التشريعية بما لا يلتزم به هو نفسه[٥٩].

في حين يتبنى الإتجاه الآخر تفسيراً ضيقاً لمصطلح التشريع بحيث يقصره على التشريع العادي الصادر من السلطة التشريعية إعتماداً على ما درج عليه رجال القانون من تفسير كلمة (التشريع) حين تذكر مجردة من كل وصف على أنها تعني التشريع الصادر من السلطة التشريعية إلا أن أصحاب هذا الإتجاه يعدون النص الدستوري سالف الذكر خطوة تمهيدية

لعدّ الشريعة الإسلامية مصدراً رئيساً للدستور في المستقبل نزولاً عند مقتضيات الإتساق والإنسجام بين التشريع الأساسي للدولة (وهو الدستور) وبين التشريعات العادية أي (القوانين) [٦٠].

الفرع الثاني

نتائج المبدأ

تتدرج الأحكام الدستورية إزاء مصدرية الشريعة الإسلامية في مجال التشريع فهنالك إتجاه يقرر الشريعة الإسلامية كمصدر من مصادر التشريع وهو ما يتمثل بدستور العراق لعام ٢٠٠٤ ويجعلها إتجاه ثان (مصدر رئيس أو أساس للتشريع) كالدستور الإماراتي لعام ١٩٧١ والدستور العراقي لعام ٢٠٠٥ في حين يقضي إتجاه ثالث بعدّ الشريعة الإسلامية (المصدر الرئيسي للتشريع) ومن أبرز تطبيقاته دستور مصر لعام ١٩٧١ بعد تعديله عام ١٩٨٠.

وبخصوص الإتجاه الأول الذي ينص على عدّ الشريعة الإسلامية مصدراً من مصادر التشريع يرى جانب من الفقه إنه لا يرتب أية آثار من الناحية القانونية لأن هذه المكانة ثابتة للشريعة الإسلامية أصلاً من دون الحاجة إلى نص يشير إليها وتدعيماً لهذا الرأي يوضح أصحابه أن المصادر الموضوعية أو المادية متعددة منها الأعراف السائدة والتشريعات المقارنة والإجتهادات الفقهية والقضائية ومبادىء العدالة وبطبيعة الحال الشريعة الإسلامية وهذه المصادر على تعددها وتنوعها ترفد المشرع بالجزء الأكبر والأهم من المادة التي يصوغ منها أحكام تشريعاته[٦١].

ونؤيد هذا الرأي فيما ذهب إليه إذ أن النص على الشريعة الإسلامية كمصدر من مصادر القانون لا يتضمن أية إضافة بل هو تقرير لأمر واقع ومحاولة لكشف ما ليس خافياً على المشرعين و غيرهم من ذوي الإختصاص.

أما بشأن الإتجاه الثاني الذي يعد الشريعة الإسلامية مصدر رئيساً للتشريع فنلاحظ أن هناك مواقف تشريعية وأخر فقهية وثالثة قضائية تصدت لتفسير نصوص الإتجاه المذكور وإيضاح الآثار القانونية المترتبة عليه ومن أبرزها ما ورد في المذكرة التفسيرية للدستور المصري لعام ١٩٧١ وهو: (أن وضع النص بهذه الصيغة توجيه للمشرع وجهة إسلامية دون منعه

من إستحداث أحكام من مصادر أخرى في أمور لم يضع الفقه الإسلامي حكماً لها أو يكون من المستحسن تطوير الأحكام في شأنها تماشياً مع ضرورات التطور الطبيعي على مر الزمن بل وأن في النص ما يسمح مثلاً بالأخذ بالقوانين الجنائية الحديثة مع وجود الحدود في الشريعة الإسلامية وكل ذلك ما كان ليستقيم لو قيل: (الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع) إذ أن مقتضى هذا النص عدم جواز الأخذ عن مصدر آخر في أي أمر واجهته الشريعة بحكم مما قد يوقع المشرع في حرج بالغ إذا ما حملته الضرورات العملية على التمهل في التزام رأي الفقه) [٦٢].

وينتقد بعض الفقهاء الدستوريين ما جاء في المذكرة أعلاه بخصوص منع المشرع من إستحداث أحكام من مصادر أخر في أمور لم يضع الفقه الإسلامي حكما لها فيما لو نص الدستور على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع نظراً لكون باب الإجتهاد مفتوحاً وهذا يعني جواز إستحداث أحكام من مصادر أخرى لمسألة مستحدثة لم يوضح حكمها الفقهاء السابقون طالما كان ذلك مما تقضي به المصلحة ولا يخالف مبادئ الشريعة الإسلامية وينتقد أيضاً إنتهاء المذكرة التفسيرية الى أن ما تقدم قد يوقع المشرع في حرج لأن من المبادئ الراسخة في الشريعة الإسلامية نفي الحرج والعسر ومراعاة الضرورة والأخذ بالتدرج من حيث التطبيق وتغليب روح الإعتدال[٦٣].

وبمعزل عن هذه الإنتقادات فإن الرؤية التي تضمنتها المذكرة التفسيرية وسيلة إسترشادية في تفسير النص آنف الذكر عند جانب من الفقه إذ يرى أن هذا النص يضفي الطابع الرسمي لأولوية الشريعة الإسلامية في مجال التشريع بحيث أصبح المشرع ملزماً بالرجوع أولاً الى أحكامها والإستقاء من معينها والتأسيس على مبادئها وقواعدها إلا أن العبارة المذكورة لا تمنع المشرع من أن يستمد

أحكام تشريعاته من مصادر أخر عندما تفرض الضرورات العملية ذلك بشرط عدم تعارض الأحكام التي يستمدها من المصادر الاخرى مع أحكام الشريعة الإسلامية[٦٤].

وتوضيحاً للنص موضوع البحث ورد في أحد أحكام المحكمة الإتحادية العليا في دولة الإمارات العربية المتحدة ما يأتي: (وحيث أن المادة السابعة من دستور الإتحاد قد نصت على أن الإسلام هو الدين الرسمي للإتحاد قد نصت على أن الإسلام هو الدين الرسمي للإتحاد والشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع فيه ... ولا تثير عبارة النص أن الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع في دولة الإمارات ما أثير من خلاف فقهي حول تفسيرها في دول أخرى عما إذا كانت تلك العبارة تعني أن الشريعة الإسلامية تعتبر المصدر الرسمي الوحيد للقانون فهي أسمى من التشريع أم أنها تعني وجود مصادر اخرى تقوم بجوارها فقد إنحسم هذا الخلاف حينما أفصح المشرع عن إرادته وإنصرافها الى أن تكون الشريعة الإسلامية هي المصدر الأساسي والرئيسي لكل ما يصدر عن سلطات الدولة من تشريعات بنصه في المادة الخامسة والسبعين من القانون الإتحادي رقم (١٠) لسنة ١٩٧٣ في شأن المحكمة الإتحادية العليا على أن تطبق المحكمة العليا أحكام الشريعة الإسلامية ... وبمعنى آخر فإن المشرع قد إختار أن تكون شرعة الله هي المصدر الرئيسي لكل تشريع ومن أحسن من الله شرعة)[٦٥].

وبعد توضيح الإتجاهين السابقين اللذين يعدان الشريعة الإسلامية مصدراً من مصادر التشريع أو مصدراً رئيساً أو أساسياً له سنعرض لتفسير الإتجاه الدستوري الثالث الذي يعدّ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع وهذا التفسير لا يكتمل الا بتبيان المواقف التشريعية والفقهية والقضائية كما في سابقه.

وفيما يتصل بالمواقف التشريعية نجد أن اللجنة التي شكلها مجلس الشعب المصري لبحث التعديلات الدستورية عام ١٩٨٠ فسرت عبارة (المصدر الرئيس) الواردة في المادة الثانية من الدستور بما يأتي : (إن إضافة أداة التعريف (أل) إلى

كلمتي مصدر ورئيسي تلزم المشرع بالإلتجاء الى أحكام الشريعة الإسلامية للبحث عن بغيته فيها مع إلزامه بعدم الإلتجاء الى غيرها فإذا لم يجد في الشريعة الإسلامية حكماً صريحاً فإن وسائل إستنباط الأحكام من المصادر الإجتهادية في الشريعة الإسلامية تمكن المشرع من التوصل الى الأحكام اللازمة والتي لا تخالف الأصول والمبادئ العامة للشريعة الإسلامية...) [٦٦].

وهذا التفسير لمضمون عبارة (المصدر الرئيس) موضع تسليم الفقه الدستوري الذي يرى في تقنين هذا المبدأ قضاءً على كل شك حول محورية ومنزلة الشريعة الإسلامية في مجال التشريع اذ أنه كفل إستقاء أحكام أي تشريع من الأدلة الشرعية[٦٧].

ونرى أن الإتجاه الدستوري الثالث هو الأجدر بالتأييد والإشادة كونه الأسلم من الناحيتين المنطقية والواقعية إذ يراعي الى حد ما موقعية الشريعة الإسلامية في التركيبة الفكرية للمجتمع الإسلامي وأثرها في النظام السلوكي لأبناء هذا المجتمع كما أن من شأنه تحقيق الإنسجام والترابط بين مكونات البناء التشريعي للدولة والحد من التناقضات والإختلافات التي تنعكس سلباً على فاعلية الأحكام القانونية ونجاعتها في مسيرة التقدم الحضاري.

كما بينت أحكام القضاء الدستوري مضمون ومقتضى القاعدة الدستورية التي تعد الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع ومنها حكم المحكمة الدستورية العليا في مصر الصادر بخصوص الطعن المقدم أمامها والمتضمن عدم دستورية المادة (٢٢٦) من القانون المدني كونها تقرر فرض فوائد تأخيرية عن مجرد التأخير في الوفاء بالإلتزام العقدي وهذه الفوائد تمثل زيادة في الدين بغير مقابل وبالتالي تعد من قبيل الربا المتفق على تحريمه في الشريعة الإسلامية بحكم قطعي الثبوت وقطعي الدلالة حيث إنتهت المحكمة في حكمها الى (... أن المشرع الدستوري أتى بقيد على السلطة المختصة بالتشريع قوامه إلزام هذه السلطة – وهي بصدد وضع التشريعات –بالإلتجاء إلى مبادئ الشريعة الإسلامية لإستمداد الأحكام المنظمة للمجتمع...) [٦٨].

إلا أن هناك إتجاهاً في الفقه يذهب الى عدم إختلاف تعبير مصدر رئيس عن تعبير (المصدر الرئيس) من حيث الآثار المترتبة على كل منهما وإن إختلفا من جهة اللفظ والمبنى، فبما أن النص سواءً الأول أم الثاني قد ورد في صلب الدستور ولم يرد معه غيره من المصادر فإن النتيجة المستخلصة هي إعتبار الشريعة الإسلامية بمفردها المصدر الرئيسي ذو المرتبة العليا [٦٩].

ويضيف دعاة هذا الرأي أن جعل الشريعة الإسلامية مصدراً رئيساً يعني بحكم الضرورة عدّ ما عداها من المصادر ثانويا ولا محيص عن هذه النتيجة ولا بديل لها لأن الأصل بهذا المورد هو تكافؤ المصادر المادية للقاعدة القانونية وعدم تدرجها وعليه فإن إختيار الدستور لمصدر منها وإعتباره رئيسياً يقتضي إعتباره المصدر الرئيسي الوحيد ولو قيل بغير ذلك لكان التخصص عديم الجدوى[٧٠].

وقد أثير خلاف حول المسألة المذكورة في مناقشات المجلس التأسيسي المكلف بصياغة دستور الكويت النافذ لعام ١٩٦٢ ليدلي عقب ذلك الخبير الدستوري للمجلس برأيه قائلاً:

(فيما يتعلق بهذه المادة فإنها أثارت مناقشة في الجلسة الماضية حول ما إذا كانت العبارة التي تستعمل هي أن الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع أم أنها المصدر الرئيسي للتشريع وكأن مثار الخلاف بين النصين أننا إذا إستعملنا عبارة المصدر الرئيسي للتشريع أي بألف لام تخصيص يكون معنى ذلك عدم جواز الأخذ من مصدر آخر فيما ورد فيه حكم في الشريعة الإسلامية في حين أننا لو قلنا أنه مصدر رئيسي فمعنى ذلك أنها ليست المصدر الرئيسي الوحيد وفي ذلك فتح الباب للمشرع إذا وجد من ضروريات الحياة العملية ما يقتضي الأخذ من مصادر أخرى كما هو الشأن في مسائل البنوك والشركات والتأمين وما الى ذلك ... وقد بينا في المذكرة التفسيرية بوضوح أن هذه العبارة إذ تقول أنها مصدر رئيسي للتشريع فإنما تفتح الباب على مصراعيه للأخذ بالشريعة الإسلامية بالقدر الذي يراه المشرع العادي ،فإذا رأى أنه بالإمكان الأخذ بالشريعة مائة في المائة وقدر أن

مصلحة البلد تسمح بذلك فهذا النص الدستوري لا يمنعه منه...)[٧١].

المطلب الثالث

مبدأ عدم جواز سن قانون يتعارض مع ثوابت أحكام الإسلام

من أجل تحليل المبدأ وتأصيله سنسلط الضوء على مضمونه لسنتعرض فيما يعد النتائج المترتبة عليه، ولبحث هذبن الموضوعين سنخصص فرعين مستقلين.

الفرع الاول

مضمون المبدأ

على الرغم من أن الإتجاه الغالب في دساتير الدول الإسلامية هو الإقتصار على تقنين مبدأين أساسين يتصلان بالإسلام هما إعتباره (دين الدولة الرسمي) و (مصدر رئيس أو الرئيس للتشريع) فإن التنظيم الدستوري في العراق أتبع المبدأين المذكورين بمبدأ ثالث هو عدم جواز سن قانون يتعارض مع ثوابت أحكام الإسلام وذلك طبقاً للمادة(السابعة) من دستور ٢٠٠٤ (قانون إدارة الدولة للمرحلة الإنتقالية) التي قضت بعدم جواز سن قانون خلال المرحلة الإنتقالية يتعارض مع ثوابت أحكام الإسلام المجمع عليها، ثم أورد دستور العراق النافذ لعام ٢٠٠٥ المبدأ ذاته[٧٢] ولكن من دون وصف ثوابت أحكام الإسلام بـ(المجمع عليها)، وقد كان موقف المشرع الدستوري هذا صائباً وسليماً إذ أن عبارة (المجمع عليها) تزيد لا مسوّغ له فثوابت أحكام الإسلام موضع إجماع المسلمين ومرتكز إتفاقهم وإلتقائهم كونها واردة في القرآن الكريم أو السنة النبوية الشريفة بنصوص قطعية السند وقطعية الدلالة أو مقرة بإجماع مجتهدي الأمة الإسلامية.

وتجدر الإشارة الى أن عبارة المجمع عليها كانت مدرجة في مسودة مشروع دستور ٢٠٠٥ إلا أنها لم تحظ بموافقة أغلبية أعضاء لجنة إعداد الدستور[٧٣].

وبتتبع الأحكام الدستورية في البلدان الإسلامية لم نجد نظيراً يماثل المبدأ المذكور في الصياغة والصدارة بيد أن مصطلح (ثوابت الإسلام) ورد في ديباجة الدستور التونسي لعام (٢٠١٢) التي جاء فيها (... وتأسيساً على ثوابت الإسلام ومقاصده..).

ولو تركنا الصياغات والألفاظ الدستورية وإتجهنا صوب مضامين النصوص لوجدنا قواعد دستورية تقترب إن لم نقل تماثل المبدأ الذي تم تضمينه المبادىء الأساسية لدستور العراق النافذ ومن أبرزها مبدأ (عدّ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع) الذي نص عليه الدستور المصري النافذ لعام ٢٠١٢مقتفياً بذلك أثر الدستور الملغى لعام ١٩٧١ بعد تعديله عام ١٩٨٠ إذ تصدت المحكمة الدستورية العليا المصرية لتعريفها بأنها: (الأصول الكلية للشريعة الإسلامية ومبادؤها المقطوع بثبوتها ودلالتها) (٧٤).

ومن المسلم به أن المبدأ محل الدراسة يمثل قيداً على إختصاص السلطة التشريعية الأصيل أي إختصاصها التشريعي ومحدداً أساسياً من محددات سن التشريعات، ولا شك أن هذا القيد يسري على سن التشريعات اللاحقة لتقنينه أي أن السلطة التشريعية مقيدة فيما تسنه من تشريعات متكاملة وفيما تدخله من تعديلات على التشريعات النافذة بعدم مخالفة ثوابت أحكام الإسلام أو مبادىء الشريعة الإسلامية بحسب تعبير الدستور المصري وبخلاف ذلك يكون التشريع مشوباً بعدم الدستورية الأمر الذي يجعله عرضة للبطلان بعد الطعن بعدم دستورية أمام الجهة المناطة بها مهمة الرقابة على دستورية القوانين(٧٥).

أما سريان القيد المذكور على التشريعات الصادرة قبل إستحداثه والنافذة بعد تقريره فهو موضع إتفاق الفقه والقضاء الدستوري من حيث الشمول إلا أن أثر القيد المشار اليه في التشريعات السابقة ليس بمحل إتفاق ففي مصر يرى إتجاه أن تلك التشريعات أضحت مندرجة تحت حكم عدم الدستورية فيما ذهب إتجاه آخر الى أن اقيد أعلاه لا يؤدي الى بطلان التشريعات السابقة وإنما تظل جزءً سليماً من البناء التشريعي كما كانت قبل وضع القيد المذكور إلا أن المشرع يصبح ملزماً بإعادة النظر في تلك التشريعات وتنقيتها مما يتعارض ومبادئ الشريعة الإسلامية.

أما في العراق فإن إيراد قيد عدم جواز سن قانون يتعارض مع ثوابت أحكام الإسلام في المادة (٢/أولاً/أ) من الدستور يجعل النقاش والجدل بشأن أثره في التشريعات السابقة أخف إحتداماً نظراً

لنص الدستور في المادة (١٣) على ما يأتي: (يعد هذا الدستور القانون الأسمى والأعلى في العراق ويكون ملزماً في أنحائه كافة وبدون إستثناء) و (لا يجوز سن قانون يتعارض مع هذا الدستور، ويعد باطلاً كل نص يرد في دساتير الأقاليم، أو اي نص قانوني آخر يتعارض معه).

وعلى وفق هذين النصين أضحت النصوص القانونية المتعارضة مع ثوابت أحكام الإسلام باطلة لتعارضها مع القانون الأسمى في الدولة وهو الدستور تأسيساً على مبدأ سمو الدستور الذي يقتضي خضوع جميع القوانين للدستور وتلاؤمها معه وإستقاء أصولها من قواعده ومبادئه[٧٦].

وفي السياق نفسه يثار تساؤل بشأن مدى التناقض الذي تتضمنه المادة (٢) المشار إليها إذ أنها لم تقتصر على إيراد قيد عدم جواز سن قانون يتعارض مع ثوابت أحكام الإسلام فحسب بل أوردت الى جانبه قيدين آخرين هما :(عدم جواز سن قانون يتعارض مع مبادئ الديمقراطية)[٧٧] و (عدم جواز سن قانون يتعارض مع الحقوق والحريات الأساسية الواردة في هذا الدستور)[٧٨].

وبخصوص القيد الذي يمنع سن قانون يتعارض مع مبادئ الديمقراطية فإنه تجسيد لإرادة إتجاه معين في لجنة إعداد الدستور كان قد أبدى إعتراضه على القيد الأول وهو عدم جواز سن قانون يتعارض مع ثوابت أحكام الإسلام متصوراً أن التنظيم الدستوري لدور الإسلام في مجال التشريع قد يقيد حقوق الأفراد وحرياتهم[٧٩].

ونرى أن التخوف المذكور من دور الإسلام في المجال التشريعي لا يستند لمسوّغ علمي فأحكام الدين الإسلامي تكفل على نحو منقطع النظير حقوق الإنسان وتوافر الحماية اللازمة لهابصورة لم يشهد التأريخ الإنساني لها نظيراً بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى هذا من جانب ومن جانب آخر فإن الدستور نفسه حرص على تقرير حقوق الأفراد وحرياتهم في الباب الثاني ولذا جاء القيد الذي يقرر عدم جواز سن قانون يتعارض مع مبادئ الديمقراطية خالياً من حيث المضمون وغامضاً من جهة المحتوى وعائماً من

ناحية الأبعاد والحدود، فالديمقراطية مذهب سياسي غايته إسناد السلطة السياسية للشعب[٨٠]، وهذا المعنى متحقق في دستور ٢٠٠٥ من دون الحاجة الى القيد المذكور فالمادة الأولى من الدستور وصفت نظام الحكم بأنه ديمقراطي كما أن الدستور تبنى الديمقراطية النيابية والديمقراطية شبه المباشرة في مجمل أحكامه بشكل واضح وجلي.

وعليه إذا كان النظام الدستوري قد تبنى مبادئ الديمقراطية في جل أحكامه فإن هذا سيقيد النظام القانوني بأكمله وحتى لو كان المقصود به حقوق الإنسان وحرياتهم فإنه ليس له مقتضى لأنها مكفولة بنصوص تفصيلية شاملة كما ذكرنا قبل قليل مما يعني أن القيد المشار إليه ليس إلا تكرار وتزيد لا يمكن تفسيره إلا بوصفه نتاجاً للتوافقية وتكريساً للتضاد الأيدلوجي الذي تأسس عليه الدستور.

أما القيد الآخر وهوعدم جواز سن قانون يتعارض مع الحقوق والحريات الأساسية الواردة في الدستور، فلا يكاد يصمد أمام النقد من دون عناء ولا ضرورة لتحليل مضامينه إذ ينبغي أن تكون التشريعات متفقة مع عموم أحكام الدستور لا مع الحقوق والحريات الأساسية الواردة في الباب الثاني من الدستور فحسب[٨١]، أما إذا قيل بأن المراد منه هو التذكير والتأكيد فيرد على هذا القول بأن السياق الذي جاء به كان مخصصاً للتقييد لا للتأكيد.

وفي ضوء ما تقدم يمكن القول أن إشكالية التضاد بين قيد عدم جواز سن قانون يتعارض مع ثوابت أحكام الإسلام وقيد عدم جواز سن قانون يتعارض مع مبادئ الديمقراطية[٨٢] إنما هي إشكالية إفتراضية ظاهرية لا وجود لها من الناحية العملية إذا تم إعتماد الأسس المنطقية في تفسير الدستور تفسيراً علمياً متكاملاً يعتمد الدقة والعمق والشمول وتحليل الأحكام وتأصيلها وفق معايير موضوعية منضبطة وإستبعاد ما ليس له مسوّغ منها ومن ثمّ رفع التناقض الذي قد يبدو للوهلة الأولى أنه يسود بعضها.

ومحصلة القول بهذا الصدد هي أن القيد الجوهري الذي تتضمنه المادة الثانية من دستور العراق لعام ٢٠٠٥ بلا منازع ولا

مضاد هو (عدم جواز سن قانون يتعارض مع ثوابت أحكام الإسلام).

الفرع الثاني

نتائج المبدأ

تتمثل النتيجة المباشرة للمبدأ بتقرير قيد جوهري على سلطة التشريع وهو عدم جواز مخالفة ثوابت أحكام الإسلام إذ أن على المشرع أن يستشعر دوماً وهو يستمد أحكام تشريعاته بضرورة مراعاة إتفاقها مع ثوابت أحكام الإسلام أو مبادئ الشريعة الإسلامية بحسب المصطلح المقنن دستورياً، ولا جدال بشأن سريان هذا القيد على التشريعات اللاحقة لتقريريه وإن أية مخالفة له تسوّغ الطعن بعدم دستورية موارد التعارض ومن ثم الحكم بإبطالها.

بيد أن أثر القيد المذكور في التشريعات السابقة ليس بموضع إتفاق إلا أن القضاء الدستوري في مصر قد إستقر على وجوب قيام المشرع بتنقية التشريعات السابقة على القيد المشار اليه من أوجه التعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية من دون تقرير بطلان مجالات التعارض هذه قبل قيام المشرع بالمهمة المذكورة.

إذ جاء في أحد أحكام المحكمة الدستورية العليا: (... إن إعمال المادة الثانية من الدستور بعد تعديلها وإن كان مؤداه إلزام المشرع بإتخاذ مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس لما يضعه من تشريعات بعد التأريخ الذي فرض فيه هذا الإلتزام بما يترتب عليه وصفه مخالفاً للدستور اذا لم يلتزم بهذا القيد الا أن قصر هذا الحكم على تلك التشريعات لا يعني إعفاء المشرع من تبعة الابقاء على التشريعات السابقة رغم ما قد يشوبها من تعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية، إنما يلقي على عاتقه من الناحية السياسية مسؤولية المبادرة الى تنقية نصوص هذه التشريعات منأ مخالفة للمبادىء سالفة الذكر تحقيقاً للإتساق بينها وبين التشريعات اللاحقة في وجوب إتفاقها جميعاً مع هذه المبادىء وعدم الخروج عليها..) [٨٣].

أما في العراق فأن الوضع القانوني للتشريعات السابقة في صدورها لدستور ٢٠٠٥ من حيث مدى إتفاقها مع ثوابت أحكام الإسلام يبدو مماثلاً لوضع التشريعات اللاحقة على صدوره إستناداً

الى المادة (١٣) من الدستور نفسه التي قضت ببطلان أي نص قانوني يتعارض مع أحكام الدستور وهذا الحكم يشمل التشريعات السابقة واللاحقة على حد سواء ومن هذا المنطلق الدستوري نجد أن المحكمة الإتحادية العليا بوصفها الهيأة المختصة بالرقابة على دستورية القوانين والأنظمة النافذة[٨٤]، قد تصدت لبحث مدى مطابقة بعض النصوص القانونية الصادرة قبل نفاذ دستور ٢٠٠٥ مع ثوابت أحكام الإسلام بناءً على طعون من جانب الأفراد أو طلبات من المحاكم المختصة بمناسبة نظرها لدعوى معينة، ومن التطبيقات بهذا الخصوص قرار المحكمة الإتحادية العليا المتضمن بأنه: (لدى التدقيق والمداولة من المحكمة الإتحادية العليا وجد أن البت في طلب محكمة الأحوال الشخصية في الحلة بكتابها المرقم ٥٣٠٠/ش/٢٠١٢ في ٢٠١٢/٩/١٦ لبيان شرعية الفقرة (٥) من المادة (٤٠) من قانون الأحوال الشخصية المرقم (١٨٨) لسنة ١٩٥٩ المعدل كونها تتعارض مع المادة (٢) الفقرة (أ) من الدستور التي نصت: (لا يجوز سن قانون يتعارض مع ثوابت أحكام الإسلام) يقتضي الرجوع الى الفقرة (٤) من المادة (٣) من قانون الأحوال الشخصية ونصها (لا يجوز الزواج بأكثر من واحدة إلا بإذن القاضي ويشترط لإعطاء الإذن تحقق الشرطين التاليين: أ- أن تكون للزوج كفاية مالية لإعالة أكثر من زوجة واحدة . ب- أن تكون هناك مصلحة مشروعة وأن فقرتها الخامسة نصت إذا خيف عدم العدل بين الزوجات فلا يجوز التعدد ويترك تقدير ذلك للقاضي ويترتب على مخالفة ذلك ما هو منصوص عليه في الفقرة (٥) من المادة (٤٠) من قانون الأحوال الشخصية التي أسقطت حق الزوجة في تحريك الدعوى الجزائية المنصوص عليها في الفقرة (١) من البند (أ) من المادة الثالثة من قانون أصول المحاكمات الجزائية المعدل رقم (٢٣) لسنة ١٩٧١ إذا تزوج الزوج بزوجة ثانية أي إن إذن القاضي بالزواج بزوجة ثانية بحسب تقديره وبعد توافر الشروط القانونية يمنع الزوجة من تحريك الدعوى الجزائية ضد زوجها ، ويتضح مما تقدم بأن قانون الأحوال الشخصية إستمد أسسه في موضوع تعدد الزوجات من الموازنة

بين ما يرمي اليه الزوج من إشباع رغباته أو يريد التعدد لغرض مشروع وإن تقييد المباح لصالح الأمة أمر متفق عليه.

ولما تقدم ترى المحكمة الإتحادية العليا وبالإتفاق أن الفقرة (٥) من المادة (٤٠) من قانون الأحوال الشخصية المطالب بالبت في شرعيتها لا تتعارض مع ثوابت أحكام الإسلام المنصوص عليها في المادة (٢)/ (أ) من دستور جمهورية العراق لسنة ٢٠٠٥ ويلزم أن تقرأ مواد قانون الاحوال الشخصية بأكملها لأن أحكامه متكاملة ومنها تنظيم الزواج بأكثر من واحدة إذا توافرت أسباب ذلك التعدد ولم يكن في هذه المواد ما يمنع من الزواج بأكثر من واحدة وصدر القرار بالإتفاق)[٨٥].

ومن التطبيقات الأخر التي نظرت فيها المحكمة الإتحادية العليا بمدى إتفاق بعض النصوص الواردة في التشريعات السابقة مع ثوابت أحكام الإسلام القرار الآتي: (لدى التدقيق والمداولة من المحكمة الإتحادية العليا وجد أن طلب المدعي في عريضة الدعوى ينحصر في كون مطلقته قد أقامت الدعوى المرقمة (١٤٧٨/ش/٢٠١٢) أمام محكمة الأحوال الشخصية في الهندية مطالبة فيها مهرها المؤجل مقوماً بالذهب إستنادا لقرار مجلس قيادة الثورة (المنحل) المرقم (١٢٧) لسنة ١٩٩٩ ولكون مضمون القرار يخالف ثوابت الشريعة الإسلامية مما يقتضي معه الحكم بإبطال القرار وتحميل المدعى عليه/ إضافة لوظيفته كافة الرسوم والمصاريف وترى المحكمة الاتحادية العليا بأن المهر المؤجل يعدّ ديناً في ذمة الزوج من يوم نشوئه وأن قيمته الحقيقية تقوّم بحسب الزمان والمكان بموجب القوانين النافذة ومنها قرار مجلس قيادة الثورة (المنحل) المشار إليه مما يستوجب الركون الى تقويم مهر النساء بالذهب بتإريخ عقد الزواج وهو ما يؤدي الى إنصاف المطلقات من ناحية التوازن الإقتصادي بين قيمة العملة وقت نشوء الدين وبين إستحقاقه ويحقق العدالة التي سعت إليها أحكام الشريعة الإسلامية الغراء.

وبناءً عليه لا تجد المحكمة الإتحادية العليا وجود تعارض بين القرار المطعون فيه ونصه (تستوفي المرأة مهرها

المؤجل في حالة الطلاق مقوماً بالذهب بتإريخ عقد (الزواج) وبين أحكام ثوابت الشريعة الإسلامية لذا تكون الدعوى قد فقدت سندها القانوني، قرر ردها وتحميل المدعي المصاريف وأتعاب وكيل المدعى عليه/ إضافة لوظيفته مبلغاً قدره عشرة آلاف دينار وصدر الحكم حضورياً وبالإتفاق إستنادا لأحكام المادتين (٩٤) من الدستور والمادة (٤) من قانون المحكمة الإتحادية العليا في ٢٠١٢/١٢/١٨) [٨٦].

ولو تم إخضاع هذين القرارين للتحليل العلمي الدقيق والتقييم الموضوعي المنطقي لوجد أنهما يتسمان بالعموم والقصور والوهن ويفتقدان للتأصيل الملائم والعمق المستلزم، فعلى الرغم من أن الموضوع مناط الرقابة وهو الطعن بتعارض بعض أحكام القوانين النافذة مع ثوابت أحكام الإسلام يعد من الموضوعات الجوهرية المهمة والحساسة في ميدان الرقابة على دستورية القوانين نلاحظ أن معالجته بموجب القرارين المذكورين كانت بصورة سطحية مخلة تبعث على الأسى من تعاطي القضاء الدستوري الذي يفترض فيه وينبغي عليه أن يكون صمام أمان الشرعية الدستورية والحارس الأمين على حقوق الأفراد وحرياتهم.

فلم توضح المحكمة في تسبيبها للقرار الأول موارد إتفاق أحكام تعدد الزوجات في قانون الأحوال الشخصية النافذ مع ثوابت أحكام الإسلام حتى يستسيغ وفقاً لها الإنتهاء إلى عدم التعارض بينهما كما أن المحكمة ذاتها في القرار الثاني غضت الطرف عن أحد ثوابت أحكام الإسلام الراسخة الذي يقضي بأداء الدين بقيمته وقت نشوئه وأن إختلفت الأزمنة والأمكنة، مما يجعل الحكم الوارد في قانون الأحوال الشخصية الموجب لإحتساب المهر المؤجل مقوماً بالذهب متعارضاً مع ثوابت أحكام الإسلام وسوّغت قرارها بأن التقويم بالذهب يحقق التوازن الاقتصادي والعدالة مع أن العدالة لا تسمح بإثراء طرف على حساب آخر وهذا ما تحرص عليه أحكام شريعتنا الغراء.

خاتمة

في ختام هذا البحث إتضح أن تفسير النص الدستوري الذي يعد الإسلام دين الدولة الرسمي يخضع لتفسيرين أحدهما تجزيئي يقصره على الجانب الرمزي الشعائري فيما يجعله التفسير الآخر وهو التفسير الشامل يتسع لتنظيم مختلف جوانب الحياة وفي السياق نفسه تبين أن النص على كون الإسلام مصدر أساس للتشريع لايضعه بحسب الإتجاهات الدستورية والآراء الفقهية والمواقف القضائية بالمنزلة التي يضعه فيها النص على إعتباره المصدر الأساس إلا أن النص على عدم جواز سن قانون يتعارض مع ثوابت أحكام الإسلام تجعله بهذا الموقع فهي تمثل قيداً جوهرياً على سلطة المشرع.

كما تبين إن نظرية ثوابت أحكام الإسلام تعد من النظريات المفصلية فائقة الأهمية في الدراسات الإسلامية كونها تندرج ضمن منهجية تقسيم الأحكام إلى ثابتة ومتغيرة وترتيب آثار عديدة على هذا التقسيم تنعكس على مجمل المنظومة التشريعية الإسلامية ونظراً لدقة هذه النظرية وخطورتها وحساسية البحث فيها لم تحظ بأبحاث معمقة وشاملة وممنهجة.

وإن الصياغات المفهومية لثوابت أحكام الإسلام متنوعة إلا أن عرض وتحليل تركيبات البناء اللفظي لها إتساقاً مع الإتجاه المفهومي العام يفيد بتحقق قدر من الإتفاق حول مضامينها وهذا القدر هو تحديدها بأحكام الشريعة الإسلامية قطعية السند وقطعية الدلالة ومواضع الإجماع التي لا تخضع للإجتهاد أو التطوير وتشكل الأصول الكلية المقدسة للإسلام ومجالاتها هي العقائد والأخلاق والتشريع.

الهوامش والمصادر

١. المادة (٢) من دستور العراق لعام ٢٠٠٥

٢. يطلق لقب الباي على حاكم تونس آنذاك إذ كان يتبع للدولة العثمانية من الناحية الإسمية، د. توفيق عبد العزيز السديري، الإسلام والدستور، دون ناشر،الرياض، ١٩٩٦، ص١٣٦.

٣. من امثلة ذلك اعتبار الكنيسة الكاثوليكية دين الدولة في انكلترا واصبحت فيما بعد تعرف بالكنيسة الانكليكانية كما ان جميع الكانتونات السويسرية تمنح اعترافاً رسمياً لكل من الكنيسة الكاثوليكية والكنيسة البروتستانتية باستثناء جنيف ونوشاتيل، و في اليونان تعتبر الارثوذكسية الشرقية دين الدولة وفي الدنمارك وفي الدنمارك تعد كنيسة الدنمارك اللوثرية دينياً للدولة، وبالنسبة

لأيسلندا فإن كنيسة آيسلندا اللوثرية هي دين الدولة وفي النرويج تعد الكنيسة اللوثرية ديناً رسمياً للدولة ((موسوعة ويكيبيديا الحرة**www.wikipedia.org**) ومع ذلك فان الاتجاه الغالب في العصر الحالي هو الفصل بين الكنيسة والدولة في الدول الاوربية اذ جاءت اغلب دساتيرها خالية من نص يبين الوضع القانوني لدين الدولة مكتفية بتقرير حرية العقيدة ومن ابرز مصاديقها الديانة بوصفها من الحريات الفردية في حين اكدت دساتير اخرى على علمانية الدولة ومن ابرزها دستور فرنسا لسنة ١٩٥٨ الذي وصف الدولة في المادة (٢) بانها : (جمهورية لا تتجزأ علمانية ديمقراطية اجتماعية) ينظر: **Jacques, codechot coustitutions de da France depuis Paris, 1970. P.63**.

٤. المادة (١١) من الدستور العثماني لعام ١٨٧٦.
٥. المادة (٢) من الدستور المصري لعام ١٩٧٠.
٦. المادة (٧) من الدستور الإماراتي لعام ١٩٧١.
٧. المادة (٢) من الدستور الأردني لعام ١٩٥٢.
٨. المادة (١) من الدستور التونسي لعام ١٩٥٩.
٩. المادة (١) من الدستور السوداني لعام ١٩٩٨.
١٠. المادة (٣) من الدستور السوري لعام ١٩٧٣.
١١. المادة (١٣) من القانون الأساسي العراقي لعام ١٩٢٥.
١٢. المادة (١) من دستور العراق لعام ١٩٥٨.
١٣. المادة (٣) من دستور العراق لعام ١٩٦٤.
١٤. المادة (٤) من دستور العراق لعام ١٩٦٨.
١٥. المادة (٧) من قانون إدارة الدولة لعام ٢٠٠٤.
١٦. المادة (٢/ أولاً) .
١٧. د. عوض محمد، دراسات في الفقه الجنائي الإسلامي، دار المطبوعات الجامعية، القاهرة، دون سنة نشر، ص١-٢ .
١٨. د. محمود شلتوت، مصدر سابق، ص٢٣.
١٩. باقر شريف القرشي ، النظام السياسي في الإسلام، ط٢، دار التعارف، بيروت، ١٩٧٨، ص١٢٦.
٢٠. د. عوض محمد، مصدر سابق، ص١٢٦
٢١. علي حسين نجيدة، مصدر سابق، ص٤٥.
٢٢. سورة البقرة / الآية (٢٥٦).
٢٣. طارق البشري و د. ابراهيم البيومي، تقنين الشريعة الإسلامية في مجلس الشعب، المجلد الاول، ط١، مكتبة الشرق، القاهرة،٢٠١٢ ص١٥٦.
٢٤. سورة النحل / الآية (٩٠).
٢٥. سورة النساء / الآية (٥٨).
٢٦. د. عبد العزيز رمضان سمك، جهود مجلس الشعوب المصري في تقنين احكام الفقه الإسلامي، مجلة اتحاد الجمعيات العربية للدراسات والبحوث القانونية، الجمعية العلمية لكليات الحقوق العربية، عدد (٢١) نيسان، القاهرة، ٢٠٠٥، ص٧٢-٧٣.
٢٧. د. محمد عبد المحسن المقاطع، دور الدساتير في تحديد هوية الافراد والمجتمع،

مجلة الحقوق، السنة (١٢) العدد (٣)، الكويت، ١٩٨٨، ص(٨٠-٨٣).

٢٨. مجموعة باحثين، مأزق الدستور، الفرات للنشر والتوزيع، بغداد- بيروت، ٢٠٠٦، ص٩١.

٢٩. د. غازي فيصل واخرون، المبادىء الاساسية لدستور العراق الدائم، مركز الفرات للدراسات الاستراتيجية، كربلاء،٢٠٠٥، ص٧١ و ١٨ .

٣٠. المادة (٤١) المعدلة بموجب المادة الثانية من التعديل الثاني، في ٨ايلول ١٩٦٥.

٣١. المواد (٦٨، ١٣٥، ١٣٨) من الدستور.

٣٢. المادة (١٠).

٣٣. المادة (١٢ / ثانياً).

٣٤. المادة (٢٩/اولاً).

٣٥. المادة (٥٠).

٣٦. المادة (ذاتها).

٣٧. المادة (٧١).

٣٨. المادة (٧٩).

٣٩. سورة النساء / الآية (١٤١).

٤٠. سورة ال عمران / الآية (٣).

٤١. عبد الكريم الموسوي، فقه القضاء، ط٢، مؤسسة المفيد، قم، ١٤٢١هـ ص٢٢-٢٣.

٤٢. عبد الكريم الموسوي، مصدر سابق، ص٢٣.

٤٣. المادة (٢) من الدستور المصري لعام ١٩٧١.

٤٤. المادة (١) من الدستور الإماراتي لعام ١٩٧١.

٤٥. المادة (٢) من الدستور الكويتي لعام ١٩٦٢.

٤٦. المادة (٣) من الدستور السوري لعام ١٩٧٣.

٤٧. سورة الشورى / الآية (١٣).

٤٨. د. صوفي ابو طالب، مصدر سابق، ص١٥.

٤٩. د. محمود شلتوت، مصدر سابق، ص٢٢.

٥٠. د. صوفي ابو طالب، مصدر سابق، ص١٧.

٥١. د. علي حسين نجيدة، مصدر سابق، ص٢٧.

٥٢. د. حسين عذاب السكيني، مصدر سابق، ص٨.

٥٣. د. عبد الحميد متولي، الشريعة الإسلامية كمصدر اساسي للدستور، ط١، منشأة المعارف، الاسكندرية،دون سنة نشر، ص١٩-٢٠.

٥٤. د. عوض محمد، مصدر سابق، ص٦.

٥٥. د. علي حسين نجيدة، مصدر سابق، ص٦٢-٦٣.

٥٦. د. عبد الحميد متولي، مصدر سابق، ص٢١-٢٢.

٥٧. حكم المحكمة الدستورية العليا الصادر بتاريخ ١٩٨٥/٥/٤، المجموعة ج٣،قاعدة ٣٠، ص٢٠٩ .

٥٨. د. فتحي فكري، تعليق على اقتراح تعديل المادة (٢) من الدستور الكويتي، مجلة الحقوق، سنة ١٨ عدد ٤، جامعة الكويت، ١٩٩٤، ص(٢٨٣-٢٨٧).

٥٩. د. فتحي فكري ، مصدر سابق، ص٢٨٧ .

٦٠. د. عبد الحميد متولي، مصدر سابق، ص٢٣.

٦١. د. عوض محمد، مصدر سابق، ص٧.

٦٢. المذكرة التفسيرية للدستور المصري لعام ١٩٧١.

٦٣. د. عبد الحميد متولي، مصدر سابق، ص١٩.

٦٤. د. عبد العزيز رمضان سمك، مصدر سابق، ص٥.

٦٥. حكم المحكمة الاتحادية العليا في الامارات، الصادر بتاريخ ١٩٨٣/١٢/٢٥ د. جاسم علي الشامسي، مصدر سابق، ص١٦٨- ١٦٩.

٦٦. مضبطة مجلس الشعب – الجلسة السابعة والسبعين بتأريخ ٣٠ ابريل سنة ١٩٨٠ ص(١٠) د. عبد العزيز رمضان، مصدر سابق، ص٥.

٦٧. د. علي حسين نجيدة، مصدر سابق، ص٣٩.

٦٨. حكم المحكمة الدستورية العليا الصادر في ١٩٨٥/٥/٤ د. علي حسين نجيده، مصدر سابق، ص٧٢.

٦٩. د. عبد الحميد متولي، مصدر سابق، ص١٦٠.

٧٠. د. عوض محمد، مصدر سابق، ص٧

٧١. د. فتحي فكري، مصدر سابق، ص٢٨٦.

٧٢. المادة (٢/أولاً /أ) من دستور العراق لعام ٢٠٠٥.

٧٣. محاضر أعمال لجنة دستور العراق، لعام ٢٠٠٥، الإجتماع الثلاثون، ٢٠٠٥/٨/١، ص٢٤٥ و ٢٤٦ .

٧٤. حكم المحكمة الدستورية العليا الصادر في ١٩٨٥/٥/٤ .

٧٥. د. علي حسين نجيدة، مصدر سابق، ص٧٥

٧٦. الأستاذ الدكتور رافع شبرّ، نظرية الدستور، محاضرات القيت على طلبة البكالوريوس، كلية القانون، جامعة بابل، ٢٠٠٥، ٢٠٠٦، ص٧٢.

٧٧. المادة(٢/ أولاً / ب) من الدستور العراقي لعام ٢٠٠٥.

٧٨. المادة (٢/ثانياً/ج) من الدستور العراقي لعام ٢٠٠٥.

٧٩. محاضر أعمال لجنة إعداد دستور العراق لسنة ٢٠٠٥، ص٢٤٦ .

٨٠. د. ابراهيم عبد العزيز شيحا و د.محمد رفعت عبد الوهاب ، النظم السياسية والقانون الدستوري، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٥، ص١٤٨.

٨١. حسين عذاب السكيني، مصدر سابق، ص٣٩.

٨٢. ناثان براون، مأزق الدستور، مصدر سابق، ص٩٣.

٨٣. حكم المحكمة الدستورية العليا في مصر الصادر في ١٩٨٥/٥/٤ .

٨٤. المادة (٩٣/أولاً) من الدستور العراقي لعام ٢٠٠٥.

٨٥. ينظر: قرار المحكمة الإتحادية العليا في العراق/ رقم ٦٩/اتحادية// غير منشورفي٢٠١٢/١٢/٤ .

٨٦. قرار المحكمة الاتحادية العليا في العراق/ المرقم ٨٢/اتحادية/٢٠١٢ غير منشور في ٢٠١٢/١٢/١٨ .

The Critical Period Hypothesisin Second Language Acquisition

نظرية الفترة الحرجة في اكتساب اللغة الثانية

Ahmed Abu-Shnein

م.م. احمد نعمة ابوشنين

College of Languages and Translation

University of Kufa

Abstract

This paper discusses one of the most appealing subjects that is of interest to learners, educators, scholars, and researchers around the world. Researchers in linguistics, cognitive science, psychology, and neurology paid a good deal of attention to the decline in the level of language proficiency that starts around a certain age and what may cause that decline after the end of that period. Many of them called it a critical period. In the following pages we are trying to shed light on this theory in an endeavor to look for factors influencing language acquisition bynew language learners. There is a clear uncertainty about factors that have an effect on second language acquisition. This paper aims to review

the literature that approached this critical period hypothesis (CPH) and to draw conclusions related to the topic.

Key words
critical period, second language acquisition, language proficiency.

Introduction

The purpose of this paper is to introduce the CPH that attributes a kind of influence toageon the acquisition of language and whether it is possible to acquire the native-likeness after the critical period. In general, a consensus has been reached by researchers on the effect of CPH in first language acquisition (Tokudome, 2010). The literature I have covered in this study discusses two main aspects that can be considered as evidence or counter-evidence to the CPH in second language acquisition (SLA): the native-likeness as an ultimate attainment of SLA and the discontinuity of development after the critical period. From the late seventies to the early nineties, phonetics and phonology were the main aspects of language affected by a critical period (CP) and have been studiedwidely because they are the domains mostly affected by age(Bettoni-Techio, 2008). The critical period argument is to show that the effect of age on linguistic and cognitive capabilities iscrucial to second language acquisition(Birdsong, 1999). The study of the CPH could also bring answers appertaining to the process of acquisition as a whole. Tokudome states that his findings concerning the effect of CP appear to be contradicted (Tokudome, 2010). Flege (1999) provided that second language speakers with foreign accents are examples of CPH. Some researchers provided evidence to support the CPH, while others

provided counter-evidence to refute it. A third group considers it a *null-hypothesis*, i.e., there is no relationship among the variables that resulted in a CP. This argument will be discussed in detail inthe following pages.

What is the Critical Period Hypothesis?

It is a merit for language learning which provides an approach to a period that begins at birth and ends around puberty (Tokudome, 2010). Birdsong (1999) provides that native-likeness in language acquisition, whether first or second, is determined by a critical period. As SLA has been the focus of research, the need for understanding all the factors involved in the process of learning and acquiring language is so urgent. One of those factors is the age and its significance in SLA. Penfield and Roberts (1959) introduced the notion of language physiological constraints due to brain plasticity that hinders learning at some point around the age of puberty. They considered the age of nine is the best age to learn language. Snow and Hoefnagel-Hö hle(1978) referred to the CPH in terms of cerebral localization. They argue that the acquisition of L1 is better achieved before this localization is complete; i.e., at the age of puberty. One of the predictions of this argument is that second language (L2) learning is relatively rapid, significant, and almost similar in SLA if achieved within this period. There is no controversy relating to the notion of CPH in first language acquisition (L1A) and whether there is a decline in the ability to acquire a first language due to age. The controversy concerns finding a pattern related to constraints that affect learning in a way similar to what the CPH provides (Hakuta et al., 2003).

Mainly CP has two features: premium preparedness for learning during a certain period and a low level for that preparedness after that specific period (Bornstein, 1998; Colombo, 1982). Research comparing children and adult language learning not only identifies advantages, but also disadvantages for learning within the CP. Adults were faster in learning while higher levels of proficiency were attained by children (Gass; Selinker, 2001; Nikolov&Djigunovic, 2006). In order to test the hypothesis, a consensus must be reached in order to prove age effect on the success of the CPH in SLA. Age-restrictedness in SLA must be reflected minimally through two ways: (1) the decline in acquiring proficiency in learning a new language must cease around the end of the CP, and (2) no new language learner can attain the native-like proficiency after the terminus of that period (Bongaerts, 2005,p. 259). There are several proposed causes of CP as diagnosed by researchers. Penfield and Roberts (1959) state that the loss of brain plasticity could be the key reason behind CP; Lenneberg points to the notion of lateralization; neuromuscular-driven problems in articulation proposed by Scovel; in addition to other explanations such as the affective filter initiated by Krashen(p. 69).

Correlation of Variables and the Null-Hypothesis

There is no doubt that children can acquire language easily and more proficiently than adults; however, there are some studies which discuss the correlation of different variables that influence SLA like age of acquisition (age of immigration), maturation, motivation, and other variables like the

linguistic, cognitive, social, behavioral, pedagogical, etc.among those factors which may or may not be causing the CP. The biggest challenge is to figure out the relationship between age and other social, emotional, educational, and experiential variables and how they interact with each other and then to lead to success in learning (Abello-Contesse, 2009). Tokudome (2010) maintains that proficient L2 speakers can attain high levels of proficiency by one factor which is personal motivation. There aresome studiesthatattribute the CP to neurological issues. Clark (2003) states that Lenneberg pointed out the reason why language could not be attained after the age of puberty was *lateralization* (the left hemisphere of the brain is responsible for the language) as it was by that time complete. He also refers to the possibility of the recovery of aphasic patients(peoplewhom language abilities were affected by injury or sickness) if it happens before puberty while it is extremely difficult to attain a perfect recovery after puberty. In spite of the fact that children could recover faster from traumatic aphasia than adults do, "vascular disorder aphasia" could rarely be recovered even in young children (Snow and Hoefnagel-Hö hle, 1978,p. 1125). Stewe&Sabourin (2005) observed that in the processing of L1 and L2, no matter how old learners are, the same brain vicinities are used; however, late learners often adapt more resources during L2 processing, and even in early language learning these vicinities are not necessarily fully employed during L2 processing(Bongaerts, 2005, p. 265).

In order to ponder about the existence of a critical period, researchers argue

that children who are incapable of receiving language at the age of childhood (feral children for example) will not be capable of mastering the grammar after certain age. That is to say that language input at childhood plays a key role in the acquisition and/or learning of a language and the lack of exposure to language during the CP could lead to a permanent disability in language acquisition(Tokudome, 2010). With reference to SLA, Birdsong (1999) observed two things that occur simultaneously: the age of learning start is strongly relevant to the final success in that language. Also,Johnson and Newport (1989, 1991) have maintained that proficiency decline in language learning is linked to age if it happens before the age of puberty (15 years old) and there is a non-patterned variation with the performance of persons who start language learning after that. Moreover, Hakuta et al. (2003) depicted a linear decline relationship between the age of arrival (AOA) of immigrants and the scores of people who arrived late and served as subjects for the research (Du, 2010). On the other hand, Birdsong &Molis (2001) found thatAOA and the achievement among early arrivals didn't constitute a linear decline; however, they found that what influences the performance of late arrivals was age. Harley and Wang (1997 cited in Abello-Contesse, 2009) have argued thatthe majority of adult L2 learners can usually make faster progress in acquiring grammar and vocabulary since they are cognitively more developed than children and they are capable of analytical thinking (p. 171).While Birdsong (1999) ascertained that as long as the decline in proficiency is age-related, the decline

must also be comprehensive to cognitive mechanisms,the thing that partly explains the deterioration in acquisition/learning effectiveness (p. 172).

The main argument to support the CPH is to provide evidence whether there is a sharp discontinuity in the decline of acquisition after the end of that period and whether native-likeness is possible for adult learners. Long (1990) stated that the loss of neural plasticity due to brain maturation is the reason behind that incline. Nevertheless, Birdsong (1999) posited that

> **If there is a CP, then the relation between age of learning and proficiency will be nonlinear because of a sharp break at the CP; if there is no CP, the relation will be linear. Regarding other factors, if there is a CP, then age will be the exclusive or primary factor accounting for proficiency; if there is no CP, then other factors will be significant (p. 173).**

Most of the studies conducted in this regard showed no sharp cut-off of the discontinuity in language learning capacity and the attainment of second language declines gradually throughout life; however, Penfield, Roberts, and Lenneberg believed that there is a sharp terminus of the capacity to learn a language that is obvious around the end of childhood (Tokudome, 2010, p. 20). Hakuta et al. (2003) brought forward other independent variables that could be considered to influence SLA rather than the CP, based on the findings of their study that covered data from the 1990 US census. They found thatthe quality of learning English, in the case of immigrants, not only can it be affected by the AOA, but also there

are other socioeconomic factors; especially formal education. In SLA they found an age-related decline in proficiency, but that decline failed to reflect a pattern around the terminus of CP, the thing that is essential to the CPH. In addition, Tokudome (2010) didn't find in his review a sudden drop of proficiency which is supposed to be a characteristic of the end of the CP. He conveyed Hurford's (1991) explanation of a neurological change as the language acquisition capacity does not constitute a sharp cut-off around the age of puberty; however, it is a life stage point where many factors and pressures work together (p. 20). Birdsong (1999) also arguesin favor of the latter view of the 'switch-off' of SLA capacity at a certain age. That is to say, if there is a CP, SLA must be impossible for adult learners or learners who passed puberty.

In addition to the already mentioned variables, Johnson and Newport (1989)and Flege(1999) stated in their study of immigrants thatthere are other attitudinal and experiential variables these are correlated in the study of CPH as the length and amount of exposure, age of learning, identification, self-consciousness, quality of input, and motivation.There is a reference to Flege's attitude that has an influence over the outcomes of testing learners who have already learned speech in their countries from teachers who spoke English with foreign accents or might be non-native speakers of the target second language. The learners' ultimate attainment would sound alike with their teachers.Han's (2008) methodological issues are reflected in the studies as being conducted at different times of

acquisition and that would affect the overall results (p. 23). Also, speaking of teaching mechanisms and their effect on SLA, experiential studies frequently show that there is no age-based correlation with fast learning or successful attainment of L2, but rather they reflected that teenagers and older children are more inclined to learn efficiently (Abello-Contesse, 2009). Sometimes the L2 learners' ultimate attainment is subject to deformation by defected teaching mechanisms.

On the other hand, there are extreme standpoints against CP that try to refute the hypothesis. Singleton (1995)tends to be pessimistic when he stood against the CPH and regarded it as an unscientific hypothesis (Bongaerts, 2005). Hakuta et al. (2003) proposed that a substitute to CPH in SLA could be age-related factors that are not necessarily related to only language learning but rather other variables that interfere with learning like social, educational, and cognitive capacity that in some way hinders learning in general (p. 31). If there is a CP for language learning where influencing variables affect learning after that period, then by the same standards there must be a CP for learning anything else (Birdsong, 1999). While Chiswick and Miller (2008 cited in Tokudome, 2010) concluded that if CP in language learning is age-related proficiency sharp decline, then there is no existence of CP because they discovered, through research, the ability of adults to develop highly sophisticated linguistic systems when learning a new language. Hakuta et al. (2003) in their study covered subjects who spent ten years residing in the US; however, they could not find any residence effect on the

English proficiency, but Stevens (2004) argued that there is a strong effect of the length of stay on the linguistic attainment of the adult immigrants. Wiley et al. (2005) concluded that the CP was not evident in SLA. Birdsong (1999), after describing the different factors involved in the acquisition of a new language, concluded that the CPH should be rejected and should be called a null-hypothesis in SLA.

CPH in First and Second Language Acquisition

If we consider language as a set of principles and an innate predisposition to be acquired and humans are governed to acquire language within a critical period, then the acquisition process of any new language, L2 or L3, must be similar because the acquisition of language is dependent upon the same principles and the learner's use of these principles (Birdsong, 1999). Evidence that there is no or little L1 transfer in SLA during the critical period would support the CPH. Coopmans (2006 cited in Bettoni-Techio, 2008) believed that the Universal Grammar theory (UG) could offer an answer to the language acquisition problem as it is most likely for children to have access to that innate faculty of language more than adults do.That proposition would support the existence of a CPH(p. 71). Johnson and Newport (1989) provided that learning L2 after the age of 15 will determine the ultimate attainment of learning and will result in the inability to become a 'native-like' or anything near that in the new language (p. 321). Long (1990) argued that only morphology and syntax can be attained like native speakers if the beginning of learning takes place before age 15, while phonology in L2 begins to decline by the age of 6 for

many and the native-like ability ceases for anyone who starts learning after age 15 regardless of their being motivated. Also, Long (1990) stated that mastering a second language and attaining the native-like linguistic ability after the end of the CP would refute the existence of a critical period in SLA. The results of the study conducted bySnow and Hoefnagel-Hö hle (1978) failed to support the CPH because they found that subjects aged 12-15 years acquired language faster than children aged 3-5 years did and that a CP in SLA does not exist. However, Birdsong (1999) remarked that informal observations from empirical studies show that children'sachievement is more successful in SLA than that of adult learners; however, there are adults and late learners who are able to master a second language like native speakers.

Multi-critical Periods

Some researchers disagree to call it a critical period though they adopt another choice of terminology with a moderate version and call it a “sensitive period” instead (Birdsong, 1999, p. 164). Relatedly, Abello-Contesse(2009) also tackled the sensitive periods and referred to an interesting remark that there is not only one critical period, but there are more periods which govern the different linguistic modalities like phonology, morphology, syntax, and semantics.She also presented a few points concerning the critical/sensitive period(s) without introducing further explanation.

References can be found to (i) multiple critical periods (each based on a specific language component, such as age six for L2 phonology), (ii) the non-existence of one or more critical

> **periods for L2 versus L1 acquisition, (iii) a 'sensitive' yet not 'critical' period, and (iv) a gradual and continual decline from childhood to adulthood (p. 170).**

Birdsong &Molis (2001) confirmed that 15 and 16 years of age were the language acquisition cutoff in Flege et al. (1995) Johnson and Newport (1998) respectively;Hakuta and Bialystok (2003) advised that in order for Johnson and Newport (1989) to get better results, it would be better to postpone the cutoff age to 20 years as there is a linear decline related to the age of arrival and the subjects' scores in the new language.

There is a wide-spread consensus in the field of SLA on the effect of age upon learning and that effect is so significant in pronunciation skill of learners. The moderate version of CP can also be found in the literature as a sensitive period after which attaining native-like linguistic skills are only harder and there are different sensitive periods depending on the different linguistic domains (Bettoni-Techio, 2008).

Native-likeness and non-native-likeness

Hyltenstam and Abrahamsson (2003 cited in Bettoni-Techio, 2008; Tokudome, 2010) claim that there is one critical period that begins after birth and native-like proficiency may not be attained for L2 learners no matter how young they are.Nonetheless, they referred to the point that maturation has a strong influence over SLA. Speaking about the ultimate attainment in SLA and the effort of learners to acquire native-likeness as the ultimate goal,Du (2010) accumulated the findings of research in this regard and provided that Johnson and Newport (1989) and Flege et al (1995) could

not find any adult subjects who scored within the range of native speakers.However, Birdsong and Molis(2001) found one late learner who scored native-likeness and Birdsong (2001) found fifteen. Du concluded that there is no agreement on native-like attainment reached and the CPH is still an unsettled topic.

One might ask the question that if we want to compare non-native speakers' performance, we can do it but comparing to what? Birdsong (1999) raised this question by referring to a crucial point:

> **Indeed, native speakers do not perform judgment tasks with 100% accuracy. What do we mean, then, when we speak vaguely of second language learners achieving native-like proficiency? This problem of designating a standard linguistic form is evident at all levels of analysis, but phonology is perhaps the most salient (p. 165).**

One of the main findings of Johnson and Newport (1989) was that late L2 learners couldn't achieve native-likeness despite what their L1s were (Du, 2010). Birdsong (2005) argued that learners' linguistic behavior is irrelevantly linked to native-likeness and insisting on that relationship could falsify the CPH in SLA. Relatedly, he suggested that being nonnative-like does not mean that learning mechanisms are defective. One of the most crucial aspects of learning a new language is the ability to speak like native speakers; the mother language would affect the target language and unavoidably result in speaking with a foreign accent (Du, 2010).Young adults and adults who are not exposed to the new language seem to be unable to have native-like

attainment or be proficient in that language regardless of the input or the instruction they receive and nothing can improve their linguistic competence (Tokudome, 2010). On the other hand, Flege et al. (1995), in their study, found that 6% of the 240 Italians L2 learners of English; age of arrival (AOA) to Canada was above twelve years, achieved pronunciation like natives.Bongaerts et al. (1997) showed that Dutch adult learners of English when judged by four British judges some of them gained higher scores than native speakers and attained native-like proficiency.

Conclusion

The different versions of CPH are based almost all on the assumption that the variance in child/adult learning capacities and proficiency in the second language are closely related to the "changes in the neural structure of the brain as one gets older" (Bongaerts, 2005, p.265). The other assumption is that research in SLA showed that the acquisition is not influenced by a critical period as there is a gradual decline (not sharp shut-off) in the process of language acquisition contrary to the CPH (Tokudome, 2010). As a matter of fact, no study had tested the achievement of L2 learners in the two main skills of language: phonology and grammar simultaneously and such synchronized study would be more valid in defining the nature of the CP and its relevance to the ultimate attainment of L2 learners (Du, 2010). Bongaerts (2005) affirmed the necessity to conduct cross-domain linguistic study to determine the linguistic behavior of L2 learners' native-likeness performance on the different skills.

The literature reviewed so far showed that there is noimmediate discontinuity of decline in language

learning around the end of CP, and native-likeness is attainable for adult learners. However, the gradual decline in L2 proficiency for adult learners could be as a result of “the lack of motivation or inadequate input and practice” (Tokudome, 2010, p. 19). By the same token,Bongaerts (1999 cited in Tokudome, 2010) and Bettoni-Techio (2008) add to the role of motivation by suggesting that the outstanding adults’ native-like proficiency may have been due to the three pro-mentioned factors combined: “high motivation, massive L2 input, and intensive training”. In addition, pedagogically speaking, a ‘magic’ age for learning does not exist.Advanced levels of L2 proficiency can be attained by younger and older learners and learning environment can be of paramount importance (Abello-Contesse, 2009, p. 171). Birdsong (1999) also stands with this attitude that age has nothing to do with advanced proficiency, as the decline continues throughout the age of learners; nevertheless, the L2 proficiency is judged by schooling only.Bongaerts (2005) also summarizes the findings of studies that native-like proficiency is attainable in the different domains of language for L2 learners who start learning after the said critical period, and that attainment is not exclusive to speakers of languages “typologically closely related” to the target language (p. 262).

After entertaining the different views and variables involved in the process of learning a new language, research showed that many factors affect the success of this process. There are the neurological factors, the age-related decline, input, exposure, and motivation which all play crucial role in language attainment and

proficiency. There are other social and economic requirements that push learners to sound native-like. Every L2 learner would like to acquire the language ultimate proficiency and all like to speak like the native speakers of that language.However, this capacity seems to be difficult to attain in adulthood; other linguistic skills seem to be at hand. It is age-related decline that affects learning after puberty as there are instances of adults who attain the native-like proficiency; nonetheless, these instances are very few in comparison to the large number of learners around the world. Physiologically speaking, acquiring the native L2 accent is restricted by the plasticity of the articulatory muscles which tend to get stiffer after the age of puberty. Other linguistic domains can be mastered beyond that muscular pressure and for the most cases motivation and determination trespass all obstacles in SLA.

References

Abello-Contesse, C. (2009). Age and the critical period hypothesis. ***English Language Teachers Journal,63*****, 170-172.**

Bettoni-Techio, M. (2008).State of the art discussion on the influence of age on SLA. ***Todas As Letras: Revista De Língua E Literatura,10*****, 68-73.**

Birdsong, D. (Ed.). (1999). ***Second language acquisition and the critical period hypothesis*****.Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.**

Birdsong, D., &Molis, M. (2001).On the evidence for maturational constraints in second language acquisition.***Journal of Memory and Language*****, *44*, 235–249.**

Birdsong, D. (2005). Nativelikeness and non-nativelikeness in L2A research. ***International Review of Applied Linguistics in Language Teaching, 43*****, 319-328.**

Bongaerts, T. (2005). Introduction: Ultimate attainment and the critical period hypothesis for second language

acquisition. *International Review of Applied Linguistics in Language Teaching, 43*, 259-267.
Bongaerts, T. et al. (1997) Age and ultimate attainment in the pronunciation of a foreign language.*Studies in Second Language Acquisition, 19,* 447-465.
Bornstein, M.H. (1989). Sensitive periods in development: Structural characteristics and causal interpretations. *Psychological Bulletin*, *105*, 179–197.
Chiswick, B. R., & Miller, P. W. (2008). A test of the critical period hypothesis for language learning. *Journal of Multilingual and Multicultural Development, 29,* 16-29.
Clark, E. V. (2003). *First language acquisition*. Cambridge: Cambridge University Press.
Colombo, J. (1982). The critical period concept: Research, methodological, and theoretical issues. *Psychological Bulletin*, *91*, 260–275.
Du, L. (2010). Assess the critical period hypothesis in second language acquisition. *English Language Teaching, 3*, 219-224.
Flege, J. E. (1999). Age of learning and second language speech. In D. Birdsong (Ed.), *Second language acquisition and the critical period hypothesis* (pp. 101-131). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
Flege, J.E., Munro, M., & MacKay, I. (1995).Factors affecting degree of perceived foreign accent in a second language.*Journal of the Acoustical Society of America*, *97*, 3125–3134.
Gass, S. M. &Selinker, L. (2001).*Second language acquisition:* an introductory course. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
Han, Z. (2008). *Fossilization in Adult Second Language Acquisition* (1st ed.) Foreign Language Teaching and Research Press. pp. 44-176.
Hakuta, K. K., Bialystok, E. E., & Wiley, E. E. (2003). Critical evidence: A test of the critical–period hypothesis for second–language acquisition. *Psychological Science, 14*, 31-38.
Harley, B. & Wang, W. (1997). "The critical period hypothesis: Where are we now?".In A. M. B. de Groot & J. F. Kroll (Eds.), *Tutorials in Bilingualism: Psycholinguistic perspectives* (pp. 19–51).

Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
Hurford, J. R. (1991). The evolution of the critical period in language acquisition.*Cognition*, *40*, 159-201.
Hyltenstam, K. &Abrahamsson, N. (2003).“Maturational constraints in SLA”.In C.J. Doughty & M.H. Long (Eds.), *Handbook of Second Langua ge Acquisition*. Oxford: Blackwell
Johnson, J.S., & Newport, E.L. (1989). Critical period effects in second language learning: The influence of maturational state on the acquisition of English as a second language. *Cognitive Psychology*, *21*, 60–99.
Johnson, J.S., & Newport, E.L. (1991). Critical period effects on universal properties of language: The status of subjacency in the acquisition of a second language. *Cognition*, *39*, 215–258.
Lenneberg, E. H. (1967). *Biological foundations of language.* New York: Wiley.
Long, M. H. (1990). Maturational constraints on language development.*Studies in Second Language Acquisition*, *12*, 251–285.
Nikolov, M &Djigunovic, J. M. (2006).Recent research on age, second language acquisition, and early foreign language learning.*Annual Review of Applied Linguistics,26*, 234-260.
Penfield, W. & Roberts, L. (1959).*Speech and Brain Mec hanisms*. Princeton, NJ: Princeton University Press
Singleton, D. &Lengyel, Z. (Eds.)
(1995).*The Age Factor in Sec ond Language Acquisition : A*
***critical look at the critical peri od hypothesis*. Clevedon: Multilingual Matters.**
Snow, C. E., &Hoefnagel-Höhle, M. (1978). The critical period for language acquisition: Evidence from second language learning. *Child Development, 49,* 1114-1128.
Stevens, G. (2004). Commentary using census data to test the critical-period hypothesis for second-language
acquisition. *Psychological Science, 15,* 215-216.
Stowe, L. A., &Sabourin, L. (2005).Imaging the processing of a second language: Effects of maturation and proficiency on the neural processes involved. *International Review of Applied*

***Linguistics in Language Teaching*,*43*(4), 329-353.**

Tokudome, M. (2010). Unlikely bedfellows: The critical period hypothesis and its effects on second language acquisition. *Texas Papers in Foreign Language Education, 14*, 18-27.

Wiley, E. W., Bialystok, E., &Hakuta, K. (2005).New approaches to using census data to test the critical-period hypothesis for second-language acquisition. *Psychological Science, 16*, 341-343.

Contnets

Research		page
For us		7
Atruohatna	**By General admin**	9
Proverbs popular (Egypt a model) rhetorical stylistic study	**Dr. Fatema H. Ali**	11
Scheherazade and Shahriyar in the lattice models of contemporary Arab poetic discourse	**Dr. Mohammed A. Yons**	33
Methods of urban renewal of the Architectural Heritage Urban legacies case study in the town of Zubair	**MD QassimMatarAbd Al-Khalidy Basra / College of Education / University of Qurna**	65
Effect in reverse morphological context in the Koran	**M. Jnan J. Khather**	87
The essential rules in the educational grammatical books	**M. Rafa A. AKal**	115
Constitutional regulation of the status of Islamic law in the legal system	**Dr. Haider H. Ali**	133
The Critical Period Hypothesisin Second Language Acquisition	**Ahmed Abu-Shnein College of Languages and Translation University of Kufa**	167

ISSN2518-0606

الاطروحة
Al-utroha

First issued in August 2002 Refereed Journal Int.

Published on House Al-utroha for publication of scientific

Humanities; Social Science

- Proverbs popular (Egypt a model) rhetorical stylistic study
- Methods of urban renewal of the Architectural Heritage
- Constitutional regulation of the status of Islamic law in the legal system
- The Critical Period Hypothesisin Second Language Acquisition

0.63-2016

Arab Impact Factor

The fivth - the second year - March 2017 - Jumadi second 1438