



İSTANBUL AYDIN ÜNİVERSİTESİ
AYDIN ARAPÇA ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
AYAD

Cilt 3 Sayı 2 - Aralık 2021

DOI: 10.17932/IAU.ARAP.2019.020

<http://arapcadergisi.aydin.edu.tr>

İSTANBUL AYDIN ÜNİVERSİTESİ
AYDIN ARAPÇA ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

ISSN : 2687-279x

Sahibi

Doç. Dr. Mustafa Aydın

Yazı İşleri Müdürü

Zeynep Akyar

Editör

Dr. Öğr. Üyesi Inayetulla AZIMOV

Editör Yardımcıları

Öğr. Gör. Muhammed Ali HASANOGLU

Arş. Gör. Mustafa ŞAŞMAZ

İdari Koordinatör

Dr. Öğr. Üyesi Burak SÖNMEZER

Grafik Tasarım

Başak GÜNDÜZ

Arapça Redaksiyonu

Öğr. Gör. Muhammed Ali HASANOGLU

<http://arapcadergisi.aydin.edu.tr>

ISSN : 2687-279x

Yayın Periyodu

Yılda iki kez yayınlanır / Haziran - Aralık

Dil

Türkçe, Arapça, Farsça, İngilizce

Yazışma Adresi

Florya Yerleşkesi Beşyol Mah.

İnönü Cad. No: 38 Sefaköy 34295

Küçükçekmece/İstanbul, Türkiye

Tel: 444 1 428

Faks: 0 212 425 57 97

web: www.aydin.edu.tr

E-mail: aydinarapca@aydin.edu.tr

Baskı

Sertifika No: 42719

Gamze Yayıncılık Matbaacılık Reklam

Kırtasiye Turizm San. ve Tic. Ltd. Şti.

15 Temmuz Mh. 1485. Sokak No: 58A Bağcılar-İstanbul

Tel: 0 (212) 424 56 40

Gsm: 0 (532) 303 41 84

E-mail: cengiztas@gamzecopy.com

İstanbul Aydın Üniversitesi, Aydın Arapça Araştırmaları Dergisi, özgün bilimsel araştırmalar ile uygulama çalışmalarına yer veren ve bu niteliği ile hem araştırmacılara hem de uygulamadaki akademisyenlere seslenmeyi amaçlayan hakemli bir dergidir.

Amaç ve Kapsam

İAÜ Arapça Araştırmaları Dergisi, Eğitim Fakültesi Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı tarafından uluslararası hakemli yayın ilkeleri çerçevesinde yayın yapan bilimsel bir yayındır.

Dergide Arap dili eğitimi, edebiyatı, belagati, kültürü, sanatı, felsefesi, edebiyat tarihi ve Arapça mütercim-tercümanlık alanlarında hazırlanmış nitelikli araştırmalar, incelemeler, kitap tanıtımı ve değerlendirmeleri yayımlanmaktadır.

Derginin yayın dili Türkçe, Arapça, Farsça ve İngilizce olup dergi, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların ve kullanılan kaynakların sorumluluğu yazarlara aittir.

Aim and Scope

IAU Journal of Arabic Studies is a scientific publication published by the Faculty of Education, Department of Arabic Language Education, within the framework of international peer-reviewed publication principles.

The journal publishes qualified research and reviews, book promotions and evaluations in the fields of Arabic language education, literature, rhetoric, culture, art, philosophy, history of literature and Arabic translation and interpreting.

The publication languages of the journal are Turkish, Arabic, Persian and English and the journal is published twice a year, in June and December. Responsibility for the articles published in the journal and the sources used belongs to the authors.

BİLİM VE HAKEM KURULU

Prof. Dr. Abdullah Kızılcık, İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Abdurrahman Özdemir, İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Abityaşar Koçak, İstanbul Aydın Üniversitesi

Prof. Dr. Adem Yerinde, İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet Bostan, Sakarya Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet Suphi Furat, İstanbul Aydın Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet Turan Arslan, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi

Prof. Dr. Ali Bulut, İstanbul Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi

Prof. Dr. Aysel Ergül Keskin, İstanbul Aydın Üniversitesi

Prof. Dr. Edip Çağmar, Dicle Üniversitesi

Prof. Dr. Eyüp Tanrıverdi, Dicle Üniversitesi

Prof. Dr. Galip Yavuz, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. Hasan Soyupek, Süleyman Demirel Üniversitesi

Prof. Dr. Hüseyin Elmalı, İstanbul Aydın Üniversitesi

Prof. Dr. İlyas Karslı, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi

Prof. Dr. İsmail Demir, Atatürk Üniversitesi

Prof. Dr. İsmail Durmuş, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. Kazım Ürün, Konya Selçuk Üniversitesi

Prof. Dr. Kemal Tuzcu, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Kerim Açık, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Atalay, İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Faruk Toprak, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Hakkı Suçin, Gazi Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Mesut Ergin, Dicle üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Yavuz, İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Muammer Sarıkaya, Ankara H. Bayram Veli Üniversitesi

Prof. Dr. Muhammet Hekimoğlu, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Prof. Dr. Musa Yıldız, Gazi Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa Kaya, Atatürk Üniversitesi

Prof. Dr. Necdet Gürkan, Süleyman Demirel Üniversitesi

Prof. Dr. Nevzat Hafis Yanık, Atatürk Üniversitesi

Prof. Dr. Omid Ghaemmaghami, Binghamton Üniversitesi

Prof. Dr. Ömer Aydın, İstanbul Aydın Üniversitesi

Prof. Dr. Ömer İshakoğlu, İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Raid Yusuf, Irak Üniversitesi

Prof. Dr. Ramazan Ege, Uşak Üniversitesi

Prof. Dr. Ramazan Kazan, Süleyman Demirel Üniversitesi

Prof. Dr. Recep Dikici, Konya Selçuk Üniversitesi

Prof. Dr. Sait Uylaş, Atatürk Üniversitesi

Prof. Dr. Salih Tur, Harran Üniversitesi

Prof. Dr. Selami Bakırcı, Atatürk Üniversitesi

Prof. Dr. Sevim Özdemir, Süleyman Demirel Üniversitesi

Doç. Dr. İbrahim Şaban, İstanbul Üniversitesi

Doç. Dr. Yasin Murat Demir, Ankara H. Bayram Veli Üniversitesi

AYDIN ARAPÇA ARAŞTIRMALARI DERGİSİ (AYAD)

Cilt 3 Sayı 2 - Aralık 2021

İÇİNDEKİLER - TABLE OF CONTENTS

Araştırma Makalesi

Arapça Eğitiminde Kelime Öğretiminin Önemi ve Öğretim Yöntemleri

Importance And Methods of Vocabulary Teaching in Arabic Education

Ahmet ALTUN 133

Kur'ân-ı Kerîm'de İkna Edici Tartışma ve Fonetik Üslubu

Convincing Discussion and It's Phonetic Style in The Holy Qur'an

Amar AL SOAH 149

"Haseeb Karim al-Din" ve "Anas al-Wujud ve Sevgilisi al-Ward Fi'l-Akmam"

Hikayeleri Örneğinde Binbir Gece Masallarında Zamanın Yapısı

The Structure of Time In (One Thousand and One Nights) Tales. (Haseb Karim Al-Din) And Tale (Ons Al-Wujud With His Lover Al-Ward Fi Al-Akmam) Tale As A Model

Amnah OMAR 199

Mahmud Şukayr'ın "Sukufu Ragba" Eseri Örneğinde Çağdaş Filistin Edebiyatında İnsan ve Hatıra Konusu

Memory and Man in Contemporary Palestinian Literature - A Reading in the Collection of the Ceilings of Desire for Mahmoud Shukair

Sabah GHERAIBIA 221

Bilgelik Kaygısı Sebebiyle Sahih Rivayetlere Karşı Şüpheyeye Düşme

Feeling Incure on Authentic Hadith Narrations due to Cognitive Anxiety

Medhet KORICHI 243

DOI NUMARALARI

Genel DOI: 10.17932/IAU.ARAP.2019.020

ARAP Aralık 2021 Cilt 3 Sayı 2 DOI: 10.17932/IAU.ARAP.2019.020/2021.302

Arapça Eğitiminde Kelime Öğretiminin Önemi ve Öğretim Yöntemleri

Importance And Methods of Vocabulary Teaching in Arabic Education

Ahmet ALTUN

10.17932/IAU.ARAP.2019.020/ayad_v03i2001

Kur’ân-ı Kerîm’de İkna Edici Tartışma ve Fonetik Üslubu

Convincing Discussion and It’s Phonetic Style in The Holy Qur’an

Amar AL SOAH

10.17932/IAU.ARAP.2019.020/ayad_v03i2002

“Haseeb Karim al-Din” ve “Anas al-Wujud ve Sevgilisi al-Ward Fi’l-Akmam” Hikayeleri Örneğinde Binbir Gece Masallarında Zamanın Yapısı

The Structure of Time In (One Thousand and One Nights) Tales (Haseb Karim Al-Din) And Tale (Ons Al-Wujud With His Lover Al-Ward Fi Al-Akmam) Tale As A Model

Amnah OMAR

10.17932/IAU.ARAP.2019.020/ayad_v03i2003

Mahmud Şukayr’ın “Sukufu Ragba” Eseri Örneğinde Çağdaş Filistin Edebiyatında İnsan ve Hatıra Konusu

Memory and Man in Contemporary Palestinian Literature - A Reading in the Collection of the Ceilings of Desire for Mahmoud Shukair

Sabah GHERAIBIA

10.17932/IAU.ARAP.2019.020/ayad_v03i2004

Bilgelik Kaygısı Sebebiyle Sahih Rivayetlere Karşı Şüpheye Düşme

Feeling Incure on Authentic Hadith Narrations due to Cognitive Anxiety

Medhet KORICHI

10.17932/IAU.ARAP.2019.020/ayad_v03i2005

Editörden;

Sayın okuyucularımız ve akademisyen dostlarımız, yoğun bir çalışma sürecinin ardından Aydın Arapça Araştırmaları Dergimizin Aralık 2021 sayısı ile sizlerle birlikteyiz.

Bu sayımız ilk olarak yazarımız Ahmet Altun'un yazdığı "Arapça Eğitiminde Kelime Öğretiminin Önemi ve Öğretim Yöntemleri" adlı makale ile başlamış olup söz konusu makale yabancı dil olarak Arapça Öğretiminde kelime öğrenmenin önemi konusunu incelemektedir.

Amar Al-Soah tarafından kaleme alınan "Kur'ân-ı Kerîm'de İkna Edici Tartışma ve Fonetik Üslubu" adlı makalede Kuran-ı Kerim'in ikna edici metodu fonetik açıdan ele alınmaktadır.

Annah Omar tarafından kaleme alınan "Haseeb Karim al-Din" ve "Anas al-Wujud ve Sevgilisi al-Ward Fi'l-Aknam" Hikayeleri Örneğinde Binbir Gece Masallarında Zamanın Yapısı" adlı makale Binbir Gece Masallarındaki zamansal yapı düşüncesi üzerinde inceleme yapmaktadır.

"Mahmud Şukayr'ın "Sukufu Ragba" Eseri Örneğinde Çağdaş Filistin Edebiyatında İnsan ve Hatıra Konusu" adlı makalesinde ise yazarımız Filistinli edebiyatçı Mahmud Şukayr'ın eseri üzerinden Modern Filistin edebiyatındaki İnsan ve Hatıra kavramlarına değinerek buradaki söz sanatlarını irdelemektedir.

Sayımızın son makalesi Medhet Korichi'nin kaleminden "Bilgelik Kaygısı İle Sahih Rivayetlerde Şüpheye Düşme" adlı makaledir. Yazar günümüz bilginlerinin de yaptığı ve eskiden de sahabeler tarafından yanlış rivayet endişesiyle uygulanan bir tür yöntemi sorgulamaktadır.

Dergimizin muhtevasını çeşitli araştırma makaleleri oluşturmaktadır. Buradan hareketle öncelikle kıymetli bir emeğin ürünü olan bu dergiye çalışmalarıyla katkı sağlayan yazarlarımıza ve ardından büyük bir titizlikle derginin okuyucusuyla buluşmasını sağlayan editör ekibimize teşekkür ederiz.

Hiçbir zaman bizden yardımını esirgemeyen başta Mütevelli Heyet Başkanımız Sayın Doç. Dr. Mustafa Aydın Bey'e ve siz değerli akademisyen dostlarımıza teşekkürü bir borç biliriz.

Dr. Öğr. Üyesi İnayetulla AZİMOV
AYAD Editörü

Arapça Eğitiminde Kelime Öğretiminin Önemi ve Öğretim Yöntemleri

Ahmet ALTUN*

Dr. Öğr. Üyesi İstanbul Aydın Üniversitesi

Eğitim Fakültesi

Arapça Dili Eğitimi Bölümü

ahmetaltun@aydin.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9606-7311>

ÖZ

Bilindiği gibi bir dil, kelime, ses ve gramer olmak üzere üç temel unsurdan oluşmaktadır. Bu unsurların başında kelime gelmektedir. Kelime hazinesi veya serveti ise, temel veya çekirdek kelimeler yanında; yabancı kökenli kelimelerden, deyimlerden, atasözleri, bilim, sanat ve teknik alanlara ait kavramlardan oluşan terimler ile kalıp sözlerden meydana gelmektedir. Yabancı dil öğretiminde kelime bilmek, dili iyi bilmenin bir şartıdır. Genel anlamda kelime bilgisi ile başarı arasında bir bağlantı olduğu bilinen bir gerçektir. Dil eğitimi programlarında ise kelime öğretimi bir zorunluluk olarak ele alınmaktadır. Dil demek kelime demektir. Bilindiği gibi cümleleri oluşturan, konuşmayı sağlayan kelimeler, bir dilin temel unsurlarındandır. Kelime, insanların düşünme ve öğrenmesine yön veren önemli bir araçtır. Bir milletin mantığı ve kültürünü yansıtan kelimelerin seçimi ve öğretimi yabancı dil öğretiminde oldukça önemlidir. Bu çalışmamızda başta Arapça olmak üzere yabancı dil eğitiminde kelime öğretiminin amacı, önemi, öncelikli olarak öğretilecek kelimelerin seçimi ve sayısı, kelime öğretim yöntem ve teknikleri konularını irdeledik. Dilimizde Türkçe-Arapça ortak kelime varlığı ve bu kelimelerin öğretim yöntemleri ve başarılı bir Arapça öğretiminde, ilk olarak hangi kelimeler, niçin, ne kadar ve nasıl öğretileceği konusunu ele almaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: *Yabancı Dil, Türkçe, Arapça, Kelime, Ortak, Yöntem*

Importance And Methods of Vocabulary Teaching in Arabic Education

ABSTRACT

As it's known a language consists of three basic elements: words, sounds and grammar. The top of these factors is word. Wordlore, beside basic or core words; it consists of words of foreign origin, idioms, proverbs, terms that belong to science, art and technical fields and formulaic words. Language of vocabulary is a condition of good knowledge in foreign language teaching. It is a well-known fact that there is a connection between vocabulary and success in general terms. Vocabulary teaching is considered a necessity in language education programs. Language means word. As it is known, the words that make sentences and enable speech are the basic factors of a language. The word is and important tool that directs people to think and learn. In foreign language teaching, it is very important that the choice and teaching of words about reflect the logic and culture of a nation. In this study, Especially in Arabic, we examined the purpose and importance of vocabulary teaching in foreign language education, the selection and number of words to be taught primarily, and vocabulary teaching methods and techniques. We tried to deal with the common Turkish-Arabic vocabulary in our language and the teaching methods of these words and, first of all, which words, why, how much and how to teach in a successful Arabic teaching.

Keywords: *Foreign Language, Turkish, Arabic, Word, Common, Method*

* Makale Geliş Tarihi / Received: 01.12.2021

Makale Kabul Tarihi / Accepted: 02.01.2022

1. Yabancı Dilde Kelime Bilmenin Önemi

Bilindiği gibi bir dil, kelime, ses ve gramer olmak üzere üç temel unsurdan oluşmaktadır. Bu unsurların başında kelime gelmektedir. ‘Kelime/sözcük’ şu şekilde tarif edilmektedir: “İki veya daha fazla harften oluşan isim, fiil ve edat olarak bir mana ifade eden lafızlardır.”¹ “Bir veya daha fazla harften oluşan ve tekil anlamında kullanılan sözcüklerdir.”², “Anlam taşıyan ve cümlelerin kurulmasında etken rol oynayan ses ya da ses topluluğudur.”³ Kısaca kelime, tekil olarak kullanılan sözcüktür denilebilir.

Kelime hazinesi veya kelime serveti ise, temel veya çekirdek kelimeler yanında; yabancı kökenli kelimelerden, deyimlerden, atasözleri, bilim, sanat ve teknik alanlara ait kavramlardan oluşan terimler ile kalıp sözlerden meydana gelmektedir.⁴

Kelime dağarcığı üzerine yapılan araştırmalar, insanın iki türlü sözcük dağarcığı olduğunu ortaya koymuştur. 1. Etkin veya aktif sözcük dağarcığı, 2. Edilgin veya pasif sözcük dağarcığı. Birinci tip sözcük dağarcığı, insanların günlük hayatta kullandığı, ikincisi ise insanların anlamını bildiği; ama kullanmadığı sözcüklerden oluşmaktadır. Buradan hareketle bireyin anlama dil becerisini işletirken pasif söz dağarcığını; anlatma dil becerisini işletirken ise, özellikle sözlü iletişimde, aktif söz dağarcığını kullandığını söylemek mümkündür. Öğrencilerin okuduklarını, dinlediklerini anlamaları, sözcükleri doğru anlamlandırmalarına bağlıdır. Kelime dağarcığı zengin bireylerin, okuma, dinleme, konuşma ve yazma becerilerini daha etkili kullanmaları doğaldır. Öğretim hayatını eğlenceli hâle getirerek sevdirmeye, okuma alışkanlık ve zevki edindirmeye, derslerdeki başarıyı artırma planlı dil ve onun küçük birimleri olan kelimeleri edindirmeye çalışmaları ile yakından ilişkilidir.⁵

Kişinin aktif kelime serveti ile pasif kelime serveti arasındaki fark büyükse eğitiminde büyük sorun var demektir; çünkü bu durum, dinlediğini ve okuduğunu anlayan; ama derdini anlatamayan bir insan tipi ortaya koyuyor. Bu olumsuzluk, eğitim kurumlarımızda maalesef çok açık bir şekilde görülmektedir.

Kelime olmadan kelimeler, kelimeler olmadan da dil olmaz. Onun için kelime bilgisi, yabancı dil öğretiminde dili iyi bilmenin bir şartı olarak kabul edilmektedir. Çünkü kelimeler dil yapısının temel taşlarıdır. Dilin en önemli unsuru olan kelimeler, bizzat dili, temsil etmektedir denilebilir.

İnsan, kelimelerle düşünür. Kelimesiz düşünmek imkânsız olduğuna göre, kelime bilgisi çok mühim demektir. Thomas Sheriden: "Fikirle kelime arasında öyle yakın bir alâka vardır ki, birindeki eksiklik veya hata, diğerinde kendisini derhâl belli eder" der. Dil âlimi Dr. Wilfred Funk şöyle der. "Riyâzî bir katıyetle söyleyebiliriz ki, kelime bilgisi arttıkça insanın düşünme melekesi de kuvvetlenir." Başka bir dil bilgini Norman Lewis ise şöyle der: "Kelime bilginizin hududu, zekânızın hududunu tespit eder. Kelime bilginiz arttıkça, zekânız da artacaktır."⁶

Kelime hazinesini zenginleştirme çalışmaları ile öğrencinin hem dili iyi kullanma hem de düşünce dünyasını geliştirmesi sağlanır. Düşünce zenginliği kavram ve kelime zenginliğine bağlıdır. Söz dağarcığını oluşturan sözcükleri takip ederek o milletin yaşayış biçimini, örf-adet, gelenek ve

¹ el-Ğali, Nasır Abdullah, *Üsûsü'l- i'dadi'l-kütübi't-tedrisiyye ligayri natikine bi'l- Arabiyye*, Darü'l-İ'tisam, Kahire 1994

² el-Mü'cemü'l-vasit, 2005, c. 2, s. 796

³ Terimleri Sözlüğü, TDK Yayınları, Ankara 1992

⁴ TDK Sözlüğü, “Kelime hazinesi” 2005

⁵ Karatay, Halit, “Kelime Öğretimi”, *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2007, Cilt 27, Sayı 1, s. 141-153

⁶ Seni, Safvet, “Kelimelerdeki Sihir,” <http://dilset.com/akademi/index.php/webiste/content/1302>, erişim 08.06.2015

göreneklerini, inançlarını, tarihini, yaşadığı coğrafyayı, söz varlığının geçirdiği gelişimi incelemek mümkündür.⁷

Öğrencinin kazandığı dil becerilerini aktif olarak kullanabilmesi, kazandığı ve sahip olduğu zengin kelime hazinesine bağlıdır denebilir. Öğrencinin kelime hazinesini geliştirerek zenginleştirmesinin, uygun bir yaklaşım ve yöntemle olmaması başarıyı olumsuz olarak etkiler. Gelişi güzel kelime ezberleme veya sınavlar için kelime öğrenmeye çalışma, kelime hazinesine fazla bir katkı sağlandığı söylenemez. Öğrencinin bir kelimeyi doğru kullanması, o kelimenin sözlük ve kullanım manasını bilmesiyle olur. Çünkü kelimeler bir dilin temel yapı taşlarıdır. Eğer kelimelerin anlamları doğru tespit edilmezse cümleler anlaşılmaz eksik ve yanlış anlamlar ortaya çıkar. Konuşma ve yazmada doğru kelime seçimi ise amaca uygun bir şekilde kelime edinmesi ve belenmesine bağlıdır.

Bir insanın gerek ana dilinde gerekse sonradan öğrendiği yabancı bir dilde kendini ifade edebilmesi, yeni bilgiler öğrenebilmesi, üretebilmesi ve dil vasıtasıyla iletişim kurabilmesi için yeterli kelime bilgisine sahip olması gerekmektedir. Bu nedenle dil eğitimi ve öğretimi çalışmalarının temeli, esasen bireylerin kelime hazinesinin yeterli bir düzeye ulaştırılması hedefine dayanır. Okuma, yazma, dinleme ve konuşma becerilerinin bireye kazandırılmasında kelime bilgisi temel unsurdur. Bu bağlamda bireyler bildikleri kelimeler kadar konuşurlar. Kelime hazinesi veya kelime bilgisi öğrencinin bildiği bütün kelimeleri kapsamaktadır.

Kelime hazinesini zenginleştirme çalışmaları ile öğrencinin hem dili iyi kullanma hem de düşünce dünyasını geliştirmesi sağlanır. Düşünce zenginliği kavram ve kelime zenginliğine bağlıdır. Söz dağarcığını oluşturan sözcükleri takip ederek o milletin yaşayış biçimini, kültürünü, düşünme kapasitesini, örf-adet, gelenek ve göreneklerini, inançlarını, tarihini, yaşadığı coğrafyayı, söz varlığının geçirdiği gelişimi incelemek mümkündür.

Gelişmiş ülkelerin, eğitim programlarında, çocukların kelime servetini geliştirme yönünde ciddi bir müfredat planları yapıldığı görülmektedir.

İngilizler ve Almanlar, okul öncesi çocuklarına 2000 kelime, 7-12 yaş grubundaki çocuklarına en az 5000 kelime öğretmeyi hedeflemektedirler. Bir insanın günlük hayatında azami 3000 kelime kullandığını kültürlü bir insanın kelime dağarcığında yaklaşık olarak 22.000-27.000 kelime bulundurmasının, kullanmasının gerektiğini, kendini yetiştirmiş bir insanın ise 40.000 kelime bilmesi gerektiğini tespit etmişler ve eğitimde hedef göstermişlerdir.⁸

Yapılan araştırmalara göre gelişmiş uygar bir toplum ölçüsü esas alındığında ilkokulu bitiren kız ya da erkek çocuğun 2000 sözcüğü kullanabilir duruma gelmesi gerekir. Oysa ülkemizde ulaşılan en iyi ortalama 500 sözcükle sınırlıdır. Sosyo-ekonomik bakımdan geri kalmış yörelerimizdeki ilkokul çağındaki çocukların kullanabildikleri sözcük sayısı 200'e kadar düşmektedir. Dünya ölçülerine göre ortaokul düzeyinde öğrenim görmüş çocukların sözcük dağarcığı 4000 sözcük iken ülkemizde ortaokul öğrencilerinin ulaşabildiği ortalama sözcük dağarcığı 2000'e kadar düşmektedir. Yine dünya ölçülerine göre lise öğrencilerinin duygu, düşünce ve tasarımlarını anlatırken kullandıkları sözcük sayısı 5000'e kadar çıkmaktadır. Ülkemizde ise lise öğrencileri için bu rakam ancak 2000-2500 kadardır.⁹

Bir insan ortalama olarak 1000-3000 kelime kullanarak konuşur. Eğitim seviyesi yükseldikçe kullanılan kelime sayısı da artar. Kültürlü bir kişi 20 bin ile 25 bin kelime kullanarak konuşabilir;

⁷ Açıık, Fatma, "Temel Türkçe İçin Söz Dağarcığı Tespit Denemesi", http://turkoloji.cu.edu.tr/pdf/fatma_acil_temel_turkce_soz_dagarcigi.pdf, erişim, 31.10.2021

⁸ Karakuş, İdris. "Türkçe Türk Dili ve Edebiyatı Öğretimi," Sistem Ofset Yayınları, Ankara. 2000 s.128

⁹ Demir, Celal, Türkçe/Edebiyat Eğitimi ve Kişisel Kelime Serveti, dhgm.meb.gov.tr Milli-Eğitim-169, erişim, 25.08.2021

bu sayıyı 40 bine kadar yükseltenler de bulunmaktadır. Anlaşılabileceği üzere kişinin hayatı boyunca kullandığı (kazandığı) kelime sayısı kelime hazinesi olarak değerlendirilmektedir.”¹⁰

Yapılan incelemelere göre kimi ünlü yazarların söz dağarcıkları 5000 sözcük dolayındadır. Verlee adlı bir bilgin basit kimselerin 2000’den biraz çok, eğitim görmüşlerin ise en çok 4000-5000 dolayında sözcük kullandığını ileri sürer.”¹¹ Bu sayıların çok üstünde ve altında kalanlar da bulunmaktadır: Vokabüleri zengin bir yazar olarak bilinen Peyami Safa, eserlerinde 6400 civarında çeşit kelime kullanmıştır. “Ahmet Mithat Efendi, eserlerini 13.000 kelimeyle yazmıştır.”¹²

Bir dilin konuşulup yazıldığı kültür ortamı, ticarî piyasa gibidir. Bu piyasada alışverişler sadece kelimelerle olur. Kelimesi çok olan çok bilgi alır; kelimesi az olan az bilgi alır, az bilgi verir. Bu piyasada edeceğimiz kârın miktarı bildiğiniz kelime sayısına bağlıdır. Kültürün ve bilginin toplum içinde yoğunlaşarak olgunlaştırılması ve toplumdaki sosyal gelişmeler böyle bir hareketlilik içinde gerçekleşmektedir. “Öğrenmenin oluşması, etkili bir iletişimin varlığına, etkili bir iletişimin varlığı ise öğretim dilini etkili biçimde kullanmaya bağlıdır.”¹³

Yabancı bir dili öğrenmede amaç, dilin dört temel becerisini kazanıp dengeli bir şekilde geliştirmektir. Dil becerilerinin gelişmesi ise, kelime bilgisine, kelime hazinesinin varlığına bağlıdır denebilir. Onun için kelime öğrenimi dilin temel bir unsuru olduğu düşünülebilir. Kelime öğretiminde gösterilecek ihmali, dil öğretiminde başarısızlığa yol açacağı muhakkaktır. Araştırmalar, kelime öğretiminde görülen başarı dil öğretiminde de paralel bir başarı sağladığını göstermektedir. On beş ülkeden yüz bin çocuk üzerinde yapılan araştırmada, sözcük dağarcığı fazla olan çocukların sınavlarda, hatta diğer derslerde daha başarılı oldukları sonucuna varılmıştır. Aynı şekilde kelime bilgisinin anlama yeteneğini %50 oranında artırdığını vurgulamıştır.”¹⁴

Dünyamızda 1900’li yıllardan günümüze kadar uygulanan bütün dil öğretimi programlarında kelime öğretimi üzerinde önemle durulmaktadır. Öğrencilere öğretilecek kelimelerin ön ekleri, son ekleri, özellikleri, yapısı vb. verilmektedir. Kelime öğretimi dil eğitimi için bir zorunluluk olarak ele alınmıştır. Ancak programlarda kelime öğretiminin nasıl yapılacağı konusu yeterince açıklanmamaktadır. Alandaki uygulamalar incelendiğinde farklı anlayışların olduğu görülmektedir. Kelime öğretiminin amacı ve öğrenciye öğretilecek kelimelerin seçimi konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmektedir. Bazı uygulamalarda kelimeler amaç olarak ele alınmakta, öğrenciye kelime listeleri verilerek bunları ezberlemeleri istenmektedir. Bazı uygulamalarda kelimeler derste okunan metni iyi anlamak ve davranış değiştirmek için öğretilmektedir. Bazılarında ise kelime bir araç olarak ele alınmakta, öğrencinin hayat boyu kullanılabileceği ve çeşitli becerilerini geliştirebileceği kelimeler öğretilmektedir. Bu durum kelime öğretim yaklaşım ve yöntemlerinde de görülmektedir. Bazı yaklaşımlarda öğrenciye günlük iletişimde gerekli olan ve sık kullanılan kelimeler öğretilirken bazılarında sözlüklerdeki kelimeler tercih edilmektedir. Bazı uygulamalarda öğrencinin gelişimi ve durumu hiç dikkate alınmamakta, bazılarında ise öğrencilerin ihtiyaç ve öncelikleri, dil, zihinsel ve sosyal gelişimi, ilgi alanları, düzey ve meslek seçimi ile kullanım amaçlarına göre kelimeler seçilmektedir. Bu uygulamalarda kelimenin tanınması, zihne yerleştirilmesi, aktif olarak kullanılması, zihinsel sözlüğün geliştirilmesi gibi konular üzerinde de önemle durulmaktadır. Ayrıca öğrencilerde geliştirilecek kelime becerileri ile düzeyleri belirlenmekte ve ders kitaplarında

¹⁰ MEB Türkçe Eğitimi ve Öğretimi Kılavuzu, MEB Yayınları, Ankara.1985, s. 172

¹¹ Aksan, Doğan, (1998). Her Yönüyle Dil / Ana Çizgileriyle Dilbilim,TDK Yay., Ankara. 1998, s.19

¹² Tosunoğlu, Mesiha,(2000). “Kelime Servetinin Eğitim Öğretimdeki Yeri ve Önemi”, Millî Eğitim Dergisi, S.144.s. 6

¹³ Tekin, Halil, “Okullarımızdaki Türkçe Öğretimi”, Ankara. 1980, s. 21

¹⁴ Arın, Ahmet, “Okumanın ABC’si-2”, <http://turkocaklari.org.tr/sayfa/539/okumanin-abc-si-2.html>, erişim 13.06.2015

uygulamaya konulmaktadır. Böylece öğrencilerin erken yaşlarda çok sayıda kelime ile birden fazla dil öğrenmeleri, kendilerini üst düzeyde geliştirmeleri ve başarılı olmaları amaçlanmaktadır.¹⁵

Araştırmalar gösteriyor ki, başta ana dil olmak üzere dil öğrenim ve öğretiminde kelime bilgisi dilin temel unsurunu oluşturmaktadır. Bu nedenle yabancı dil öğretiminde kelime öğretimi, edinimi ve kullanımı, bilimsel veriler çerçevesinde ciddi bir planlamaya ihtiyaç duymaktadır. Öğrencinin yaş ve düzeyine göre aktif/pasif kelime serveti hangi aralıkta olacağı belirtilmelidir. Dil eğitimi ve öğretiminin ihtiyaç ve amaçlarına göre kazandırılması planlanan kelimelerin hangisi olduğunu gösteren temel kelime listeleri, seçilecek kelime çeşidi ile sayısı öğrenci yaş ve düzeyine göre planlamada yer almalıdır. Bu konuda sürekli ve ciddi çalışmalar yapılmalı olduğu kanaatindeyiz.

2. Yabancı Dil Olarak Arapça Eğitiminde Kelime Öğretim Stratejileri

Bilindiği gibi cümleleri oluşturan, konuşmayı sağlayan kelimeler, bir milletin mantığı ve kültürünü yansıtmaktadır. Kelimelerin seçimi ve öğretimi yabancı dil öğretiminde oldukça önemlidir.

Herhangi bir yabancı dil öğretiminde olduğu gibi Arapça öğretiminde de kelime öğretimi uygulamalarında, “öğrenciye hangi kelimeler öğretilmeli ve bu kelimeler nasıl öğretilmeli?” sorusu, kelime öğretiminde önem arz etmektedir. Biri amaç diğeri de yöntemi belirlemektedir. Cümle ve metin bütünlüğü içinde verilecek kelimeler, öğrencinin dili hangi amaç için öğrendiğine bağlı olarak şekillenir. Amaca uygun olarak seçilen kelime, cümle ve metinlerin öğretimi ve hafızada kalıcılığı ise etkili bir yöntem ve tekniğin uygulanmasına bağlıdır.

Yabancı dil öğretiminde kelime bilmek dili iyi bilmenin bir şartıdır. Ancak kelimenin lügat manalarını bilmek yabancı bir dili konuşmak için yeterli değildir. Kelimelerin lügat manaları yerine cümlede kullanma manaları önemlidir. Kelimeleri listeler halinde vermek yerine onları cümlede mana akışı içinde vermek daha uygun görülmektedir. 1950 yıllarında direkt yöntemin ortaya çıkmasıyla kelimelerin bir bağlam içinde öğretilmesi kabul edilmiş, 1970’den sonra kelimelerin bir iletişim içeriği içinde öğretilmesi daha yararlı görülmüştür. 40-50 dakikalık derslerde 5-10 kelime öğretilmesi yeterli görülürken, ilgi alanlarına göre bu sayı 20-30 kelimeye kadar çıkabilir. Öğretilen kelimelerin belirlenmesinde, kullanım sıklığı olan ve öğrencilerin ilgi duydukları alanlara dönük seçilmiş kelimelerin belirlenmesi bir ölçüt kabul edilebilir.¹⁶

Hangi seviyede hangi sözcüklerin öğretilmesi, her derste kaç yeni sözcüğün öğretilmesi gerektiği önceden planlanmalıdır. Araştırmalar, sıklık listelerinden yararlanarak sözcük öğretiminde dilde en çok kullanılan 2000 sözcüğü bilen bir öğrencinin normal bir metindeki sözcüklerin yüzde 85’ini anladığını tespit etmiştir. Sözcük öncelikle pasif sözcük hazinesine kazandırılmalıdır. Çünkü pasif sözcük hazinesi oluşmadan aktif sözcük hazinesi oluşmaz. Sözcükleri uygun yerlerinde kullanabilme alışkanlığının yerleşmesi için sözcükleri cümle içinde kullanma çalışması yaptırılmalıdır. Yabancı dil öğrenmek isteyen bireylerin meslekleri, yaşadıkları ülke/şehir, öğrenme nedenlerine göre öğrenilmesi gereken terimler farklılaşabilir. Terimlerin öğretimi konusunda öncelikle öğrencilerin öğrenme nedenlerine bağlı olarak ilgili sözcükler ileriki aşamalarda öğretilmelidir.¹⁷

Dil öğretiminde hangi sözcüklerin öncelikle öğretilmesi gerektiği ve sıralamanın nasıl olması gerektiği de önemlidir.¹⁸ Sözcüklerin sıralanış biçimi, anlam ilişkileri, öğretilen sözcük sayısı ve bağlam, dil öğrenme açısından çok önemlidir. Mesela verilen bir sözcük terkinde ilk ve son

¹⁵ Güneş, Firdevs, “Kelimelerin Gücü ve Zihinsel Sözlük” Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, y. 2013, sy. 1

¹⁶ Demirel, Özcan, *Yabancı Dil Öğretimi İlkeler Yöntemler Teknikler*, Ankara 1993

¹⁷ Açıık, Fatma, “Temel Türkçe İçin Söz Dağılımı Tespit Denemesi”, http://turkoloji.cu.edu.tr/pdf/fatma_acil_temel_turkce_soz_dagarcigi.pdf,

¹⁸ Zengin, Dursun, “Yabancı Dil Öğretimi Kuramları ve Sözcük Öğretimi” http://www.dilset.com/akademi_erişim, 13.06.2015

sıralarda yer alan sözcükler daha kolay öğrenilmektedir. Böyle bir durumda sıralanış rastgele değil, sözcüklerin somut-soyut, kolay-karmaşık gibi özelliklerinin de göz önüne alınması gerekir. Sözcüklerin, eş anlamlılık, zıt anlamlılık, yan anlamlılık gibi özelliklerini ve anlam ilişkilerinin göz önüne alınarak düzenlenip belli ilişki içinde verilmesi öğrenmeyi kolaylaştırmaktadır.¹⁹

Kelime öğretiminde, öğrencinin genel ve özel anlamda ihtiyaç duyduğu, pratikte kullanma zorunda olduğu kelimelerin seçimi, kelime öğretimini hem hızlandıracağı hem de kalıcı hale getireceği muhakkaktır. Onun için öğretilecek kelime seçiminin, dil öğretim amacına uygun olacak şekilde olması gerekmektedir. Arapça kelime öğretiminde seçilecek kelimeler için bütün Arap ülkelerinde sıklıkla kullanılan ortak kelimelere öncelik verilmesi önem arz etmektedir.

Dil öğretiminde hangi sözcüklerin öncelikle öğretilmesi gerektiği ve sıralamanın nasıl olması gerektiği de önemlidir.²⁰ Sözcüklerin sıralanış biçimi, anlam ilişkileri, öğretilecek sözcük sayısı ve bağlam, dil öğrenme açısından oldukça önemlidir. Plan ve program buna göre yapılmalıdır.

Genel olarak yabancı dil eğitiminde olduğu gibi, yabancı dil olarak Arapça öğretiminde de özellikle birinci düzeyde öğretilecek, ilk kelimeler ve bu kelimelerin sayısı ve çeşidi, bunların öğretim yöntem ve teknikleri dil öğretim ve öğrenimdeki başarıyı önemli bir ölçüde etkilediği bilinen bir gerçektir.

3. Yabancı Dil Öğreniminde İlk Kelimeler

Bilindiği gibi bir dilin sözlüğündeki bütün kelimeleri öğrenmek için bir ömür yetmez. Yabancı dilde, sık sık kullanılan kelimelerle yaygın olarak kullanılan kelimelerin öğretimi esastır. Kelime sıklığı, kelimenin kaç kere kullanıldığı ile ilgilidir; kelime yaygınlığı ise kelimenin kaç kişi tarafından ortak olarak kullanıldığı ile ilgilidir. Her dilin sözlüğünde olduğu gibi Arapça sözlüklerde de nadir kullanılan veya hiç kullanılmayan kelimeler olduğu gibi günlük hayatın her alanında yaygın olarak ve sıklıkla kullanılan kelimeler vardır. Her dilde olduğu gibi Arapçada da günlük hayatta kullanımı yaygın olan kelime sayısı fazla değildir. Bir kişinin ortalama olarak kullandığı kelime sayısı 500 civarında olduğu ifade edilmektedir. Bu da yabancı dil öğretiminde bir avantaj sayılmaktadır. Uzmanlara göre herhangi bir dilde kullanımı yaygın olan ilk 100 kelimeyi öğrenmek bir dilin %20'sini kavramak anlamına gelir. Mesela günlük hayatta kullanımı yaygın olan 100 Arapça kelime öğrenen bir kişi, bir Arap ülkesinde söylenenlerin beşte birini anlıyor demektir. Ancak 200 kelime bilen dilin %40'ını biliyor anlamına gelmez. Burada öğrenilen ve kullanımı yaygın olmayan kelime sayısı artıkça dili kullanma oranı ilk kelimelere göre azalır.

Fahd al-Ahmedi, yazdığı makalede ilk kelime öğretimi ile ilgi olarak özet olarak şu tespitlere yer vermektedir:

Uzmanların araştırmalarına göre, herhangi bir dilde kullanımı yaygın ilk 500 kelime öğrenmek, o dilin %70'ini anlamak için yeterli olmaktadır. Buna bağlı olarak ilk 1000 kelimeyi bilen, dilin %80'ini, ilk 2000 kelimeyi bilen dilin %86'sını, ilk 3000 kelimeyi bilen dilin %90'nı, ilk 5000 kelimeyi bilen dilin %93'ünü, ilk 10.000 kelimeyi bilen de o dilin %96'sını kavramış oluyor.

Guinness kitabında yer alan bilgiye göre, 16 yıl fakültelerde eğitim öğretim ile meşgul olan kültürlü bir İngiliz'in konuşmalarında kullandığı kelime sayısı 5000'i, yazmalarında ise 10.000'i geçmemektedir. Ama sıradan bir İngiliz vatandaşının günlük yaygın olarak kullandığı kelime sayısı 500 civarındadır. Yabancı dil öğrenen kişi, günde 10 kelime ile 50 günde bu sayıya ulaşabilmektedir.²¹

¹⁹ Zengin, a.y.

²⁰ Zengin, Dursun, "Yabancı Dil Öğretimi Kuramları ve Sözcük Öğretimi" <http://www.dilset.com/akademi,erisim,13.06.2019>

²¹ Al Ahmedi, Fahd Amir, <https://www.alriyadh.com/21137> (07.08.2021)

Arapçanın çekirdek sözlükçesi 100 kadar kelimeden oluşur. Her dilde bir, iki, güneş, su, ölüm iyi, kötü vs. anlamlarındaki kelimeler bu sınıfa girer. Arapçada çekirdek kelime kadrosunu belirleyen unsurların başında Kur'an-ı Kerim gelmektedir. Çekirdek kelime kadrosunun dışındaki ikinci sözlükçe, temel sözlükçedir: el, ayak, insan, hayvan, erkek, dişi, anne, baba vs. kelimeler bu sözlükçede bulunur, bunların sayısı 1000 kelimedir. Daha dıştaki üçüncü sözlükçe genel sözlükçedir, bunun sayısı da 10.000 kelimedir ve en dıştaki sözlükçe özel sözlükçedir ve 100.000 kelimeden oluşur. Özel sözlükçe, gittikçe daha çok uzmanlık gerektiren teknik kelimeleri içermektedir²²

Hangi seviyede hangi sözcüklerin öğretilmesi, her derste kaç yeni sözcüğün öğretilmesi gerektiği önceden belirlenmelidir. Araştırmalar, sıklık listelerinden yararlanarak sözcük öğretimine dilde en çok kullanılan 2000 sözcüğü bilen bir öğrencinin normal bir metindeki sözcüklerin yüzde 85'ini anladığını tespit etmiştir. Sözcük öncelikle pasif sözcük hazinesine kazandırılmalıdır. Çünkü pasif sözcük hazinesi oluşmadan aktif sözcük hazinesi oluşmaz. Sözcükleri uygun yerlerinde kullanabilme alışkanlığının yerleşmesi için sözcükleri cümle içinde kullanma çalışması yaptırılmalıdır. Yabancı dil öğrenmek isteyen bireylerin meslekleri, yaşadıkları ülke/şehir, öğrenme nedenlerine göre öğrenilmesi gereken terimler farklılaşabilir. Terimlerin öğretimi konusunda öncelikle öğrencilerin öğrenme nedenlerine bağlı olarak ilgili sözcükler ileriki aşamalarda öğretilmelidir.²³

Yabancılar için seviyelere göre öğretilmesi tavsiye edilen kelimelerin sayısı, genel olarak ilk seviye için 750-1000, orta seviye için 1000-1500, ileri seviye için de 1500-2000 kelime şeklindedir. Ancak düzeylere göre kelime öğretimi sayısı nisbidir, öğrencinin dili öğrenme amacına göre değişebildiği gibi öğrencinin yaş gurubuna ve ortama göre değişebilir. Mesela bir derste çocuklara en çok 8 kelime öğretimi öngörülürken büyüklere bu sayı 30 kelimeye kadar çıkabilmektedir. İlk orta ve ileri düzeylerin toplamında genel anlamada 3000 kelime öğretmeyi hedefleyen ders kitapları ve dil öğretme programları olduğu gibi bu sayının üzerinde kelime öğretimini amaçlayan ders kitapları da vardır. Bu konuda üzerinde ittifak edilen bir sayı verilmemektedir.

5. Kelime Seçiminde Kriterler

Özellikle Arapça öğretiminde öğretmenin veya program hazırlayanların, önceden öğrencinin ihtiyaçlarını karşılayacak uygun kelimeleri seçmesi gerekmektedir. Rüşdi Ahmed Tuayma kelime seçiminde uyulması gereken kriterleri şöyle belirlemektedir:

- Tevatür- التواتر (*Frequency*): Yani seçilecek kelimeler kullanımı yaygın olan ve çok tekrar edilen kelimeler olmalı, örneğin sınıfta; öğretmen, öğrenci, kalem, kitap, tahta, ailede; baba, anne, kız ve erkek çocuk, organlarla ilgili olarak da baş, ağız, el, kulak, burun gibi kelimeler bu gruba girer.
- Yaygınlık- الشمولية (*Range*): Kelimenin belli bir Arap ülkesinde kullanılan kelimelerden değil birçok Arap ülkesinde kullanılan kelimelerden seçilmelidir.
- Kullanılabilirlik- المتاحية (*Availability*): Erişimi kolay ve belli bir manayı ifade eden, insanların belli alanlarda kullandığı kelimeler
- Aşinalık- الألفة (*Familiarity*): Aynı anlama gelen iki veya daha fazla kelimelerden aşina olan kelimelere öncelik vermek

²² Gündüz, Söner, "Arapça öğretiminde başvurulacak bazı yöntem ve teknikler Pedagojik bir değerlendirme, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010, sayı: 29, s. 35.

²³ Açık, Fatma, "Temel Türkçe İçin Söz Dağarcığı Tespit Denemesi", http://turkoloji.cu.edu.tr/pdf/fatma_acil_temel_turkce_soz_dagarcigi.pdf, erişim 31.10.2021

- e- Kapsam-الشمول (Coverage): Sınırlı anlam ifade eden kelime yerine birden çok anlama gelen kelimeleri tercih etmek. Mesela ev anlamına gelen منزل ile بيت kelimelerinden ikinciyi seçmek gibi. Çünkü bu birden fazla anlamda kullanılmaktadır: بيتنا، بيت الله، بيت العنكبوت gibi.
- f- Önem-الأهمية (Significance): Öğrencinin ihtiyaç duymadığı genel kelime yerine öğrencinin belli bir ihtiyacını karşılayan kelimeler.
- g- Arapça asıllı-العربية- Arapça kökenli olan kelimeler: Arapçalaşmış kelimeler tercih edilmelidir. كومبيوتر، المذياع yerine راديو، هاتف تليفون yerine الحاسوب tercih edilmelidir. Eğer yeni kelimenin Arapçada karşılığı yoksa bu kelime Arapça harflerle olduğu gibi yazılır: فيديو gibi.²⁴

6. Öncelikli Konu ve Kelime Öğretimi

Yabancı dil öğretiminde kelime öğretimi uygulamalarında, “öğrenciye hangi kelimeler öğretilmeli ve bu kelimeler nasıl öğretilmeli?” sorusu, kelime öğretiminde önem arz etmektedir. Biri amaç diğeri de yöntemi belirlemektedir. Ancak her amaç için gerekli ve temel olan ve dil eşiği oluşturan ilgili kelimelerin öğretilmesi esas kabul edilmektedir. Öğrencinin merkezinden muhitine doğru genişleyen alanları ve bu alanlardaki kelimelerin öğretimi, dile giriş ve dili geliştirme bakımından önem arz etmektedir.

Merkezden muhite doğru açılacak bir yelpazede aile, okul, şehir, ülke ve uluslararası çevre vardır. Dil öğretiminde aile konusundan başlamak daha doğal ve isabetli olacağı bilinen bir gerçektir. Aileden başlayarak diğer çevreye doğru genişlemek üzere kullanımı yaygın kelime öğretiminin yapılması daha isabetli olduğu kanaatindeyiz.

Mesela: Aile başlığı altında anne, baba, kardeşler ve yakın akraba, evle ilgili olarak, önemli ev eşyaları, evin bölümleri, yeme içme konusunda günlük yiyecek ve içecekler, okul başlığı altında, öğrenciyi ilgilendiren kelimeler, şehir hayatı ile ilgili kelimeler, daha sonra da ülkelerle ilgili kelime ve terimler öğretilerek cümle içinde anlaşılması sağlanır.

Kelime öğretimi yapılırken kullanılacak yöntem ve teknikler, sınıf düzeyi, yaş ve amaca göre belirlenir.

7. Arapça Öğretiminde Kelime Öğretim Yöntem ve Teknikleri

Cümle ve metin bütünlüğü içinde verilecek kelimeler, öğrencinin dili hangi amaç için öğrendiğine bağlı olarak şekillenir. Amaca uygun olarak seçilen kelime, cümle ve metinlerin öğretimi ve hafızada kalıcılığı ise etkili bir yöntem ve tekniğin uygulanmasına bağlıdır.

Dili iyi bilmenin bir şartı olan kelimenin lügat manalarını bilmek yabancı bir dili konuşmak için yeterli değildir. Kelimelerin lügat manaları yerine kullanma manaları önemlidir. Kelimeleri listeler halinde vermek yerine onları cümlede mana akışı içinde vermek daha uygun görülmüştür. 1950 yıllarında direkt yöntemin ortaya çıkmasıyla kelimelerin bir bağlam içinde öğretilmesi kabul edilmiş, 1970'ten sonra kelimelerin bir iletişim içeriği içinde öğretilmesi daha yararlı görülmüştür. 40-50 dakikalık derslerde 5-10 kelime öğretilmesi yeterli görülürken, ilgi alanlarına göre bu sayı 20-30 kelimeye kadar çıkabilir. Öğretilcek kelimelerin belirlenmesinde, kullanım sıklığı olan ve

²⁴ Tuayma, Rüşdi Ahmed, al mercî' fi Ta'lim el Luğa el Arabiyye, Um el Qura Üniversitesi Yayınları, Mekke, 1986, c. 2, s. 619

öğrencilerin ilgi duydukları alanlara dönük seçilmiş kelimelerin belirlenmesinin bir ölçüt kabul edilebilir.²⁵

Bilindiği gibi dil eğitimi sadece kelime öğretiminden ibaret değil, sesler, kelimeler, terkip ve kültürel bağlamdan ibarettir. Bu nedenle kelime öğretiminde bu yönler dikkate alınmalıdır:

Kelime öğretimi iki şekilde gerçekleşir: 1. Doğrudan, 2. Dolaylı. Dinleme ve okuma yoluyla farkına varmadan öğrenme, ilk merhalede doğrudan kelime öğretimi, sonraki merhalelerde uygun görülmektedir. Doğrudan kelime öğretimi farkındalık bakımından daha etkilidir. Biri kısa diğeri uzun vadeli. Her ikisi de birbirini tamamlar niteliktedir.

İyi yapılandırılmış bir kelime öğretim programında bir kelimenin doğrudan yöntemle öğretimine başlanmalı ve dolaylı öğretim etkinlikleriyle devam etmelidir. Doğrudan kelime öğretimi öğrenilen kelimenin farklı bağlamlarda görülebilmesine fırsat sunar.

Her şeyden önce kelime öğretiminde, önce öğrencinin kelimeyi duyması, görmesi ve sonra telaffuz etmesi sağlanır daha sonra da anlamı verilir.

Daha başarılı bir şekilde kelime öğrenim ve öğretimi için kullanılan yöntem ve teknikler, dil bilimciler tarafından dil öğretim yaklaşımlarına göre belirtilmiştir. Farklı yaklaşımlara göre de farklı yöntemler ortaya çıkmıştır.

Biz burada kelime öğretiminde genel olarak öğretmen ve öğrencilerin de gözlem ve deneyimlerine bağlı olarak kullanılan bazı farklı yöntemlerden olmak üzere karma ve seçmeli bir yönetime değinmeğe çalışacağız.

Bir yabancı dil olarak Arapça eğitiminde sözlü veya yazılı olarak kelime öğretimi ve anlamını vermeye yönelik kullanılabilecek genel yöntem ve teknikler aşağıda verilmiştir.

1. Yer ve konularına göre varsa her iki dilde de ortak olan kelimeler verilmeli. Bu kelimeler, yer, eşya, alet, teknolojik terim, marka gibi isimler ve sıfatlar olabilir.
2. Görsel materyallerden yararlanma, sınıfta eşyayı göstererek ismini telaffuz etmek. Eğer hedef sözcük gerçek bir nesneyi karşılıyorsa ve sınıf ortamına getirilebilecek nitelikte ise bu gerçek nesne doğrudan öğrenenlere gösterilir.
3. Öğretilecek kelimenin anlamını jest ve mimiklerle açıklama, (yürümek, oturmak, gülmek, ağlamak, vurmak; üzgün, mutlu, tedirgin vb.).
4. Hareketlerle kelimeyi öğretme. Örneğin hocanın kapı veya pencereyi açması.
5. Rol-taklit yaparak kelimeyi öğretme. Ağrı ve elemi anlatmak için hasta rolü yapma gibi.
6. Öğretmenin çizim yeteneği varsa hedef sözcüğü yansıtan resim, şekil, kroki türlerinden uygun olanını tahtaya çizme. (Orman, deniz, nehir, güneş; binmek)
7. Gazete, dergi gibi otantik malzemelerden veya internet ortamından alınan resim, afiş ve posterler aracılığıyla. (Meyveler, mevsimler, günler, aylar, hayvanlar, kıyafetler, araç gereçler gibi)
8. Kısa çizgi filmler yoluyla, özel hazırlanmış kelime öğretimi yapma.
9. Resimli sözlük kullanma. İki dilli sözlüklerden yararlanılması istenir. İlerleyen seviyelerde ise hedef dilde yazılmış sözlüklerden yararlanılabilir.
10. Çocuk şarkıları, şiirler veya manzum sözlükler yoluyla kelime öğretme. (Osmanlı medreselerinde kullanılan manzum sözlükler örneği)
11. Oyun, bulmaca yoluyla öğretmek (kelime bulma, tanıma oyunları, harflerden kelime türetme vb.).
12. Kelimelerin eş, yakın ve karşıt anlamlarını verme.

²⁵ Demirel, Özcan, *Yabancı Dil Öğretimi İlkeler Yöntemler Teknikler*, Ankara 1993

13. Manayı çağrıştıracak yardımcı kelimeler kullanma: Mesela أسرة kelimesi öğretilirken, زوج, زوجة أولاد, بيت kelimelerini kullanmak gibi.
14. Kelimeyi, daha önce öğretilmiş bilinen kelimelerle Arapça açıklamak.
15. Tahmin ettirme. Kelimenin geçtiği cümleyi ve metni tekrar tekrar sessiz olarak öğrenciye okutma ve tahmin gücünü kullanmalarını sağlama.
16. Kelimenin yapısını inceleme, Kelimenin kökü ve ıstıkakı yoluyla öğretme: Mesela حُسْن kelimesinin kökünden türetilen أحسن، إحسان، محسن، تحسن kelimeleri gibi.
17. Şarkılarla kelime öğretme. Özellikle çocuklara kelime öğretim yönteminin, en kolay, en zevkli ve en verimli olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü çocuklar şarkı söylemeye yatkındır. Sınıf ortamında şarkı, öğrenciyi motive eder, utanma ve çekimne hissini giderir, kelimelerin doğru telaffuzunu sağlar. Ancak şarkı ile kelime öğretiminde başarı, şarkının seçimi ve şarkıyı söyleme yöntem ve tekniğine bağlıdır.
18. Anlam ipuçları vermek: Bunlar, ses şekil, dilbilgisi ve sözün gelişinden bir kelimenin anlamını çıkarabilmektedir,
19. Kelimenin anlamını metinden bulma: Metnin diğer kelimelerinden ve anlamından yararlanılma tekniğidir. Onun için kelime incelenir. Kelimenin yerleştiği konumu incelenir, yeni kelime bilinen kelimelerle ilişkilendirilir ve süslenir.²⁶
20. Metinde geçen ve öğrencinin manasını bilmediği kelimelerin tespitini her öğrenciden istemek. Kelimeler bir araya getirildikten sonra sırasıyla kelimeleri alıp incelenir, bilinen kelimelerle irtibatlandırır.
21. Kelimeyi karalama defterine tekrar tekrar yazma. Çünkü yazmada hem duyma hem görme hem de uygulama vardır ki bu da öğrenmenin en güçlü yöntemlerinden biridir.
22. Kelime defteri oluşturmak: Öğrenci sınıf ve sınıf harici ortamlarda, gördüğü, duyduğu ve öğrendiği kelimelerden ilgili ve ihtiyaç duyduğunu kelime defterine kaydettikten sonra, varsa farklı anlamlarıyla kısa cümlelerde kullanmak suretiyle kelime hazinesi geliştirebilir. Öğrencilerin kaydettikleri bu kelimeler, ilgi ve ihtiyaç durumlarına göre farklılıklar gösterebilir. Hatta bu kelime sayısı önemli bir sayıya ulaştıktan sonra başkalarının istifadesine de sunmak amacıyla uygun bir başlık altında yayınlama cihetine de gidilebilir. Dört yıl okuduğum Mekke Um Al Qura üniversitesinde bu yöntemle kaydettiğimiz 2500 kelimelik bir birikimi daha sonra başkalarının istifadesi için, “Pratik Türkçe Arapça Konuşma Kılavuzu” adıyla yayınladık ve ciddi bir rağbet gördü diyebiliriz.
23. Sosyal medya iletişimde özellikle gençler arasında sıkça kullanılan emojiyle kelime ve terim öğretimi daha cazip hale getirilebilir. Mesela mutlu سعيد-😊 , üzgün-حزين-😞 , öfkeli-غاضب-😡 gibi.
24. Son çare olarak ana veya aracı dil kullanmak.

Arapçada kelime öğretiminde söz konusu yöntemlerden yerine göre en uygununu seçmek öğretmenin dil eğitimindeki başarısına bağlıdır. Burada en önemli unsur öğretmenin kendisidir. Başarılı bir kelime öğretim yöntemi bazı eksiklikleri giderebilir.

Kelime öğretiminde genel olarak hem kelime tanıma hem de kullanma becerisinin her ikisine de ağırlık veren aktif yöntemler kullanılmaktadır. Çünkü doğrudan kelime öğretimi yapılmaktadır. Bu süreçte öğrencinin düşünme, sorgulama, ilişkilendirme, analiz-sentez, değerlendirme gibi zihinsel becerilerini geliştirici etkinliklere yer verilmektedir. Böylece kelimeleri öğrenmek, anlamını keşfetmek ve zihinde yapılandırmak daha kolay olmaktadır. Bu da yabancı dil öğretiminde başarılı sonuçlar elde etme anlamına gelmektedir. Bu nedenle başarılı bir yabancı dil eğitimi için başarılı bir kelime öğretimi büyük bir önem arz etmektedir.

²⁶ Güneş, Firdevs. a.y.

8. Türklere Arapça Kelime Öğretim Yöntem ve Teknikleri

Yabancı dillerde kelime öğretiminde uygulanan yöntem ve teknikler, Türklere Arapça kelime öğretiminde de geçerli olmakla beraber, Türk-Arap ilişkileri sonucu oluşan ortak kültür ve kullanılan ortak kelime nedeniyle, diğer milletlere göre Türklerin daha kolay Arapça öğrenebildikleri bilinen bir gerçektir.

Osmanlı'nın ilk dönemlerinden itibaren devam etmekte olan kelime öğretim yöntemleri Tanzimat'a kadar değişime uğramadan sürdürülmüştür. Gramer ve Tercüme Yöntemi adı verilen bu geleneksel yöntemde, kelime öğretimi metinle sınırlı olup kelimeler listeler halinde veya manzum olarak ezberlenirdi. Öğrencilerin kelime hazinesi, temel ders kitaplarındaki metinlerin ezberlenmesiyle gelişirdi. Ezberlenen kelimeler, Arapça metinleri okuyup anlama amaçlıydı.

Tanzimat'tan sonra, Avrupa'da yabancı dil öğretiminin de etkisiyle Arapça öğretimi, metinleri okuyup anlamının yanı sıra, iletişimde de kullanma amaçlanmıştır. Bu amaca uygun olarak da kelimeler basit cümlelerle dönemin okullarında öğretilmiş, Arapça-Türkçe etkileşmesi sonucu olarak hem Türkçe hem de Arapçada kullanılan ortak kelimeler derslere serpiştirilmiştir. Pratik uygulamalarda kullanılmıştır.

Türkler, İslam kültürünü taşıyan Arapçayı din adına öğrenmeye gayret sarf etmiş ve pratik hayatlarına pek çok Arapça kelimeyi bilinçli olarak, başta dinî olmak üzere hayatın farklı alanlarını kapsayacak şekilde Türkçeye katmışlardır. Söz konusu kelimeler, Arapça öğrenen Türkler için önemli bir avantaj sağlamaktadır.

Her iki dilde oluşan kelime geçişleri, Arapçadan Türkçeye, Türkçeden Arapçaya geçen ortak kelimeler ve Türkçede anlam kaymasına uğrayan Arapça kelimeler olarak üç kategoride ele alınabilir.

A- Arapçadan Türkçeye Geçen Ortak Kelimeler

Türkçe-Arapça etkileşmesinin en bariz örneği, Aşağıda belirtilen Türkçe ve Arapça sözlüklerde görülmektedir.

1. A. Vefik Paşa'nın (1891) 1455 sayfalık '*Lehçe-i Osmaniye*'sinde 599 sayfa, Arapça-Farsça kelimelere ayrılmıştır.
2. Şemsettin Sami'nin (1904) 30.000 kelimelik '*Kamus-u Türki*'sinde Arapça kelimelerin oranı %42'dir.
3. Ferit Develioğlu'nun (1985) 60.000 kelimelik sözlüğünün 'A' harfi fihristinde bulunan 1130 kelimenin %75'inin Arapça olduğu tespit edilmiştir.
4. Türk Dil Kurumu'nun yayınladığı sözlüğün 1955 yılında yapılan ikinci baskısındaki 24.000 kelimenin %29'unun Arapça kelimelerden oluşmaktadır.²⁷
5. Söz konusu sözlüğün M harfi maddesinde Arapça asıllı 1442 Türkçe kelime bizzat tespit ettik.
6. Hamza Ermiş'in 2014 baskılı Arapçadan Türkçeleşmiş 600 sayfalık Kelimeler Sözlüğünde 6000'den fazla Türkçeleşmiş Arapça kelime bulunmaktadır. Bu kelimelerin çoğu hem lafız hem de anlam bakımında ortak olduğunu görmekteyiz. Bazı kelimelerde telaffuz farkı, bazılarında da anlam kayması söz konusudur. Her halükârda bu durum Türk öğrenciler için bir avantaj sayılmaktadır.

²⁷ Durmuş, Oğuzhan, "Alıntı Kelimeler Bakımından Türkçe Sözlük", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* sy. 26 Erzurum 2004, s. 6-22

B- Türkçeden Arapçaya Geçen Ortak Kelimeler

Türkçeden Arapçaya geçen kelimelerin azı fasih, çoğu ise ammice Arapçada yer alır. Özellikle Osmanlı döneminde bu durum daha etkin bir hal almıştır.

E. İhsanoğlu, Dozy tarihi ile el-Mu'cemü'l-Vasit kaynaklarına dayanarak, yaptığı tespite göre, Türkçeden, Klasik, Orta ve Modern Arapçaya pek çok kelime girmiştir. Bunlardan,

Klasik Arapçaya, hakan/خاقان, topuz/دُبُوس , çakı/شَكِّي, tuğ/طُوقُ

Orta Arapçaya, armağan/آرمغان, kalpak/قَلْبَاق, bulgur/بُرغل, başlık/باشلق,

Modern Arapçaya da paşa/باشا , han/خان , sucuk/سجق, damga/دَمْعَة gibi kelimeleri örnek verir.

Türkçenin Arapçaya, Arapların daha önce hiç kullanmadıkları bazı yeni kelime ve terimler kazandırdığı da görülmektedir. **Hilal-i Ahmer-** هلال أحمر, **kâinat-** كائنات, **cedel-** جدل, **mantık-** منطق,

tahlil- تحليل gibi pek çok felsefi terimler Türk filozofları tarafından Arapçaya kazandırılmıştır.

C- Türkçede Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelimeler

Arapçadan dilimize yerleşip anlam kaymasına uğramış birçok sözcük vardır.

Türkçede anlam kaymasına uğrayan, telaffuzu aynı anlamları farklı olan Arapça kökenli kelimelerden de yararlanılabilir. Misafir-مسافر, müsaade, مساعدَة, adi-عادي gibi. Türkçede anlam kaymasına uğrayan Arapça kelime gruplarından biri de çoğul kelimelerdir. Arapçada çoğul kalıbında olmasına rağmen Türkçede tekil anlamında kullanılmaktadır. Evlat-ولد- evrak-ورق / ورق- kelimelerinde olduğu gibi. Bu nedenle Türk öğrencilere kelime öğretiminde bu incelik ve avantajlar dikkate alınmalıdır.

Türkçeye Arapça kelime öğretiminde, izlenecek yol ve yöntemler şöyle özetlenebilir:

1. Türkçe-Arapça etkileşmesinin avantajından yararlanarak, farklı alanlarda olmak üzere, her iki dilde hem telaffuz hem de anlam bakımından ortak olan kelimeleri, Arapça ders kitaplarındaki konulara serpiştirmek suretiyle işe başlanabilir. Sözlü iletişim ve örnek cümle alıştırmalarında da bu ortak kelime kullanımına öncelik verilebilir.
2. Türkçede isim köklerinden yararlanılabilir. Bilindiği gibi Türkçe özel isimlerde pek çok Arapça kökenli kelime vardır. Türkçede Arapça isimlerin her sigası kullanılmıştır: Master, ism-i fail, ism-i meful, sıfat-ı müşebbehe, ism-i tafdil, mübalağalı ism-i fail, ism-i zaman, ism-i mekân, ism-i alet, ism-i mensub, ism-i tasğir. Özel isimlerle pek çok Arapça kelime kökleri ve türevleri kolayca öğretilir. Hilal, Sacid/Sacide, Cemil/Cemile, Cüneyt, Necdet ve benzeri yüzlerce kelime örnek verilebilir. Özel isimlerden sonra akrabalıkla ilgili isimler daha sonra organ isimlerindeki ortak kelime öğretimine geçilebilir.
3. Türk diline geçmiş ve kullanımı yaygın olan Arapça kökenli kelimelerden yola çıkılarak, bilineniden bilinmeyene olmak üzere kelimelerin asılları ve kökleri daha kolay bir şekilde öğretilir.
4. عقل- عقول, أوراق- ورق, إكرام-أكرم، عالم-علم، مذهب-ذهب، ميزان-زان
5. Her iki dilde de aynı telaffuzda ve aynı anlam taşıyan kelimelere öncelik vermek. Kalem, defter, kitap gibi.

6. Türkçede halk arasında aşına olunan, dua, ayet, kısa hadis, Arapça terkip ve deyimlerdeki kelimeler, günlük hayatta kullanmak üzere öğrenciye verilebilir: رحلة الشتاء والزيتون، من دَقَّ دُقٌّ، مع الاسف، فوق العادة، الله كريم، والصف
7. Türkçede kullanılan, Arapçadan geçen alıntı kelimelerin taranmasıyla öğrencinin bildiği Arapça kelimelerin tahlilleri yapılarak, birçok kelime kazandırılabilir. Mesela، عين الشيء، شسية، لحم-عجين.
8. Daha sonra Türkçede anlam kaymasına uğramış kelime öğretimine geçilmeli - أمة - ملة - مسافر - مساعدة - عادي
Önemine binaen Arapça öğretim programlarında kelime öğretimi ön plana alınmalıdır. Bu bağlamda, Arapça öğretim programında ‘**sözcük öğretimi**’ adında müstakil bir ders konulabileceği gibi ‘Sözcük Bilgisi’ dersi içinde de verilebilir. Sözcük öğretiminde sözcükler, farklı kullanımlarla cümle içinde verilmelidir.
9. Arapça ve Türkçeden oluşmuş Türkçeleşmiş birleşik kelimelerden yararlanmak.
10. Defnetmek (defn+etmek), دفن اتمك
11. Defolmak (def+olmak), دفع اولماك
12. Fethetmek (feth+etmek), فتح اتمك

SONUÇ

Ülkemizde başta Arapça olmak üzere yabancı dil öğretiminde istenilen düzeyde başarının sağlanmadığı bilinen bir gerçektir. Bunun en önemli sebeplerinden birinde öğrencinin sahip olması gereken kişisel kelime servetinin yeterli olmamasından kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Bir yabancı dil olarak Arapça eğitiminde kelime öğretimi konusu ilk, orta ve yükseköğretimde belli amaçlara göre kelime tasnifi ve seçimi konusu belli bir programdan yoksun olduğu bilinmektedir. Kelime öğretimindeki başarı diğer dil becerilerinin başarısını etkilemektedir.

Yabancı dile, kelime öğrenim ve öğretimi ile başlanır. Çünkü kelime öğretimi yabancı dil öğretiminin en önemli unsurudur denilebilir. Kelime olmadan kelimeler olmaz. Kelime öğretiminde iyi ve plânlı bir başlangıç, dil öğretimini hem kolaylaştırır hem de hızlandırır. Çok sayıda Türkçe-Arapça ortak ve benzer kelimelerin varlığı, Arapça öğretiminde Türkler için bir avantaj sayılmaktadır. Türkçede Arapça kökenli kelimeler ile Arapçada Türkçe kökenli ortak kelimeler, Türkler için hazır, kazanılmış bir kelime servetidir. Bu kelimeler, Arapça öğrenme yolunda olan Türk öğrenciler için önemli bir fırsattır. Özellikle klasik, orta ve modern Arapçada olan bu ortak kelimelerin varlığından haberdar olmak, öğrenciye onları kullanma fırsatını verir. Bu da mesaj alıp vermeyi kolaylaştırarak öğrenciye cesaret verecektir. Bu konuda en iyi organizatör, en iyi yönlendirici şüphesiz ki öğretmendir. Başarılı bir öğretmen, kitap ve programlardaki eksiklikleri giderebilir.

Ülkemizde, dünyada gittikçe önem arz eden Arapça eğitim ve öğretimi için, yeni stratejiler, yeni yöntemler geliştirilmeli ve belli amaçlara uygun programlar ve ders kitapları hazırlanmalıdır. Arapça-Türkçe ortak kelimelerin öğretimine öncelik verecek bu kitapları hazırlayacak komisyonlarda mutlaka Türk ve Arap uzmanlardan oluşturulmalıdır.

Türlere Arapça eğitiminde, kelime öğretilirken söz konusu ortak kelimelere öncelik vermek, Arapça öğrenmeyi kolaylaştıracığı için dil öğretiminde başarı sağlayacak. Bu da hem fert hem ülke için para, zaman ve enerji tasarrufu anlamına gelmektedir.

KAYNAKÇA

- el- Ğali, Nasır Abdullah, *Üsüsü'l- i 'dadi'l - kütübi't -tedrisiyye ligayri natukine bi'l- Arabiyye*, Darü' İ'tisam, Kahire 1994
- el-Mü'cemü'l-Vasit, 2005, c. 2, s. 796
- TDK Sözlüğü, “Kelime hazinesi” 2005
- Karatay, Halit, “Kelime Öğretimi” *GÜ, Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2007, Cilt 27, Sayı 1,
- Açık, Fatma, “Temel Türkçe İçin Söz Dağarcığı Tespit Denemesi”, http://turkoloji.cu.edu.tr/pdf/fatma_acil_temel_turkce_soz_dagarcigi.pdf,
- Karakuş, İdris. “Türkçe Türk Dili ve Edebiyatı Öğretimi,” Sistem Ofset Yayınları, Ankara. 2000
- Demir, celal, *Türkçe/edebiyat Eğitimi ve Kişisel Kelime Serveti*, dhgm.meb.gov.tr Milli-Eğitim-169,
- MEB Türkçe Eğitimi ve Öğretimi Kılavuzu, MEB Yayınları, Ankara.1985
- Aksan, Doğan, (1998). *Her Yönüyle Dil / Ana Çizgileriyle Dilbilim*,TDK Yay., Ankara. 1998
- Tosunoğlu, Mesiha, (2000). “Kelime Servetinin Eğitim Öğretimdeki Yeri ve Önemi”, *Millî Eğitim Dergisi*, S.144
- Tekin, Halil, “Okullarımızdaki Türkçe Öğretimi”, Ankara. 1980
- Arın, Ahmet, “Okumanın ABC’si-2”, <http://turkocaklari.org.tr/sayfa/539/okumanin-abc-si-2.html>
- Güneş, Firdevs, “Kelimelerin Gücü ve Zihinsel Sözlük” Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, y. 2013, sy. 1
- Demirel, Özcan, *Yabancı Dil Öğretimi İlkeler Yöntemler Teknikler*, Ankara 1993
- Açık, Fatma, “Temel Türkçe İçin Söz Dağarcığı Tespit Denemesi”, http://turkoloji.cu.edu.tr/pdf/fatma_acil_temel_turkce_soz_dagarcigi.pdf,
- Tuayma, Rüşdi Ahmed, *al merci’ fi Ta’lim el Luğa el Arabiyye*, Um el Qura Üniversitesi Yayınları, Mekke, 1986
- Demirel, Özcan, *İlköğretim Okullarında Yabancı Dil Öğretimi*, MEB., İstanbul, 1999
- Durmuş, Oğuzhan, “Alıntı Kelimeler Bakımından Türkçe Sözlük”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* sy. 26 *Erzurum* 2004

Kur’ân-ı Kerîm’de İkna Edici Tartışma ve Fonetik Üslubu

Amar AL SOAH*

Öğr. Gör., İbn Haldun Üniversitesi
Yabancı Diller Yüksekokulu, Yabancı Diller Programı
amar.alsoah@ihu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-2806-0526>

ÖZ

Bu araştırmada Kur’ân-ı Kerîm’in ikna edici tartışma (الحجاج الاقناعي) metodundaki fonetik üslubu tartışılmıştır. En başta “hicac” kelimesinin manasındaki gelişim ele alınmış ve “hicac” kelimesinin Arapça’daki “mütekellim” ve “muhatap” kelimeleri arasındaki benzerlik ve farklılıklarına dikkat çekilmiştir. Bunun yanı sıra “hicac” konusundaki dil araçlarının yalnızca mantıkî ve metamatiksel araçlar bakımından okunmasından ziyade bu araçların farklı dilsel, fonetik, psikolojik ve belâğî teknikleri de kapsayacağı vurgulanmıştır. Ayrıca Kur’ân’ın bu “hicac” metodunun, muhatabı etkileme ve ikna etme gayesinden ayrılmadığı; bu ikna ve tesir gayesinin “hicac”ı belagatle irtibatlandırılan unsur olduğu üzerinde durulmuştur. Hicac’ın haddi zatında inkarcılara has olmadığı; belli bir “iddia”nın kastedildiği ve muhatabın anlama ve anlamlandırmayla birlikte meseleye dahil olduğu her hitabın bu çerçevede değerlendirilebileceği de tartışılan konular arasındadır.

Bu çalışmada muhataba tesiri bakımından Kur’ân’ın fonetik üslubunun kıymeti, bu üslubun ikna metodu ve delillerin özünü teşkil ettiği ve Kur’ân’ın bu konuda çokça itina gösterdiği üzerinde durulmuştur. Bu husus iki açıdan ele alınmıştır. Birincisi fonetik uyumdur. Nitekim bu Kur’ân’ın ritimsel güzelliğine vesile olan Kur’ân harfleri ve cümleleri arasındaki fonetik terkip güzelliğidir. Bu, ayrıca muhataba olan tesiri, delili kendine ve aklına yaklaştırması noktasında Kur’ân’ın hicac metodunda kullanılan fonetik cezbediciliğe de vesile olmaktadır. İkincisi ise kastedilen manayı tasvir eden harflerin ve mana için en uygun lafzın seçilmesi aracılığıyla gerçekleşen ses-mana uyumudur.

Anahtar kelimeler: *Tartışma, Fonetik, Kur’ân, Dil, Belagat, Hicac, Lafiz*

Convincing Discussion and It’s Phonetic Style in The Holy Qur’an

ABSTRACT

The concept of an argument has changed today and has become a huge part of rhetoric argument. A new style that focuses on rhetorical style and convincing has appeared. As a result, arguments have been more comprehensive. This caused its convincing techniques to be examined by different subjects such as philosophy, psychology and social science.

The lack of Argumentative research that has discussed the different styles of persuasion aside from Mathematical logical arguments, has been a motivation for conducting this research. The research is an effort to affect rhetorical arguments. Furthermore, the importance of this topic should be highlighted for all Muslims as it is based on the Qura'an's argument.

The research examines the vocal style of the Arguments in the Quraan specifically. It studies its content in terms of its vocal adequacy and terms of the suitability of the sounds with the meaning.

Keywords: *Discussion, Phonetics, Quran, Language, Rhetoric, Hijac, Phrasing*

* Makale Geliş Tarihi / Received: 10.12.2021

Makale Kabul Tarihi / Accepted: 01.02.2022

الحِجَاجُ بلاغيًّا والأسلوب الصوتي في القرآن الكريم

خلاصة البحث:

ناقشتُ في هذا البحث الأسلوب الصوتي للحِجَاج الإقناعي في النص القرآني، وبيّنت في التمهيد تطوّر معنى الحِجَاج وأنه فعل تواصل بين المتكلم والمخاطب، وأن أدواته لا تدرس من جانب الأدوات المنطقية الرياضية فقط، بل تتسع أدواته إلى تقنيات بلاغية مختلفة نفسية وصوتية ولغوية، وأن الحِجَاج القرآني لا ينفصل عن غايته التأثيرية الإقناعية، وأن غاية التأثير والإقناع هو ما يربطه بالبلاغة، وأن الحِجَاج القرآني لا يختصّ بالجاحدين والمنكرين، بل هو يتّسع لكل خطاب يراد منه دعوى مخصوصة يشارك المخاطب في فهمها وتوجيهها.

فحدثت عن قيمة الأسلوب الصوتي القرآني في التأثير على المخاطب وأنه يعدّ من بذور الأدلة والإقناع، وأن القرآن قد اعتنى به كثيرًا، ودرست في ذلك جانبين: جانب التلاؤم الصوتي وهو حسن التأليف الصوتي بين حروف القرآن وجمله وهو ما يسبّب الجمال التوقيعي فيه، ويسبّب أيضًا الاستهواء الصوتي الذي يستخدمه الحِجَاج في التأثير بالمتلقي وفي تقريب الحجة من نفسه وعقله، والجانب الثاني هو جانب تناسب الأصوات مع المعاني من خلال اختيار اللفظ الأوفق للمعنى واختيار حروف تصوّر المعنى المراد بشكل يجعل من مهمة الحِجَاج في الإقناع أسهل ويفتح الطريق له في تثبيت المعاني في ذهن المخاطب.

وقد كان البحث في عموميه محاولة لتقديم صورة مختلفة عن الحِجَاج القرآني، ومحاولة لتقديم قراءة جديدة لأساليب البلاغة الإقناعية الموجودة في التراث، وفكرة البحث عمومًا تصبّ في إرادة الخروج من الفكرة السائدة في كون البلاغة جمالية فقط، إلى فكرة أدقّ بنظري وهي أنّ البلاغة أيضًا طريقة في التفكير وأداة في المحاجة وتقنية للإقناع وليست فقط أداة قول جميل.

كلمات مفتاحية: حِجَاج، القرآن، بلاغة، إقناع، صوت، تقنية، تلاؤم، أدلة، تواصل، جمالية، متكلم، مخاطب

مقدمة البحث:

إن موضوع الحجاج موضوع أخذ من تفكير البلاغيين وعلماء المنطق كثيراً، وأخذ مسميات مختلفة وأساليب متعددة قديماً وحديثاً في معالجته، ولعلّ ربطه بالقرآن الكريم من أهم ما يسهم في توضيح معناه ومقاصده.

تم تناول الحجاج سابقاً في البلاغة على أنه المذهب الكلامي، وتم التعامل معه على أنه حجج عقلية ومنطقية فقط، لكن الحجاج اليوم في الدراسات الحديثة أخذ أبعاداً وأشكالاً أوسع، وهذه الأشكال والطرائق الأوسع لا تتعارض مع القرآن الكريم وأسلوبه وبيانه، بل لعلها توضح جانباً من قدرته العالية على الحجاج، وهذا ما يهدف البحث لمعالجته عموماً، فالحجة القرآنية حجة واسعة تسعى العلوم قديماً وحديثاً لفهمها وتبيان ملامحها، وهذا البحث هو محاولة لقراءة الحجاج البلاغي ثم القرآني قراءة أوسع تحمل شيئاً من الجدة والربط بين الدراسات القديمة والحديثة والقرآنية لمعنى الحجاج، ولعل هذه القضية البحثية أو هذه الإشكالية البلاغية من الإشكاليات التي لم تأخذ حقها من الدراسات العربية والإسلامية، والاعتناء بها يثري المكتبة العربية عموماً والمكتبة البلاغية والشرعية خصوصاً.

ينقسم البحث إلى مطالب ثلاثة، يداخلها تقسيمات فرعية:

المطلب الأول: معنى الحجاج في البلاغة العربية

من المعاني الدقيقة التي قامت عليها البلاغة العربية معنيان رئيسان: الحجاج والتواصل، وقد أخذ كل من هذين المعنيين بُعداً غائباً في الصنعة البلاغية، وهدفاً ثابتاً إلى حدٍ ما؛ يدور حولهما البلاغيون في تعريف البلاغة؛ قال ابن الأثير: "مدارُ البلاغة كلّها على استدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم؛ لأنه لا انتفاع بإيراد الألفاظ المليحة الرائقة ولا المعاني اللطيفة الدقيقة دون أن تكون مستجيبة لبلوغ غرض المخاطب بها"¹. وقال الجاحظ: "مدارُ الأمر على البيان والتبيين والإفهام والتفهّم، وكلما كان اللسانُ

¹ - ابن الأثير، ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ت: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، مطبعة نخضة مصر، القاهرة، ط1، 1960، ج2: ص260.

أبينَ كانَ أحمدَ، كما أنه كلما كان القلبُ أشدَّ استبانةً كانَ أحمدُ، والمفهمُ لك والمتفهمُ عنك شريكان في الفضل إلا أنَّ المفهمَ أفضلُ من المتفهم².

هذان القولان المهمَّان يضعان البلاغة في سياقها الحجاجيِّ التواصلِيِّ بشكلٍ واضح، فاستدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم - كما قال ابن الأثير - هو سياق البلاغة الحجاجيَّة، والتي لا قيمة فيها للألفاظ والمعاني إنَّ لم يجلبا غرضَ المتكلم في تسليم خصمه له، ثمَّ إنَّ إشراكَ المتكلم للسامع أو للقارئ في فضل الفهم - كما قال الجاحظ - هو سياق البلاغة التواصلِيَّة، والتي فيها إعلاءٌ ظاهرٌ من قيمة الإبانة والاستبانة، واشترَاكهما معًا في صناعة البلاغة المحمودة، بعيدًا عن انفراد المتكلم بالخطوة البلاغيَّة.

وإذا استنتقنا كلامَ ابن الأثير والجاحظ أكثرَ من ذلك لقلنا إنَّ الحجاج والتواصل موجودان في كلِّ بابٍ من أبواب البلاغة هدفًا أو غاية، ومباحث البلاغة كلها داخلية في الحجاج والتواصل، لكنَّ إفراذَ الحجاج في بابٍ واحدٍ وجعلَه فرعًا من فروع علم البيان أو المعاني أفقده الاهتمامَ في أبواب البلاغة الأخرى وارتباطه بها.

إنَّ العلاقة بين الحجاج والبيان البليغ علاقة تواصلية قائمة بين المتكلم والمخاطب، بغية تحقيق غايات عمليَّة سلوكيَّة، واختيارُ اللفظ الحسن وتزيينُ المعنى به سبيلٌ من السُّبُل لتحقيق هذه الغاية، فتقرير الحجة وحسن الإفهام سبيلهما البيان العالي المكوّن من لفظ ومعنى، وفي هذا المعنى ينقل الجاحظ كلامًا واضحًا لعمر بن عبيد يقول فيه: "إنَّكَ إنَّ أُوتيتَ تقريرَ حجة الله في عقول المكلفين، وتخفيف المؤونة على المستمعين، وتزيين تلك المعاني في قلوب المريدين بالألفاظ المستحسنة في الآذان، المقبولة عند الأذهان رغبة في سرعة استجابتهم، ونفي الشواغل عن قلوبهم بالموعظة الحسنة على الكتاب والسنة كنتَ قد أُوتيتَ فصلَ الخطاب"³.

درسَ البلاغيّون القدماء الحجاجَ تحت أسماء مختلفة منها "المذهب الكلامي" عند ابن المعتز وغيره، و"الاحتجاج النظري" عند ابن النقيب، و"الاستدراج" عند ابن الأثير، و"الاستدلال" عند السكاكي، و"الاستشهاد والاحتجاج" عند العسكري، و"إلجام الخصم بالحجة" عند الزركشي، و"الجدل والمجادلة" عند ابن وهب، وكانت الصفة البارزة في تأصيل مفهومه عندهم أنَّ الحجاج حجاج عقليٍّ منطقيٍّ،

² - الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، ت: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، مصر، ط2، ج1: ص11.

³ - المصدر نفسه: ج1: ص114.

وأدواته هي أدوات علم الكلام، وهذا لا يعني غياب أنواع أخرى من الحجاج كالحجاج الخطابي كما سنرى، لكنّ الحجاج العقليّ كان هو الغالب على المفهوم بأدوات واضحة، وغيره دُكر غاية فقط أو بأدوات ضمنية.

ولعلّنا من خلال بعض التعريفات التي ذكرها البلاغيون القدماء لمفهوم الحجاج -الذي أخذ أسماء أخرى- ذكرتها سابقاً نستنبط أهمّ السمات التي حملها هذا المفهوم:

1- قيام الحجاج على ادّعاءٍ معيّن في ذهن المتكلم، أي إنّهُ يحمل قضية معيّنة؛ سواء أكانت مسلّمة قطعيّة أم احتماليّة، قال القزويني: "ومنه المذهب الكلاميّ، وهو أنّ يورد المتكلم حجّة لما يدّعيه على طريق أهل الكلام"⁴.

2- لعلّ تأثّر الحجاج البلاغيّ بمنهج علم الكلام كان من أسبابه اشتراكهما بالغاية، فكلاهما يريد إلزام المخاطب بادّعاء ما، لذلك اعتمد الحجاج على الطرق الاستدلالية الكلاميّة، قال ابن حجّة: "وهو في الاصطلاح أنّ يأتي البليغ على صحة دعواه وإبطال دعوى خصمه بحجة قاطعة عقلية تصحّ نسبتها إلى علم الكلام، إذ علم الكلام عبارة عن إثبات أصول الدين بالبراهين العقلية القاطعة"⁵.

3- اعتماد الحجاج غالباً عند البلاغيين على المعقول فقط، وهذا يعني أنّ الخطاب الحجاجيّ بعيدٌ عن العاطفة وتحريض المشاعر؛ لأنّ طريقة أهل الكلام تقوم على الاستدلال العقلي المنطقيّ فقط، قال ابن النقيب في تعريف الحجاج وقد سمّاه "الاحتجاج النظريّ في القرآن": "وبعض أهل الشأن يسمّيه المذهب الكلاميّ وهو أنّ يذكر المتكلم معنيّ يستدلّ عليه بضرب من المعقول"⁶، وهذا الاستدلال العقليّ ذكر

⁴ - القزويني، الخطيب محمد عبد الرحمن، الإيضاح في علوم البلاغة، ت: عبد المنعم الخفاجي، دار الكتاب المصري، القاهرة، ج 1: ص 531-532.

⁵ - ابن حجّة، تقيّ الدين أبو بكر الحمويّ، خزانة الأدب وغاية الأرب، ت: عصام شعيتو، مكتبة الهلال، بيروت، 2004م، ج 1: ص 364.

⁶ - ابن النقيب، أبو عبد الله جمال الدين البلخيّ المقدسيّ، مقدّمة تفسير ابن النقيب في علم البيان والمعاني والبديع، والمطبوع خطأ باسم الفوائد المشوّق إلى علوم القرآن لابن قيّم الجوزية، ت: زكريّا سعيد عليّ، مكتبة الخانجي، القاهرة، ص 285.

ابن أبي الأصبع أداته الكلامية المستعملة غالباً، فقال: "ومنه نوعٌ منطقيّ تستنتج فيه النتائج الصحيحة من المقدمات الصادقة"⁷.

4- الخطاب الحجاجي موجّه عادة إلى خصم يراد إفحامه أو إقناعه، لذلك سمّاه الزركشي "إلجام الخصم بالحجّة" وعرّفه بقوله: "هو الاحتجاج على المعنى المقصود بحجة عقلية تقطع المعاند فيه"⁸. وهذا التعريف يقترب جدّاً بالحجاج من كونه مرادفاً للجدل والمخاصمة بالمعنى اللغوي⁹، ويبتعد كثيراً بالحجاج عن كونه مرادفاً للحوار أو للمناقشة أو لأيّ خطاب عاديّ تحدث فيه منازعة بالرأي، كما سنلاحظه في التطوّر الدلاليّ لمعنى الحجاج عند الغربيين.

إنّ الصورة النمطية التي أخذها الحجاج قديماً في كونه حجاجاً جدليّاً أو حجاجاً خطابيّاً جعل من الحجاج ثنائية أقرب إلى التضادّ، فما كان حجاجاً عقليّاً ابتعد عن العاطفة، وما كان حجاجاً عاطفيّاً فهو أقرب إلى المغالطة والمناورة دون أسس عقلية.

المطلب الثاني: الحجاج في الدراسات الغربية

اتّخذ الحجاج سبيلاً ثالثاً عند الغربيين في العصر الحديث مع صدور كتاب "بيرلمان وتيتكاه" مصنف في الحجاج الخطابة الجديدة" عام 1958م، فقد خرج المؤلفان من ثنائية الحجاج العقليّ والخطابيّ؛ إلى تعريف الحجاج تعريفاً يجمع بين قوتيّ العقل والعاطفة بشكل تفاعليّ لا انعزاليّ، فالعقل في خدمة العاطفة والجدل في خدمة الخطابة، التي ستؤدي بدورها إلى العمل السلوكيّ المطلوب، لذلك كان اسم كتابيهما "الخطابة الجديدة"، يقولان فيما نقله عنهما عبد الله صولة في كتابه "الحجاج في القرآن" عن مفهوم الحجاج: "موضوع نظرية الحجاج هو درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات، أو تزيد في درجة ذلك التسليم"¹⁰.

⁷ - ابن أبي الأصبع، عبد العظيم بن عبد الواحد، بديع القرآن، ت: أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، الدار العربية للموسوعات، ص 63.

⁸ - الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ط2، ج3: ص 468.

⁹ - قال ابن منظور: "التحاج: التخاصم" مادة حجج، "والجدل اللدد في الخصومة و القدرة عليها" مادة جدل.

¹⁰ - عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، جامعة منوبة، تونس، 2001م، ج1: ص 30-31.

مما يميّز رأي بيرلمان وتيتكاه أنّ غاية الحجاج عندهما في الخضوع والإذعان تؤدي إلى العمل السلوكي، وهذه هي الغاية التواصلية بين المتكلم والمخاطب، التي نراها تغيب كثيراً عن الدرس الحجاجي، بل قد يغيب الجمهور كله ليصبح الحجاج أدلة وبراهين مجرّدة، يقولان في الغاية من الحجاج: "غاية كل حجاج أن يجعل العقول تدعن لما يطرح عليها من آراء أو أن تزيد في درجة ذلك الإذعان. فأنجح الحجاج ما وفق في جعل حدّة الإذعان تقوى درجتها لدى السامعين بشكل يبعثهم على العمل المطلوب (إنجازه أو الإمساك عنه) أو هو ما وفق على الأقلّ في جعل السامعين مهئين للقيام بذلك العمل في اللحظة المناسبة"¹¹.

إذا كانت البلاغة قبل بيرلمان وتيتكاه متّهمة بأنها تعارض الحجاج العقلاني ومتهمة بالتحريض الوجداني وإثارة انفعالات المخاطب وتضليله؛ فإنها مع بيرلمان وتيتكاه أصبحت من بنية الحجاج؛ وحالة خاصة من حالاته، فالسخرية مثلاً حجة في حدّ ذاتها، والانفعال والضحك الذي تثيره البلاغة يسهمان في القوة الإقناعية للحجاج وإن كانا يجعلانه في وضع مربّب¹².

حصّر بيرلمان وتيتكاه أشكال الحجاج في طريقتين هما: طريقة الوصل وطريقة الفصل. والمقصود بطريقة الوصل ما يقرب بين العناصر المتباينة في أصل وجودها وقيام ضرب من التضامن بينها وإبرازها في بنية واحدة واضحة، والمقصود بطريقة الفصل فهي التي تقوم على الفصل بين عناصر تقتضي في الأصل وجود وحدة بينها، و فصل بينها لأسباب دعا إليها الحجاج، ويقوم الحجاج بفصل هذه العناصر على مبدأ الظاهر والحقيقة، ويمثل الظاهر الحدّ الأول والحقيقة الحدّ الثاني، مثال ذلك أن يقال عن شخص غير ذي مروءة: ليس هذا الإنسان بإنسان. فالحقيقة تمثلها ما ركّزه في عقلنا الدين والخلق والمجتمع عن صورة الإنسان المثلى¹³.

ثم أخذ الحجاج بُعداً لسانياً واضحاً عند "ديكرو"؛ فالحجاج عنده كامن في اللغة فقط، وفي بنيتها، لا في ما يمكن أن ينطوي عليه الخطاب من شبه منطقية أو رياضية كما عند بيرلمان وتيتكاه، و"يكون

11 - المصدر نفسه: ص31.

12 - أوليفي روبول، هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي؟، ت: محمد العمري، مجلة علامات، المغرب، ج6، 22 شعبان 1417هـ، ديسمبر 1996م.

13 - الحجاج في القرآن: ص35-36.

بتقديم المتكلم قولاً (ق1) أو مجموعة أقوال، يفضي إلى التسليم بقول (ق2) أو مجموعة أقوال أخرى، و(ق1) حجة ينبغي أن تؤدي إلى ظهور (ق2) بشكل صريح أو مفهوم من بنية الأقوال اللغوية حصراً، لا من مضمون الأقوال الإخبارية، فالحجاج عند ديكرو واقع في نطاق اللغة فقط، وهو فعل لغوي لا خطابي، ولا صلة له بما هو خارج البنية اللغوية¹⁴.

وتعمق مستوى الحجاج أكثر مع فهم "جاك ماير" له، الذي جعل الحجاج مسرحاً للحوار بين المتكلم والمخاطب، فالحجاج عنده يقوم على "دراسة العلاقة القائمة بين ظاهر الكلام وضمانيته"، فالنصف المصرح به للمتكلم، والنصف الضمني للسامع، والحجة عنده هي جواب عن سؤال مقدّر يستنتجه المتلقي ضمناً من ذلك الجواب، وغالباً يكون السؤال مشكلة تتطلب حلاً، فمبنى الحجاج عند ماير هو إثارة الأسئلة التي يكشفها المتلقي بمساعدة المقام أو السياق¹⁵.

إنّ الحوارية التي أقامها "جاك ماير" تتخلص من هيمنة المعنى على المخاطبين، وتخرج من قدرة البلاغة على تمرير الحجة الأضعف على السامع، ليصبح الحجاج الحقيقي اشتراكاً بين المتكلم والمخاطب في البحث عن الحقيقة، فالبلاغة والحجاج مشروعان متممزان برأي ماير، البلاغة تريد الهيمنة ! والحجاج يريد الاشتراك في الكشف¹⁶.

بجعل الحجاج مسرحاً للحوار بين المتكلم والمخاطب كما هي الحال عند ماير؛ أو يجعل الحجاج والبلاغة على اتصال كامل كما عند بيرلمان وتيتكاه؛ فإن الحجاج بذلك يفلت أكثر فأكثر في إعداد الحجج واستقبالها من التأثيرات التقليدية للمنطق والبلاغة، ليستخدم أداة من أدوات التواصل، فالإقناع والافتناع باتاً وثيقي الصلة بثقافتنا وتاريخنا وكفاءتنا المعرفية، بطريقة تفكيرنا المنطقية، وبخاصيتنا الانفعالية من عواطف وأحاسيس، بهذا المعنى يصبح الحجاج ممارسة منطقية ونفسية، و"شأناً من شؤون التواصل يدبره

14 - المصدر نفسه: ص36-37.

15 - المصدر نفسه: ص40-41.

16 - أوليفي أوليفي روبول، هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي؟، ت: محمد العمري، مجلة علامات، المغرب، ج6، 22 شعبان 1417هـ، ديسمبر 1996م.

بالأحرى علماء النفس أكثر مما يدبره المناطقة"¹⁷، ويتعد عن حقل الفلسفة إلى ميادين أوسع كعلم النفس والاجتماع.

المطلب الثالث: الحجاج في القرآن الكريم

إنّ التقاء غاية الحجاج مع غاية البلاغة في التأثير والإقناع قد وسّع من تقنيات الحجاج وآلياته ليدخل فيه كلّ ما يؤثر على المتلقي ويعينه على فهم الحجّة وعلى التأثير بها، ومن هذه التقنيات الأسلوب الصوتي الذي يصبّ في غاية الإقناع والتأثير بشكل واضح، من خلال مسألتين رئيسيتين سأعرض لهما في هذا الفصل هما: التلاؤم الصوتي وتناسب المعاني مع الأصوات، فكلاهما يعينان المخاطب على فهم الحجّة القرآنية وكلاهما يقودانه إلى التأثير بها.

وإدراك الحجّة القرآنية وبلوغ أثرها للإنسان، قائم على وسائل الإدراك التي أودّعها الخالق فينا؛ والحواسّ الخمس هي الوسائل الإدراكية لكلّ كائن حيّ بصفة عامّة، وللإنسان بصفة خاصّة، والعقل البشريّ يتفاعل مع هذه الحواسّ ويتأثر بها وخصوصاً السمع والبصر؛ لذلك كان تعطيل هذه الحواسّ حاجباً عن بلوغ الحجّة القرآنية للإنسان، وهذا ما ذمّه الله تعالى في الذين استحقوا النار من الجنّ والإنس لأنهم عطّلوا أدوات إدراكهم؛ قال تعالى: "ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضلّ أولئك هم الغافلون" [الأعراف 179]، فهم وإن كانوا يسمعون أو يبصرون لكنهم في حقيقتهم غافلون عن حقيقتي السمع والبصر ومعطّلون لهما؛ فشابهوا بذلك الأعمى والأعمى، قال تعالى: "ومنهم من يستمعون إليك أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون * ومنهم من ينظر إليك أفأنت تvedi العمي ولو كانوا لا يبصرون" [يونس 42-43].

وقد أفرد القرآن الذكر في خطورة تعطيل حاسة السمع في كثير من مواضعه التي ذمّ بها الكفار والمشركين؛ كقوله تعالى: "وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون" [فصلت 26]، وقوله تعالى في أصحاب النار: "تلفح وجوههم النار وهم فيها كالحون * ألم تكن آياتي تتلى عليكم" [المؤمنون 104-105]، ولا شك أنّ هذا الأفراد بذكر السماع والتلاوة إنما جاء لأنّ الحجاج

¹⁷ - ليونيل بلينجر، الآليات الحجاجية للتواصل، ت:عبد الرفيق بوركي، مجلة علامات، المغرب، عدد 21، 2004م.

القرآني قد اعتنى في سبيل تأثيره على المتلقي بالأسلوب الصوتي أو بالأداة الصوتية، وسخرها بشكل لافتٍ للوصول بالتأثير إلى درجة الإقناع، وتعطيل حاسة السمع هو تعطيل لهذا الأسلوب الصوتي، وبالتالي تعطيل لجزء من الحجاج القرآني.

وفي هذا المطلب سأحاول الوقوف عند أبرز النواحي الصوتية التي سخرها الحجاج القرآني في بناء حجته، وسأدرس ذلك تحت ثلاثة عناوين:

1- قيمة الأسلوب الصوتي

2- محتوى الأسلوب الصوتي

3- ربط الأسلوب الصوتي بالحجاج القرآني

أولاً: قيمة الأسلوب الصوتي:

للأداة الشفهية قيمة ومكانة عند العرب وعند اليونان، وعند البلاغيين عمومًا، والقرآن الكريم قد ساير هذه القيمة واستخدمها أيضًا بشكل لافت في بناء حجته والتأثير في متلقيه، ولذلك فإن من المهم دراسة هذه القيمة الصوتية عند العرب والبلاغيين وبيان أهميتها في الحجاج القرآني، وذلك تحت ثلاثة عناوين:

1- قيمة الأداة الصوتية عند العرب وعند اليونان

2- قيمة الأداة الصوتية عند البلاغيين العرب

3- توظيف الأداة الصوتية في الحجاج القرآني

1- قيمة الأداة الصوتية عند العرب وعند اليونان:

يوصف الشعر العربي قديمًا بأنه شعر غنائي؛ لأنه يعتمد على الإلقاء والمهارة الصوتية ويعتمد على تغني الراوي به، ولذلك سمي الأعشى بصنّاجة العرب؛ لأنه قد قيل فيه إنك تجد لشعره صوتًا في أذنك بعد تمامه، والعرب تعرف غناء الشعر وتعدّه مضميرًا تجري فيه القصائد، وكما يقولون إنّ الغناء لهذا الشعر مضمّار.

ولعلّ من أسباب اعتماد العرب على الرواية الشفهية في نقل الشعر وتقديمها على الكتابة التي عرفوها أو عرفها قلة منهم؛ أنّ الشعر يصاحبه انفعالات ومؤثرات قد يفقدها النصّ إذا تحوّل من الحالة الصوتية

إلى الحالة المكتوبة، بل قد يتضاءل تأثير النصّ في القارئ إذا خسر لحظة الإلقاء، لذلك نجد أننا نعوّض هذه المؤثرات والانفعالات بالتنقيط المرسوم أي علامات الترقيم ليدل على معنى الاستفهام والتعجب وغيرهما، فالوصول إلى أثر حقيقي في النفس للنداء والاستفهام والتعجب والأمر والنهي لا يكتمل دون الصوت والإلقاء، فلو أخذنا قول عمرو بن كلثوم مثلاً:

أبا هندٍ فلا تعجل علينا وأنظرنا نخبرك اليقينا¹⁸

لوجدنا هذا البيت يضمّ أسلوب النداء وأسلوب النهي وأسلوب الأمر، ولا شك أنّ أداء الشاعر أو الراوي أداءً صوتياً لهذا البيت هو الذي يحدث الانفعال عند المتلقي بشكل عالٍ ويؤثر فيه ويسهم في إيصال المعنى المطلوب إليه.

ولم تكن الرواية الشفهية عند العرب فقط ذات قيمة؛ فقد اعتنى بها من قبل اليونان في نقل ملاحمهم وأشعارهم، وكانوا يرون في الراوي شخصاً يمارس أعظم تأثير في الجمهور؛ لأنه يحرك انفعالاتهم ويوصل إليهم الشعر في قالب حركي، وهذا ما نراه في محاورة أفلاطون مع أيون الذي كان راوية من الرواة المؤثرين لأشعار اليونان وملاحمهم، وأنقل طرّاً منها:

"سقراط: وددت لو تجيبي بصراحة عما سأسألك فيه: عندما تمارس أعظم تأثير على الجمهور لدى تلاوتك لفقرة مثيرة من مثل ظهور أوديسيوس طافراً يتبينه مقاضوه ويصوّبون السهام إلى قدمه، أو وصف أخيل وهو يندفع إلى هكتور، أو أحزان أندروماخ أو هيكوبا أو بريام، هل تكون في رشذك وصوابك؟ ألا تكون خارجاً عن طورك وكأن روحك في وجدٍ تجوس بين الشخصيات والأماكن التي تتحدث عنها سواء كانت في إيثاكا أو في طروادة أو حيثما كان المنظر الذي تعرضه القصيدة؟

أيون: إن هذا الدليل ليمسّ شغاف قلبي يا سقراط، فلا بدّ أن أعرف صراحة أنّ عيني في رواية المأساة تغورقان بالدموع، وأنني حين أعرض للرعب ينتصب شعري انتصاباً ويخفق قلبي.

سقراط: أو تدري أنك تمارس تأثيراً شبيهاً بذلك على معظم المتفرّجين؟

18 - ديوان عمرو بن كلثوم، ت: إميل يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1991م، ص 71.

أيون: كل الدراية، فأنا أرمقهم من فوق المنصة وأشاهد مختلف انفعالات الشفقة والتعجب والصرامة مرتسمة على محياهم عندما أتحدث، وإنّ عليّ أن أولّهم كل انتباهي؛ ذلك لأنني إذا جعلتهم يكون فأنا نفسي سوف أضحك في النهاية، وإذا جعلتهم يضحكون فسوف أبكي، عندما يحين وقت المكافأة"¹⁹.

وقد ذهب أفلاطون أكثر من ذلك حين جعل الكتابة آفة من الآفات التي تخل بالذاكرة، وعدّها طارئة وغريبة على النفس وليست من داخلها، فكأنّها بالنسبة لأفلاطون وسيلة جامدة تميمت النفس، أما الآلة الشفهية فهي التي تعيد الحيوية والنشاط للنفس لأنها صادرة عنها من ذاتها، يقول في محاوره فايدروس "هذا الاختراع سينتهي بمن سيعلمونه إلى ضعف التذكر؛ لأنه سيتوقفون عن تمرين ذاكرتهم حين يعتمدون على المكتوب، وبفضل ما يأتيهم من انطباعات خارجية غريبة عن أنفسهم، وليس بما يباطن أنفسهم"²⁰.

واللغة المكتوبة بالنسبة لأفلاطون ضعيفة وعاجزة عن التعبير، لأنها تشبه التصوير تبدو حيّة ولكنها صامتة ميتة يقول: "وللكتابة يا فايدروس تلك الصفة العجيبة التي توجد أيضا في التصوير، وذلك لأنّ الصور المرسومة تبدو كما لو كانت كائنات حيّة، ولكنها تظلّ صامتة لو أننا وجهنا إليها سؤالاً، وكذلك الحال في الكلام المكتوب، إنك لتظنّه يكاد ينطق كأنما يسري فيه الفكر، ولكنك إذا ما استجوبته بقصد استيضاح أمر ما فإنه يكتفي بترديد نفس الشيء"²¹.

بعد هذا من الممكن أن نقول إن الأدب عموماً يستمدّ ديناميته وقوّته التعبيرية من قوة الكلمة المنطوقة التي تعرض شفهيّاً أو تتلى تلاوة على المستمعين، وإذا كانت الكتابة تصويراً فوتوغرافياً جامداً كما رأى أفلاطون؛ فإن القراءة الشفهية أو الجهرية عملٌ إبداعيّ حيّ وإيجابيّ وليس عملاً فوتوغرافياً ميتاً أو سلبياً، فهي من خلال التلاعب بطبقات الصوت والتنغيم والتجويد تجعل في الكلام حركة وأثراً، بل قد تعيد إنتاجه مرّة ثانية كما يقوم العازف بإعادة إنتاج المقطوعة الموسيقية وتحويل الجمل الموسيقية الجامدة أمامه إلى إحساس ومشاعر عند المتلقين؛ فكذلك الراوي يعيد الحياة للغة المكتوبة بالنبر والتشديد والنغمة وتجويد الحروف، ويخلق تلك المشاعر والأحاسيس.

¹⁹ - عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنوطيقا، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007م، ص 489-490.

²⁰ - أفلاطون، محاوره فايدروس لأفلاطون أو عن الجمال، ت: أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة،

2000م، ص 210.

²¹ - المصدر نفسه: ص 211.

2- قيمة الأداة الصوتية عند البلاغيين العرب:

للصوت عمومًا جانبٌ بلاغيٌّ لا يخفى في عيون البلاغيين واللغويين القدماء، كالجاحظ وابن جني والجرجاني، وقيمته البلاغية أنه الموصل للمعنى والمتمم للحجة في النفس، فالمعنى عندهم حين يدخل النفس إنما يدخل باللفظ الحسن أولاً ثم يدخل بلسان قائل بليغ ثانياً، وهذا القائل حتى يكون بليغاً عليه أن ينطق المعاني بمخرج سهل تستعذبه النفس، ينقل الجاحظ عن واعظ أدبي قوله: "أندركم حسن الألفاظ وحلاوة مخارج الحروف، فإن المعنى إذا اكتسب لفظاً حسناً وأعاره البليغ مخرجاً سهلاً ومنحه المتكلم دلاً متعشّقاً، صار في قلبك أحلى، ولصدرك أملئ"، ولأهمية هذا القول يعلّق الجاحظ على هذا النصّ "أذكر هذا ولا تنسه ولا تفرط فيه"²².

ولو أخذنا علماً من علوم البلاغة أو فنّاً من فنونها وهو فنّ البديع؛ لوجدنا ارتباطه بالصوت والإيقاع ارتباطاً واضحاً، "والإيقاع وإن لم يبرز مصطلحاً متعارفاً ومحدّداً المفهوم لدى البلاغيين؛ فإنّ مظاهره وأبحاثه كانت منتشرة في كتاباتهم، وفي تناولهم لمظاهر الجمال في فنّ القول بمختلف أشكاله... فظواهر البديع تمثل في مجملها عناصر إيقاعية، اهتم بها البلاغيون، وحاولوا اكتشاف أنواعها وقوانينها، وعلى الرغم من أنّ الإيقاع في الأصل يعود إلى التناسب الزمنيّ في فنّ الموسيقى بصفة خاصة؛ فإنّ النقاد وسعوا مفهومه ليشمل فنوناً أخرى كالرسم والنحت والفنون القولية، إذ إنّها تتوفر جميعاً على تناسب بين وحدات العمل وعناصره"²³.

وكثير من مباحث فنّ البديع لا تخرج عن أن تكون "تناسباً صوتياً كالموازنة والتصريع وكلّ ما يلحق بالوزن والقافية من حيث المبدأ، أو تناسباً دلاليّاً صوتياً كالجناس والطباق وغيرها، فهذه الأنواع تقوم في عمومها على تناسب بين طرفين أو أكثر في النصّ، وهي تحقق هذا التناسب بوصفه مقياساً جمالياً له أهمية في التأثير الإيجابي على المتلقي وكسب تفاعله وإعجابه، ولهذا ارتبطت تلك المحسنات البديعية عند أكثر البلاغيين بما أسماه المناسبة والملاءمة والترابط والتلاحم وغير ذلك"²⁴.

22 - البيان والتبيين: ج 1، ص 254.

23 - مسعود بودوخة، عناصر الوظيفة الجمالية في البلاغة العربية، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط 1، 2001م، ص 122.

24 - المصدر نفسه: ص 188 - 189.

وإذا كان التقابل والتشابه اللذين تحدثهما أساليب البديع يعدان من التناسبات الصوتية فإن لهما أثرهما الإيقاعي في النفس، وقد تكلم في ذلك حازم القرطاجني بقوله: فإن للنفوس في تقارن المتماثلات وتشافعها، والمتشابهات والمتضادات وما جرى مجراها تحريكاً وإيلاً بالانفعال إلى مقتضى الكلام، لأن تناصر الحسن في المستحسنين المتماثلين والمتشابهين أمكن من النفس موقعاً من سنوح ذلك لها في شيء واحد. وكذلك أيضاً مثول الحسن إزاء القبيح أو القبيح إزاء الحسن مما يزيد غبطة بالواحد وتخلياً عن الآخر لتبين حال الضد بالمثل إزاء ضده. فلذلك كان موقع المعاني المتقابلات من النفس عجيبة²⁵.

والعرب تعد كل شيء يعين على الإبانة والتأثير من صميم البلاغة والعمل البلاغي، وترك الوسيلة المعينة على ذلك إخلالاً بالبلاغة تكرهه العرب، لذلك كان السجع والجناس والوزن في الخطب والنثر أمراً مرغوباً فيه عند البلاغيين لكن دون تكلف؛ مع أنّ السجع والجناس مؤسس على الأصوات والأنغام، لكن لما كانت هذه القيم الصوتية تعطف قلوب الناس كما تعطفها أوزان الشعر وتعين على نقل الخطب بين الناس كما ينقل الشعر؛ رغبت بها العرب، وهذا ما ذكره عبد القاهر الجرجاني بقوله "والخطب من شأنها أن يعتمد فيها الأوزان والأسجاع فإنها تروى وتتناقل تناقل الأشعار، ومحله محل النسيب والتشبيب من الشعر"²⁶.

والجناس والسجع والوزن قيم صوتية تصير قيمةً بلاغية حين تسهم في تأدية المعنى وإيصال الحجة، بل قد يكون ترك هذه القيم الصوتية تكلفاً؛ كما قد يكون التكلف في إثباتها دون استدعاء المعنى لها ودون حاجته إليها، "ولذلك أنكر الأعرابي حين شكا إلى عامل الماء بقوله: "حلأت ركابي، وشققت ثيابي، وضربت صحابي"، فقال له العامل "أوتسجع أيضاً؟" إنكار العامل السجع حتى قال: "فكيف أقول؟" وذاك أنه لم يعلم أصلح لما أراد من هذه الألفاظ، ولم يره بالسجع مخلاً بمعنى، أو محدثاً في الكلام استكراهاً، أو خارجاً إلى تكلف واستعمال لما ليس بمعتاد في غرضه²⁷.

والمسألة عند عبد القاهر؛ أن أجراس الحروف لا قيمة لها إذا لم يكن المعنى قد استدعاها، فالمعنى جالب للصوت ولللفظ، فإذا أوصل المعنى لوزن أو سجع أو تجنيس فلا تكلف في إيرادهم، بل تركهم هو التكلف

²⁵ - منهج البلغاء: ص 44 - 45.

²⁶ - أسرار البلاغة: ص 9.

²⁷ - المصدر نفسه: ص 13.

وفيه إخلال بالمعنى، يقول عبد القاهر "المتكلم لم يقد المعنى نحو التجنيس والسجع، بل قاده المعنى إليهما، وعثر به عليهما، حتى إنه لو رام تركهما إلى خلافهما مما لا تجنيس فيه ولا سجع لدخل من عقوق المعنى وإدخال الوحشة عليه، في شبهه بما ينسب إليه المتكلف للتجنيس المستكره، والسجع النافر"²⁸.

وبذلك نعلم أن المزية عند البلاغيين وخصوصاً عند عبد القاهر، ليست في الأدوات الصوتية التي يستخدمها البليغ، لأنها وسائل تجلبها المعاني، فالأدوات الصوتية من وزن وسجع معينة على تمام الحجة وإيصال المعنى؛ لكنّ المزية الحقيقية هي للقلب والعقل بتفكرهما وتديرهما في المعاني التي سمعوها، وذلك حتى لا تصير اللغة أصواتاً فقط مجرّدة من المعاني، يقول عبد القاهر "فإذا رأيت البصير بجواهر الكلام يستحسن شعراً أو يستجيد نثراً، ثم يجعل الثناء عليه من حيث اللفظ، فيقول: حلو رشيق، وحسن أنيق، وعذب سائغ وخلوب رائع، فاعلم أنه ليس ينبئك عن أحوال ترجع إلى أجراس الحروف وإلى ظاهر الوضع اللغوي، بل إلى أمر يقع من المرء في فؤاده، وفضل يقتدحه العقل من زناده"²⁹.

وعبد القاهر إذا ظهر من كلامه تقليل من قيمة أجراس الحروف فهو ليس تقليلاً لأجل التقليل ولكنه وضع للأشياء في مواضعها، وترتيب لعملية البلاغة داخل النفس، وأن يحدث لها هو المعنى، وكثير من أقوال عبد القاهر إنما أتت في سياق الردّ على من ادعى أن البلاغة أولها وآخرها في اللفظ دون المعنى، وفي ذلك يقول الأستاذ محمد أبو موسى معلّقاً على قول عبد القاهر "قد فرغنا الآن من الكلام على جنس المزية وأنها من حيّز المعاني دون الألفاظ، وأنها ليست لك حيث تسمع بأذنك بل حيث تنظر بقلبك وتستعين بفكرك وتعمل رويتك وتراجع عقلك، وتستنجد في الجملة فهمك، وبلغ القول في ذلك أقصاه، وانتهى إلى مداه"³⁰. يعلّق الأستاذ بقوله: "ليس معناه إهمال رنين البيان ونغمه وأنه لا يدخل في البلاغة، وإنما هو توجيه إلى استكشاف هذا الرنين وهذا النغم، وأن فائدته ليست هي التي تسمعها الأذان، وإنما في مخامرة النفس وإيقاظه شجونها وحنينها، ولا بدّ من مراعاة سياق عبد القاهر، وأنه يدفع

28 - المصدر نفسه: ص 13.

29 - أسرار البلاغة: ص 4.

30 - دلائل الإعجاز: ص 64.

القول بأن البلاغة أولها وآخرها راجعة إلى الألفاظ، وكأن الجرس الذي يقع في الأذن لا غير هو وزنها ومعانيها"³¹.

ونستطيع أن نستجلي القيمة البلاغية والعملية للأداة الصوتية عند البلاغيين واللغويين من خلال أمثلة كثيرة في النحو والبلاغة وغيرهما، ولكنني سأكتفي بمثالين يوضحان هذه القيمة:

1- الصوت له أثره في النفس، والصوت الموزون والخفيف مؤنسٌ للنفس، لذلك حرصت العرب على الابتعاد عن كل ما ينفر النفس أو يثقلها، ومن ذلك مثلاً الثقل الصوتي، لأنّ الصوت الثقيل يضجر السامع فلا يألفه وينفر منه، لذلك أحبت العرب التخفيف في أكثر كلامها، وفي ذلك يروي ابن جني عن شيخه أبي عليّ عن أبي بكر عن أبي العباس قال سمعت عمارة بن عقيل بن بلال بن جرير يقرأ "ولا الليل سابق النهار" فقلت له ما تريد؟ قال: أردت "سابق النهار" فقلت: فهلاً قلت! فقال لو قلت له لكان أوزن . ويعلق ابن جني على هذا الخبر بقوله: "ففي هذه الحكاية لنا ثلاثة أغراض مستنبطة منها، أحدها تصحيح قولنا إن أصل كذا وكذا، والآخر قولنا إنما فعلت كذا لكذا، ألا تراه طلب الخفة، يدلّ عليه قوله: لكان أوزن أي أثقل في النفس وأقوى، من قولهم: هذا درهم وازن، أي ثقيل له وزن، والثالث أنها قد تنطق بالشيء غيره في أنفسها أقوى منه لإيثارها التخفيف"³².

2- العرب رغبت بالصوت الموزون والمسجوع في سبيل العمل بمقتضى معنى الصوت، وتمثله سلوكاً واقعياً، ومن ذلك مشروعية الأمثال عند العرب، فنجدتها تصاغ بأصوات معدودة ومسجوعة لتأنسها النفس ثم لتعمل بها، وهذا ما قال ابن جني في ذلك "ألا ترى أن المثل إذا كان مسجوعاً لَدَّ لسامعه فحفظه، فإذا هو حفظه كان جديراً باستعماله، ولو لم يكن مسجوعاً لم تأنس النفس به، ولا أنقت لمستمعه، وإذا كان كذلك لم تحفظه، وإذا لم تحفظه لم تطالب أنفسها باستعمال ما وضع له وجيء به من أجله"³³.

31 - محمد محمد أبو موسى، مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 2010م، ص95.

32 - الخصائص: ج1، ص250.

33 - الخصائص: ج1، ص217.

3- توظيف الأداة الصوتية في الحجاج القرآنيّ

النصّ الحجاجيّ القرآنيّ يختلف عن غيره من النصوص العلمية اختلافاً كبيراً، فهو كتاب هداية "ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ" [البقرة 2]، "كتاب أنزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد" [إبراهيم 1]، وإذا كان القرآن كتاب هداية؛ فهو ليس نشرة معلومات علمية وليس من أهدافه الرئيسة أن يقدم لنا ذلك، حتى نقرأه قراءة صامتة! وإن كانت القراءة الصامتة قد تناسب مقام التدبّر والتفكير عند المتلقي؛ لكنّ القرآن في أصله حجاج وبلاغ ورسالة وتأثير وتحول، لذلك يحتاج إلى قوّة الكلمة الشفوية لتحقيق هذا المضمون، والقرآن لا يخاطب الملكة العقلية فقط كما تخاطبها الكتب العلمية، ولا يحاجج العقول فقط؛ ولكنه يخاطب ويحاجج الشخصية الإنسانية كلها بما تملكه من عواطف وأفكار؛ وهذا يحتاج إلى الصوت وإلى الحركة وإلى الهزّة، لذلك كان وصف القرآن لنفسه بالبلاغ والرسالة، قال تعالى: "يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ" [المائدة 67]، وقال سبحانه: "فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرُونَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِّنْ نَّهَارٍ بَلَاغٌ فَهَلْ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الْفَاسِقُونَ" [الأحقاف 35].

وثمة نصوص قرآنية ونبوية عديدة تستبطن هذا المعنى، وتحثّ المتلقي بإشارات مختلفة على استعمال الأداة الصوتية أو على السماع أو على القراءة الجهرية، وكأنّ القرآن وإن كان نصّاً إلهياً معجزاً؛ لكنّه قد يفقد أثره إذا فقد سمة الحركة التي يحدثها الصوت، التي جعلها الله صفة ومزية للكون كله، ولأنّ القرآن أولاً وأخيراً لغة ونصّ لغويّ، والحجاج القرآنيّ حجاج لغويّ، واللغة قد تفقد شيئاً من قوّتها التعبيرية حين تحبس في السطر الصامت وتستردّ هذه القوّة بحركة الصوت لتصبح لغة لها حدث زمانيّ وواقعيّ في نفس المتلقي.

نجد هذا المعنى في قوله تعالى: "وَقَالَ الرُّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا" [الفرقان: 30]؛ فالآية تتضمن تحذيراً من درجة عالية، لأنّ التجاء الرسول إلى الله وتوجّهه إليه بالشكوى يدلّ على عظم خطر الفعل وهو الهجر، و "اسم الإشارة في (هذا القرآن) لتعظيمه وأنّ مثله لا يُتَّخَذُ مهجوراً؛ بل هو جدير بالإقبال عليه والانتفاع به، والمهجور: المتروك والمفارق، والمراد هنا ترك

الاعتناء به وسماعه" ³⁴. والمراد بالهجر أيضًا أنهم "هجروا القرآن الذي نزله الله على عبده لينذرهم ويبيصرهم، هجروه فلم يفتحوا له أسماعهم إذ كانوا يتقون أن يجتذهم فلا يملكون لقلوبهم عنه ردًا" ³⁵.

وحرص المشركين على عدم سماع القرآن وإعراضهم عنه حتى لا يتأثروا به نجده أيضًا في قوله تعالى "وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون" [فصلت 26]، فهذه "كلمة كان يوصي بها الكبراء من قريش أنفسهم ويغرون بها الجماهير وقد عجزوا عن مغالبة أثر القرآن في أنفسهم وفي نفوس الجماهير" ³⁶، فهم قد "استولى على قلوبهم الجحد والإنكار، ودام على العداوة فيهم الإصرار فاحتالوا بكل وجه، وتواصوا فيما بينهم بألا يستمعوا لهذا القرآن لأنه يغلب القلوب، ويسلب العقول، وكل من استمع إليه صبا إليه" ³⁷، لذلك عوّضوا عجزهم عن مقارعة حجته بالتواصي فيما بينهم أن انصرفوا عنه "وتشاغلوا عند قراءته برفع الأصوات بالخرافات والهذيان والزمل وما أشبه ذلك، حتى تخلطوا على القارئ وتشوشوا عليه وتغلبوه على قراءته" ³⁸، وهذه الطريقة في حقيقتها "مهاترة لا تليق، ولكنه العجز عن المواجهة بالحجة والمقارعة بالبرهان، ينتهي إلى المهاترة، عند من يستكبر على الإيمان" ³⁹.

ولذلك كان في إقامة الحجة على الكافرين والمعادنين يوم القيامة أن الله تعالى يذكرهم بالتلاوة التي سمعوها في الدنيا من النبي صلى الله عليه وسلم ثم أعرضوا عنها أو تشاغلوها بغيرها، قال تعالى: "ألم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون" [المؤمنون 105]، وقال تعالى "قد كانت آياتي تتلى عليكم فكنتم على أعقابكم تنكصون" [المؤمنون 66]، قال القشيري في تفسيره: "ذكر هذا من باب إملاء

34 - التحرير والتنوير: ج 19، ص 17.

35 - سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، ط 9، 1980م، ج 5، ص 2561.

36 - في ظلال القرآن: ج 5، ص 3120.

37 - القشيري، أبو القاسم، لطائف الإشارات، ت: إبراهيم بسبوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 2، 1971، ج 3، ص 326.

38 - الزمخشري، جار الله أبو القاسم، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل، ت عادل عبد الموجود وعليّ معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، ط 1، 1998م، ج 5، ص 380.

39 - في ظلال القرآن: ج 5، ص 3120.

العذر، وإلزام الحجة، والقطع بآلا ينفع- الآن- الجزع ولا يسمع العذر، والملوك إذا أبرموا حكماً، فلاستغانة غير مؤثرة في الحاصل منهم⁴⁰.

وفي السيرة قصة عتبة بن ربيعة في تفاوضه مع النبي صلى الله عليه وسلم مشهورة في ذلك، وتدّل على عظم تأثير السماع في قلوب المشركين:

روي أن الزيّال بن حرملة قال: قال الملاء من قريش وأبو جهل قد التبس علينا أمر محمد ، فلو التمستم رجلا عالما بالشعر والكهانة والسحر فكلّمه ثم آتانا ببيان من أمره ، فقال عتبة بن ربيعة: والله لقد سمعت الكهانة والشعر والسحر ، وعلمت من ذلك علما لا يخفى عليّ إن كان كذلك. فقالوا: إيتته فحدثه . فأثنى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال له : يا محمد أنت خير أم قصي بن كلاب؟ أنت خير أم هاشم؟ أنت خير أم عبد المطلب ؟ أنت خير أم عبد الله ؟ فبم تشتم أهلتنا ، وتضلّ آبائنا ، وتسفه أحلامنا ، وتذم ديننا ؟ فإن كنت إنما تريد الرياسة عقدنا إليك ألويتنا فكنت رئيسنا ما بقيت ، وإن كنت تريد الباءة زوجناك عشر نساء من أي بنات قريش شئت ، وإن كنت تريد المال جمعنا لك ما تستغني به أنت وعقبك من بعدك ، وإن كان هذا الذي يأتيك رؤيا من الجن قد غلب عليك بذلنا لك أموالنا في طلب ما تتداوى به أو نغلب فيك؛ والنبي -صلى الله عليه وسلم- ساكت ، فلما فرغ قال : قد فرغت يا أبا الوليد ؟ قال : نعم، قال: اسمع. قال: "بسم الله الرحمن الرحيم حم. تنزيل من الرحمن الرحيم. كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون" إلى قوله: "فإن أعرضوا فقل أنذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود"، فوثب عتبة ووضع يده على فم النبي -صلى الله عليه وسلم-، وناشده الله والرحم ليسكنن، ورجع إلى أهله ولم يخرج إلى قريش فجاءه أبو جهل، فقال: أصبوت إلى محمد؟ أم أعجبك طعامه؟ فغضب عتبة وأقسم ألا يكلم محمدا أبدا، ثم قال: والله لقد تعلمون أني من أكثر قريش مالا، ولكني لما قصصت عليه القصة أجابني بشيء والله ما هو بشعر ولا كهانة ولا سحر، ثم تلا عليهم ما سمع منه إلى قوله: مثل صاعقة عاد وثمود وأمسكت بفيه وناشدته بالرحم أن يكف، وقد علمتم أن محمدا إذا قال شيئا لم يكذب، فوالله لقد خفت أن ينزل بكم العذاب، يعني الصاعقة. وقد روى هذا الخبر أبو بكر الأنباري في كتاب "الرد" له عن محمد بن كعب القرظي، وأن النبي -صلى الله عليه وسلم- قرأ حم فصلت حتى انتهى إلى السجدة فسجد وعتبة مصغ يستمع، قد اعتمد على يديه من وراء ظهره.

40 - لطائف الإشارات، ج2، ص 581.

فلما قطع رسول الله -صلى الله عليه وسلم- القراءة قال له: يا أبا الوليد قد سمعت الذي قرأت عليك فأنت وذاك فانصرف عتبة إلى قريش في ناديها فقالوا: والله لقد جاءكم أبو الوليد بغير الوجه الذي مضى به من عندهم. ثم قالوا: ما وراءك أبا الوليد؟ قال: والله لقد سمعت كلاما من محمد ما سمعت مثله قط، والله ما هو بالشعر ولا بالكهانة، فأطيعوني في هذه وأنزلوها بي، خلوا محمدا وشأنه واعتزلوه، فوالله ليكونن لما سمعت من كلامه نبأ، فإن أصابته العرب كفيتموه بأيدي غيركم، وإن كان ملكا أو نبيا كنتم أسعد الناس به؛ لأن ملكه ملككم وشرفه شرفكم. فقالوا: هيهات! سحرك محمد يا أبا الوليد. وقال: هذا رأيي لكم فاصنعوا ما شئتم⁴¹.

وما أسلم عمر بن الخطاب على شدته وقوته إلا حين رق للقرآن وسمع آيات تتلى من سورة طه في بيت أخته، والقصة في ذلك مشهورة.

ونجد أن النبي صلى الله عليه وسلم قد اتبع مع أصحابه أسلوب السماع والتلاوة الجهرية ليعزز مكانها في نفوسهم فهي وإن كانت وسيلة نقل القرآن مع أن القرآن كان يكتبه الصحابة، إلا أنها وسيلة لتعزيز معانيه وإيصال أثره إلى النفوس، روي أن ابن مسعود رضي الله عنه قال: قال لي النبي صلى الله عليه وسلم: "اقرأ علي القرآن"، قلت: أقرأ عليك وعليك أنزل؟! قال: "إني أحب أن أسمع من غيري" فقرأت عليه سورة النساء، حتى بلغت: "فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا" [النساء 41] قال: "أمسك"، فإذا عيناه تذرفان.⁴²

وروي أيضا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأبي بن كعب: إن الله عز وجل أمرني أن أقرأ عليك، قال: الله سَمَائِي لك؟ قال: الله سَمَّاك لي، فَجَعَلَ أَبِي يَبْكِي.⁴³

ومن أجل ذلك حث الإسلام على تحسين الصوت بالقرآن وأثنى على من ملك صوتاً جميلاً في تلاوة القرآن؛ لأنه بصفاء صوته وحسن تنقله بين الطبقات الصوتية يظهر مزية عظيمة من مزايا القرآن في انسجام أصوات حروفه ومخارجها فيقع القرآن في نفس متلقيه موضع القبول وتعمل الحجة القرآنية عملها

41 - الجامع لأحكام القرآن: ج 18، ص 390-391.

42 - أخرجه البخاري من حديث عبد الله بن مسعود، كتاب تفسير القرآن، باب تفسير سورة النساء، برقم: 4306.

43 - أخرجه البخاري من حديث أنس بن مالك، كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب أبي بن كعب رضي الله عنه، برقم: 3598.

في عقل ووجدان المتلقي، قال الإمام البخاري في ترجمة أحد أبواب صحيحه: "باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: الماهر بالقرآن مع السفرة الكرام البررة، وزينوا القرآن بأصواتكم"⁴⁴.

ثانيًا: محتوى الأسلوب الصوتي

لا شك أن المحتوى الصوتي الذي استخدمه الحجاج القرآني في بيان حجته والتأثير في متلقيه؛ محتوى واسع وذو جوانب مختلفة، وكتبت في ذلك عدة مصنفات، لكنني هنا سأهتم بدراسة جانبين مهمين لهما أثرهما في الحجاج القرآني، ويعبران بشكل واضح عن هذا المحتوى الصوتي، وهما:

1- التلاؤم والتوقيع في النص القرآني 2- تناسب الأصوات مع المعاني في النص القرآني

لعل أول من أشار إلى هذا المعنى الإمام أبو الحسن علي بن عيسى الرماني في رسالته "النكت في إعجاز القرآن" حيث جعل إعجاز القرآن من سبع جهات؛ ومنها البلاغة، ثم قسم البلاغة إلى عشرة أقسام؛ وجعل من هذه الأقسام بابا سَمَاهُ "باب التلاؤم".

وعرّف الرماني التلاؤم بأنه نقيض التنافر، وبأنه "تعديل الحروف في التأليف"، وتأليف الكلام عند الرماني له ثلاثة أوجه: تأليف متنافر، وتأليف متلائم في الطبقة الوسطى، وتأليف متلائم في الطبقة العليا، ثم قال "والتلائم في الطبقة العليا القرآن كله، وذلك بين لمن تأمله"⁴⁵.

والتلاؤم حسب الرماني يكون في تعديل الحروف، ومخارج الحروف مختلفة من أقصى الحلق إلى الشفتين؛ وتعديل الحروف يكون من غير بعد شديد فيما بينها ولا قرب شديد، وبذلك تكون سهلة على اللسان وحسنة في الأسماع⁴⁶.

44 - صحيح البخاري، كتاب التوحيد.

45 - الرماني، أبو الحسن، النكت في إعجاز القرآن، ت: محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة، ط6، 9، منشورة ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص 94-95.

46 - المصدر نفسه: ص 96.

ويشبه الرماني التلاؤم والتنافر بالخط الجيد والقبیح، فقراءة الكتاب في أحسن صورة للخط مختلف عن قراءته في أقبح صورة للخط، وإن كانت المعاني واحدة؛ لأن النفس إنما تتقبل المعنى ويحسن وقعه فيها مع حسن السمع وسهولة اللفظ⁴⁷.

ويربط الرماني بين التلاؤم الصوتي وبين قيام الحجة القرآنية، فيرى أنّ اجتماع التلاؤم الصوتي مع صحة الحجة والبرهان ومع حسن البيان فإن ذلك أدعى لقبول الحجة لدى صاحب الطباع العارف بالكلام الجيد، يقول "فإذا انضاف إلى ذلك [أي إلى التلاؤم الصوتي] صحة البيان في صحة البرهان في أعلى الطبقات؛ ظهر الإعجاز للجيد الطباع البصير بجواهر الكلام"⁴⁸.

وردّ ابن سنان على الرماني آراءه في التلاؤم الصوتي وذهب مذهباً بعيداً في أنّ هذا الوجه الصوتي يستوي فيه القرآن مع كثير من كلام العرب، ولا حاجة للقرآن بهذه الدعوى ليقوم إعجازه، يقول: "وأما قوله: إنّ القرآن من المتلائم في الطبقة العليا، وغيره في الطبقة الوسطى، وهو يعني بذلك جميع كلام العرب، فليس الأمر على ذلك، ولا فرق بين القرآن وبين فصيح الكلام المختار في هذه القضية، ومتى رجع الإنسان إلى نفسه، وكان معه أدنى معرفة بالتأليف المختار، وجد أنّ في كلام العرب ما يضاهي القرآن في تأليفه، ولعلّ أبا الحسن يتخيّل أن الإعجاز في القرآن لا يتم إلا بمثل هذه الدعوى الفاسدة"⁴⁹.

وفي باب آخر من رسالته تحدّث الرماني عن الفواصل القرآنية وأنها "حروف متشاكلية في المقاطع توجب حسن إيفهام المعاني" وفرّق بينه وبين السجع في كلام العرب؛ وأن الفاصلة تابعة للمعنى، أما السجع فالمعاني تابعة له، فنفى السجع عن القرآن، وعدّ فواصل القرآن في قَمّة البلاغة، وأن فواصل القرآن كلها بلاغة وحكمة، لأنها طريق إلى فهم المعنى في أحسن صورة يدل بها عليها، وأنها على ضربين: أحدهما على الحروف المتجانسة كقوله تعالى "طه" * ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى * إلا تذكّرة لمن يخشى " والضرب الثاني على الحروف المتقاربة كالميم والنون في قوله تعالى "الرحمن الرحيم" * مالك يوم الدين"⁵⁰.

47 - النكت في إعجاز القرآن: ص 96.

48 - المصدر نفسه: ص 96.

49 - ابن سنان، أبو محمد الخفاجي، سرّ الفصاحة، ت: داود الشوابكة، دار الفكر، عمان، 1، ط 2006م، ص 94.

50 - وردّ ابن سنان أيضاً على الرماني في قسمته أنّ الفواصل تابعة للمعنى والسجع يتبعه المعنى، وقال هذا غير صحيح، وحرّر أن الفواصل في الحروف المتماثلة والمتقابلة، والسجع لا يكون إلا في الحروف المتماثلة، وكلاهما أي المتماثل والمتقارب

ولا بدّ من مناقشة نجم فيها بين آراء الرّماني في التلاؤم الصوتي وبين شيء من رأي ابن سنان في ذلك، لأنّ كليهما يحمل صواباً في رأيه.

معلوم أنّ العرب اعتنت بمخارج الحروف وصفاتها، وأنّها نفرت من الكلمات التي تتجافى حروفها تحافياً مضجراً للسمع، وأنّها خففت في كثير من حركاتها وسكناتها لأجل أن لا تقع في الاستثقال الصوتي، حتى غدا كلامها فصيحاً في تلاؤم حروف الكلمة المفردة، وبذلك تصحّ قسمة ابن سنان في أنّ التّأليف الصوتي للكلمة المفردة على ضربين فقط: متلائم ومتنافر؛ ولأنّ القرآن كما يرى ابن سنان إنما استخدم كلمات العرب المفردة نفسها.

وهما وإن اختلفا في تلاؤم مخارج الحروف فأراد الرّماني الاعتدال بين مخارج الكلمة فلا يكون البعد الشديد ولا القرب الشديد، وأراد ابن سنان البعد في المخرج وعدّه دليلاً على فصاحة الكلمة وشبه ذلك بالألوان، و"أن الحروف التي هي أصوات تجري في السمع مجرى الألوان من البصر، ولا شك أن الألوان المتباينة إذا جمعت كانت في المنظر أحسن من الألوان المتقاربة"⁵¹، هذا الخلاف وإن وقع فإنّ ابن الأثير قد اختصر ذلك وردّ الأمر إلى أنّ جمال اللفظة يرجع إلى حسن وقوعها في السمع سواء أكانت متقاربة المخارج أو متباعدة، إذ هناك كلمات متقاربة في مخارجها ولكنها حسنة الوقع في الأذان، فمن يسأل عن أي لفظ هل هي حسنة أو قبيحة لا يرجع ليرى مخارج حروفها، بل يقول على الفور، "فحسن الألفاظ إذن ليس معلوماً من تباعد المخارج، وإنما علم قبل العلم بتباعدتها، وكل ذلك راجع إلى حاسة السمع... واستحسناتها واستقباحتها إنما هو من قبل اعتبار المخارج لا بعده"⁵².

ولا يمكن أن نغفل أن جمال أي لفظ ليس في قرب المخارج أو في بعدها فقط ولكن في صفات الحروف التي تصحبها من جهر وشدة وهمس وصغير واستعلاء واستفال وقلقلة .

وإذا رجعنا للتأليف الصوتي وتلاؤمه فيمكن أن نضيف قسمة أخرى؛ لا من حيث المفردة نفسها مخرباً وصفة، لكن من حيث النظم كلّ، فائتلاف مخارج حروف الجملة كلها فيما بينها وتناسب أصوات

لا يخلو من أن يكون محموداً إذا خرج طوعاً وتابعا للمعنى أو مذموماً إذا كان عكس ذلك، والقرآن في قسميه المتماثل والمتقارب ليس فيه إلا الحمود في أعلى درجات البلاغة. ص 166.

51 - سرّ الفصاحة: ص 58.

52 - المثل السائر: ج 1، ص 153.

حروفها بشكل طبيعي وسهل لا تكلف فيه؛ وبشكل يترتب فيه الصوت على نسب معلومة لتشكيل موسيقى لغوية مطّردة لا نراه إلا في القرآن وفي قليل من كلام العرب.

فالتأليف الصوتي للنظم كله؛ على ثلاثة وجوه: متنافر، ومتلائم في الطبقة الوسطى، ومتلائم في الطبقة العليا.

صحيح أنّ العرب استخدمت أو راعت أو كيّفت الصوت لتجلب اللحن والوزن، لكنّها لم تكيّف مادة الصوت نفسه وهي الحروف، فالعرب كما تحدّث الرافعيّ إنّما كان منطقهم أن تجري أصوات الحروف منزلة النبرات الموسيقية كيفما اتفقت، ويكون أمر الموسيقى إلى "الصوت وطريقة تصريفه وتوقيعه، لا إلى أصوات الحروف ووجه تأليفها وتتابعها؛ فيحسن مع أهل الصناعة وإن كانت حروفه غنّة التركيب سمجة المخارج وكانت جافية كزّة"⁵³.

أمّا القرآن فكان في الطبقة العليا من النظم الموسيقي "لترتيب حروفه باعتبار من أصواتها ومخارجها، ومناسبة بعض ذلك لبعضه مناسبة طبيعية في الهمس والجهر، والشدة والرخاوة والتفخيم والترقيق، والتفشي والتكرير وغير ذلك"⁵⁴.

وهذا التأليف الصوتي القرآني - كما يشير دراز - قد خرج في مجموعة مختلفة مؤتلفة، فجمع بين جزالة البداية في الصوت ورقة الحاضرة وسلاستها، وكأنه نقطة التقاء بين القبائل، عليه تأتلف القلوب⁵⁵.

هذا الجمال التوقيعي كما يسمّيه دراز لا يخفى على أحد سمع القرآن وخصوصاً العرب، ولعلّ هذه الموسيقى اللغوية المؤتلفة جعلت أقرب أوصاف القرآن إلى أذهان العرب وصفه بالشعر، لأنّهم وجدوا فيه هزّة لا يجدونها إلا في الشعر، على أنّ القرآن نثر لا يقوم على أوزان الشعر عندهم، وإنما وصفوه بذلك لما وجدوه فيه من الاتساق والائتلاف الذي تجرّيه أجراس حروف القرآن بحركاتها وسكناتها و مدّاتها و غنّاتها واتصالاتها وسكناتها، وفي الحقيقة هم وجدوه لحنًا عجيبًا غريبًا عنهم فرجعوا إلى أنفسهم فقالوا

⁵³ - إعجاز القرآن: ص155.

⁵⁴ - إعجاز القرآن: ص152.

⁵⁵ - النبأ العظيم: 104.

ما هو بشعر؛ كما قال الوليد "فوالله ما فيكم رجل أعلم مني بالشعر لا برجزه ولا بقصيده، ولا بأشعار الجنّ، والله ما يشبه الذي يقوله شيئاً من هذا"⁵⁶.

ولعلّ أبين دليل على هذا اللحن القرآني الفريد – كما تحدّث الرافعي – أن نذهب إلى قطعة من نثر فصحاء العرب أو غيرهم فنرتّلها على طريقة التلاوة في القرآن ونراعي فيها أحكام القراءة وطرق الأداء، لنبصر النقص في كلام البلغاء وضعفه عن مجارة النظم الموسيقي القرآني، بل فيه تجريد له من زينته وإظهار لعيوبه في تركيب مادة كلماته وهي الحروف⁵⁷.

وليست ألفاظ القرآن فقط هي المتسببة في الإيقاع القرآني، بل إنّ حركاتها الصرفيّة واللغوية تجري بحرى الحروف نفسها في سبب الإيقاع، فهي تقع مؤتلفة مع أصوات الحروف، وهذا ما حكاه الرافعي وضرب له مثلاً من القرآن بقوله تعالى "ولقد أنذرهم بطشتنا فتماروا بالنذر" [القمر: 36] فإن الضمة ثقيلة في كلمة النذر لتواليها على النون والdal، فضلاً عن كون الحرف شديداً ونائياً، لكنها عند التأمل وحسن السمع تجد لها وقعاً عجيباً في النفس وكأنّها تثقيل لخفة التتابع في الفتحات من كلمة تماروا، كما تكون الأحماض في الأظعمة⁵⁸.

2- تناسب الأصوات مع المعاني في النصّ القرآني:

هذا المحتوى هو من أهم ما يتضمنه الأسلوب الصوتي، لأنّه يشارك الحجاج في صياغة المعاني الوافدة على السامع، وهو باب كبير جداً سأحاول الوقوف عند أبرز ما يحتويه.

وقد تكلم في هذا بشكل واضح مفصّل ابن جني في كتابه الخصائص، حيث وضع باباً سماً باب تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني "بدأ به بما يشوق القارئ فقال: "هذا غور من العربيّة لا ينتصف منه ولا يكاد يحاط به، وأكثر كلام العرب عليه، وإن كان غفلاً مسهواً عنه"⁵⁹.

⁵⁶ - سبق تخريجه من الجامع لأحكام القرآن.

⁵⁷ - إعجاز القرآن: ص 152.

⁵⁸ - المصدر نفسه: ص 161.

⁵⁹ - الخصائص: ج 2، ص 147.

ومعلوم أن ابن جني قد سبق في كلامه عن الاشتقاق الأكبر، والاشتقاق الأكبر مردّه إلى أنّ للحروف معاني تدور عليها تقاليب الكلمات، قال ابن جني "وأما الاشتقاق الأكبر فهو أن تأخذ أصلاً من الأصول الثلاثية، فتعقد عليه وعلى تقاليبه الستة معني واحدًا، تجتمع التراكيب الستة وما يتصرف من كل واحد منها عليه، وإن تباعد شيء من ذلك عنه رُدَّ بلطف الصنعة والتأويل إليه، كما يفعل الاشتقاقيون ذلك في التركيب الواحد"⁶⁰.

ويضرب ابن جني لدوران الحروف على معنى واحد وإن تقدّمت أو تأخرت أو توسطت؛ يضرب لذلك أمثلة كثيرة، سأكتفي بنقل مثال واحد، وهو تقليب كلمة "ج ب ر" فهي -أين وقعت- للقوة والشدة، منها: "جبرت العظم والفقير" إذا قويتها وشدّدت منهما، ومنها: "رجل مجرب" إذا جرّسته الأمور ونجّذته، فقويت منته واشتدت شكيمته، ومنه الجراب؛ لأنه يحفظ ما فيه، ومنه "البُرْج" لقوته في نفسه وقوة ما يليه به، وكذلك "البرج" لنقاء بياض العين وصفاء سوادها هو قوة أمرها، أنه ليس بلون مستضعف، ومنها "رجبت" الرجل إذا عظّمت وقوّيت أمره، ومنه "رجب" لتعظيمهم إياه عن القتال فيه⁶¹.

هذا في تصاقب الألفاظ للمعاني حال تماثل أصول حروفها، لكنّ ابن جني يتوسّع أكثر من ذلك في باب تصاقب الألفاظ للمعاني، فيتحدّث عن تقارب الألفاظ لتقارب المعاني، ويقول في ذلك إنه باب واسع، ويمثّل له بأمثلة مختلفة منها: كلمتي الأرز والهزّ، فالاختلاف بين الهمزة والهاء، والهمزة أقوى من الهاء وأشدّ، ولذلك كان الأرز أقوى في المعنى من الهزّ، فكان الأرز للأحياء، والهزّ للأحياء وغير الأحياء كالجدع مثلاً.

يقول ابن جني "من ذلك قول الله سبحانه "ألم تر أنّا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزّهم أزا" [مریم 83] أي: تزعجهم وتقلقهم، فهذا في معنى تهزّهم هزّاً، والهمزة أخت الهاء، فتقارب اللفظان لتقارب المعنيين. وكأنّهم خصّوا هذا المعنى بالهمزة؛ لأنها أقوى من الهاء، وهذا المعنى أعظم في النفوس من الهزّ؛ لأنك قد هز ما لا بال له كالجدع وساق الشجرة، ونحو ذلك"⁶².

⁶⁰ - الخصائص: ج 2، ص 136.

⁶¹ - المصدر نفسه: ج 2، ص 137-138.

⁶² - المصدر نفسه: ج 2، ص 148.

ويرد ابن جني باب تصاقب الألفاظ للمعاني، بباب يقارب هذا الباب في أهمية الحرف وتأثيره في المعنى؛ سَمَّاه "باب في إمساس الألفاظ أشباه المعاني"، قال في بدايته "اعلم أنّ هذا موضع شريف لطيف، وقد نبّه عليه الخليل وسيبويه، وتلقته الجماعة بالقبول له والاعتراف بصحته"⁶³.

وضرب لذلك ابن جني أمثلة كثيرة وأطال في هذا الباب، فذكر أولاً ما نبّه عليه الخليل وسيبويه ثم بيّن ما استخلصه هو بنفسه، فقال: "قال الخليل: كأنهم توهّموا في صوت الجندب استطالة ومداً فقالوا: صرّ، وتوهّموا في صوت البازي تقطيعاً فقالوا: صرصر. وقال سيبويه في المصادر التي جاءت على الفعلان: إنهما تأتي للاضطراب والحركة، نحو: النقران والغلبان والغثيان، فقابلوا بتوالي حركات المثال توالي حركات الأفعال. ووجدت أنا من هذا الحديث أشياء كثيرة على سَمّت ما حدّاه، ومنهاج ما مثّلاه"⁶⁴.

وما ذكره ابن جني يمكن أن يقسّم إلى ثلاثة أقسام: قسم ذكر فيه مشابهة اللفظ للمعنى، وقسم ذكر فيه مشابهة أصوات اللفظ لأصوات المعنى، وقسم ذكر فيه مشابهة ترتيب أصوات اللفظ بترتيب أحداث المعنى.

أمّا مشابهة اللفظ للمعنى فذكر مثلاً: المصادر الرباعية المضعفة التي تأتي للتكرير نحو: الرعزعة والقلقة، والمصادر والصفات التي تأتي للسرعة نحو: الجمزى والولقى، فجعلت العرب بذلك المصدر المضعف الذي تكرر فيه حرفان للفعل الدال على التكرار، وجعلوا المصادر والصفات التي توات حركاتها للفعل الذي توات حركاته وحمل معنى السرعة⁶⁵.

ومن ذلك أيضاً ما ذكره ابن جني "أنهم جعلوا تكرير العين في المثال دليلاً على تكرير الفعل، فقالوا: كسّر وقطّع وفتح وغلّق. وذلك أنهم لما جعلوا الألفاظ دليلاً المعاني فأقوى اللفظ ينبغي أن يقابل به قوة الفعل، والعين أقوى من الفاء واللام، وذلك لأنها واسطة لهما ومنكوفة بهما، فصارا كأنهما سياق لها، ومبدولان للعوارض دونها. ولذلك تجد الإعلال بالحذف فيهما دونها... فلما كانت الأفعال دليلاً المعاني

63 - المصدر نفسه: ج2، ص 154.

64 - الخصائص: ج2، ص 154-155.

65 - المصدر نفسه: ج2، ص 155.

كروا أقواها وجعلوه دليلاً على قوة المعنى المحدث به، وهو تكرير الفعل، كما جعلوا تقطيعه في نحو: صرصر وحقق، دليلاً على تقطيعه⁶⁶.

وأما القسم الثاني فهو مشابهة أصوات اللفظ لأصوات المعنى؛ فقال عنه "باب عظيم واسع، ونهج متلب عند عارفيه مأوم، وذلك أنهم كثيراً ما يجعلون أصوات الحروف على سمت الأحداث المعبر بها عنها، فيعدلونها بها ويحتدون عليها، وذلك أكثر مما نقدره، وأضعاف ما نستشعره"⁶⁷.

وضرب لذلك أمثلة متعددة أذكر منها:

الخضم والقضم: فجعلت العرب الخضم لأكل الرطب كالبطيخ والقثاء، وجعلت القضم للصلب اليابس كقضم الدابة للشعير، "فاختاروا الحاء لرخاوتها للرطب، والقاف لصلابتها لليابس حذوا لمسموع الأصوات على محسوس الأحداث"⁶⁸.

ومن ذلك النضح والنضخ، فالنضخ أقوى من النضح، فجعلوه النضح للماء الضعيف والنضخ للماء القوي، "قال الله سبحانه: "فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاخَتَانِ" فجعلوا الحاء -لرقتها- للماء الضعيف، والحاء -لغلظها- لما هو أقوى منه"⁶⁹.

ومن ذلك أيضاً القدّ طولاً والقط عرضاً، "وذلك أن الطاء أحصر للصوت وأسرع قطعاً له من الدال، فجعلوا الطاء المناجرة لقطع العرض؛ لقربه وسرعته، والدال المماطلة لما طال من الأثر وهو قطعه طولاً"⁷⁰.

وأما القسم الثالث فهو مشابهة ترتيب اللفظ لترتيب المعنى قال فيه ابن جني: "ومن وراء هذا ما اللطف فيه أظهر، والحكمة أعلى وأصنع، وذلك أنهم قد يضيفون إلى اختيار الحروف وتشبيهه أصواتها بالأحداث

⁶⁶ - المصدر نفسه: ج2، ص 157.

⁶⁷ - المصدر نفسه: ج2 ص 159.

⁶⁸ - المصدر نفسه: ج2، ص 160.

⁶⁹ - الخصائص: ج2، ص 160.

⁷⁰ - المصدر نفسه: ج2، ص 160.

المعبر عنها بما ترتبها، وتقديم ما يضاهي أول الحدث، وتأخير ما يضاهي آخره، وتوسيط ما يضاهي أوسطه، سوفاً للحروف على سمت المعنى المقصود والغرض المطلوب⁷¹.

ومثل ابن جني لذلك بحروف كلمة بحث: فقال "فالباء لغلظها تشبه بصوتها خفقة الكف على الأرض، والحاء لصحلها تشبه مخالبا الأسد ويراثن الذئب، ونحوها إذا غارت في الأرض، والثاء للنفث والبث للتراب، وهذا أمر تراه محسوساً محصلاً، فأَيّ شبهة تبقى بعده، أم أَيّ شك يعرض على مثله"⁷².

ومثل أيضاً بحروف كلمة شدّ، فقال "ومن ذلك قولهم: شدّ الحبل ونحوه. فالشين بما فيها من التفشي تشبه بالصوت أول انجذاب الحبل قبل استحكام العقد، ثم يليه إحكام الشدّ والجذب وتأريب العقد، فيعبر عنه بالدال التي هي أقوى من الشين، ولا سيما وهي مدغمة، فهو أقوى لصنعتها وأدّل على المعنى الذي أريد بها"⁷³.

وإدراك هذه المعاني عند ابن جني على صعوبتها مطلب جليل فيه لذة وحظوة، لذلك كان يبحث على البحث فيها ويقول "فهذا ونحوه أمر إذا أنت أتيت من بابه، وأصلحت فكرك لتناوله وتأمله، أعطاك مقادته وأركبك ذروته وجلا عليك بهجاته ومحاسنه، وإن أنت تناكرته وقلت: هذا أمر منتشر، ومذهب صعب موعر، حرمت نفسك لذته، وسددت عليها باب الحظوة به"⁷⁴.

ويردّ ابن جني على اعتراض المعترضين أنّ أصوات الألفاظ لا تتطرد ولا تتساق مع المعاني على طول خطّ اللغة العربية، وأنّ فيه ما هو غير ظاهر، فيردّ بذلك ابن جني أنّ خفاءه أو عدم اطراده له أسباب ثلاثة، مرجعها إما للباحث في عدم إدراكه وقلة نظره، وإما لأنّ اللغة أصولاً خفيت عنّا ولم تصلنا، أو لأنّ الأوائل وصلت إلى أشياء لم يصل لها الأواخر وغابت عنهم، يقول "فإن أنت رأيت شيئاً من هذا النحو لا ينقاد لك فيما رسمناه، ولا يتابعك على ما أوردناه، فأحد أمرين: إما أن تكون لم تنعم النظر فيه فيقعّد

71 - المصدر نفسه: ج2، ص164.

72 - المصدر نفسه: ج2، ص165.

73 - المصدر نفسه: ج2، ص165.

74 - المصدر نفسه: ج2، ص164.

بك فكرك عنه، أو لأن لهذه اللغة أصولاً وأوائل قد تخفى عنا وتقتصر أسبابها دوننا كما قال سيبويه، أو لأنَّ الأول وصل إليه علم لم يصل إلى الآخر"⁷⁵.

بقي باب تناسب أصوات الحروف مع المعاني باباً لم يعتنِ به إلا القليل، وكان للأستاذ أبي فهر محمود شاكر ثلاث مقالات مهمة تحت عنوان "علم معاني أصوات الحروف سرٌّ من أسرار العربية نرجو أن نصل إلى حقيقته في السليقة العربية"، حاول فيها الكشف عن بعض أسرار أصوات الحروف ولم يدع إحاطته بذلك، وسأتناول بعض أفكاره التي من الممكن أن يبنى عليها في دراسة النصّ القرآني.

1- يفرّق شاكر بين الصوت وبين الحرف، فالصوت هو الهواء أو النفس المقذوف من الجوف إلى الحلق والفم، فهو يخرج مندفعاً حتى يصطدم بما يردّه أو يثنيه، وهذا الرادّ يسمى مقطعاً، لأنه قطع استطالة النفس واندفاعه، وقد يكون هذا المقطع في الحلق أو في الفم أو في الشفتين، ولكل مقطع جرس مميز ومختلف يميّز الحرف حسب المقطع الذي قطعه، وانشاء الحرف أو ارتداده عند المقطع وإحداثه للجرس هو ما يسمى الحرف⁷⁶.

2- دراسة شاكر تدور حول صوت الحرف لا الحرف نفسه، فهو يبحث عن "المعاني النفسية التي يمكن أن تنبض بها موجة اندفاعه من مخرجه من الحلق أو اللهاة أو الحنك أو الشفتين أو الخياشيم"⁷⁷.

3- ليست المعاني التي تحملها أصوات الحروف معاني نفسية -عواطف وأحاسيس- فحسب، بل هي كل ما يستطيع صوت الحرف أن يحمل من صور عقلية معبّرة عن الطبيعة وما فيها من مادّة، وما يتّصل بها من حركات وأصوات وأضواء وغير ذلك⁷⁸.

4- يرى شاكر أنّ العربية أدقّ اللغات احتفاظاً بالمعاني الفطريّة للحروف، وأنّ ما لاقاه الإنسان الأول من ضرورات الحياة الفطرية دفعه للتعبير عنها بأصوات تضاهيها وتشابهها⁷⁹.

⁷⁵ - الخصائص: ج2، ص 166.

⁷⁶ - محمود شاكر، جمهرة مقالات الأستاذ محمود محمد شاكر، جمعها عادل سليمان جمال، مكتبة الخانجي، القاهرة،

ط1، 2003م، ج2، ص710.

⁷⁷ - المصدر نفسه: ج2، ص708.

⁷⁸ - المصدر نفسه: ج2، ص708.

⁷⁹ - المصدر نفسه: ج2، ص718.

5- يضرب شاكر أمثلة كثيرة على فطرية الحروف وأنها تحمل معاني واقع الإنسان وحاجته، فمن الحاجات الفطرية للإنسان التي تدفعه للتعبير حاجة النداء والتعجب والاستفهام والإشارة والتنبيه، ونجد أنّ العرب اعتمدت فيها على حروف الحلق وأهمها الهمزة، لأنّ حروف الحلق تقذف من الجوف لتبلغ بالصوت أقصى ما يطيقه الهواء دون أن يقف في سبيلها شيء ودون أن يحجزها أضرار ولا شفة ولا لسان، وهذا يحاكي معنى الإشارة والتنبيه لأنهما يتطلبان من المشير والمنبه إرسال الصوت والهواء إلى حيث يجد إنساناً يسمعه⁸⁰.

6- ينطلق شاكر بعد ذلك في جعل حروف الحلق وخصوصاً الهمزة مبدأ له، لأنه يرى فيها الاستجابة الأولى للكائن الحيّ، فلا أحد يشكّ أنّ أول صوت مطاوع للإنسان هو صوت الحلق الجوف، قبل أصوات اللسان والفم والشفة التي تحتاج إلى تدريب، ومعاني الاستفهام والتعجب والنداء التي استخدم لها الحروف الحلقية هي أول ما يحفز الكائن الحيّ على التعبير، لذلك محاولة الإحاطة بمعاني الحروف عليها أن تصاحب الدلالة الفطرية الأولى التي بها يدل الإنسان على أغراضه الأولية، "فكلّ ما يرجع أصل معناه أو بعض فحواه إلى هذه الدلالة" الفطرية، فالواجب أن يستصحب الهمزة مع أي حرف يبحث فيه عن معناه لأنها حرف الحلق الأول، ثم يستصحب الهاء ثم باقي حروف الحلق⁸¹.

7- سأقف عند خمسة أمثلة ذكرها شاكر وهي "أكّ - أشّ - أجّ - ألّ - أنّ".

أكّ: صوت الكاف فيه احتكاك الأجسام اللينة بعضها ببعض، لأنّ الكاف صوت شينين يزاحم بعضهما الآخر، والأكّة في اللغة معناها الزحمة والضيق، وهذا المعنى ثابت للكاف في قولك "حكّ وعكّ وهكّ" الشيء أي سحقه⁸².

أشّ: الشين بطبيعتها تحمل صوتها المتفشّي المستطيل المتلين الذي يهمس به، وحين يلقى صوتها في الأذن فإنها تمثّل صوت الحركة الخفيفة من احتكاك الثوب القشيب أو وقوع الرش الخفيف من المطر، أو خفيف الورق على الشجر، أو صوت الضاحك إذا قذف بضحكة خفيفة دون قهقهة مع انفراج الشفتين،

80 - جمهرة مقالات محمود شاكر: ج2، ص718.

81 - المصدر نفسه: ج2، ص726.

82 - المصدر نفسه: ج2، ص729.

وتجد أكثر المعاني دائرة في أشّ- هشّ- حشّ- خشّ- بشّ، ثم تأتي الحروف الأخرى من "بشّ ورشّ ونشّ"، والأشّ الطلاقة والبشاشة والخفة والضحكة⁸³.

أجّ: الجيم أقسى وأغلظ صوتاً من الشين واللسان أشدّ ضغطاً للهواء في الحنك، وصوتها جافٍ على السمع ظامئ لا ماء فيه ولا قطرولاً همس، فاستقلت عن الشين ببعض معانيها، فكان معناها يحاكي صوتها في أجت النار إذا اشتعلت وفي هجت أيضاً إذا استعرت⁸⁴.

ألّ: مخرج اللام من أدنى حافة اللسان إلى منتهى طرفه حيث يندفع إليها الهواء من الجوف فيحصره اللسان حصراً بين الشدة والرخاوة، فيجوب الهواء في ميدان قريب من الخيشوم وكأنه ينتظر مخرجاً منه وهو مخرج النون، لذلك قد تجد اللام قد أشربت من غنة النون، لذلك تجدها بانحصارها قد شربت من معاني مخارج ما قبلها كالجيم والشين ومن معاني مخارج ما يليها كالراء والنون، فكانت أكثر الحروف دوراناً في اللغة، فهي تمثل التردد والانتشار، وصوتها حين تقول ألّ يوحى باصطدام وحركة، لذلك ألّ الفرس إذا أسرع فاهتزّ، وآلت المرأة رفعت صوتها بالدعاء، والأليل هو الحنين عند الجزع⁸⁵.

أنّ: مخرجها يكون من انبعاث الهواء إلى الخيشوم، فكأنه يجول في الأنف ويتبعه صدى ناعم خفيف مع الغنة المدوية، وهو حرف دمث ناعم حلو مطاوع يسيل مع الهواء، لذلك كان أقرب الحروف للتعبير عن المعاني الصافية التي لا تتحامل أصواتها إلى مادة، لذلك هو يدور على المعاني النفسية، كالآلام النفس وأحزانها وأحلامها، كما نقول في أنّ، حنّ، هنّ، حنّ⁸⁶.

ما عرضه الأستاذ شاكر لا يخلو من طرافة ولذة لغوية، وقد لا يتسق مع اللغة كلها، لكنّه بطبيعة الحال يفرّق بين الأصل المستعمل وبين المجاز الذي ألحق بالأصل، وبذلك تستوي اللغة عنده وتستقيم بتركيب دقيق.

وحين تأتي إلى النصّ القرآني الذي استعمل لغة العرب؛ لا يخفى ما فيه من تناسب بين أصوات الحروف ومعانيها، ولكنّ هذا لا يلزم وجوده في سائر القرآن، أو أن يكون الحجاج قد سخره تسخيراً دائماً، إنما

83 - المصدر نفسه: ج2، ص730

84 - المصدر نفسه: ج2، ص730

85 - جمهرة مقالات محمود شاكر: ج2، ص732.

86 - المصدر نفسه: ج2، ص733.

هو لون من ألوان تصريف الحجة وبيائها، إذا غاب حيناً ظهر غيره، وسأتناول ذلك بالتطبيق القرآني على سورة من سورته؛ محاولاً إظهار آراء ابن جني وشاكر، وذلك في الدراسة التالية وهي ربط الأداة الصوتية بالحجاج.

ثالثاً: ربط الأداة الصوتية بالحجاج القرآني:

وسأدرسه من جانبي المحتوى الصوتي الذي عرضته، فسأدرس ربط التلاؤم الصوتي بالحجاج القرآني أولاً، ثم ربط تناسب المعاني والأصوات بالحجاج القرآني ثانياً.

1- ربط التلاؤم الصوتي بالحجاج القرآني:

إذا حاولنا أن نربط الحجاج القرآني بهذا التأليف الصوتي في نظم القرآن قلنا إن الحجاج يستخدم لغة واللغة تقوم على الكلمات والكلمات تقوم على الحروف، ومادة التأثير في نفس السامع هي الصوت الذي به تصل الحجة لعقل المتلقي وقلبه.

إنّ هذا التأليف الصوتي من جهة الحجاج القرآني يقوم على أمرين:

1- النظام الصوتي القرآني نظام بديع يقوم على إقامة الروابط والعلاقات بين مخارج الحروف وصفاتها وحركاتها، ليشكل بذلك إيقاعاً قرآنياً فريداً يراعي نفس السامع ويأخذ بيده إلى الإصغاء لحجته مؤمناً كان أم كافراً، وهذه المراعاة تقوم على أمور عديدة لخصها الدكتور عبد الله دراز بقوله واصفاً النظام الصوتي للقرآن: "قسّمت فيه الحركة والسكون تقسيماً منوّعاً، يجدد نشاط السامع لسماعه، ووزعت في تضاعيفه حروف المدّ والغنة توزيعاً بالقسط يساعد على ترجيع الصوت به، وتهادى فيه النفس فيه آناً بعد آناً، إلى أن يصل إلى الفاصلة الأخرى فيجد عندها راحته العظمى"⁸⁷.

الايقاع في الموسيقى يعني القيم الزمنية لل فقرات أو النغمات والعلاقة بينهما من حيث الطول والقصر، ويدرس دوماً من حيث الحدة والغلظة، الطول والقصر، الشدة واللين، الصعود والنزول.

87 - النبأ العظيم: ص 103.

وسأقف عند مقطعين من سورة الذاريات يظهر بينهما الفرق الإيقاعي بشكل واضح، ويظهر بهما كيفية استخدام الحجة القرآنية لإيقاع الآيات في سبيل امتلاك عقل السامع وقلبه، من خلال ما سألينه من الطول والقصر والشدة واللين والصعود والنزول.

المقطع الأول هو بداية السورة في قوله تعالى "وَالذَّارِيَاتِ ذُرْوًا (1) فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا (2) فَالْجَارِيَاتِ يُسْرًا (3) فَالْمُقَسَّمَاتِ أَمْرًا (4) إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٍ (5) وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ (6) وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ (7) إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُخْتَلِفٍ (8) يُؤَفِّكُ عَنْهُ مَنْ أَفِكَ (9) قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ (10) الَّذِينَ هُمْ فِي غَمْرَةٍ سَاهُونَ (11) يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمُ الدِّينِ (12) يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ (13) ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ" [الذاريات 1-14].

يظهر في إيقاع هذه القطعة القرآنية سرعة الحركة، قصر الآية، قوة البناء، الشدة والنبر، الجو المكهرب، توتر الحروف، انسجام الإيقاع مع هول الموقف ورهبة اليوم الآخر.

أما المقطع الثاني الذي يلي المقطع الأول مباشرة قوله تعالى نَ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ (15) آخِذِينَ مَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُحْسِنِينَ (16) كَانُوا قَلِيلًا مِنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ (17) وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ (18) وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلْسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ (19) وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ (20) وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (21) [الذاريات 15-21].

يظهر في إيقاع هذه القطعة القرآنية بطء الحركة، رخاوة البنية، توسط طول الآية، الانسجام مع جمال نعيم الجنة والترغيب في عمل أهلها.

ولو وقفنا بشكل تفصيلي مع المقطعين لتبين الفروق في استعمال الحروف وصفاتها وانسجامها مع الجملة كلها لوجدنا:

في المقطع الأول استعمال الحروف المستعلبة والشديدة⁸⁸، ويلزم الاستعلاء صفة التفخيم، ونجد أيضًا حروف القلقة⁸⁹ وحروف الإطباق⁹⁰، وهذه بعض الأمثلة من المقطع الأول (وقرًا، لصادق، لواقع، الحلب، مختلف، أفك، قتل، الخراصون، غمرة)

أما في المقطع الثاني نجد الحروف المستفلة والرخوة، وهما صفتان بعكس صفتي الاستعلاء والشدة، وحروفهما باقي الحروف الهجائية، ويلزم الاستفال الترقيق، ونجد الأغلب على الآية حروف الانفتاح وهي باقي الحروف الهجائية باستثناء حروف الإطباق، وهذه بعض الأمثلة من المقطع الثاني (عيون، آتاهم، محسنين، الأسحار، أمواهم، المحروم).

وهذا الانتقال من أسلوب عالٍ في اهتزازه، قوي في حروفه إلى أسلوب هادئ في بيانه، رخو في حروفه؛ ينسجم مع الجو الذي يناسب كل مقطع، فالحةجة القرآنية تواجه السامع في المقطع الأول بهذا الإيقاع الشديد لمشهد مخيف من مشاهد يوم القيامة ثم تنقله في المقطع الثاني إلى إيقاع خفيف قريب من النفس لمشهد جميل أو وصف مرغّب من أوصاف أهل الجنة، فالإيقاع الأول يخيف السامع ويربكه، والثاني يجذبه ويرغبه، وهنا توظف الحجة القرآنية اختلاف هذين الإيقاعين وفجأتهما في نفس السامع؛ بدعوته في آخر المقطع الثاني للتفكير والوقوف على المعاني ليحصل مقصود الحجاج.

2- في القرآن استهواء صوتي كما يسميه الرافي، وهذا الاستهواء الصوتي للعربي وللعجمي وبه تقوم الحجة القرآنية في التأثير والوصول، لأنها تحاكي بلاغة طبيعية في النفس الإنسانية التي تتقبل الأصوات حسب نسب تباعد مخارجها أو تقاربها وتتأثر بها، فالصدمة الأولى للنفس دومًا هي أجراس الحروف وأوزان الكلمات مهما اختلفت العقول أو اللغات، "فلو اعتبرنا ذلك في تلاوة القرآن على طرق الأداء الصحيحة لرأيناه أبلغ ما تبلغ إليه اللغات في هزّ الشعور واستثارته من أعماق النفس، وهو من هذه الجهة يغلب بنظمه على كل طبع عربي أو أعجمي، حتى إن القاسية قلوبهم من أهل الزيغ والإلحاد، ومن لا يعرفون لله آية في الآفاق ولا في أنفسهم، لتلين قلوبهم وتهمترّ عند سماعه، لأن فيهم طبيعة إنسانية، ولأنّ تتابع الأصوات على نسب معينة بين مخارج الأحرف المختلفة، هو بلاغة اللغة الطبيعية، التي

88 - حروف الاستعلاء مجموعة في قولهم "خصّ ضغط قط"، وحروف الشدة في قولهم "أجد قط بكت".

89 - حروف القلقة مجموعة في قولهم "قطب جد".

90 - حروف الإطباق الصاد والضاد والطاء والظاء.

خلقت في نفس الإنسان، فهو متى سمعها لم يصرفه عنها صارف من اختلاف العقل أو اختلاف اللسان"⁹¹.

يتحدث رولان بارت في كتابه "لذة النص" عن مصطلح سّمَاه "هسهسة اللغة"، ويقصد به موسيقى المعنى، فاللغة تودع نفسها في الدّال الصوتي، وهذا الدّال الصوتي بعروضه ووزنه ونطقه ينشر المتعة في أذن السامع ويحقق الانفعال أيضًا. وهنا يصف رولان بارت نفسه وهو يستمع إلى أطفال صينيين يقرؤون بصوت مرتفع، يقول "كنت أشاهد فيلم أنطونيني عن الصين، اختبرت هسهسة اللغة في لقطة من اللقطات: في شارع من شوارع إحدى القرى، كان بعض الأطفال جالسين مستديرين إلى جدار وهم يقرؤون بصوت مرتفع،... وكان المعنى بالنسبة إليّ ممتنعًا خرقه بشكل مضاعف: فقد كنت أجهل اللغة الصينية، وكان يحول بيني وبين المعنى التشويش المتزامن لهؤلاء القراء، ولكني كنت أسمع من خلال نوع من الإدراك الهادئ بمقدار ما كان هذا الإدراك يتلقاه من كثافة المشهد، كنت أسمع الموسيقى، والنفس، والتوتر، والدقة"⁹².

إنّ الحجج دومًا لها أساسات؛ بها تصوير الحجة دليلًا مقنعًا للسامع، وتدفعه إلى الثقة بذاك الدليل، هذه الأساسات يسميها رولان بارت في كتابه "قراءة جديدة للبلاغة القديمة"؛ بذور التصديقات.

فالإقناع كما يراه بارت يدفع إلى الثقة ويُلتمَس له دومًا الأدلة المنطقية أو شبه المنطقية، والتي تسمى "التصديقات"، هذه التصديقات تقوم على مواد ابتكار من قطع لغوية يسميها بارت "بذور التصديق"⁹³. فبذور التصديق تتعلق بالخطاب نفسه من حيث انتقاء الكلمات ومن حيث تأليفها والجمع فيما بينها، وفي مجال انتقاء الكلمات يفرّق بارت بين اللغة الجامدة واللغة الحية، فيرى أن الأصل في اللغة أن تكون جامدة، لكنّ انتقاء الكلمات أو ما يسميه الألوان يجعل في اللغة حياة وينشطها، يقول "إن الحالة الحقيقية للغة هي جامدة، أما الحالة الثانية فهي حية: ألوان، أضواء ورود، والزخارف هي إلى جانب العاطفة، الجسد، إنما تجعل الكلام محبوبًا"⁹⁴.

⁹¹ - إعجاز القرآن: ص 153.

⁹² - رولان بارت، لذة النصّ، ت: منذر عباسي، دار نبوي، دمشق، 9، 2014م، ص 21.

⁹³ - رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ت: عمر أوكان، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2011م، ص 126.

⁹⁴ - المصدر نفسه: ص 141

أما في الجانب الثاني وهو ما يهمننا أكثر فهو الجانب التجميعي التآلفي التي تجمع فيه الكلمات داخل الجملة؛ فيتحدثت بارت عن نمطين من البناء، ويهمننا النمط الثاني بالضرورة.

النمط الأول هو ما سّماه بالبناء الهندسي للجملة وهو كما يقول متعلق بدورة الجملة عند أرسطو "جملة تتوفر بذاتها على بداية، نهاية، وامتداد يمكننا بسهولة احتضانه"⁹⁵. أي أنّ أي جملة لها بناء حيوي يبدأ بالاستهلال وينتهي بالخاتمة وما بينهما امتداد حيوي للبداية والنهاية.

أما النمط الثاني فهو ما سّماه بالبناء الديناميكي، فالجملة متصوّرة على أنّها دورة حيوية بواسطة الحركة التي فيها، وهذه الحركة إنّما هي صعود وهبوط، وهو كما يقول نوع من الاهتزاز داخل الجملة يتوقف على نوع المعنى المتولد من الجملة، ولهذا الحركة ثلاثة أنماط: نمط وحشي متنافر، ونمط لطيف معشوق، ونمط مختلط فيه تموج وتقلب⁹⁶.

إذن يرى رولان بارت أنّ صياغة الجملة في بنائها الهندسي وفي بنائها الديناميكي الصوتي يسهمان في صياغة الحجج أو ما يسميها بذور التصديقات، فهو يرى فيها تهيئة للمحاجة، لأنّ أدلة الحجاج كثيرًا ما تكون قائمة على أصول غير مقصودة لذاتها في الحجاج، وهي بذور التصديقات، فأحسن تهيئة للحجاج عند رولان بارت "هو ذاك الذي يكون المعنى فيه مختلفيًا، وحيث الأدلة موزعة على شكل أصول غير واضحة، بذور التصديقات"⁹⁷.

إنّ هذا الاستهواء الصوتي كما سماه الرافعي، أو هذا البناء الديناميكي كما سّماه بارت، تجلّى في القرآن بصورة واضحة من خلال أمور صوتية متعددة، من أهمها موضوع عام وشامل داخل القرآن وهو التوازي الصوتي، وهذا التوازي الصوتي يحمل مظاهر مختلفة منها:

أ- الفاصلة القرآنية: وقد سبق أن أشرت إليها في حديثي عن الرماني في التلاؤم الصوتي، وهي من أهم مصادر الإيقاع داخل النصّ، وتشبه القافية في الشعر، وهي الطريقة التي بان بها القرآن وتميّز عن سائر النصوص الأخرى، وهي ما يعطي القرآن إيقاعًا منفردًا.

95 - المصدر نفسه: ص 152.

96 - المصدر نفسه: ص 152-153.

97 - المصدر نفسه: ص 134-135.

مثال ذلك الفاصلة القرآنية في صورة المؤمنين وصورة الكافرين يوم القيامة، والتي تضيف على النص نعمة صوتية وإيقاعاً موسيقياً لمشهدين متوازيين، قال تعالى "فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَؤُلَاءِ أَقْرَبُوا كِتَابِيَّةً (19) إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلْقٍ حِسَابِيَّةً (20) فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ (21) فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ (22) قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ (23) كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ (24) وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يُلَيِّنُنِي لَمْ أَوتِ كِتَابِيَّةً (25) وَلَمْ أَذِرْ مَا حِسَابِيَّةً (26) يُلَيِّنُهَا كَانَتْ الْقَاضِيَةَ (27) مَا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيَّةً (28) هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَّةً (29) خُدُوهُ فَعُلُوهُ (30) ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ (31) ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ (32) إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ" [الحاقة 19- 33].

اختيار الهاء لتكون فاصلة قرآنية لمشهدين ختاميين من مشاهد يوم القيامة لما في هذا المخرج من اهتزازات صوتية تخرج ما يجيش في النفس من انفعالات نفسية، سواء أكان انفعالا إيجابيا لمن نجا وفاز أو سلبيا لمن خاب وخسر، وفي هذه الفاصلة استهواء صوتي واضح لجذب المستمع وجعله يعيش حالة نفسية فرحة مع المؤمن وحزينة وخائفة مع الكافر⁹⁸.

ب- الترجيع: هو تكرار أصوات أو كلمات أو مقاطع على مسافات منتظمة بهدف الاستهواء الصوتي للسامع المحاجج، وهو يحمل دلالات شعورية ونفسية، يوصلها للسامع من خلال توازنه الصوتي، نجد ذلك مثلاً في قوله تعالى عن مؤمن آل فرعون في آيات متتابعة "يَا قَوْمُ لَكُمْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ يَبْصُرُنَا مِنْ بَأْسِ اللَّهِ إِنْ جَاءَنَا؟ قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ ﴿29﴾ وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ مِثْلَ يَوْمِ الْأَحْزَابِ ﴿30﴾ مِثْلَ ذَابِ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ؟ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ ﴿31﴾ وَيَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ يَوْمَ التَّنَادِ ﴿32﴾ يَوْمَ تَوَلَّوْنَ مُذِيرِينَ مَا لَكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ؟ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ" ﴿33﴾ [غافر 29-33]

فتكرار كلمة قوم يحدث توازياً صوتياً بين بدايات كل نصيحة وإرشاد، ويحدث نداء مفعماً بالتلطف والحنان؛ ليستدرج مشاعر المخاطبين، ويوقفهم من غفلتهم، هو كالتمهيد في ما يريد التعبير عنه ليصير مقبولاً عند السامع بعيداً عن المباشرة في الأمر والنهي⁹⁹.

98 - جماليات الإشارة النفسية: ص 328-329.

99 - المصدر نفسه: ص 307.

ج- الجنس: وهو أداة صوتية تؤثر في الإيقاع، وتحدث موازنة صوتية بين دوال مختلفة في المعنى، فتتربط لها الأذان وتنصت لها الأسماع، ولعلّ جمالها الصوتي يحدث من مخالفة التوقع عند السامع للمعنى، لأن السامع يتوقع من تماثل الأصوات تماثل المعاني، فيصبح الصوت مثيراً للدلالة، والجناس هو الذي يربط بين المعنى الذي يريده المتكلم ويخالف به توقع السامع وبين المثير الصوتي.

ونجد ذلك في قوله تعالى "إن الإنسان لربه لكنود*" وإنه على ذلك لشهيد* وإنه لحب الخير لشديد" [العاديات 6-8]. فكلمة شهيد تتجانس صوتياً مع كلمة شديد، وهذه الصلة بين جحود الإنسان ومعرفته بأن المنعم هو الله، وبين حبه للمال وأثرته له، يمثل للسامع تحدياً صارخاً ومفارقة عجيبة من هذا الإنسان الذي يتعامل مع الله كما يتعامل مع المخلوقين، فيمسك المال ويحرص عليه، ويحدد نعم الله وهو يعلم أن المنعم هو الله¹⁰⁰.

وهناك أساليب أخرى للاستهواء الصوتي مبنوثة داخل النص القرآني، كالتنعيم في كون النص القرآني لا يجري على وتيرة واحدة وهذا أشرت إليه في تمثيلي بآيات من سورة الذاريات، وأيضاً كالمفصل وهو عبارة عن محطات صوتية تستريح فيها النفوس، أو هو سكتة خفيفة بين كلمات أو مقاطع، وهذا يخوض فيه علماء التجويد في القرآن أكثر من البلاغيين، فيقفون على الوقف اللازم والسكتات القرآنية وهي خمس سكتات وغير ذلك منا يمس الجانب الصوتي.

ولا بدّ من التذكير هنا في ربط الحجاج بالأسلوب الصوتي أنّ الأسلوب الصوتي والجمال التوقيعي التلاؤمي يبقى ستاراً جذاباً، يجذب السامع إلى لبّ النصّ القرآني، فالحجاج ساكن داخل النصّ وليس خارجه، والنصّ أحاط نفسه بنظام صوتي فيه المتعة والجمال ولفت الأنظار، شأنه في ذلك شأن الصدفة تحوي في داخلها اللائى النفسية، وهذا المعنى قاله الشيخ دراز: "من هذه الخصوصية والتي قبلها تتألف القشرة السطحية للجمال القرآني، وليس الشأن في هذا الغلاف إلا كشأن الأصداف مما تحويه من اللائى النفسية، فإنه جلّت قدرته قد أجرى سنته في نظام هذا العالم أن يعشّي جلائل أسرارها بأستار لا تخلو من متعة وجمال، ليكون بذلك من عوامل حفظها وبقائها؛ بتنافس المتنافسين فيها وحرصهم عليها، انظر كيف جعل باعثة الغذاء ورابطة المحبة قواماً لبقاء الإنسان فرداً وجماعة، وكذلك لما سبقت كلمته أن يصون علينا نفائس العلوم التي أودعها هذا الكتاب الكريم قضت حكمته أن يختار لها صواناً يحببها

100 - جماليات الإشارة النفسية: 316.

إلى الناس بعذوبته، ويغريهم عليها بطلاوته، ويكون بمنزلة الحذاء يستحثّ النفوس إلى السير إليها، ويهون عليها وعناء السفر في طلب كماها¹⁰¹.

2- ربط تناسب المعاني والأصوات بالحجج القرآني:

إذا كان إضمار المعاني في عباءة الحروف، أمرًا شائعًا في صناعة العرب لألفاظها؛ فقدرة النصّ القرآني وحججه للنفس البشرية، تكمن في انتزاع اللفظ المناسب والأقرب للمعنى المراد، والأبلغ في التأثير، والأوفق لمعنى الجملة كلّها، وهذا ما أشار إليه الراجعي بقوله "فلا بدّ في مثل نظم القرآن من إخطار معاني الجمل، وانتزاع جملة ما يلائمها من ألفاظ اللغة، بحيث لا تندّ لفظة، ولا تتخلّف كلمة، ثم استعمال أمسّها رحمًا بالمعنى، وأفصحها في الدلالة عليه، وأبلغها في التصوير، وأحسنها في النسق، وأبدعها سناءً، وأكثرها غناءً، وأصفاها رونقًا وماءً، ثمّ اطّراد ذلك في جملة القرآن على اتساعه"¹⁰².

إذن ميزة النصّ القرآني أنه يحاجج بألفاظه السامع وفق تركيب معجز، فأى بليغ لا يمتنع عنه أن يأتي إلى فصيح الكلام الموثق في كتب اللغة ويختار ما شاء، لكنّه لن يستطيع أن يقارب القرآن في تركيبه لهذه الألفاظ المناسبة للمعاني داخل الجملة، بل إنّ الراجعي ذهب أبعد من ذلك، فقال لو أنّ الفصيح أو البليغ من العرب اختار ألفاظ القرآن نفسها بحروفها ومعانيها وأنشأ بها كلامه، لكانت ألفاظاً أخرى لا تشابه القرآن، لأنّ القرآن أظهرها في تركيب ممتنع جعلها أسمى من الاستعمال العادي والطبيعي لها، فخرجت إلى أنواع أقدر في الدلالة اللغوية والبيانية، يقول "ولقد صارت ألفاظ القرآن بطريقة استعمالها ووجه تركيبها كأنها فوق اللغة، فإنّ أحدًا من البلغاء لا تمتنع عليه فصيح هذه العربية متى أرادها، وهي بعد في الدواوين والكتب، ولكن لا تقع له مثل ألفاظ القرآن في كلامه، وإن اتفقت له نفس هذه الألفاظ بحروفها ومعانيها، لأنّها في القرآن تظهر في تركيب ممتنع فتزف به، ولهذا ترتفع إلى أنواع أسمى من الدلالة اللغوية أو البيانية التي هي طبيعة فيها، فتخرج من لغة الاستعمال إلى لغة الفهم، وتكوّن بتركيبها المعجز طبقة عقلية في اللغة"¹⁰³.

101 - النبأ العظيم: 104.

102 - إعجاز القرآن: ص 159.

103 - إعجاز القرآن: ص 160.

ويستنطق الرافعيّ هذه الفكرة أكثر، فإذا شكّلت لغة القرآن وألفاظه المنتقاة بما يحسّ المعنى ويشاكله، إذا شكّلت عند سامعها ورسّخت في عقله أنّها طبقة خاصة في اللغة من حيث التركيب والاستعمال، فإنّها بذلك تصنع ما يسميه الرافعي بالتوهّم الطبيعي، بحيث تؤثر في المتلقي دون شعور منه، فيقبل على القرآن وسماعه والإصغاء إلى حجاجه، وتزداد قناعته أن ما يحويه القرآن حقّ وصواب، وهذا ما يفسّر إقبال الناس على العلماء والعظماء والشعراء، لأنّها تتوهم أنّهم خاصّة فتتقرّب منهم لتعظم بهم، عبّر الرافعيّ عن هذا بقوله "ومن ثمّ تنتزل الأفكار منزلة التوهّم الطبيعي... كما ترى فيمن يهتزّ للشعر ويضطرب له ويملكه رقّ أعصابه النفسية، فإنه يبصر الشاعر الفحل الذي أعجب به فيتوهم في رأسه المعنى الكريم والخيال البارع والتعبير الذي هو ضرب من الوحي، وكأنّما يتخيّل من الرأس صومعة إلهية تمّبط عليها ملائكة الحكمة والبيان، وإنه ليتوهم ذلك فيهتزّ له هزّة عصبية واضحة تعرفها في انتشائه والتماع عينيه واستطارة أحواله وما تنطق به معارف وجهه، فهذا ما سميناه باب التوهّم الطبيعي، وهو بمنزلة من الحقائق النفسية"¹⁰⁴.

ولو رجعنا إلى آراء ابن جني مثلاً عن المصادر الرباعية التي تدلّ على التكرار، لوجدنا قوله تعالى "مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلاً" [النساء: 143]، تكرر في كلمة مذبذبين حرفا الدال والباء وفي تكرار الصوت ما يدلّ على تكرار الفعل، فالمذبذب لا يقرّ في مكان واحد، وهذا ما يقوم به المنافق من التجائه إلى صف المؤمنين تارة وصف الكفار تارة أخرى، وهذا شبيهه بقوله تعالى عن المنافقين أيضاً "فهم في ريبهم يترددون" وتكرر حرف الدال ثلاث مرات في كلمة "يترددون" يوحي بعدم التوقف عن الذهاب والمجيء، أي التأرجح بين الإيمان والكفر¹⁰⁵، ونقل هذه الصورة الترددية لحالهم من خلال الحروف أبلغ في حجاجهم، وأبلغ في التأثير فيهم، وكأنّها تقول لهم نحن ندرك حالكم ونصوّره في كل حرف، فأنتم لا تخفون عن صاحب الحجّة والبيان.

ولو تذكرنا رأي ابن جني في مشابهة ترتيب اللفظ لترتيب المعنى، وترتيب صورة الحرف لصورة المعنى وضرب لذلك هو مثلاً بالفعل "بحث"، نجد في القرآن مثلاً قوله تعالى "ثم ذهب إلى أهله يتمطى" [القيامة 33]، وكأنّ كلمة يتمطى ترسم بحروفها وحركاتها صورة مرئية للمتكبر الذي لم يصل ولم يتصدّق

104 - المصدر نفسه: ص 160.

105 - جماليات الإشارة النفسية: ص 277-278.

واغترّ بنفسه، وكان هذا المتبخر في مشيته تتناول أعضاؤه وترتخي بعد شدّها وتنفرد وتمتدّ في مباحاة وخيلاء، وهذا ما تعبّر عنه الألف المقصورة ذات المدّ، بعد شدّة الطاء، وكان امتداد الألف يشبه امتداد يديه ورجليه عند مشية تباهيه وخيلائه¹⁰⁶.

وإذا رجعنا إلى آراء شاعر في محاكاة أصوات الحروف للمعاني داخل الجملة كلها وليس في اللفظة المفردة فقط، كأنّ يتكرر صوت واحد في السياق كله على عدّة ألفاظ، أو تأتي أصوات متقاربة في مخارجها مهموسة أو مجهورة أو حلقية؛ وجدنا أمثلة قرآنية كثيرة على ذلك، منها مثلاً جرس حرف السين في سورة الناس الذي تكرر في كامل السورة "قل أعوذ برب الناس * ملك الناس * إله الناس * من شر الوسواس الخناس * الذي يوسوس في صدور الناس * من الجنة والناس".

فالسين حرف لثوي لا يمكننا أن ننطق به وفمنا مفتوح بل لا بدّ من أن تلتقي الأسنان العليا بالسفلى، ونجد أنّ اختيار هذا الحرف يناسب خفوت صوت الوسوسة الذي يمارسه أهل المكائد والمكر، وجرسها الدائم -فهـي حرف صفيّر وهمس- له هواء يجري دون أن ينقطع، وهذا يناسب استمرارية معركة الشيطان مع الإنسان ومعركة الخير مع الشرّ التي لا تنقطع¹⁰⁷، وهذا معنى حجاجيّ لأهل الإيمان وأهل الكفر، وهو يوظّف له أدقّ الجزئيات من خلال حروف تناسب المعنى.

ومنها أيضاً جرس صوت العين الذي صاحب آية الدعاء وتكرر في عدد من الألفاظ في قوله تعالى: "وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان" [البقرة 186]. فالعين صوت حلقّي مجهور، وهي من أقصى أصوات الحلق بعد الهمزة والهاء، وكان القرآن بتريده حرف العين يوجّه السامع إلى ضرورة انطلاق الدعاء من أعماق القلب كي ننال الإجابة، إلى جانب ما تحويه العين من جمال ولذّة في السمع تستدعي إنصات القارئ¹⁰⁸.

وهذا كلّ معين للحجة القرآنية في جذب سامعها سواء أكان مؤمناً أم كافراً، وهذا التوظيف الصوتي في بناء الحجة داخل النفوس لم يدّخر وسعاً في استخدام أي شكل من أشكال الصوت حتى في صورة الحرف المنطوق نفسه كما رأينا.

¹⁰⁶ - جماليات الإشارة النفسية: 285.

¹⁰⁷ - جماليات الإشارة النفسية: ص 292.

¹⁰⁸ - جماليات الإشارة النفسية: 295-296.

وزيادة على ذلك سأتناول بالتطبيق أيضاً سورة أخرى من القرآن وهي سورة القيامة؛ لأدرس فيها تناسب الأصوات مع المعاني معتمداً على ما قاله البلاغيون في تناسبهما، وسأحاول أن أضيف جديداً إن شاء الله.

قال تعالى: "لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَمَةِ (1) وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَامَةِ (2) أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يَجْمَعَ عِظَامُهُ (3) بَلَىٰ قَدَرِينَ عَلَىٰ أَنْ تُسَوَّىٰ بَنَانُهُ (4) بَلَىٰ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ (5) يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَمَةِ (6) فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ (7) وَخَسَفَ الْقَمَرُ (8) وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ (9) يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْقَمَرُ (10) كَلَّا لَا وَزَرَ (11) إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ (12) يُنَبِّئُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ (13) بَلَىٰ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ (14) وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ (15) لَا تَحْكُمُ بِهِ إِلَّا سَنَانُكَ لِتَجْعَلَ بِهِ (16) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (17) فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (18) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (19) كَلَّا بَلَىٰ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ (20) وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ (21) وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ (22) إِلَىٰ رَجْمَا نَظِيرَةٌ (23) وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ (24) تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ (25) كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَافِيَ (26) وَقِيلَ مَنْ رَاق (27) وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ (28) وَالْتَفَتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ (29) إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ (30) فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّىٰ (31) وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ (32) ثُمَّ دَهَبَ إِلَىٰ أَهْلِهِ يَتَمَطَّىٰ (33) أَوَلَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ (34) ثُمَّ أَوَلَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ (35) أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى (36) أَلَمْ يَكُنْ نُطْقَةً مِّنْ مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ (37) ثُمَّ كَانَ عِلْقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ (38) فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ (39) أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ (40).

1- نفي القسم: "لا أقسم بيوم القيامة" ولا أقسم بالنفس اللوامة"، وهي صيغة استعمالها القرآن كثيراً، وفي مواضع مختلفة، واختلف العلماء في المراد منها، فقالوا زائدة للتوكيد، وقالوا للتنبيه والاستفتاح، ولكنها هنا في سورة القيامة أياً يكن المراد منها؛ فلا يخفى ما فيها من إيقاع غاضب، وفجأة بالنفي عند البداية تبعث على التوتر عند السامع المحاجج وشد أعصابه بشكل يجعله يصغي إلى بيان الحجّة، ولا يخفى ما فيها من استهانة بالمشرّكين الذين لم يؤمنوا بيوم البعث والنشور، وأنهم لا يستحقون أن يقسم الله تعالى لهم، فالقسم فيه إعطاء قيمة للمقسم له واهتمام به، لكنهم لا يستحقون هذا؛ لصدودهم وإعراضهم، لذلك جاءت الآيات التي تليها باستفهام يحمل التوبيخ "أيحسب الإنسان أنّ نجّمع عظامه" بلى قادرين على أن نسوي بنانه".

2- الفاصلة القرآنية: الفاصلة القرآنية - كما سبق عند الرّماني وغيره- تحمل على المعنى المراد وتقود إليه السامع، والقرآن كان دقيقاً في استعمال الفاصلة، والحجاج القرآني عندما استعملها وظّفها عدّة توظيفات، سواء أكانت في حجاجه للمشرّكين أو في حجاجه للمؤمنين أو حتى في خطابه للنبي صلى الله عليه وسلم، وكله من أنواع الحجاج التي بيّنتها في التمهيد، ونجدها هنا في سورة القيامة تنوّعت بين أربعة أحرف: الهاء والراء والقاف والألف المقصورة.

أمّا فاصلة الهاء، فالهاء حرف يخرج من أقصى الحلق يملأ الصدر بهوائه، وكأنّ صاحبه يفرّج عمّا في نفسه من حسرة وضيق وضعف، بصوت عميق يخرج من جوفه، الهاء هي صوت المتأسف المكسور، المتوجع بلبنه وضعفه، فقولنا "آه" عند الألم إنّما هو إشارة إلى تعب النفس ووجعها، وكأنّ الآيات تستبقي أجلّ المشرّكين في الآخرة ومصيرهم، حين يرون بقلوبهم وأعينهم ما أنكروه في الدنيا، فكأنّ حرف الهاء يحتاج غير المؤمنين في حشرته وكأنه قد جاء ليوقع في القلوب حسرة المشرّكين يوم يرون البعث والنشور والوجوه الناضرة والباسرة، وبذلك فيشهدون على أنفسهم "بل الإنسان على نفسه بصيرة * ولو ألقى معاذيره".

واستعمل القرآن في نفس السورة فاصلة الهاء أيضاً في الآيات التي تخصّ النبي صلى الله عليه وسلم، في قوله تعالى "لا تحرك به لسانك لتعجل به * إنّ علينا جمعه وقرآنه * فإذا قرأناه فاتبع قرآنه * ثمّ إنّ علينا بيانه"، جاءت الهاء هنا لتصف حال النبي صلى الله عليه وسلم في خوفه على ضياع القرآن منه أو تفلّته من قلبه، وكأنّ حرصه صلى الله عليه وسلم على استذكار القرآن وتحريك لسانه بآياته، حرصٌ ملهوفٍ يخشى على الأمة والدين من نسيانه القرآن، والملهوف لا تسكن نفسه، وقد تسمع لهثته وحشرجة صدره، والهاء هي الحرف الذي يملأ صدر الملهوف، بل قد تسمعه منه حين تجده يريد أن يدرك شيئاً يخشى فواته "اه - اه"، لذلك جاءت الآيات لتثبت قلبه صلى الله عليه وسلم ولتقول له بأنّ القرآن موكول إلى منزله سبحانه في حفظه وبيانه.

أمّا فاصلة الراء، فالراء حرف يخرج من طرف اللسان مع ما فوقه من الثنايا العليا، وهو ليس بالحرف الشديد الذي يحبس الصوت عند اصطدامه بالحنك الأعلى كما هي حروف الشدّة في "أجد قطّ بكت"، وليس حرفاً رخواً يجري معه الهواء لضعف انغلاق المخرج كما هي باقي الحروف باستثناء حروف الشدّة، إنّما هو حرف بينيّ، والحروف البينية كما يقول علماء التجويد، هي بين الرخاوة والشدّة فلا

يجري الصوت جريانه في الحروف الرخوة، ولا يحبس انحباسه في الحروف الشديدة، بل يتردد الهواء بين هذا وذاك، والحروف البينية خسمة حروف مجموعة في قولهم "الن عمر".

والفاصلة القرآنية في سورة القيامة استعملت حرف الرّاء في مشاهد حيرة الإنسان يوم تقوم القيامة، وفي دهشته من أهوالها، وكأنه ينظر في كل اتجاه، في حالة من الرعب والارتباك، بين النجاة أو الخسران، فلا يجد مهرباً، لا يجد إلا حساب الله تعالى أمامه، وهو بين عمليّه، بين ما قدّمه في الدنيا من حسن أو سوء، وبين ما أخره وراءه من آثار عمله خيراً كان أو شراً، فهو إذن في حالة من الفزع ومن الحيرة ومن الوقوع بين عمليّن بين التقديم والتأخير، وهذا شبيه بالراء وهي تحصر بين الشدّة والرخاوة، بين الجريان والانحباس، وهي تتردد بين انغلاق المخرج وانفراجه، وهذا من بلاغة الحجاج القرآني أنه يقود السامع بمنطق الحرف الأخير ليخيفه أو ليرغبه أو لبصّور حاله يوم القيامة، قال تعالى "إذا برق البصر" * وخسف القمر * وجمع الشمس والقمر * يقول الإنسان يومئذ أين المفرّ * كلا لا وزر * إلى ربك يومئذ المستقرّ * ينبؤا الإنسان يومئذ بما قدّم وأخر".

أما فاصلة القاف، فحرف القاف يخرج من أقصى اللسان مع ما يحاذيه من الحنك الأعلى مما يلي الحلق، والقاف حرف شديد ينحبس الصوت عند النطق به لقوة انغلاق المخرج، والفاصلة القرآنية استعملته في موقف مهيب، ومشهد سيشهده كل إنسان وهو الموت، وساعة الاحتضار، فلموت سكرات، وللموت كربات، والروح حين تنزع يلتمس لها حيلة أو شاف لشدّة ما يشعر صاحبها من قوّة النزاع، والحجاج القرآني إنما استعمل هذه الفاصلة، فاصلة القاف لتجسد هذه القوّة وهي ترتطم بالحنك الأعلى بشدّة ولتجسد انحباس الحياة وفقدان مائها وهي الروح؛ كما تحبس القاف لشدّتها فلا يجري معها ريق ولا هواء، وهذا مدعاة لسامع الحجاج أن يخاف ويحذر من هذا اليوم الذي سيأتي، "كلا إذا بلغت التراقيّ * وقيل من راق * وظنّ أنه الفراق * والتفت الساق بالساق * إلى ربك يومئذ المساق".

وأما فاصلة الألف، فالألف حرف مدّ مخرجها من الجوف، فهي هواء خارج من الجوف بتصدّع، وهذا هو الفرق بين حروف المدّ الثلاثة، فالواو حرف مدّ يخرج من الجوف باعتراض، والياء حرف مدّ يخرج من الجوف بتسفل، والألف حرف مدّ يخرج من الجوف بتصدّع أي نحو الأعلى، واستعملته الفاصلة القرآنية مع الآيات التي تتحدث النشأة الأولى للخلق وعن النشأة الآخرة، وعن صنعة مبدعة لا يدعيها أحد إلا صاحب التدبير والخلق، فالقدرة التي هي بيد الله تعالى هي بيد القوة العليا سبحانه، وهذه

الحقيقة تخرج من أجواف العباد وتَصْعَدُ إلى الأعلى، إليه سبحانه "أيحسب الإنسان أن يترك سدى * ألم يك نطفة من مني يعني * ثم كان علقة فخلق فسوى * فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى * أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى".

3- الجرس الإيقاعي للحروف: الجرس الإيقاعي تدركه الأذن الواعية، والقلوب المنصتة، وهو في الحجاج وتوجيه السامع إلى معنى ما إيقاع بليغ يسهم في صناعة الحجة القرآنية بشكل مؤثر، فالإيقاع في طوله أو قصره يحمل جَوَّ المعنى ودلالته، كما تحمله الحروف نفسها، وهذا ماثوث في القرآن، وقد أشرت إليه في الصفحات السابقة من هذا البحث؛ عند الحديث عن التلاؤم الصوتي في القرآن، وضربت له مثلاً من مقطعين في سورة الذاريات، ونجد هنا أيضاً في سورة القيامة أثر هذا الإيقاع على المعنى، فمثلاً في قول الإنسان "بل يريد الإنسان ليفجر أمامه * يسأل أيان يوم القيامة"، نجد في القرآن أنه قليلاً ما تستعمل أداة الاستفهام "أيان" وهي لفظ مديد الجرس خلافاً للهمزة وأين وأكثر أدوات الاستفهام الأخرى، وكأنَّ السؤال بأيان سؤال تحكيمي يوحى باستبعاد الإنسان لوقوع اليوم الآخر، ونكران البعث والنشور والحساب، وهذا ما يريده الإنسان، لأنه يريد أن ينطلق بالشرّ والفجور بلا حساب وبلا رقيب "بل يريد الإنسان ليفجر أمامه"، وهذا التهكم باستطالة الحياة حرصت على استبعاد موعد الحساب بجرس مديد؛ لم تَفَوّت الآيات أن تردّ عليه بجرس آخر سريع وخاطف، وذلك بمشهد من مشاهد يوم القيامة وهو يخطف البصر ويسلب القمر نوره، وتختل موازين الفلك لتسود حالة من الذعر؛ فيسأل حينها ذاك الإنسان المتهكّم "أين المفر؟"، فيأتيه الجواب بإيقاعه السريع وجرسه القصير "كلا لا وزر * إلى ربك يومئذ المستقر"، ومضيّ الإنسان في الفجور لن يكون ولن ينسى لأنه سيحاسب على كل ما قدّم وآخر "ينبؤ الإنسان يومئذ بما قدّم وآخر".

4- استحضار الصورة بالأداء: وهذا ما وظّفه الحجاج القرآني أيضاً بشكل لافت، وكأنَّ الحروف تتحرك وترسم المشهد الحقيقي، وكأنّها المشهد بشخصه حاضر أمامنا، يخرج اللفظ ويحركه كما تحرك ريشة الفنان الصورة، وهذا ما أكثره في القرآن! وهنا في سورة القيامة صورة مخيفة مهيبه، وكأنّها تتحرك أمام العين، صورة الاحتضار الذي فيه تطوى حياة كل إنسان كما طويت الدنيا من قبل في خسف القمر وجمعه مع الشمس، "كلا إذا بلغت التراقي * وقيل من راق * وظن أنه الفراق * والتفت الساق بالساق * إلى ربك يومئذ المساق" توزعت الصورة وتقسّم المشهد على أجزاء متناسقة متناسبة مع مجموعها، فالجزء الأول حال المحتضر من بلوغ الروح للحلقوم وسكرات الموت الظاهرة عليه "كلا إذا بلغت التراقي"،

والجزء الثاني حال الناظرين لهذا المحتضر وهم أهله وأحبابه الذين يلتمسون له شافيًا ينقذه من سكرة الموت "وقيل من راق" ولعله استفهام يأس وعجز وقلة حيلة، والجزء الثالث حين يوقن المحتضر أنه مفارق للعالم ولأهله ثم يشتد عليه أن يفارقهم ويشتد عليه القدوم على الله ومكاره الآخرة، والعرب تكي للشديد من الأمر بالساق "وظن أنه الفراق" * والتفت الساق بالساق"، والجزء الرابع والأخير وهو النهاية التي لا مهرب منها وهي الحضور بين يديه تعالى "إلى ربك يومئذ المساق"، وينتهي هذا المشهد وكأن الصورة بأجزائها الأربعة كاملة في عين سامعها، من حال المحتضر، إلى حال أهل المحتضر، إلى حال الشدة في المفارقة، إلى النهاية في الآخرة، وكلها بتوزيع صوتي متماثل، وحروف متدرجة في نبراتها وصفاتها من الشدة إلى الأشد، من شدة الاحتضار في حروف "بلغت - التراقي - راق"، إلى الأشد منه وهو تيقن الموت وقرب القدوم على الله في حروف "ظن - الفراق - التفت - الساق - المساق"، وهذا التدرج داخل جو عام يسوده الرهبة والتوتر والترقب، بل إن السكت عند "من" في قوله تعالى "وقيل من راق"، يرسم مشهد التوتر والقلق في البحث عن شاف لهذا المحتضر، وكأنه سكت العاجز الذي لا حيلة بين يديه.

خاتمة:

في ختام هذا البحث نلاحظ أهمية مبحث الحجاج في التعامل مع الحجة القرآنية، وأهمية الدراسة البلاغية التي تخدمه وتوضح معناه وبنائه، وهذه الدراسة استندت في بحثها على كلام البلاغيين القدماء، كما استندت على نقاش كلام الدراسات الحديثة في معنى الحجاج، ثم محاولة الاستفادة من الدراسات القرآنية في توسيع معنى الحجاج بما يتناسب مع الحجة القرآنية.

ويمكن القول إن من أهم النتائج التي توصل لها هذا البحث في مناقشته في هذا البحث:

أولاً: الأسلوب الصوتي للحجاج القرآني أسلوب واسع، له علاقة واضحة بالحجاج ومعناه وفق المعنى القديم والحديث لكلمة الحجاج.

ثانياً: إن قيمة هذا الأسلوب في التأثير على المخاطب قيمة كبيرة، فهو يعد اليوم من بذور الأدلة والتصديقات، التي اعتنى بها القرآن كثيرًا.

ثالثًا: وجد البحث أن التلاؤم الصوتي جزء يقوم عليه الحجاج الصوتي في القرآن الكريم، ومعناه أن حسن التأليف الصوتي بين حروف القرآن وجمله، وهو ما يسبب الجمال التوقيعي فيه، ويسبب أيضًا الاستهواء الصوتي الذي يستخدمه الحجاج في التأثير بالمتلقي وفي تقريب الحجة من نفسه وعقله.

رابعًا: وجد البحث أن تناسب الأصوات مع المعاني من خلال اختيار اللفظ الأوفق للمعنى واختيار حروف تصوّر المعنى المراد بشكل يجعل من مهمة الحجاج في الإقناع أسهل ويفتح الطريق له في تثبيت المعاني في ذهن المخاطب.

ولا بدّ من بيان مهم أن الباحث لا يزعم أطّراد كل ما ذكر في القرآن الكريم، ولا يلزم ذلك، إنما هو من تصريف البيان الذي يمكن تتبعه ورصده في صياغة الحجّة القرآنية وحجاجها للمؤمنين والكافرين، وإذا غاب منه شيء في بعض المواضع فإنه يحضر غيره من ألوان التصريف الحجاجي، وقد لا تظهر لنا دلالتة، ويظهر فقط أثره في النفوس.

أولا المصادر:

- القرآن الكريم على رواية حفص عن عاصم.
- ابن الأثير، ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ت: أحمد الحوفي ويدوي طبانة، مطبعة نخضة مصر، القاهرة، ط1، 1960م
- ابن أبي الأصبع، عبد العظيم بن عبد الواحد، بديع القرآن، ت: أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، الدار العربية للموسوعات.
- الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب، إعجاز القرآن، ت: عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991م.
- البقاعي، برهان الدين أبو الحسن، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط1، 1982م .
- الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، ت: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، مصر، ط2.
- الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، ت: هلموت ريتز، مطبعة وزارة المعارف، اسطنبول، ط2، 1979م.
- الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ت: محمود شاكر، مطبعة المدني، مصر، ط3، 1992م.
- الجرجاني، الشريف أبو الحسن علي بن محمد، التعريفات، ت: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان، ت: محمد علي النجار، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ط4، 1999م.

- الخطّابي، أبو سليمان حمد بن محمد، بيان في إعجاز القرآن، ت: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دارالمعارف، منشورة ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ط6، 6، 9.
- الخفاجي، أبو محمد ابن سنان، سرّ الفصاحة، ت: داود الشوابكة، دار الفكر، عمان، ط1، 2006م.
- ابن رشيقي، أبو عليّ الحسن القيرواني، العمدة، ت: محي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ط1، 1934م.
- الزّماني، أبو الحسن، النكت في إعجاز القرآن، منشورة ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ت: محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة، ط6، 6، 9.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ط2، 2، 9.
- الزّمخشري، جار الله أبو القاسم، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل، ت عادل عبد الموجود وعليّ معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1998م.
- السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن محمد، مفتاح العلوم، ت: عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 2000م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، ت: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 1987م.
- الطبريّ، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ت: محمود شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م.
- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله، كتاب الصناعتين، ت: علي البيجاوي ومحمد الفضل أبو إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة عيسى البابي الحلبي، ط1، 1952م.
- القرطاجني، أبو الحسن حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ت: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الكتب الشرقية، تونس.
- القرظوبي، الخطيب محمد عبد الرحمن، الإيضاح في علوم البلاغة، ت: عبد المنعم الخفاجي، دار الكتاب المصري، القاهرة. ثانيًا المراجع:
- إبراهيم سلامة، بلاغة أرسطو بين العرب واليونان، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، 1952م.
- أحمد مطلوب، فنون بلاغية، دار البحوث العلمية، الكويت، ط1، 1975م.
- ألان ليوري، سيكولوجيا التربية والتكوين، ت: وجيه أسعد، المركز العربي للتعريب والترجمة، دمشق، 9، 2000م.
- أوليفي روبول، هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي؟، ت: محمد العمري، مجلة علامات، المغرب، ج6، 22، شعبان 1417هـ، ديسمبر 1996م.
- التهامي نقرة، سيكولوجية القصة في القرآن الكريم، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1974م.
- جوزيف فندريس، اللغة، ت: عبد الحميد الدواخلي ومحمد قصاص، لجنة البيان العربي، القاهرة، 1950م.
- رولان بارت، مبادئ في علم الأدلة، ت: محمد البكري، دار الحوار، سورية، ط2، 1987م.

- رولان بارت، لذة النص، ت: منذر عياشي، دار نينوى، دمشق، 2014م.
- رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ت: عمر أوكان، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة،
- سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط20، 2010م.
- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، ط9، 1980م.
- صالح ملا عزيز، جماليات الإشارة النفسية في الخطاب القرآني، دار الزمان، دمشق، ط1، 2010م.
- صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1965م.
- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2012م.
- طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2012م.
- عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ؟، 2007م.
- عبد العزيز حمودة، الخروج من التيه، المطابع السياسية، الكويت، 2003م.
- عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، جامعة منوبة، تونس، 2001م.
- عبد النبي اطصيف، النص الأدبي والمتلقي، مجلة الموقف الأدبي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ع 309، شباط، 1997م.
- عفت الشرقاوي، بلاغة العطف في القرآن الكريم دراسة أسلوبية، دار النهضة العربية، بيروت، ، 1981م.
- فاضل السامرائي، التعبير القرآني، دار عمار، عمان، ط1، 1998م.
- ليونيل بلينجر، الآليات الحجاجية للتواصل، ت: عبد الرقيق بوركلي، مجلة علامات، المغرب، عدد 21، 2004م .
- مجيد عبد الحميد ناجي، الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984م.
- محمد محمد أبو موسى، مراجعات في أصول الدرس البلاغي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 2008م.
- محمد محمد أبو موسى، مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 2010م.

“Haseeb Karim al-Din” ve “Anas al-Wujud ve Sevgilisi al-Ward Fi'l-Akmam” Hikayeleri Örneğinde Binbir Gece Masallarında Zamanın Yapısı

Amnah OMAR*

Dr. Öğr. Gör., İstanbul Aydın Üniversitesi

Arapça Öğretmenliği, Eğitim Fakültesi

Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı

amnahomar@aydin.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-3986-7333>

ÖZ

Binbir Gece Masallarının çerçeve yapısı, anlatı zamanının oluşumuna etkisini bırakmıştır. Böylece masalların zamansal yapısı kitabın ilk metinsel eşiğinden ortaya çıkmıştır. Çünkü kitabın adı, Şehrazad'ın masallarını anlatırken geçirdiği gece sayısı ile ilişkilendirilmiştir.

Bu araştırma, söz konusu zamanın yapısını; geri dönme ve beklenti tekniklerinin kullanılmasıyla anlatının hareketini geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek arasında salınan bir dalgalanma hareketi haline getiren masallardaki kronolojik düzen mekanizmalarının incelenmesi yoluyla ele alacaktır. Önce teknikler (eleme, özet, betimleyici duraklama ve sahne) kullanılarak hızlı ve yavaş arasında değişen masalların anlatı ritmi üzerine, daha sonra zaman arasındaki ilişkinin temel tezahürlerinden biri olan anlatı sıklığı veya tekrarı üzerine bir inceleme yapılacaktır.

Bu araştırma, anlatı zamanı konusunda anlatı bilimi araştırmalarının bulgularına, özellikle de Fransız araştırmacı Gerard Genette'nin çabalarıyla üretilenlere dayandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Konuşma, Hikâye, Anlatı, Zaman Yapısı, Beklenti, Geri Dönme.*

The Structure of Time In (One Thousand and One Nights) Tales. (Haseeb Karim Al-Din) And Tale (Ons Al-Wujud With His Lover Al-Ward Fi Al-Akmam) Tale As A Model

ABSTRACT

The framework structure of the tales of Arabian Nights (One Thousand and One Nights) left its mark on the formation of their narrative time. The chronological structure of the tales appears at the first threshold of the book, which is the title that was associated with the number of nights Scheherazade spent telling her tales.

This research will address a study of the structure of this time, by studying the mechanisms of the chronological order in the tales, which made the narrative motion in a state of dangling, oscillating between the past, the present, and the future, through the analepsis and prolepsis techniques, and studying the narrative rhythm of the tales, which ranged between fast and slow, through the use of deletion, summary, descriptive pause, and scene techniques, then studying the narrative recurrence, or repetition, which is one of the main aspects of the relationship between the time of the tale and the time of the discourse.

Keywords: *Discourse, Narrative, Narratology, Structure Of Time, Tales, Order, Prolepsis, Analepsis*

* Makale Geliş Tarihi / Received: 20.12.2021

Makale Kabul Tarihi / Accepted: 11.01.2022

بنية الزمن في حكايات (ألف ليلة وليلة)

حكاية (حاسب كريم الدين) وحكاية (أنس الوجود مع محبوبته الورد في الأكمام) نموذجاً

الملخص:

لقد تركت البنية الإطارية لحكايات (ألف ليلة وليلة) أثرها على تشكيل الزمن السردى فيها، فظهرت البنية الزمنية للحكايات من العتبة النصية الأولى للكتاب؛ إذ اقترن عنوانه بعدد الليالي التي قضتها شهرزاد في رواية حكاياتها.

وسيتناول هذا البحث دراسة لبنية هذا الزمن، وذلك من خلال دراسة آليات الترتيب الزمني في الحكايات، التي جعلت حركة السرد في حالة نوسان، تتأرجح بين ماضٍ، وحاضرٍ، ومستقبلٍ، من خلال استخدام تقنيات الاسترجاع، والاستباق، ودراسة للإيقاع السردى للحكايات، الذي تراوح بين السرعة، والبطء، باستخدام تقنيات (الحذف، والمجمل، والوقف الوصفية، والمشهد)، ثم دراسة للتواتر السردى أو التكرار، الذي هو من المظاهر الأساسية للعلاقة بين زمن القصة، وزمن الخطاب.

ولقد اعتمد هذا البحث على ما توصلت إليه دراسات علم السرد حول الزمن السردى، وبخاصة ما أفرزته جهود الباحث الفرنسى "جيرار جينيت Gerard Genette" في هذا الإطار.

الكلمات المفتاحية: خطاب، قصة، سرد، بنية الزمن، حكاية، ترتيب، استباق، استرجاع.

مقدمة

لم يحظ أثر أدبي من الاهتمام بمثل ما حظي به كتاب (ألف ليلة وليلة)، فقد كان له أثر كبير على آداب الشرق والغرب، أمدها بمادةٍ عجائبيةٍ سحريةٍ، فنهلت من شخصياته وعوالمه وأحداثه، ونشأت حوله دراسات لا تحصى، وتُرجم إلى لغاتٍ عدّة، ولما يزل حتى يومنا هذا موضع شغف، وحقلًا خصباً للدارسين.

ظهر هذا الكتاب في القرن الرابع الهجري من عصر بني العباس، الذي انتشرت فيه كتب الإمتاع، والمؤانسة، وشاعت في مجالسه آداب الأسفار الخرافية، التي عُربت عن الفارسية، والرومية، والهندية، فتلقفتها العامة، والخاصة، وتداولتها مجالس قصور الخلفاء. وقد ذكر ابن النديم في كتابه الفهرست في

الفن الأول من المقالة الثامنة، تحت عنوان "الفن الأول في أخبار المسامرين والمخرفين وأسماء الكتب المصنفة في الأسمار والخرافات"¹ من أسماء هذه الكتب المصنفة في الأسمار، ما يقارب مئة كتاب.

ولقد مرَّ كتاب (ألف ليلة وليلة) بحكاياته المليئة بالأحداث، والحكم، والأمثال، والأشعار، بمراحل عدّة، تطور فيها، حتى استقرَّ على ما هو عليه من الأسلوب، واللغة، إذ إنّ "النساخ لم يتحرّجوا من تغيير لغته، ووضع ألفاظ معروفة عندهم مكان ألفاظ لم تعد دارجة في أزمانهم"²

هذا الكتاب الذي استقبلته الثقافة العامة، وأنكرته الثقافة الرسمية، لابتعاده عن الرصانة التي كانت للمقامات آنذاك، قد أثّرت حوله قضايا كثيرة فاختلف القدماء، والمحدثون، من العرب والمستشرقين حول أصله، هل هو هندي أم فارسيّ، أم عربي، أو انصهرت في بوتقته كلّ هذه الأصول؛ ولا يمكن لقومية من هذه القوميات أن تستأثر بملكيتها، واعتمد الباحثون في دراساتهم لتحديد أصل هذا الكتاب، على إشارات وردت حوله في عدة كتب تراثية.³

كما اختلف أيضاً حول عصر تأليفه بين القرنين العاشر والسادس عشر، ومن هو مؤلفه، هل هو راوٍ مجهول؟ أم أن الخيال الجمعي قد نسج حكاياته، كحال أي موروث شعبي؟⁴

¹ ابن النديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدد، طهران ١٩٧١، ص ٢٦٣

² مهدي، محسن، كتاب ألف ليلة وليلة من أصوله العربية، ليدن، بريل، ١٩٨٤ - ص ٢٣

³ اعتمد الباحثون في آرائهم لتحديد أصل هذا الكتاب على قراءة وتحليل نصّين: الأول ما أورده المسعودي في (مروج الذهب ٢: ٢٥١) والذي يعدّ أقدم إشارة لهذا الكتاب، والنص الثاني ما ذكره ابن النديم في الفن الأول من المقالة الثامنة من كتابه (الفهرست ص ٤٢٢) حيث لم يذكر اسم كتاب (ألف ليلة وليلة) صراحة بل ذكر اسم الكتاب الفارسي الذي يسمى (هزار أفسان) ومعناه ألف خرافة وهو يطابق بمحتواه كتاب (ألف ليلة وليلة).

⁴ وقد أجمعت الآراء على أن مؤلف كتاب (ألف ليلة وليلة) هو المؤلّف الشعبي وهذا ما انتهت إليه (سهير القلماوي) "يجب ألا ننسى أنّ مؤلف الأدب الشعبي، لا يكون الفرد في أكثر الأحيان، وإنّما القصّة الشعبيّة أو الأنشودة، عمل الجماعة أكثر منها عمل الفرد، بمعنى أنّ الجماعة تتحكّم في الوحي الذي ينتجها بروحها أقوى تحكّم، ولكنها تتحكّم فيها أيضاً بعد أن تأخذ صورتها الفنية، فتتلاعب بها، حتى تتخذ الصورة التي تستطيع أن تثبت عليها. وإذا كان هذا كلّ حقّاً في صدد الأغاني، وسائر الفنون الشعبيّة، فهو أصدق ما يكون في القصص." انظر: القلماوي، سهير، ألف ليلة وليلة، مكتبة الدراسات الأدبية، دار المعارف بمصر، ص ٧٩

كذلك توصل الباحث (محسن مهدي) بعد مقارنته نسخ هذا الكتاب بأن مؤلفه مجهول:

وأما عن نسخ الكتاب المتعددة، فلم يستطع أيُّ من الباحثين أن يحدّد أيُّ منها هي النسخة الأم⁵.

وبعيداً عن كل هذه التساؤلات، والقضايا المتعلقة بهذا الكتاب، فإنَّ هذا الأثر بحكاياته الكثيرة، المرتبطة بالخارق، والعجائبي، حرّض الخيال، وكان له أثره الكبير على الأدب العربي والغربي وما يزال منبعاً ثراً للدرس.

وهذا البحث، هو محاولة لاستنطاق حكايتين من حكايات هذه الليالي، هما حكاية (حاسب كريم الدين)⁶ وحكاية (أنس الوجود مع محبوبته الورد في الأكمام)⁷ لدراسة أحد مكونات البنية السردية فيهما، وهو الزمن.

"نقلته الرواة في المدن المعمورة، وأنس به أهل الحضر في منازلهم، وأوقات سمرهم، وارتاحت له نفوس الصّناع، والتّجار بعد فراغهم من صناعاتهم وتجارتهم. سعدتُ بسماع ما احتواه العائمة، واعتبرت برموزه وإشاراته الخاصّة"
انظر: كتاب ألف ليلة وليلة من أصوله العربية، ليدن - ص ١٢

(⁵) للكتاب طبعات مختلفة أولها طبعة كلكتا الأولى وهي ناقصة حوالي المائتي ليلة طبعها الشيخ الشيرازي تحت رعاية كلية فورت وليام سنة ١٨١٨ و ثانيها طبعة برسلو سنة ١٨٢٤ على أساس نسخة من تونس، و هي كاملة، وثالثها طبعة كلكتا الثانية سنة ١٨٣٢ - ١٨٤٢. وهناك طبعات مصرية كثيرة أشهرها طبعة بولاق سنة ١٨٣٥ معتمدة على نسخة كلكتا الثانية. انظر: القلماوي، سهر، ألف ليلة وليلة، مكتبة الدراسات الأدبية، دار المعارف بمصر، ص ٢

⁶ تبدأ حكاية (حاسب كريم الدين) في الليلة ٤٦١ وتنتهي في الليلة ٥٢٠، وهي تحكي قصة حاسب ابن دانيال الحكيم، وما جرى معه من أحداث، منذ لحظة ولادته، وكيف ألقاه الخطابون في جبّ من العسل، ووصله إلى ملكة الحيات، ومحاولة ملكتها ثنيه عن التفكير في العودة إلى أهله، بأن تقصّ عليه الحكايات، لأن عودة حاسب كريم الدين إلى أهله تعني موتها، لكن حاسب يعود إلى أهله بعد أن تعهّد لملكة الحيات بألا يستحم في حمام عمومي، وهذا ما سيكون سبباً لموتها فيما بعد، لأن حاسب أجبر على الاستحمام في حمام عمومي، وتتضمن حكاية (حاسب كريم الدين) المركزية، حكايتين هما حكاية (بلوقيا) وحكاية (جانشاه).

(⁷) تبدأ حكاية (أنس الوجود مع محبوبته الورد في الأكمام) من الليلة ٣٩٤ وتنتهي في الليلة ٤٠٥، وهي تحكي قصة العاشقين (أنس الوجود) و(الورد في الأكمام) والتي تبدأ باكتشاف وزير الملك شامخ لعشق ابنته (الورد في الأكمام) ل (أنس الوجود)، فيأمر بإبعادها إلى (جبل الثكلى)، فيشرع العاشق (أنس الوجود) برحلة بحث مضنية عن محبوبته، إلى أن يجتمع شمل المحبوبين عند الملك (درباس) الذي يأمر بزواجهما.

1. بنية الحكايات في ألف ليلة وليلة:

البنية السردية لحكايات ألف ليلة وليلة، قائمة على الحكاية الإطار، التي تبدأ في أول الكتاب وتنتهي في آخره، هذه الحكاية قد شكّلت ناظماً للحكايات الثانوية التي تفرعت عنها، واندرجت ضمن سياقها، وهي (حكاية الملك شهريار، وأخيه الملك شاه زمان)⁸ اللذين تعرضا للخيانة الزوجية، وقصة لقائهما مع العفريت والفتاة، ومن ثمّ قرار الملك (شهريار) الانتقام من النساء، بزواجه كل يوم من فتاة عذراء وقتلها، إلى أن تطوّعت (شهرزاد) ابنة وزيره لإنقاذ النساء من هذا المصير، بقبولها الزواج من الملك وهي -"المطلعة على التاريخ، وسير الملوك و أخبار الأمم"⁹ - وشروعها في ليلة زواجها الأولى بقصّ حكاياتها العجيبة على الملك، لتنجو من الموت، هذه الحكايات التي استغرقت ألف ليلة و ليلة.

إن شخصيات وأحداث هذه (الحكاية الإطار) المحدودة، وتركيبها البسيط، منحها القدرة على احتواء حكايات أخرى إذ "إن ما تتسم به الحكاية الخرافية عامّة، وجود أجزاء رخوة في الفعل القصصي، تسمح بإدراج أفعال قصصية ثانوية في سياقها، تتوالد باستمرار، وتغذي من الإمكانيات السردية للحكاية الإطارية، التي هي بمثابة حكاية أم تمثّل الحكايات الثانوية بأسباب الحياة والبقاء، مما جعل الحكايات الخرافية، تتقبل في سياقها، كل ما هو غريب من الأحداث والوقائع، بشرط أن يندرج في بنيتها السردية بواسطة راوٍ جديد.¹⁰ فتعدّد الشخصيات، يفضي إلى تعدّد الحكايات، لأن كل شخصية جديدة تأتي حاملة معها حكايتها الخاصة، التي تضيء على الحكاية التي سبقتها، وعما يليها من الحكايات.

ولقد تركت هذه البنية الإطارية للحكايات، أثرها على تشكيل الزمن السرد في حكايات ألف ليلة وليلة، فالبنية الزمنية لليالي تظهر من العتبة الأولى للكتاب، وهو العنوان الذي اقترن بعدد الليالي التي قضتها شهرزاد في رواية حكاياتها.

(⁸) ألف ليلة وليلة، مصر، مطبعة سعيد علي الخصوصي، مقابلة ومصححة على النسخة المطبوعة بمطبعة بولاق سنة

١٢٨٠هـ

(⁹) المصدر السابق، ١: ص ٥.

(¹⁰) إبراهيم، عبد الله، النثر العربي القديم، بحث في البنية السردية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث، قطر، ط ١، ٢٠٠٢م، ص ٩٣.

2. زمن القصة/زمن الخطاب:

الزمن من العناصر الأساسية التي لا يمكن الاستغناء عنها في البناء السردى، فهو الذي يمنح السرد أسباب الوجود، لأنه يعطيه الحركة التي هي جوهر حياة السرد.

"لذا فإنَّ الزمن في الخطاب الأدبي، وإن تنوعت الأساليب في استخدامه، لا يمكن إغفاله أو استبعاده من العوامل المؤثرة. فالخطاب الأدبي نفسه لا يمكن أن يمتلك فاعليته الحقيقية في التأثير، إن لم يكن قد ارتبط بزمان، سواء أكان ذلك الزمن تاريخياً، أم مفترضاً، أم وهمياً، أم نفسياً."¹¹ فالزمن يؤثر في عناصر السرد الأخرى وينعكس عليها، ويشكل إطاراً للفعل الذي تقوم به الشخصيات.

ولقد استخدمت أساليب وتقنيات كثيرة، للتعبير عن الزمن، وبذل النقاد جهوداً كبيرة، لدراسته وتحديد ماهيته. إذ إن كل بناء سردي ينهض على ثنائيتين، صاغهما علم السرد، هما "القصة" و"الخطاب"، وكل ما سوى ذلك من التسميات تحيل إلى هذه الثنائية، والقصة هي سلسلة من الأحداث، والخطاب هو الذي يقدّمها، وزمن القصة، وزمن الخطاب، هما زمانان غير متشابهين، وطبقاً لـ (تريفان تودوروف) "فزمن الخطاب هو، بمعنى من المعاني، زمن خطّي، في حين أن زمن القصة هو زمن متعدّد الأبعاد. ففي القصة يمكن لأحداث كثيرة أن تجري في آن واحد، لكن الخطاب ملزم بأن يرتبها ترتيباً متتالياً يأتي الواحد منها بعد الآخر، ومن هنا تأتي ضرورة إيقاف التتالي الطبيعي للأحداث"¹².

ويكون هذا الإيقاف الطبيعي للأحداث حسب (تودوروف) باستخدام "التحريف الزماني لأغراض جمالية"¹³ وهذا التحريف الزماني هو ما يميز الخطاب عن القصة، ويجعل كلّ نصٍّ سرديٍّ، مشتملاً على هذه المفارقة، بين زمن القصة، وزمن الخطاب، الذي هو زمن تخيلي يتدع الكاتب ليكسر فيه التتابع الطبيعي للأحداث، ولا يتقيد بتسلسلها وذلك وفق تقنيات سردية يعتمد عليها، لتجسيد هذا الزمن. وقد درس (جيرار جينيت) هذه التقنيات، وحددها ضمن ثلاث مستويات، هي: الترتيب، والمدة، والتواتر.

(¹¹) كريم، حسن عاتي، أثر الزمن في خلق البنية الدلالية في رواية سابع أيام الخلق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠١٢م، ص: ١٦-١٧.

(¹²) تودوروف، تريفان، مقولات السرد الأدبي، ترجمة الحسين سحبان، وفؤاد صفا، طرائق تحليل السرد الأدبي، منشورات اتحاد كتاب المغرب، الرباط، ط ١، ١٩٩٢م، ص ٥٥.

(¹³) المرجع السابق، ص ٥٥

فما هي مظاهر الاشتغال السردى، في عملية بناء الزمن في حكايات ألف ليلة وليلة، وفق المستويات التي ذكرها (جينيت)؟

3. الترتيب:

الترتيب الزمني لحكاية ما هو "مقارنة نظام ترتيب الأحداث والمقاطع الزمنية في الخطاب السردى بنظام تتابع الأحداث أو المقاطع الزمنية نفسها في القصة"¹⁴

ويسمى (جينيت) كل أشكال التناثر بين زمن القصة، وزمن الخطاب بالمفارقات الزمنية "يمكن للمفارقة الزمنية أن تذهب في الماضي أو المستقبل بعيداً، كثيراً أو قليلاً عن اللحظة الحاضرة، أي عن لحظة القصة التي تتوقف فيها الحكاية، لتخلي المكان للمفارقة الزمنية."¹⁵

وإن هذا التوقف للسرد في لحظة معينة، والخروج عن التسلسل المنطقي للأحداث، والانتقال إلى الماضي أو المستقبل، يحدّد لنا نوعين من المفارقات الزمنية، وهي الاسترجاعات، والاستباقات، وهي ما يميّز حكايات (ألف ليلة وليلة):

1.3 الاسترجاع:

"هو تقنيّة زمنية تعني سرد حوادث أو أقوال أو أعمال وقعت في الماضي الروائي."¹⁶ فالاسترجاع هو خلخلة لنظام سير الأحداث يعيدنا إلى الماضي، و للأحداث التي وقعت قبل اللحظة التي يتوقف فيها القصّ، ليفسح المجال للاسترجاعات التي "تروي لنا فيما بعد ما وقع من قبل"¹⁷.

وتمثّل هذه التقنية عنصراً مهماً في إضاءة ماضي الشخصية، بإعطائنا معلومات عنها وتخليص السرد من الرتابة وكسر خطيّة الزمن. وبحسب زمن الأحداث المعاد إليها، تنكشف أنواع الاسترجاع، أكانت داخلية أم خارجية:

(¹⁴) جينيت، جيرار، خطاب الحكاية بحث في المنهج، ترجمة محمد معتمد وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، ط ٢، ص ٤٧

(¹⁵) المرجع السابق، ص ٥٩

(¹⁶) الفيصل، سمر روجي، بناء الرواية العربية السورية 1980/1990، اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٥، ص ١٦٢

(¹⁷) (تودوروف، ترفيتان، الشعرية، ترجمة شكري المبخوت، و رجاء بن سلامة، دار توبقال للنشر، ط ٢، ١٩٩٠م، ص

1.1.3 الاسترجاع الخارجي:

(هو الذي يستعيد أحداثاً تعود إلى ما قبل بداية الحكاية)¹⁸ فالشخصية بالاسترجاع الخارجي تستحضر مواقف زمنية ماضية حقلها الزمني لا صلة له بالحقل الزمني للحكاية الأصلية ولا يتداخل معها، ووظيفة هذا الاسترجاع هي "إكمال الحكاية الأولى، عن طريق تنوير القارئ بخصوص هذه السابقة أو تلك".¹⁹

2.1.3 الاسترجاع الداخلي:

"وهو الذي يستعيد أحداثاً وقعت ضمن زمن الحكاية أي بعد بدايتها، وهو الصيغة المضادة للاسترجاع الخارجي"²⁰ وهذا الاسترجاع لا يأخذ حيزاً كبيراً ضمن السرد، بل يكون تلميحات لسدّ الفجوات الزمنية ضمن الحكاية.

فماهي تجليات الزمن الاسترجاعي وكيف وظّفت هذه التقنية في الحكايات؟

قدّم الزمن في حكايات (ألف ليلة وليلة) بصيغة الماضي التي هيمنت على الحكايات ولكن كثيراً ما يرتد السرد فيها على أعقابها عبر الاسترجاعات التي تقطع هذا الزمن الماضي القريب وتعود بنا إلى زمن ماضٍ آخر بعيد.

- الاسترجاعات في حكاية (أنس الوجود مع محبوبته الورد ذات الأكمات):

يخبر (العابد) (أنس الوجود) عما رآه في استرجاع للأحداث:

"فإني سمعت بكاء وغواشاً فنظرت إلى جهة الصوت فرأيت ناساً كثيرين وخياماً منصوبة وأقاموا مركباً ونزل فيها قوم منهم... وأظن أن الذين ساروا على ظهر البحر ولم يرجعوا هم الذين أنت في طلبهم يا أنس الوجود"²¹ وهذا الاسترجاع هو استرجاع داخلي.

ويسرد الخادم على أنس الوجود قصته وما حدث معه قبل مجيئه إلى القصر:

(18) زيتوني، لطيف، معجم مصطلحات نقد الرواية، مكتبة لبنان ناشرون، دار النهار للنشر، ط ١، ٢٠٠٢م، ص ٤٠

(19) جينيت، جيار، خطاب الحكاية بحث في المنهج، ص ٦١

(20) المرجع السابق، ص ٢٠

(21) ألف ليلة وليلة، ٢: ص ٢٧٤

"فبكى الخادم وعانقه وقال حياك يا وجه الأحباب إن أصبهان بلادي ولي فيها بنت عم كنت أحبها وأنا صغير وكنت مولعاً بها فغزى بلادنا قوم أقوى منا وأخذوني في جملة الغنائم، ثم باعوني خادماً وها أنا في تلك الحالة"²² هذا الاسترجاع هو استرجاع خارجي، أدى إلى توليد حكاية جديدة ثانوية تفرعت عن الحكاية الأصلية، وقدمت معلومات عن شخصية هذا الخادم وماضيه الذي يفسر ما يعيشه في الحاضر من صعوبات، إذ إن كل استرجاع في الحكاية هو "حكاية ثانية زمنياً تابعة للأولى"²³

- الاسترجاعات في حكاية (حاسب كريم الدين):

يروى الخطابون لأم (حاسب كريم الدين) في استرجاع للقصة غير الصحيحة لاختفاء ابنها: "إننا كنا قاعدين فوق الجبل فأمطرت علينا السماء مطراً عظيماً، فأوينا إلى مغارة لنتدارى فيها من ذلك المطر، فلم نشعر إلا وحمار ابنك هرب في الوادي، فذهب خلفه ليرده من الوادي، وكان فيه ذئب عظيم، فافترس ابنك، وأكل الحمار."²⁴ هذا الاسترجاع هو استرجاع داخلي.

2.3 الاستباقات

"هو كل حركة سردية تقوم على أن يروى حدث لاحق أو يُذكر مقدماً"²⁵ وتتميز الاستباقات بطابعها المستقبلي التنبئي، وتأتي في بنية السرد بصورة تلميحات في سياق الأحلام والنبوءة، التي ربما ستتحول إلى واقعة تندرج ضمن الحكاية، أو تؤدي إلى تفرع حكاية أخرى. وتتميز بضالة حضورها في نصوص حكايات ألف ليلة وليلة، لأن الماضي هو الإطار الذي تقدم فيه أحداث الحكايات، ولكن تكسر خطية الزمن في هذه الحكايات أحياناً ببعض الاستباقات، التي تولد لدى القارئ حالة من الترقب والانتظار، لمعرفة ما الذي ستؤول إليه الأحداث، وهل ستتحقق هذه الاستباقات؟

(²²) المصدر السابق، ص ٢٧٥

(²³) جينيت، جيرار، خطاب الحكاية بحث في المنهج، ص ٦٠

(²⁴) ألف ليلة وليلة، ٣: ص ٢٠

(²⁵) جينيت، جيرار، خطاب الحكاية بحث في المنهج، ص ٥١

– الاستباقات في حكاية (حاسب كريم الدين):

يقصُّ (جانشاه) على (بلوقيا) النبوءة التي أخبرها المنجمون لوالده الملك (طيغموس):

"افتتح المنجمون الكتب وحسبوا طالعهم وناظره من الكواكب ثم قالوا له اعلم أيها الملك أنك ترزق ولداً ذكراً ولا يكون ذلك الولد إلا من بنت ملك خراسان"²⁶

يطلب الملك (طيغموس) من المنجمين أن يخبروه بطالع المولود الجديد:

"فرأوا الولد سعيداً ولكنه يحصل له في أول عمره تعب وذلك عند بلوغه خمس عشر سنة فإن عاش بعدها رأى خيراً كثيراً وصار ملكاً عظيماً أعظم من أبيه"²⁷

يتنبأ الحكيم دانيال بموته:

"اعلمي أي قد دنت وفاتي، وقرب انتقالي من دار الفناء إلى دار البقاء، وأنت حامل فرما تلدين بعد موتي صبياً ذكراً، فإذا وضعته فسميه حاسباً كريم الدين، وربيّه أحسن التربية"²⁸

يخبر المنجمون والدة (حاسب كريم الدين) عما سيقابله في حياته:

"اعلمي أيتها المرأة أن هذا المولود يعيش أياماً كثيرة ولكن بعد شدة تحصل له في مبدأ عمره فإذا نجا منها فإنه يعطى بعد ذلك علم الحكمة"²⁹

يطلب الخطابون من أم (حاسب كريم الدين) بأن يذهب (حاسب) معهم إلى الجبل:

"اشتري لابنك حماراً وحبلاً وفأساً ويروح معنا إلى الجبل فنحتطب نحن وإياه، ويكون ثمن الحطب له ولنا، وينفق عليكم ما يخصه."³⁰

يكشف الخطّابون عن نواياهم، وعما سيفعلونه بحاسب كريم الدين:

(26) ألف ليلة وليلة، ٣: ص ٣٩

(27) المصدر السابق، ٣: ص ٤٠

(28) المصدر السابق، ٣: ص ١٨

(29) المصدر السابق، ٣: ص ١٩

(30) المصدر السابق، ٣: ص ١٩

"ننزله في الحبّ ليعبّي العسل الذي بقي فيه، ونتركه هناك فيموت كمدأ، ولا يدري به أحد" ³¹

يستبق (حاسب كريم الدين) مصيره بعد أن ألقاه الخطابون في الحبّ:

"وصار يستغيث ويكي ويقول لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم قد مت كمدأ. ³²

تستبق (ملكة الحيات) مصيرها:

" يا حاسب كريم الدين اعلم أنك متى خرجت إلى وجه الأرض، تروح إلى أهلك، ثم تدخل الحمام وتغتسل وبمجرد ما تفرغ من غسلك أموت أنا لأن ذلك يكون سبباً لموتي ³³

يستبق (جانشاه) ما سيحدث:

" ونحن نقعد في هذا المكان سبعة أيام لأجل الراحة حتى يجيء الموكب لملاقائنا، وندخل في موكب عظيم. ³⁴

– الاستباقات في حكاية (أنس الوجود مع محبوبته الورد في الأكمام):

الداية تحذّر (الورد في الأكمام) عن المنام الذي رآته:

"إني رأيت في منامي كأن رجلاً جاءني وقال لي إن سيدتك وأنس الوجود متحابان فمارسي أمرهما واحملي رسائلهما واقض حوائجهما واكتمي أمرهما وأسرارهما يحصل لك خير كثير ³⁵

هذا الاستباق فيه إشارة لما سيحدث، ويتحقق فيما بعد، إذ ستتولى الداية، أمر المراسلة بين (أنس الوجود)، و(الورد في الأكمام).

– وزير الملك (درياس) يقرّر أن يصطحب (أنس الوجود) معه:

(³¹) ألف ليلة وليلة، ٣: ص ٢٠

(³²) المصدر السابق، ٣: ص ٢٠

(³³) المصدر السابق، ٣: ص ٣٤

(³⁴) المصدر السابق، ٣: ص ٥٦

(³⁵) المصدر السابق، ٢: ص ٢٧٠

"إني أريد أن آخذ هذا الفقير معي عسى الله تعالى أن يعطف على الملك ببركته لأنه مجذوب ثم بعد ذلك أرسله إلى بلاد أصبهان"³⁶

نلاحظ أن التركيب البسيط لحكاية (أنس الوجود)، جعل الاستباقات أقل وروداً، مما هي عليه في حكاية (حاسب كريم الدين).

4. المدّة:

وهي حركة الزمن السردية، وترتبط بإيقاع السرد، الذي يتراوح بين السرعة والبطء، وتحدّد "بالعلاقة بين مدة القصّة، مقيسة بالثواني، والدقائق، والساعات، والأيام، والشهور، والسنين، وطول النصّ المقيس بالسطور، والصفحات."³⁷

ولهذه الحركة السردية أربعة أشكال أساسية: الوقفة الوصفية - المشهد - الحذف - المجمل أو التلخيص.

1.4. الوقفة الوصفية:

وهي حالة من البطء المطلق في حركة السرد، فتتعلّل فاعلية الزمن السردية وتنقطع سيرورته، بسبب اللجوء إلى الوصف، وتتحقق عندما "لا يتطابق أيّ زمن وظيفيّ مع زمن الخطاب"³⁸ فالمقطع الوصفي في الخطاب لا يوافق أي مدّة في القصة.

ولا تكاد تخلو حكاية من حكايات (ألف ليلة وليلة) من مقطع وصفي، فالسارد في حكايات الليالي يسهب في الوصف بسجعات متكلفة، تتكرر في معظم الحكايات.

⁽³⁶⁾ المصدر السابق، ٢: ص ٢٨١

⁽³⁷⁾ جينيت، جيرار: خطاب الحكاية بحث في المنهج، ص ١٠٢

⁽³⁸⁾ الشعرية، ص ٤٩

– الوقفات الوصفية في حكاية (حاسب كريم الدين):

– " لما وصل التل وجده من الزبرجد الأخضر، وعليه تحت منصوب من الذهب، مرصع بجميع أنواع الجواهر وحول ذلك التخت كراسي منصوبة، بعضها من الذهب، وبعضها من الفضة، وبعضها من الزمرد.³⁹

– "... فرأها جزيرة عظيمة، تراها زعفران، وحصاؤها من الياقوت، والمعادن الفاخرة، وسياجها الياسمين، وزرعها من أحسن الأشجار، وأبجج الرياحين وأطيبها، وفيها عيون جارية، وحطبتها من العود القماري، والعود القافلي، وبوصها قصب السكر....."⁴⁰

– " بلغني أبها الملك السعيد أن الممالك الثلاثة لما طلعا إلى الجزيرة داروا فيها شرقاً و غرباً فلم يجدوا فيها أحداً ثم مشوا فيها إلى وسطها فأروا على بعد قلعة من الرخام الأبيض و بيوتها من البلور الصافي، وفي وسط تلك القلعة بستان فيه جميع الفواكه اليابسة و الرطبة ما يكل عنه الوصف، وفيه جميع المشموم، ورأوا في تلك القلعة أشجاراً و أثماراً و أطياراً تناغي على تلك الأشجار، وفيها بحيرة عظيمة، وبجانب البحيرة إيوانٌ عظيم، وعلى ذلك الإيوان كراسي منصوبة، وفي وسط تلك الكراسي تحت منصوب من الذهب الأحمر، مرصع بأنواع الجواهر واليواقيت"⁴¹

– " ثم مد يده وفتح المقصورة ودخلها فرأى فيها بحيرة عظيمة، وبجانب البحيرة قصر صغير، وهو مبني من الذهب والفضة والبلور، وشبابيكه من الياقوت، ورخامه من الزبرجد الأخضر....."⁴²

– الوقفات الوصفية في حكاية (أنس الوجود ومحبوته الورد في الأكمام):

– "وبعد أن سلم عليه وحيّاه، أدخله ساحة القصر، فلما دخل رأى بحيرة عظيمة وحولها أشجار وأغصان وفيها أطيار في أقفاص من فضة وأبوابها من الذهب وتلك الأقفاص معلقة على الأغصان والأطيار فيها تناغي وتسبح الملك الديان"⁴³.

(39) ألف ليلة وليلة، المجلد الثالث، ص ٢٠

(40) المصدر السابق، ٣: ص ٢٨

(41) المصدر السابق، ٣: ص ٤٢

(42) المصدر السابق، ٣: ص ٥٠

(43) المصدر السابق، ٢: ص ٢٧٥

نلاحظ أن المقاطع الوصفية في حكايات (ألف ليلة وليلة)، قد أدّت دوراً جمالياً خالصاً، وأخذت ضمن السرد طابعاً تزيينياً، فجاءت خالية من أيّ مكوّنٍ سرديّ، وكأنّها مقاطع مستقلّة، أو عبارة عن "استراحة في مضممار السرد"⁴⁴، تجعل القارئ مهياً لاستقبال الحدث القادم.

2.4. المشهد:

يتكون من الحوارات التي تدور بين الشخصيات؛ إذ يتنحى السارد في المشهد، ليفسح المجال للشخصيات لكي تتحاور، فتتباطأ سرعة السرد، حتى يوشك أن يتوافق الزمن الذي يستغرقه الحوار في القصة، مع الزمن الذي يستغرقه في الخطاب⁴⁵.

ويأتي توظيف هذه التقنية للإيحاء بواقعية الحدث المحكي، والاطلاع على أفكار الشخصيات، كما أنّها تمنح الحيوية للنص بكسرها رتابة الحكّي.

- في حكاية (حاسب كريم الدين):

نجد التقديم المشهدي يهيمن على الحكاية، وينتشر في ثنايا السرد، على النحو الذي نجده في حوار (بلوقيا مع الحيّة):

"وقالت له حيّة منهم: من تكون أنت؟ ومن أين أتيت؟ وما اسمك؟ وإلى أين أنت رائح؟ فقال لها: اسمي بلوقيا وأنا من بني إسرائيل، وخرجت هائماً في حبّ محمد صلى الله عليه وسلّم، فمن تكونون أنتم أيّها الخليقة الشريفة؟....."⁴⁶

ومن ذلك حوار (ملكة الحيات) مع (عفان وبلوقيا):

"قالت لهما: فما تصنعان بهذا الماء؟ قالوا لها: مرادنا أن ندهن به أقدامنا حتى نتجاوز السبعة أبحر ونصل إلى مدفن سيدنا سليمان، ونأخذ الخاتم من إصبعة. فقالت لهما ملكة الحيات: هيهات أن تقدرا على أخذ الخاتم...."⁴⁷

وحوار (حاسب كريم الدين) مع (ملكة الحيات):

(⁴⁴)تودوروف، ترفيتان، مقولات السرد الأدبي، ص ٧٧

⁴⁵ هذا التوافق بين الزمنين هو اصطلاحى لا حقيقى، ينظر خطاب الحكاية - ص ١٠٨

(⁴⁶) ألف ليلة وليلة، المجلد الثالث، ص ٢٣

(⁴⁷) المصدر السابق، ٣: ص ٢٦

"فتعجب حاسب من كلام الحيّة، ثم قال لها: أريد من فضلك أن تأمري أحداً من أعوانك، أن يخرجني إلى وجه الأرض، وأروح إلى أهلي، فقالت له ملكة الحيات: يا حاسب ليس لك روح من عندنا حتى يدخل الشتاء....."48

ومن ذلك حوار (بلوقيا) و (شراهما):

"قال بلوقيا: لأي شيء تمنعني من الأكل من هذه الشجرة؟ فقال له: لأنك ابن آدم، وأبوك ابن آدم نسي عهد الله، فعصاه وأكل من الشجرة. فقال له بلوقيا: أي شيء أنت؟ ولمن هذه الجزيرة والأشجار، وما اسمك؟ فقال له الشخص: أنا اسمي شراهما، وهذه الجزيرة والأشجار للملك صخر، وأنا من أعوانه....."49

- في حكاية (أنس الوجود ومحبوته الورد في الأكمام):

تنتشر المقاطع الحوارية في الحكاية، فتتحوّل شخصياتها فيما بينها لتكشف عن عواطفها، وعما يدور في أعماقها، على نحو ما نجده في حوار (الورد في الأكمام مع دايتها):

- "قالت لها: يا سيدتي إني لك من الناصحات وعليك من الشفقات، اعلمي أن الهوى شديد، وكتمانه يذيب الحديد، ويورث الأمراض والأسقام، وما على من يبوح بالهوى ملام، فقالت لها الورد في الأكمام: يا دايتي، وما دواء الغرام؟ قالت: دواؤه الوصال، قالت: وكيف يوجد الوصال؟ قالت: يا سيدتي، يوجد بالمراسلة ولين الكلام، وإكثار التحية والسلام."50

أو نجد الشخصية تتكلم إلى نفسها، على النحو الذي نجده في حديث (الورد في الأكمام) إلى نفسها: "وقالت في نفسها: إن هذا الأمر ما عرفه أحد مني فلا أبوح به لهذه المرأة، إلا بعد أن أختبرها."51

3.4. الحذف:

هو تقنية يبلغ فيها السرد سرعة لا متناهية، حيث يسقط السارد مرحلة زمنية من زمن القصة، دون ذكر ما جرى فيها من أحداث، فالزمن على مستوى القصّة طويل، أما على مستوى الخطاب فهو ضئيل،

(48) المصدر السابق، ٣: ص ٢٦

(49) المصدر السابق، ٣: ص ٣١

(50) ألف ليلة وليلة، ٢: ص ٢٦٩

(51) المصدر السابق، ٢: ص ٢٧٠

فالسارد لا يمكنه أن يقدّم كلّ تفاصيل الأحداث في النصّ السرديّ، فيعتمد إلى إسقاط هذه الفترات الزمنية، في إجراء فنيّ جماليّ يجنّبه الإطالة. ويميز (جيرار جينيت) بين نوعين من الحذف⁵²:

– الحذف الصريح:

يتضمن إشارة " محددة أو غير محددة"⁵³ لهذا الزمن المنقضي، والأمثلة على هذا النوع من الحذف كثيرة جداً:

–الحذف الصريح في حكاية (حاسب كريم الدين):

- " ثم جلسا بجانب نهر ساعة من الزمان"⁵⁴
- " ولم يزالا يتفرجان في الوادي إلى وقت المساء، ثم أتيا إلى شجرة، وناما عندها إلى الصباح"⁵⁵
- " وقعدتا ساعة من الزمان"⁵⁶
- " ومكنوا في ذلك المكان مدة عشرة أيام وهم في أكل وشرب وأهنأ عيش"⁵⁷
- " واستمروا في تجهيز العدد والسلاح وجمع العساكر ثلاثة أشهر"⁵⁸
- " وما زالوا سائرين إلى نصف الليل، حتى قطعوا نصف الطريق"⁵⁹
- " ومكث الملك (طيغموس) والملك (كفيد) على هذه الحالة سبع سنين والحرب مستمرة بينهما"⁶⁰
- " فإنه لم يزل سائراً يقطع البراري والقفار"⁶¹
- " ولم يزل سائراً أياماً وليالي وهو باكي العين حزين القلب"⁶²

(52) جينيت، جيرار، خطاب الحكاية، ص ١١٧-١١٨-١١٩

(53) المرجع السابق، ص ١١٨

(54) ألف ليلة وليلة، المجلد الثالث، ص ٥٦

(55) المصدر السابق، ٣: ص ٥٦

(56) المصدر السابق، ٣: ص ٥٧

(57) المصدر السابق، ٣: ص ٥٧

(58) المصدر السابق، ٣: ص ٦٠

(59) المصدر السابق، ٣: ص ٦١

(60) المصدر السابق، ٣: ص ٦٤

(61) المصدر السابق، ٣: ص ٦٤

(62) المصدر السابق، ٣: ص ٦٤

"فقعد جاناشاه مدة من الزمان عند الراهب"⁶³
 "ولم يزل طائراً به أياماً وليالي حتى أقبل على جبل البلور"⁶⁴
 "ورجعوا إلى المدينة وباعوا العسل ثم عادوا إلى الجب ثاني مرة وما زالوا على هذه الحالة مدة من الزمان"⁶⁵
 "ورجعوا إلى الاحتطاب في ثاني يوم، وثالث يوم، ولم يزالوا على هذه الحالة مدة من الزمان"⁶⁶
 "ودخل الخيمة المنصوبة فوقه ونام في تلك الخيمة مدة من الزمان"⁶⁷
 "فأرضعته اللبن سنتين وفطمته، فلما بلغ خمس سنين حطته في المكتب"⁶⁸
 "ومكث على هذه الحال مدة من الزمان وهو لم يتخذ له صنعة أبداً"⁶⁹
 "وسماه جاناشاه وسلمه للمراضع والدايات وأحسن تربيته، فلما بلغ من العمر خمس سنين علمه أبوه القراءة"⁷⁰
 "ومكث جاناشاه في القلعة سلطاناً على القروء سنة ونصف."⁷¹
 "ومكثوا في أكل وشرب مدة عشرة أيام"⁷²
 "ثم مكث فوق الجبل ثلاثة أيام، فقام وسار في عرض الجبل مدة شهرين"⁷³
-الحذف الصريح في حكاية (أنس الوجود مع محبوبته الورد في الأكمام):
 "ولم يزل ساجحاً في لجة البحر ترفعه موجة وتخفضه أخرى وهو يرى ما في البحر من العجائب والأهوال إلى أن رمته المقادير على جبل الثكلي بعد ثلاثة أيام"⁷⁴

(⁶³) المصدر السابق، ٣: ص ٦٤

(⁶⁴) المصدر السابق، ٣: ص ٦٨

(⁶⁵) المصدر السابق، ٣: ص ١٩

(⁶⁶) المصدر السابق، ٣: ص ١٩

(⁶⁷) المصدر السابق، ٣: ص ٥٠

(⁶⁸) المصدر السابق، ٣: ص ١٩

(⁶⁹) المصدر السابق، ٣: ص ١٩

(⁷⁰) المصدر السابق، ٣: ص ٤٠

(⁷¹) المصدر السابق، ٣: ص ٤٥

(⁷²) المصدر السابق، ٣: ص ٤٥

(⁷³) المصدر السابق، ٣: ص ٤٩

(⁷⁴) المصدر السابق، ٢: ص ٢٧٥

"فأتى إلى باب القصر فوجده مقفولاً فجلس عنده ثلاثة أيام"⁷⁵

"فتبعه ولم يزل سائراً وهو خلفه ساعة من الزمان، حتى طلع به فوق جبل"⁷⁶

"وأما أنس الوجود فلم يزل سائراً في الأثر أياماً وليالي حتى أقبل على بحر عجاج متلاطم بالأمواج"⁷⁷

"مكث اشتداد الريح ثلاثة أيام"⁷⁸

"سار ثلاثة أيام وهو في غشيته محمول على البغال"⁷⁹

"ومضت عليهما سبعة أيام وهما لا يدريان ليلاً من نهار"⁸⁰

– الحذف الضمني:

وهو الحذف الذي لا يمكن أن نجد في الخطاب السردى أي إشارة تدل عليه، "إنما يمكن للقارئ أن يستدل عليه من ثغرة في التسلسل الزمني، أو انحلال للاستمرارية السردية"⁸¹ إذاً فالسارد يسرع القص؛ بالقفز على مراحل زمنية تطول أو تقصر، وعلى القارئ مهمة اكتشاف هذا الزمن المسقط. ونحن لا نجد في حكايات ألف ليلة وليلة هذا النوع من الحذف، لأن حكاياتها لا تميل إلى هذا النوع من الحذف، الذي ينتمي إلى أساليب السرد الحديثة.

4.4 المجمل أو التلخيص:

هو تسريع لإيقاع الزمن في الحكاية واختزال أحداث استغرقت مدة طويلة، بكلمات قليلة، دون ذكر للتفاصيل حيث "يجمع سنوات برُمتهما في جملة واحدة"⁸² في حكايات ألف ليلة وليلة تغطي الحكايات المجملة، فهي النسيج الذي يشكّل هذه الحكايات، ولهذه المجملات دور وظيفي هو ربط الأحداث، والانتقال بين الحكايات المتفرعة، وإن معظم الاسترجاعات التي ذكرناها سابقاً تنتمي إلى هذا النمط من السرد.

(75) المصدر السابق، ٢: ص ٢٧٥

(76) المصدر السابق، ٢: ص ٢٧٣

(77) المصدر السابق، ٢: ص ٢٧٣

(78) المصدر السابق، ٢: ص ٢٧٨

(79) المصدر السابق، ٢: ص ٢٨١

(80) المصدر السابق، ٢: ص ٢٨٣

(81) جينيت، جيرار، خطاب الحكاية، ص ١١٩

(82) الشعرية، ص ٤٩

5. التواتر:

إن ما يميز البنية السردية لحكايات (ألف ليلة وليلة)، التكرار المطرد لرواية الأفعال وليس حدوثها، وهذا النمط من الحكايات أطلق عليه اسم "الحكاية التكرارية"⁸³ أو "القصص المكرر"⁸⁴ حسب (تودوروف)، وهو من أهم سمات حكايات (ألف ليلة وليلة)، ومن المظاهر الأساسية للعلاقة بين زمن القصة وزمن الخطاب.

وقد حدّد (جيرار جينيت) أربعة أنماط لهذا التواتر السردى:

١- أن يروى مرة واحدة ما وقع مرة واحدة.

٢- أن يروى مرّات لا متناهية ما وقع مرّات لا متناهية.

٣- أن يروى مرات لا متناهية ما وقع مرّة واحدة.

٤- أن يروى مرة واحدة ما وقع مرّات لا متناهية.⁸⁵

وغط التواتر السردى الذي يميز بنية الحكايات في (ألف ليلة وليلة) هو النمط الثالث (أن يروى مرات لا متناهية ما وقع مرّة واحدة)، فنجد في الحكايات أفعال مثل (قصّ - حكى - أخبر) تتكرر في جملة ترد في الحكايات بهذه الصيغة (فأخبره بجميع ما جرى له من الأول إلى الآخر) تسمى (جملة الإضمار) "إذ يضمن الفعل الحكائي، وبه تستبدل جملة واحدة تجنباً لروايته بالتفصيل"⁸⁶، فهذه الجملة هي وسيلة ليتجنب الراوي ذكر تفاصيل ما حدث والذي صار معروفاً لدى المتلقّي، فلا يمكن سردياً إعادة الأحداث مرة أخرى، فكان اللجوء لتقنية التواتر في روي هذه الأحداث والإخبار عنها.

(83) جينيت، جيرار، خطاب الحكاية، ص ١٣١

(84) الشعرية، ص ٤٩

(85) ينظر خطاب الحكاية، ص ١٣٠-١٣١

(86) إبراهيم، عبد الله، موسوعة السرد العربي، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، الإمارات العربية، الطبعة الأولى،

٢٠١٦، ٢: ص ١٠٧

- في حكاية (حاسب كريم الدين):

يحكي (بلوقيا) حكايته وما حدث معه إحدى عشرة مرة، لكل من: الحيات، ملكة الحيات، عفان، جبريل، شراهيا، الملك براخيا، ميخائيل، الملك في جبل قاف، الحارسان، جانشاه، الخضر.

- بلوقيا يحكي حكايته لـ (جانشاه):

"فجلس بلوقيا عند الشاب وأخبره بجميع ما وقع له في سياحته من الأول إلى الآخر"⁸⁷

وكذلك تتكرر حكاية (جانشاه) فيرويها لمروي لهم، إحدى عشرة مرة أيضاً:

- (جانشاه) يحكي حكايته لـ (الشيخ نصر):

"بعد ذلك سأل جانشاه، وقال له يا ولدي، أريد منك أن تحكي لي حكايتك، وتخبرني بما جرى لك، فحكى له حكايته، وأخبره بجميع ما جرى له من أول الأمر، أن وصل إليه."⁸⁸

- في حكاية (أنس الوجود مع محبوبته الورد في الأكمام):

إن حكاية هذين العاشقين تتكرر روايتها ثماني مرات، فالشخصيات الرئيسة (أنس الوجود، والورد في الأكمام) تروي حكايتها إلى شخصيات ثانوية (الخادم الأصبهاني، وزير الملك درباس، الملك درباس، رسول الملك شامخ)، ثم تصبح هذه الشخصيات راوية للحكاية، وهكذا تتعدد مستويات التكرار:

- أنس الوجود يحكي حكايته لـ (العابد):

"فدخل الباب وسلم على العابد فرد عليه السلام، وقال له ما اسمك قال اسمي أنس الوجود فقال له ما سبب مجيئك إلى هذا المكان فقص عليه قصته من أولها إلى آخرها وأخبره بجميع ما جرى له"⁸⁹

- (الورد في الأكمام) تحكي حكايتها لـ (الملك درباس):

"سبب مجيئي هنا أمر عجيب وشأن غريب وحكت له جميع قصتها من أولها إلى آخرها"⁹⁰

(87) ألف ليلة وليلة، ٣: ص ٣٨

(88) المصدر السابق، ٣: ص ٤٩

(89) المصدر السابق، ٢: ص ٢٧٤

(90) المصدر السابق، ٢: ص ٢٧٩

- (الملك درباس) يحكي لـ (أنس الوجود) قصة الورد في الأكمام:

" قال له الملك والله إنكما لمحبان صادقان، وفي سماء الحسن كوكبان نيران، وأمركما عجيب وشأنكما غريب ثم حكى له حكاية الورد في الأكمام إلى آخرها"⁹¹

إنَّ كل هذه التكرارات بوساطة (جملة الإضممار) لأفعال حدثت مرة، وتمت روايتها أكثر من مرة، كان مقصوداً، ولم يكن اعتباطياً، بل أتى ضمن السرد، لأنه مظهر من مظاهر تركيب الحكايات، ويشكّل مرتكزاً لما سيأتي من أحداث.

الخاتمة:

يمكننا أن نجمل ما توصّل إليه البحث في النقاط التالية:

- بنية الزمن في الخطاب السردى لحكايات ألف ليلة وليلة، اشتملت على تقنيّات سردية، كسرت التتالي الطبيعي للأحداث، وجعلت السرد يتأرجح، بين الاسترجاعات، والاستباقات، ليعود بعدها إلى النقطة التي توقف عندها القصّ.
- شغلت الاسترجاعات مساحة نصيّة واسعة في الحكايات، إذا ما قورنت بالاستباقات، لأن صيغة الماضي هي المهيمنة على الحكايات.
- تجلّت الاستباقات الواردة في الحكايات، على شكل نبوءة أو حلم.
- وظّفت تقنيّة الحذف، لحذف مدة زمنية لا جدوى من ذكرها، وليس لها أي وظيفة ضمن الخطاب السردى.
- المجلّ أو التلخيص، كانت ناتجاً عن كثرة الشخصيّات في الحكاية، وقد وظّفت هذه التقنيّة السردية للانتقال بين الحكايات المتوالدة.
- وظّفت تقنيّة المشهد، للإيحاء بواقعية الأحداث.
- غلب على البنية السردية للحكايات نمط (القصّ المكرّر)، الذي يعتمد على روي الأحداث، لا وقوعها، وهذا التكرار هو ما يميّز هذه الحكايات.

(⁹¹) المصدر السابق، ٢: ص ٢٨٢

- تناوبت في الحكايات عناصر الإيقاع الزمني، وتنوعت وهي (الترتيب، المدة، التواتر)، ما منح الحركة للسرد. وتراوح الإيقاع بين السرعة، باستخدام تقنية (الحذف، والمجمل)، والبطء باستخدام تقنية (المشهد، والوقفات الوصفية).
- جاءت الحكايات سخيّة بالوصف، وقد شكّلت هذه الوقفات الوصفية، استراحة للسرد، ووقفة للحكاية يتعطل فيها الزمن.

المصادر:

- ألف ليلة وليلة، مصر، مطبعة سعيد علي الخصوصي، مقابلة ومصححة على النسخة المطبوعة بمطبعة بولاق سنة ١٢٨٠هـ.
- ابن النديم، (محمد بن اسحق): الفهرست، تحقيق رضا تجدد، طهران، ١٩٧١م.
- المسعودي (أبو الحسن بن علي): مروج الذهب ومعادن الجوهر، بيروت، دار الأندلس، ١٩٧٥
- مهدي، محسن: كتاب ألف ليلة وليلة من أصوله العربية، ليدن، بريل، ١٩٨٤م.

المراجع:

- إبراهيم، عبد الله: النثر العربي القديم، بحث في البنية السردية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث، قطر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- إبراهيم، عبد الله: موسوعة السرد العربي، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، الإمارات العربية، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م.
- جينيت، جيرار: خطاب الحكاية بحث في المنهج، ترجمة محمد معتصم وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الثانية، ١٩٩٧
- تودوروف، تزفيتان: الشعرية، ترجمة شكري المبخوت، ورجاء بن سلامة، دار توبقال للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م.
- زيتوني، لطيف: معجم مصطلحات نقد الرواية، مكتبة لبنان ناشرون، دار النهار للنشر، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.
- تودوروف، تزفيتان: مقولات السرد الأدبي، ترجمة: الحسين سحبان، وفؤاد صفا، طرائق تحليل السرد الأدبي، منشورات اتحاد كتاب المغرب، ط ١، ١٩٩٢م.
- القلماوي، سهير: ألف ليلة وليلة، مكتبة الدراسات الأدبية، دار المعارف، مصر، ١٩٥٩

Mahmud Şukayr'ın "Sukufu Ragba" Eseri Örneğinde Çağdaş Filistin Edebiyatında İnsan ve Hatıra Konusu

Sabah GHERAIBIA*

Dr. Öğr. Üyesi Konstantin Üniversitesi/Cezayir
Sanat ve Arap Dili Bölümü
sabahgheraibia@yahoo.fr
<https://orcid.org/0000-0001-8475-8430>

ÖZ

Bu makalemizde Çağdaş Filistin Edebiyatında hatıra ve insan konusunu Mahmud Şukair'in "Sukufu-Ragba" eseri örneğinde incelemeye çalıştık. Bu çalışmamız söz konusu esere farklı açıdan bakmanın yanı sıra yazarın insan ve hatıra konusunu nasıl ele aldığı, edebi üslup ve yöntemleri nasıl kullandığı üzerine odaklanmaktadır. Nitekim yazar bu eserinde kendi hikayelerine farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Bu yaklaşımlardan en önemlileri de kahramanının kendisini izlemesi, kendini açıklaması, kendini konumlandırması ve değişik karakterler ile kahramanının kendi kısa hikayesinin portresini değişik edebi ve söz sanatları ile yeniden çizmesidir.

Anahtar Kelimeler: *Hikaye, Kısa Hikaye, Mahmud Shukair, Sakf, Kudüs*

Memory and Man in Contemporary Palestinian Literature - A Reading in the Collection of the Ceilings of Desire for Mahmoud Shukair

ABSTRACT

In this article, we tried to examine the memory and human subject in Contemporary Palestinian Literature in the example of Mahmoud Shukair's "Sukufu-Ragba". This study also focuses on how the author deals with the subject of humans and memory, how he uses literary style and methods, as well as looking at the work in question from a different perspective. The author shows a different approach to his own stories from this work. The most important of these approaches are watching the human being, explaining himself, positioning himself, and redrawing the portrait of his own short story with different characters, with different literary and rhetorical arts.

Keywords: *Story, Short story, Mahmoud Shukair, Ceilings, Jerusalem*

* Makale Geliş Tarihi / Received: 01.12.2021
Makale Kabul Tarihi / Accepted: 10.02.2022

الذاكرة والإنسان في الأدب الفلسطيني المعاصر - قراءة في مجموعة سقوف الرغبة لمحمود شقير

الملخص: تتغيا هذه القراءة الموسومة "الذاكرة والإنسان في الأدب الفلسطيني المعاصر - قراءة في مجموعة سقوف الرغبة لمحمود شقير" إنجازاً مقاربة مغايرة بصدد التجربة القصصية للكاتب المقدسي "محمود شقير"، كما تسعى إلى الإمساك بالدلالات والأبعاد المختلفة التي تسكن قصص مجموعته، والوقوف على تشكيل الذاكرة ورسم الإنسان من خلال تتبع جزئيات الوصف، والمكان، والشخصيات، باعتبارها أحد أهم مكونات القصة القصيرة.

الكلمات المفتاحية: القصة، القصيرة، محمود شقير، سقوف، القدس

مقدمة: تعتبر القصة القصيرة أحد أهم الفنون الأدبية التي ساهمت في نقل معاناة الشعب الفلسطيني، إذ حملت شحناها الدلالية والرمزية روح المقاومة، وجالت بما بين الأقطار والأمصار، فمن نقل يوميات الفلسطيني وهمومه، إلى تجسيد آماله وأحلامه، وبين هذا وذاك التأكيد على عروبة فلسطين وأحقيتها بالقدس وبالاستقلال من براثن الاحتلال الصهيوني الغاشم. ومن هذا المنطلق جاءت فكرة هذا العمل التي تروم القراءة المتأنية لمجموعة الكاتب محمود شقير "سقوف الرغبة"، فإلى أي حد استطاعت هذه الأخيرة رسم الذاكرة والحفاظ على هوية الإنسان.

1-القدس في التراث الإسلامي: أدرك المسلمون أهمية بيت المقدس بالنسبة للعقيدة الإسلامية، فقد ارتبطوا ارتباطاً وثيقاً بالقرآن وآياته، وعرفوا من خلال مقدمة سورة الإسراء أهمية الربط الإلهي بين المسجد الحرام والمسجد الأقصى¹. لقد جعل الله تعالى القدس منتهى رحلة الإسراء الأرضية، ومُبتدأ رحلة المعراج السماوية. وقد نص القرآن على مُبتدأ هذه الرحلة ومنتهائها في أول آية في السورة الإسراء؛ يقول تعالى "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (1) (الإسراء/ 1)". والمتتبع لمكانة القدس في التراث الإسلامي تستوقفه عدة دلالات لعل أهمها:

¹ الباش، حسين. القدس من الإسراء حتى وعد الآخرة - سبع آيات تحتل التاريخ "فلسطين ومركزية الصراع الكوني"، (ط1، سوريا: دارقنينة، 2004)، ص 235

● القدس القبلية الاولى: ويستدل على ذلك من قول الله تعالى "وَمَنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿١٤٩﴾" وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلَئِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٠﴾" (البقرة/ 149، 150)

● القدس أرض الإسرائاء: خص المولى عز وجل المسجد الأقصى بالبركة فضلا عن المساجد الأخرى مع ما لها من بركة وفضل، فقال الله تعالى "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١﴾" (الإسرائاء/1). وجاء في فضل الصلاة في المسد الأقصى عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام

● القدس ثالث المدن المعظمة: المدن المعظمة في الإسلام ثلاثة فبعد مكة المكرمة التي شرفها الله بالمسجد الحرام ، والمدينة المنورة (طيبة) التي شرفها الله بالمسجد النبوي والتي ضمت قبر الرسول صلى الله عليه وسلم، تأتي القدس أو بيت المقدس التي شرفها الله بالمسجد الأقصى، وفي هذا صح الحديث المتفق عليه عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام والمسجد الأقصى ومسجدي هذا"². وهو ما يؤكد أن السنة النبوية قد جعلت القدس على قدم المساواة مع مكة والمدينة في الاختصاص بشد الرحال أي السفر للصلاة في مساجدها الجامعة (الحرم المكي/ الحرم المدني/ الحرم القدسي)³

● القدس أرض الرباط والجهاد: لم تشهد مدينة في العالم العربي ما شهدته القدس عبر التاريخ ؛ فمنذ أكثر من ثلاثة آلاف عام والقدس تتعرض للغزو وتتصدى للغزاة ، تُسَيَّل الدماء وتُهدم الأسوار ويُهجَر

² القرضاوي، يوسف. القدس قضية كل مسلم، (نسخة إلكترونية basaer-online)، 20 فيفري 2019، ص4

³ عمارة، محمد. القدس بين اليهودية والإسلام، (ط1، القاهرة: نهضة مصر 1990)، ص 31

الإنسان...⁴. وفي فلسطين اندحر الاستعمار الروماني البغيض، وفيها انكسر الغزاة الإفرنج إلى غير رجعة ، وعلى بطاحها انطحن المغول والتتار. لقد كانت مركز السلام الكوني ومركز الصراع الكوني ، وستبقى كذلك لأنها المقدسة الوحيدة التي تئن لها الجراح العربية والإسلامية⁵. ومن هذا المنطلق يجب أن نتعامل مع القدس في هذا الطور من أطوار الصراع التاريخي حولها وعليها باعتبارها أكثر من قطعة أرض، وأعظم من مدينة، وأهم من عاصمة للدولة الفلسطينية، وأخطر من كونها قلب الصراع العربي الصهيوني... إنها كل ذلك وأكثر من ذلك إنها جزء من عقيدة أمة (....) وليست مجرد قضية لثمانية ملايين من الفلسطينيين.⁶

إن القدس الشريف في الصراع الراهن بيننا وبين الدولة الإمبريالية الغربية وشريكها اليهودية الصهيونية، هي رمز هذا الصراع المركب والمعقد الحضاري والديني والتاريخي والسياسي... وهي كذلك بوابة التحرير والانتصار⁷ كيف لا وقد كانت ولا زالت نقطة الوسط بين المشرق العربي ومغربه ، كما كانت نقطة التحول التاريخي للأمة⁸.

2-القدس في الأدب العربي: على مر العصور كانت القدس بصفة خاصة والقضية الفلسطينية بصفة عامة ملهمة للكتاب والشعراء⁹. إن حجم الأشعار التي نظمها شعراء الإسلام في الحرم القدسي يبلغ

⁴ الباش. القدس، ص 247

⁵ المرجع نفسه، ص 248.

⁶ الربيعي، فاضل.القدس ليست أورشليم- مساهمة في تصحيح تاريخ فلسطين ،(ط1، لبنان: رياض الريس للنشر، 2010). ص(42، 43)

⁷ عمارة. القدس، ص8

⁸ الباش.القدس، ص 247

⁹ وللتوسع أكثر ترجى العودة إلى كتاب ؛ يوسف، محمد خير رمضان .معجم المؤلفين المعاصرين في آثارهم المخطوطة والمفقودة ومطابع منها أو حقق بعد وفاتهم (وفيات 1897، 2003)، (دط)، الرياض: مكتبة فهد الوطنية، (2004) الذي عرف بالعديد من أدباء فلسطين واستفاد في منجزه من أعمال:

-حمادة، محمد عمر. موسوعة أعلام فلسطين.

-الآغا، نبيل خالد. وجوه فلسطينية خالدة.

-الجويوسي، سلمى الخضراء. (موسوعة الأدب الفلسطيني المعاصر)

المجلدات في ديوان الأدب الإسلامي ولطالما كانت عندهم رمز الصراع ورمز الاستقلال والتحرر من موجات الغزو والغزاة¹⁰. وقد جسد الشاعر عماد الكاتب (519-597هـ/1125-1201م) حقيقة من حقائق هذا الصراع عندما قال لصلاح الدين الأيوبي¹¹:

وهيجت للبيت المقدس لوعة يطول بها ———هـ إليك التشوق
هو البيت إن تفتحه، والله فما بعده باب من الشام مغلق

أما في الأدب الفلسطيني الحديث والمعاصر فقد أبدع الشعراء والأدباء في التعبير عن هذه القضية المصرية ونقلها إلى العالم¹² ومن بينهم على سبيل المثال لا الحصر:

- **الروائيون وكتاب القصة القصيرة:** خليل بيدس، غسان كنفاني (القصة القصيرة)، جبرا إبراهيم جبرا، ناصر الدين النشاشيبي، يحيى خلف، محمد مهيب جبر (القصة القصيرة)، محمود شقير (القصة القصيرة)، أدب أطفال، مسرحيات...، سحر خليفة، أنور حامد، توفيق فياض، نداء خوري، فاطمة ذياب، رجاء بكرية، سميرة عزام، محمد مهيب جبر، محمود أبورجب (القصة القصيرة)، كاتب مقالات...)
- **الشعراء:** إبراهيم طوقان، فدوى طوقان، عبد الرحيم محمود، عبد الكريم الكرمي—أبو سلمى، محود درويش، يوسف حسون—أبو العلا، سميح القاسم، طه محمد علي، جريس ديبات، توفيق زياد، راشد حسين، سعيد المزين، إبراهيم محمد صالح—أبو عرب، حسين البرغوثي، مريد البرغوثي، تميم البرغوثي، سعاد قرمان...
- **المسرحيون:** محمد كمال جبر، سعيد المزين، خليل طافش، حسن عويتي، فؤاد عوض، رياض مصاورة، مازن غطاس، بشار مرقص، منير بكري، كامل الباشا، أمير زعبي.
- **المترجمون:** سلمى الخضراء الجيوسي، محمد أبو رجب (وكاتب مقالات)، انطوان شماس حمزة غنايم...

— صدوق راضي. شعراء فلسطين في القرن العشرين — توثيق أنطولوجي

— الديك، عصام، والريماوي مالك. دليل الكاتب الفلسطيني.

¹⁰ الربيعي. القدس. ص 35

¹¹ فرج النجار، حمادة. بيت المقدس في القرآن والسنة. تقديم، عمارة، محمد. (ط1، القاهرة: مكتبة وهبة، 2010)، ص (6،7)

¹² ويكيبيديا (ar.wikipedia.org)، 1 مارس 2021

● **النقادون الأدبيون:** إدوارد سعيد، حبيب بولس، حسام الخطيب، يوسف سامي يوسف، أنطوان شلحت، محمود غنايم...

● **كتاب أدب أطفال** محمد كمال جبر، مها هاني شحروني

3- **محمود شقير والكتابة من أجل الإنسان والذاكرة:** بعيدا في جبل المكبر بالقدس وفي عام (1941)

ولد محمود شقير¹³. حُطت حياته من البدايات بمداد الوطن، والقدس، وباب العمود وعطرت ثناياها بعبق الأحلام والذكريات، لأنه وببساطة يحمل في داخله القدس، فلسطين، الذاكرة والإنسان. والتجربة القصصية عند محمود شقير تختلف عن تجارب غيره من كتاب القصة القصيرة العربية والفلسطينية، وإن تقاطع مع بعضها في الرسالة والتوجه. ولعل ذلك يعود إلى¹⁴:

أولاً: أنه كرّس معظم إبداعاته للأجيال الطالعة من الأطفال والفتيان، ثقة منه بأنهم من سيقبلون الموازين ويُعَيِّرون ما هو قائم، وينون الوطن الذي حلمنا به واجتهدنا لتقييمه، فظل في إطار الرسم المشتبهى وخداع الآمال وحدود الحلم.

ثانياً: مدينة القدس كانت وبقيت المكان الأثير الذي يُخصّص له جُلّ إبداعاته، يتنقّل في حاراتها ويتسرّج وجه أبنائها ويُعانقها في كل أزمنتها، لا يعرف الملل ولا يرضى بالبعد، هي معشوقته الوحيدة الأبدية.

ثالثاً: أخذته القصة القصيرة جدا بسحرها ورشاققتها منذ بداية ثمانينيات القرن الماضي حتى بات يُشار إليه كأحد أبرز كتّابها في الأدب العربي الحديث، وقد كانت محاولته الأولى في ثلاث قصص وصفها بالقصة جدا صدر بها مجموعته القصصية "الولد الفلسطيني" (منشورات صلاح الدين - القدس، الطبعة الأولى - أغسطس/آب 1977).

4- **سقوف الرغبة الحلم والذاكرة والإنسان:** يعد السرد محورا يدور حوله وجود الانسان بتمظهرات

متداولة تعبر عن نظم معرفية وقيمية تمنح الذات تأصلا في مكانها وتجذرا في أزمنة متخالفة حتى وإن بدت متشظية. إن استخدام السرد عبر التذكر والاستعارة (جعل الذات) تعيد بناء ماضيها حدثا وصورة

¹³ للتوسع في السيرة الذاتية والمؤلفات؛ يرجى العودة إلى الموقع الرسمي للكاتب:

<http://www.mahmoudshukair.com>

¹⁴ القاسم، نبيه. "سقوف الرغبة لمحمود شقير - الفلسطيني والقدس"، ثقافات (Thquafat.com)، 19 فيفري 2019.

بأساليب رمزية تريد لها أن تقيم علاقة تناقض بين الذات والآخر¹⁵. على هذا الأساس انتظمت مجموعة سقوف الرغبة (2017)، في شكل متوالية قصصية ينظمها رابط واحد هو القدس، ولعل ما يميزها هو تلك الجرأة في طرح الواقع الفلسطيني المأزوم وتمكنها من الاشتغال على موضوع الحلم بشكل في لافت ينم عن وعي سياسي كبير لدى الكاتب.

يركز الكاتب من التفاصيل الصغيرة التي ترتبط بالذاكرة وبالمكان ليقوم "علاقة اتصالية بين ماضيه تذكرا وحاضره معاناة ومستقبله آملا وانعتاقا، فيعود القهقري لأصول الذات الأنطولوجية، واصفا ومستذكرا مشكلا للأحداث وصورها قصد توصيلها لمتلقي له أن يقرأها ويعيد قراءتها إذ دون نظرة ارتجاعية وأخرى استشرافية لا يمكن للذات أن تؤسس هويتها"¹⁶: وهو ما يتضح جليا في قصة ورق الدوالي يقول:

"اقتربت منها وتأملت خديها اللذين لهما حمرة التفاح.

سألته: منذ متى أنت هنا تبيعين ورق الدوالي بالقرب من باب العمود؟

قالت: منذ ابتداء حلمنا الطائش.

رحت أستعيد مخزون ذاكرتي وقلت: أعرف أنك معلّمة في مدرسة، ولم أكن أعرف أنك بائعة.

قالت: عليك أن تعرف ذلك منذ الآن.

توقّفت عن طرح الأسئلة وانحنيت نحو ورق الدوالي، وتفحصته بيدين جاحنتين. اشتريت مقدار وجبة لشخصين، ثم مضيت مبتعداً وظلّ ظلي هناك.

وحين أويت إلى فراشي وجدتها مستلقية إلى جوارتي في أمان، تحلم بأن يدًا حانية تفرش تحتها أكداً من ورق الدوالي، واليد الحانية، يدي، لا تغادر السرير.

وورق الدوالي الندي يغمر المكان".

استطاع محمود شقير الجمع بين المكان (باب العامود) والذاكرة (رحت أستعيد مخزون ذاكرتي) والحلم (حلمنا الطائش) في توليفة تنقل أزمة الإنسان في فلسطين وكفاحه الدائم للتأقلم مع الواقع من أجل أن تستمر الحياة. ومن متابعة السرد يبدو تردد الدال الأعظم "الببغاء" الذي تحول إلى بنية دلالية قارة

¹⁵ الورفلي، حاتم. بول ريكور الهوية والسرد، (ط1، تونس: دار التنوير، 2009)، ص 78

¹⁶ المرجع نفسه، ص 79

وثابتة داخل السرد ، تتنظم مع الإلحاح والتكرار لتحيل إلى "الوعي الجمعي الفلسطيني" الموقن بالانتصار، وهو ما يتقاطع ما أشار إليه إليوت حين وضع ان "الطريقة الوحيدة للتعبير عن العاطفة في قالب فني أن تكون بإيجاد معادل موضوعي لها ، وبعبارة أخرى مجموعة من الموضوعات أو موقف، أو سلسلة من الأحداث تشكل وعاء لهذه العاطفة الخاصة ، بحيث تنفجر هذه العاطفة في الحال عندما تقدم الأحداث الخارجية موضوعة في تجربة حسية"¹⁷ يقول في قصة ببغاء:

"رأينا، أنا ويلي، الببغاء عند باب الدار.

قلنا لها: نريد وطننا لنا لا ينازعنا عليه الغزاة. نفتح شبابيكه متى نشاء، ونغلقها متى نشاء مثلما تفعل باقي الشعوب في أوطانها.

ردّت الببغاء علينا: لا ينازعنا عليه الغزاة.

سكتنا، ولم تسكت الببغاء"

وفي قصة شبّاك يركز محمود شقير على رمز الببغاء فيقول :

"رأينا الببغاء وهي فوق الشبّاك. قلنا لها: نريد هواء نقيًا خاليًا من دخان القذائف والغاز المسيل

للدموع ومن روائح الغزاة، يمكن تعبئته في زجاجات تُهديها لمن نشاء.

ردّت الببغاء علينا: لمن نشاء، لمن نشاء.

سكتنا وهي واصلت الغناء".

عموما لقد اتخذ الكاتب القصة القصيرة وسيلة يعبر بها عن قضيته الأولى، والقارئ لهذا المنجز القصصي يجد نفسه بمواجهة ثلاث خطوط أساسية¹⁸.

1- شيفرة النص الملتبسة بالتفاصيل العادية اليومية

2- شعرية التفاصيل والقدرة الفائقة على التقاط الحدث و النموذج البشري المأزوم .

¹⁷ زايد زايد، علي عشري. استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، (ط1، القاهرة: دار غريب، 2006)،

ص 21

¹⁸ فريجات، مريم جبر، فوزية علي القضاء. "بنية القصة القصيرة عند محمود الرماوي"، مجلة الأثر، كلية الآداب واللغات،

قاصدي مباح، ورقلة، الجزائر. العدد 18، جوان 2013

3- سلاسة اللغة وسهولة الأداء في الجملة القصصية الحاملة لتفاصيل الواقع و العمل على تشكيل المشهد القصصي من مكونات الحياة اليومية.

وقد تم التركيز -رغم تعدد الخصائص والمكونات- على مكونين رئيسين هما الشخصية والمكان، لما لهما من حضور واسع ولافت في المجموعة، دون أن تغفل عنصر الوصف الذي يجمع بين أطرافها .

5- الشخصية والحمولة الثقافية والمعرفية: تعدّ الشخصية¹⁹ أحد أهم المباحث التي من شأنها أن تميّط اللثام عن خصائص البنية السردية لأي نص أدبي؛ فمن خلال تماهياها مع العناصر البنائية الأخرى تعطي بعدا دلاليا²⁰، وتمثل مع الحدث عمود الحكاية الفقري²¹؛ إذ لا يمكن أن تُتخيل أحداثٌ تجري دون أن تقوم بها الشخصيات. وبالمقابل لا فائدة من الشخصية إذا كانت ساكنة وجامدة لا تقدم أفعالا "فالشخص هو خالقة الحدث الروائي باحتسابه غير كائن وغير ممتد إلا بفضل ميلاد الشخص، وتنازعهما الحركة فيما بينها.²² أضف إلى ذلك فعبّر الشخصية يتم "نقل الأحاسيس والرؤى والمشاعر"²³. وعليه فمن العبث محاولة الفصل بين هذا العنصر وبقية المكونات السردية للنص لأن ذلك يعني "ت هشيم الأثر الكلي في نتاج النص السردى"²⁴ فيفقد بذلك دلالاته ومعناه.

5-1- نظام تسمية الشخصيات (Onomasticon): تشترك تسمية الشخصية في رسم ملامحها ووصفها وتشخيصها، إذ يعدها صاحبها كتاب نظرية الأدب "أبسط أشكال التشخيص وهي بمثابة بعث وإحياء للشخصيات التي تفيد من الكلمات الصوتية ذات الإيحاء"²⁵ وعموما يتأرجح إطلاق الروائيين لأسماء محددة على شخصياتهم بين مستويين:

¹⁹ صباح، غرايبة. بنية السرد في الشعر العربي (بنية السرد العربي القديم من خلال ديوان الحماسة لأبي تمام، أطروحة دكتوراه غير منشورة)، قسم الآداب واللغة العربية، جامعة قسنطين 1، 2014، ص 222.

²⁰ جاسم محمد ونان، المفارقة في القصص -دراسة في التأويل السردى، (ط1، سوريا: رند للطباعة، 2010). ص 61.

²¹ القاضي محمد، وآخرون. معجم المصطلحات السردية، (ط1، تونس: الرابطة الدولية للناشرين المستقلين، 2010). ص 270.

²² الخطيب، صفوت عبد الله. الأصول الروائية في رسالة حي بن يقظان، (دط)، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2007، ص 129.

²³ معتصم، محمد، المرأة والسرد، (ط1، المغرب: دار الثقافة، 2004)، ص 172.

²⁴ جاسم. المفارقة، ص 62.

²⁵ جبارة، كوثر محمد على. تبثير الفواعل الجمعية في الرواية، (ط1، سوريا: دار الحوار، 2012)، ص 49.

- الأول: اعتباطي، يخلو فيه الاسم من أي دلالة أو رمزية.
- الثاني: مستوى رمزي: يظهر فيه لكل اسم إحاء محدد ودلالة معبرة عن السمات المميزة للشخصية. سواء السمات المادية أم المعنوية.

وأسماء الشخصيات البارزة في المجموعة هما: ليلي، قيس و"يستعير الكاتب محمود شقير شخصيتي قيس وليلي، اللذين عاشا قصة حرمان وظلم اجتماعي، من التراث العربي، ويجعلهما الشخصيتين الرئيسيتين في معظم أقصيصه، ويلقي بهما في عالم الأحلام، حيث لا قيود. ويقودهما في دروب شتى، يحطما القيود التي لا تفتأ تظهر في طريقهما، لكن لا يلبث الحلم أن يتبدد سريعا، ليتلفتا إلى الواقع ثم يهربا إلى حلم جديد"²⁶، هذه الاستعارة هي المعادل الموضوعي لواقع الفلسطيني والقدس التي باتت يومياته متشابهة مليئة بالحزن ومثقلة بالهموم فلا يفرج عنه إلا الحلم.

و يمثل استدعاء الشخصيات التراثية في الفن القصصي، صورة من صور الارتباط بالمرورث ، وقد بسط الباحث علي عشري زايد في كتابه " استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر " الحديث عن بواعث الاستدعاء وقسمه إلى خمس مجموعات هي²⁷:

-العوامل الفنية؛ لاسيما الإحساس بمدى غنى التراث وثرائه بالإمكانات الفنية و بالمعطيات والنماذج التي تستطيع أن تمنح النص طاقات تعبيرية لا حدود لها.

-العوامل الثقافية، وهي عوامل ساعدت على الانتقال من مرحلة التعبير عن التراث إلى التعبير به،

-العوامل السياسية والاجتماعية وخاصة تفشي الطغيان والقهر السياسي و الاجتماعي في أمة من الأمم، مما يفرض على أصحاب الكلمة ستارا رهيبا من الصمت بقوة الحديد والنار، يلجؤون معه إلى هذا الاستدعاء لتمير الرسائل والنقد.

²⁶ دعيس، عبد الله. سقوف الرغبة والاحلام الوردية للروائي المقدسي محمود شقير. العربي الجديد (www.Amad.ps/ar)،

19 فيفري 2019.

²⁷ زايد، استدعاء الشخصيات. ص (15-44)

-العوامل القومية؛ فحين تتعرض أمة من الأمم لخطر داهم يهدد كيانها القومي فإنها لا تلبث أن ترتد تلقائياً بحركة رد الفعل إلى جذورها القومية تتشبث بها في استماتة لتؤكد على كيانها في وجه هذا الخطر الداهم.

-العوامل النفسية، وأهمها الإحساس بالغربة في هذا العالم المليء بالزيف التصنع.

وفي مقابل هذا الطرح يقدم الباحث محمد رياض وتار بواعث ثلاثة جعلها أهم الأسباب التي تؤدي إلى استدعاء التراث وهي²⁸:

البواعث الواقعية؛ ركز فيها على حرب حزيران 1967 وما تمخض عنها من نتائج سلبية ، شكلت حركة ارتدادية للماضي ، والبحث في التراث المجيد عما يسعف به العقل والضمير والوجدان.

البواعث الفنية : تراجع الرواية الغربية بوصفها المثل الأعلى بالنسبة للرواية العربية في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الماضي.

الحركة الثقافية؛ وما مثلته جهود ثلة من الباحثين والنقاد التي سعت إلى ربط الرواية العربية بجذور الكتابة القصصية القديمة من خلال العودة إلى التراث العربي القديم.

ولعل محمود شقير قد تأثرت بشكل أو بآخر بهذه العوامل أو البواعث ، مما انعكس على نصوصه التي استفادت من توظيف استدعاء الشخصيات التراثية (قيس، ليلي) بشكل فني سلس ، بما يتلائم مع بنيتها وخصوصية تركيبها الذي ينجح إلى التكتيف والإيجاز . وهو أيضاً ما دعاه إلى "خلق لعبة فنية من خلال أسماء الشخصيات ، لتصبح التسمية بمثابة الإطار الذي يقود الفعل السردي في (المجموعة) ويوجه حضور الشخصيات في صفاتها وخصائصها"²⁹. إن استدعاء الشخصيات التراثية في مجموعة سقوف الرغبة "يبدو بمنزلة ردة فعل تجاه قوى القهر والاستلاب ، رغبة في إدانة الواقع الخارجي ومحاولة تعريضه للكشف عن المعاناة الإنسانية."³⁰ ومحاولة للتعبير ونقل الصورة للمتلقى، وكما يقول بول ريكور (Paul

²⁸ وتار، محمد رياض. توظيف التراث في الرواية العربية المعاصرة. (دط)، دمشق: اتحاد الكتاب العرب، (2002)، ص (10-12)

²⁹ العبودي، ضياء غني. شواغل سردية دراسة نقدية في القصة والرواية، (ط1، دمشق: نموذج للطباعة، 2013)، ص 37

³⁰ المرجع نفسه، ص 37

(Ricœur) "إن الفهم يستوجب ذاتا فاهمة تريد أن تفهم ذواتا غيرها ... طالما أن الحياة تعاش والقصة تروى"³¹.

5-2- المرجعية الرمزية للشخصيات: تمثل المرجعية "المفاهيم والمضامين التي تحرك الشخصية وتوجه تفكيرها باتجاه محدد، يختلف مع اختلاف الفكر المحرك للشخصية أي ثقافة الشخصية"³². ومن هذا المنطلق يمكن تحديد مرجعيات الشخصيات في المجموعة القصصية سقوف الرغبة على النحو الآتي:

أ- المرجعية الفلسطينية: وتتمثل في الحديث المبطن عن المقاومة ومواجهة الاحتلال وهي ما يحرك الشخصيات ويدور حولها مدار السرد. إن المرجعية الفلسطينية تمثل نمطا من أنماط الوعي الجمعي للمجتمع الفلسطيني الذي تعكسه القصص كل حسب توجهها الفردي. "غير أن جميع هذه التوجهات تصب في مجرى القضية الفلسطينية. التي تمثل لمجتمعها قضية متأصلة في الفكر و المعتقد الجمعي، تنتقل من جيل لآخر حتى صارت تمثل وعيا سائدا فعليا أشمل وأوسع رقعة لأنه ينبذ الذاتية الواقعية ليستلهم الواقع في معاناته المرة"³³. وتتوزع المفردات الدالة على هذه المرجعية إلى:

- ما يدل على الشخصيات: ليلي (القدس)، قيس، أطفال الأسرى والشهداء، بنت الأسير.
- ما يدل على الأمكنة، باب العمود، سور المدينة، الدرب الذي تحفه أشجار الصفصاف، سطح الدار، باب الدار...
- ما يدل على الحياة اليومية والذكريات: القهوة، الخبز، شرائح البسطرمة، البطاطا المقلية، المخملات، ظل الزيتون. القمح، الشعير، الدرة ...
- **ب- المرجعية اليهودية:** ويمثلها ذكر العسكري الذي لا يحمل اسما بوصفه ممثل الوجود الإسرائيلي المدني والعسكري على الأرض الفلسطينية ومما يدل عليه في هذه المجموعة:
- دورية الجنود عند تخوم الحي، الطائرات تحتل الفضاء، جندي تعتقل الأطفال والنساء، الجنود، جنود العدو، دخان القذائف، الغاز المسيل للدموع، روائح الغزاة ...

³¹ الورفلي. بول ريكور الهوية والسرد ص 79

³² جبارة. تبخير، ص 118

³³ جبارة، تبخير، ص 119

وما يجمع بين هاتين المرجعتين هو الواقعية التي كانت السبب وراء تماسك المجموعة وتوطيد دعائمها وصفاتها فنيا وجماليًا.³⁴ فتبدو ذات صلة بالواقع ومرجعية تاريخية إنسانية

6-الوصف وتوثيق الذاكرة: يعد الوصف من الأساليب المهمة في تجسيد المكان، وعنصرًا مهمًا في مجريات البناء السردي. وهو طبقًا لهذا التعريف وسيلة لكشف أحوال الشيء الموصوف وهيئاته، وظيفة عكس الصورة الخارجية للموصوف وهيئته ونقلها من صورة مادية إلى صورة أدبية من نسيج اللغة³⁵. والوصف في هذه المجموعة القصصية يضطلع بمهمة التوثيق الذي يهدف إلى تصوير الشخصية القصصية ويوضح أفعالها، ويبيان أسباب سلوكها وأفعالها عن طريق وصف بيئة الشخصية و مكوناتها من الأشياء، بل وكل ما يكون خلفيتها، ويطلق على هذا النوع من الوصف (الوصف التفسيري)³⁶، جاء في القصة الأولى من المجموعة والمعنونة "سهل فسيح"³⁷:

"جاءت عند منتصف الليل، أو ربّما قبل ذلك بقليل.

بقيت غير واثق من سبب مجيئها. كانت ترتدي فستانًا خفيًا، والليل يورّع عتمته على الأمكنة. جاءت وشعرها ينسدل على الكتفين، مسدّته يدين حانبتين.

قالت بصوت خافت: تخطّيت دورية للجنود على تخوم الحيّ، وجئت.

رحّبت بها ثمّ دخلنا سهلاً فسيحاً كان أجدادي يزرعونه فيما مضى قمحاً وشعيراً وذرة، ولم يكن في السهل جنود. مشينا وكانت يدها تنام في يدي، وكنا طليقين. وكانت تربة السهل الطرية تنفّش تحت أقدامنا وتغرّينا بمواصلة المشي.

سألته: ولكن من أنت؟

قالت: أنا ليلي.

تأملتُ جمال وجهها وقلت لنفسي: نعم، هي ليلي، ولم أطرح عليها أيّ سؤال آخر. أفلتت يدها من يدي. ضربت بساقيها الهواء، وقالت: هيا بنا نركض.

³⁴ المرجع نفسه، ص 117

³⁵ البان، بان صلاح. الفواعل السردية-دراسة في الرواية الإسلامية المعاصرة، (ط1، الأردن: عالم الكتب الحديث، 2009)، ص37

³⁶ المرجع نفسه، ص39

³⁷ شقير محمود. سقوف الرغبة. ص2

ركضنا، شعرها يتطاير كأنه سرب فراش، (...) كنت أسبقها حيناً وهي تسبقني حيناً آخر. وكانت السماء مجللة بالغيوم.

سمعتها تحمحم في نهاية السباق مثل فرس، ثم حلمتُ بأنني صحوت من نومي ولم أجدها هناك".

تحمل هذه القصة بين ثناياها خلاصة التجربة والحلم والواقع، هي القدس (ليلي) الجميلة، التي يحلم بها قيس (الفلسطيني) كل ليلة، في الأحلام يمسك يدها ويجري وينطلق ويحقق رغباته الممنوعة، التي يقف في طريق تحقيقها جنود الاحتلال...، وفي سقوف الرغبة أيضاً إشارة صريحة للقدس في قصة "انتظار" يقول محمود شقير³⁸:

"القدس استحمت بماء المطر

مطر شحيح لم يكد يبلل جسدها، ثم جلست على مرتفع من الأرض تمشط شعرها
وتتلو تعويذة لعلها تقصي عنها الخطر.

وللقدس بعد المطر، رائحة امرأة غادرت لتوها دفء الفراش
وجلست طوال النهار تنتظر، وهي ما زالت تنتظر".

القدس عنده معشوقة فاتنة دائمة الانتظار للذي يجرها ويعتقها من براثن الصهيوني المحتل.

6-1- وصف الأشياء: يعرف الشيء (Thing) بأنه "اسم لجميع المكونات عرضاً كان أو جوهرًا ويصح أن يعلم ويخبر عنه وهو الموجود الثابت المتحقق"³⁹، وبالرجوع إلى المجموعة القصصية "سقوف الرغبة" ومقاربتها باعتماد تصنيف ألكسان دريان (Alexan Drian) نقف عند⁴⁰:

● **الشيء المؤلف:** وهو الذي ننظر إليه في حياتنا اليومية دون إعارته أدنى اهتمام، اللهم إلا من وظيفته الاستعمالية: كأس للشرب، ملعقة للأكل، وفي المجموعة القصصية سقوف الرغبة نجد التركيز على ذكر

³⁸ شقير. سقوف، ص 98

³⁹ جبارة. تبير، ص 237

⁴⁰ هناك نوعان آخران هما: الشيء المقدس: وهو ما له علاقة بالآديان، وهو يحمل رمزية ودلالة مختزلة في وجود مرتبط بشعب من الشعوب كأن يكون شجرة أو عصا أو قناع أو تمثال أو كتاب، ولا يكشف دلالاته إلا لمن بحث عن جوهر هذه الأشياء. الشيء الديكوري: وهو ما يمكن أن يستخدم لغرض تزيين المكان الذي يحتويه وقد يعطي هذا الشيء الديكوري بعداً آخر كأن يكون مقدساً أو مألوفاً أو شاعرياً. ينظر: جبارة. تبير، ص 240

السريـر؛ السريـر، سريـري الذي يرمز إلى الدفء والأمان المنشود في الوطن المغتصب. وفي قصة طائرات⁴¹ يقول:

كانت الطائرات تحتلّ السماء، وكنا نمشي على الرصيف.

قالت ليلى وهي خائفة: ستقصفا إحدى الطائرات.

قلت لها وأنا أظاهر بالهدوء: لا تخافي، إنّه مجرد استعراض.

قالت: من أين لك هذا اليقين؟

بقيت حائرًا وأنا أبحث عن جواب، ثمّ أدخلتها تحت جناحي، ومشينا في حلمنا فوق رصيف بلا انتهاء. يذكر لنا محمود شقير شيئًا عاديًا، نراه في حياتنا اليومية وهو الرصيف فلا نعطيه أكثر من وظيفته وهي المشي، ولكن في هذه القصة نجده مشحونًا بالدلالة والرمز، إنه الطريق الطويل للكفاح والمقاومة ضد المحتل، والذي حتى وإن لم تبد له نهاية واضحة وقريبة فإن المعتقد الجمعي والديني يبعث في نفس (الفلسطيني) اليقين والطمأنينة بأن المحطة القريبة والنصر آت ولا ريب.

● الشيء الشعاعي: وهو الشيء الموجود في حياة الإنسان الذي يمثل شهادة على الحياة الإنسانية⁴²

—مثل (القهوة) في قصة "مريول"،

الآن، وهي في الأربعين تتأمل المربول، تتذكر أيام الشعب، وتنشدُ نشيدَ الصباح، ثم تعدّ القهوة في انتظار زوج لا يجيء⁴³...

—و(الحبز والمخللات) في قصة "بلاط".

كنت أماً الكؤوس بالعصائر وأضع الحبز وشرائح البسطرما والمخللات في الصحون، وليلى تقدّم للزبائن الطعام⁴⁴.

⁴¹ شقير. سقوف، ص 9

⁴² جبارة.. تبغير، ص 242

⁴³ شقير. سقوف، ص 59.

⁴⁴ المصدر نفسه، ص 70.

وفي المثالين ويسدل الكاتب من روحه وإحساسه فتغدو اللوحة الفنية مليئة بالمشاعر والأحاسيس والذاكرة

7- المكان وذاكرة الإنسان : المكان هو قطعة شعورية وحسية من ذات الشخصية نفسها⁴⁵، والمكان لا الأرض له الأهمية في إبداء وجوه البطولة (و) أي رواية فلسطينية لا تحتفي بالمكان هي رواية ناقصة من ناحيتين الفنية والوطنية⁴⁶. وفي "سقوف الرغبة" كانت القدس هي الشخصية الرئيسة الأولى و المركزية منذ بداية المجموعة حتى نهايتها بأماكنها الجزئية (السهل، الحقل، باب العمود) وما تعكسه من علاقات دينية وتاريخية وحضارية⁴⁷. وهذا الحضور الأدبي المتميز للمكان كان جراء الاحساس بالغربة الذي يعانيه الكاتب. وعليه كانت هذه المجموعة قصة المكان بامتياز يحضر فيها القدس (ليلي) بكل تفاصيله. وسنعمد لمقاربة المكان في هذا العمل التقسيم الأكثر شيوعاً:

7-1- المكان الواقعي: هو التأطير المكاني الذي ينقل الواقع بطريقة فنية، إذ يجد القارئ نفسه أمام أماكن القصة بما تمنحه من صدق الإحساس والواقعية⁴⁸ وفي سقوف الرغبة يتجسد ذلك في تركيزه على أماكن مخصصة مثل، بيت العمود، القدس، الدرب. إذ "لا بد أن يسقط الروائي إحساسه الشخصي على جغرافية المكان المأخوذ من الواقع المعيش، وإلا سيفقد العمل الفني قيمته لفقدانه الأدوات الجمالية للتشكيل النصي"⁴⁹، وهو ما برع فيه محمود شقير، ففي كل مكان جزء من حياة وتذكارات من حلم.

7-2- المكان الطبيعي: "وهو الفضاء الذي تتدخل يد الإنسان في إقامته وتشكيله، ذلك أنه وجد هكذا منذ الأزل بصورته الخاصة. وخاصياته وخواصه المميزة"⁵⁰، وقصص محمود شقير تزرع بالأماكن الطبيعية التي يحرص الروائي على دقة وصفها، بما تحويه من معالم جميلة، ولم يكن الوصف هنا وصفاً

⁴⁵ جبارة. تبئير، ص 228

⁴⁶ المرجع نفسه، 230

⁴⁷ جبارة. تبئير، ص 230

⁴⁸ البنا. الفواعل، ص 28

⁴⁹ المرجع السابق، ص 29

⁵⁰ يقطين، سعيد. قال الراوي-البنيات الحكائية في السيرة الشعبية. (ط1، المغرب: المركز الثقافي العربي، 1997). ص 255

هيكليا عاما يكتفي بتسمية الأشياء وحسب، بل كان مقرونا بإسقاطات الذات، وصولا لتحديد دلالات قصدية فالسهل الفسيح، السماء، دلالة على الحرية والانطلاق، والجبل؛ طريق المقاومة والوادي السحيق قيود الاحتلال.

7-3- المكان الاصطناعي: ونقصد به المكان الذي تتدخل يد الإنسان في تشكيله، وإعطائه طابعا مختلفا عن غيره من الفضاءات⁵¹، وللبيت ومكوناته حضور لافت في هذه المجموعة ففي العناوين نجد (سطح، شباك، إلى البيت، سور الدار، شرفات، عتبة، سقف) وفي المتن سطح الدار، باب الدار، وأغلقتنا علينا الباب. أما التقسيم الثاني للمكان الواقعي انطلاقا من مساحته فهو نوعان:

7-4- المكان العام المفتوح: وهو المكان المشاع للجميع، حدوده متسعة ومفتوحة⁵². كالسهل، والسماء، ويتبادر إلى الذهن أن دلالة المكان المفتوح تكون عادة مقترنة ب(الحرية، السعادة، الفرح والحالة النفسية المستقرة).

7-5- المكان الخاص المغلق: وهو المكان الذي يخص فردا واحدا وأفرادا عدة، يتدرج من الخاص الشديد الخصوصية (غرفة النوم) إلى العام المشاع بين كل الناس، ويقترن عادة بمعاني (الانطواء، العزلة، الحزن أو حتى الكبت والاضطهاد)⁵³، ومثاله في المجموعة؛ البيت، السيارة (الحاجز).

● المكان انطلاقا من احساس الفرد به:

7-6 المكان الأليف: هو كل مكان عشنا فيه وشعرنا فيه بالألفة والحماية، إذ يشكل هذا المكان مادة لذاكرتنا، ويعد البيت لاسيما - بيت الطفولة - أشد أنواع المكان ألفة⁵⁴ يقول غاستون باشلار: "حين نحلم بالبيت الذي ولدنا فيه وبينما نحن في أعماق الاسترخاء اقصى نخطر في ذلك الدفء الأصلي، في تلك المادة لفردوسنا المادي، هذا هو المناخ الذي يعيش الانسان المحمي في داخله، سوف نعود إلى

⁵¹ المرجع نفسه، ص 258

⁵² البنا، الفواعل، ص 31

⁵³ المرجع نفسه، ص 31

⁵⁴ المرجع نفسه، ص 32

الملاحم الأمومية للبيت"⁵⁵ ويظهر ذلك في كل مرة يذكر في ها البيت، والسري، والقطعة والطفل. فالبيت: "هو الذي يلجأ إليه كلما أتعبه التطواف بين الدروب والأزقة والشوارع"،⁵⁶

7-8- المكان المعادي: وهو المكان الذي لا يشعر الإنسان بالألفة معه، بل على العكس من ذلك الشعور يشعر نحوه بالعداء.⁵⁷ ويتسم عموماً "بالتسلط"⁵⁸ وفي المجموعة يقتزن الشعور بالمكان المعادي بالحديث عن الطائرات والدخان وجنود العدو.

إن قصص سقوف الرغبة وهي: تتجاوز عقبة الواقع والطبيعية، قد فتحت أمام الوصف منافذ أخرى تمثلت في البداية، في توجيه نحو خلق عوالم شاعرية ومن ثمة أصبح مهياً للقيام بوظائف أكثر فاعلية من بينها قدرته على خلق حكاية مخادعة للحكاية التي يوجهها السرد بشكل مباشر.⁵⁹

8- الكتابة والحلم و الهوية: إن أي لغة في العالم تهدف إلى تحقيق (التواصل و التفاعل) إذ ان وظيفة اللغة الأساسية هي "التعبير عن الأحاسيس وتبليغ الأفكار من المتكلم إلى المخاطب، فهو بهذا الاعتبار وسيلة للتفاهم بين البشر وأداة لا غنى عنها للتعامل بها في حياتهم"⁶⁰، وتشتغل اللغة في مجموعة سقوف الرغبة على إبراز المعاناة التي يعيشها الشعب الفلسطيني عامة، وتقف في وجه كل ما يحاول المحتل فرضه على القدس "المدينة والذاكرة والإنسان، وهنا تبوح قصص محمود شقير وتفصح عن رغبة الإنسان الدفينة أن يكون حراً يسعى جاهداً إلى تجسيدها عبر **الحلم**، فهو لُحمة القصة، أو الأقصوصة، في هذه المجموعة، فتكاد لا تخلو قصة واحدة فيها، والتي تجاوزت المئة والعشرين، من موضوعة الحلم. ناهيك عن أن البنية التي يقوم عليها السرد مشيدة بمادة الحلم نفسه: لغة رقيقة، وخيالاً شفيفاً جامحاً، وشخصيات شاعرية، ومكاناً لامرئياً، حتى لو رأينا أن مكان السرد مجروحاً، أحياناً، بوجود جنود الاحتلال ودورياتهم الفظة، ما يؤمى إلى المكان الفلسطيني غالباً"⁶¹.

⁵⁵ المرجع نفسه، ص32

⁵⁶ حافظ، أحمد. ضمير الغائب-دراسات في مواربات السرد الروائي(ط1، المغرب: مطبعة الأمنية، 2010) ص102

⁵⁷ البنا. الفواعل، ص 32

⁵⁸ حافظ. ضمير، ص 104

⁵⁹ محفوظ، عبد اللطيف. وظيفة الوصف في الرواية، (ط1، الجزائر: منشورات الاختلاف، 2009)، ص12

⁶⁰ العبودي، شواغل، ص 79

⁶¹ دعيس. سقوف.

- إن فعل الكتابة من خلال سقوف الرغبة هو الحاضن لكل ما هو فلسطيني، لكل ما يتعلق بالهوية والتاريخ والانسان وهو ما أعلن عنه الكاتب صراحة في قصته المعنونة: بيت يقول فيها:

"مننا في بيتنا بعد أن أحكمنا إغلاق الشبابيك، وكانت تحتمي بجسدي من لسع البرد، ولم نتوقع أن يأتينا الجنود الغرباء.

لكنهم جاءوا في حلم حلمناه، وكان لا بدّ من الذهاب مع الحلم إلى منتهاه. حملونا ونحن في الفراش وألقوا بنا في العراء، ثم وضعوا الموادّ الناسفة في زوايا البيت ونسفوه. قالت بانزعاج: لم يعد لنا بيت.

قلت: سأبني لك بيتاً.

واصلت نومها، وأنا شرعت في بناء بيت، سقفه من ورد وحيطانه من كلام.

بيت لا تطاله الموادّ الناسفة، وهو قادرٌ على البقاء⁶²."

وفي قصة "أسواق" إشارة لمحددات الهوية في اللباس الكوفية⁶³ والفستان الأسود⁶⁴ المطرز بالأحمر والأخضر وهو علامة مسجلة فلسطينية يقول:

"رأيتها تحب أسواق المدينة ذات مساء.

كانت ترتدي ثوباً مطرزاً بالأخضر والأحمر وتلفّ على رقبتها كوفية."

⁶² شقير سقوف، ص15

⁶³ كوفية فلسطينية هي وشاح أبيض وأسود متقلب محايد جنسيا يتم ارتدائه عادة حول الرقبة أو الرأس. أصبحت الكوفية الفلسطينية رمزا للثورة الفلسطينية ويعود تاريخها إلى ثورة فلسطين 1936. اكتسبت الكوفية شعبية بين الناشطين الذين يدعمون الفلسطينيين في الصراع مع إسرائيل وهو رمز التضامن الفلسطيني.

⁶⁴ الفستان الفلسطيني المطرز أحد الملابس التقليدية الفلسطينية وقد قامت إسرائيل في العقود المنصرمة بتسجيل أثواب فلسطينية باسمها في الموسوعات العالمية، مثل ثوب عروس بيت لحم المعروف باسم (ثوب الملك) الذي سجلته إسرائيل باسمها في المجلد الرابع من (الموسوعة العالمية). ويعتبر ثوب عروس بيت لحم من أجمل الأثواب الفلسطينية ويتميز بغطاء الرأس المسمى الشطوة، وعليه القطع الفضية والذهبية ومرصع بالمرجان، كذلك لم تسلم الكوفية الفلسطينية من هذه السرقة. قامت مؤخرا شركة الطيران الإسرائيلية (العال) بسرقة الثوب الفلاحي الفلسطيني واقتماصه لموظفات الشركة على متن طائرتها كوثوب يعبر عن التراث الإسرائيلي.

وفي قصة سوق الحدادين⁶⁵، إشارة إلى الأسواق القديمة والقدس، وهي دليل على انتمائه للمكان الذي تنتشر فيه السكنية والسلام رغم أصوات المطارق وضجيج اللحم، يقول:

أخذتها إلى سوق الحدادين. وكان الضجيج هناك على أشده. ويا للعجب! استرخت وغرفت في نوم عميق على صخب النحاس وأوعية الحديد.

الخاتمة:

المجموعة القصصية "سقوف الرغبة" من أهم الأعمال الأدبية ساهمت في نقل معاناة الشعب الفلسطيني وتوثيق معاناته، إذ حملت شحنتها الدلالية والرمزية روح المقاومة، وأكدت على عروبة فلسطين وأحقيتها بالقدس وبلاستقلال من براثن الاحتلال الصهيوني الغاشم.

لقد تمكنت القصة القصيرة بكل مكوناتها الفنية من تقديم صورة متكاملة عن القضية الفلسطينية فمن نقل يوميات الفلسطيني وهمومه، إلى تجسيد آماله وأحلامه وذكرياته، وذلك بتوظيف الوصف الدقيق للشخصيات ذات المرجعية الفلسطينية، والأمكنة ذات الصلة الوثيقة بالحرية والانعتاق، والألفة. بالإضافة

⁶⁵ سوق اللحامين هي إحدى أسواق البلدة القديمة، وتُعدُّ جزءاً مما يُسمى "السوق الثلاثي" الذي يشمل كل من: "سوق اللحامين"، و"سوق العطارين"، و"سوق الخواجات". سُميت بهذا الاسم لكثرة وجود محلات بيع اللحوم الطازجة والأسماك. قبل نصف قرن، كان جزء كبير من حوانيت هذه السوق يختص بأعمال الحدادة العربية والتقليدية، والتي تعتمد على الطرق والنفخ باستخدام الكبر؛ وبأعمال النحاس كتبييض الأدوات النحاسية، وتشكيل المعادن الأخرى؛ إذ اشتهر بهذه الأعمال مجموعة من الحرفيين المحليين، ومجموعة من طائفة الأرمن المقيمين في القدس؛ فعرفت أحياناً بـ"سوق النحاسين". ويعاني تجار "سوق اللحامين" من سياسات الاحتلال التي أدت إلى تدهور الوضع الاقتصادي والمادي؛ فقد أغلق الاحتلال أكثر من 50% من المحلات التجارية فيها، من خلال إقامة جدار الفصل العنصري؛ وفرض ضريبة الأرنونا والعديد من الضرائب الباهظة على أصحاب المحلات؛ فتراكمت عليهم الديون؛ عدا عن تهديد بلدية الاحتلال الدائم بقطع الكهرباء، وغير ذلك من سياسات الاحتلال الرامية إلى تهجير السكان وتجويد المدينة.

كانت "سوق اللحامين" تعج بتجار اللحوم والمشتريين؛ أما اليوم فلم تعد تحمل من ذلك غير الاسم، ولا علاقة لها باللحوم؛ بسبب الوضع الاقتصادي المتدهور الذي فرضته سياسات الاحتلال الإسرائيلي. للتوسع ينظر، أسواق في البلدة القديمة في القدس. مركز المعلومات الوطني الفلسطيني - وفا info.wafa.ps (اطلع عليه بتاريخ 2019/6/20، الساعة 08:38)

إلى عنصر الوصف الذي شكل عصب السرد وربط جزئيات المجموعة فغدت حكاية واحدة ترسم الأحلام والذاكرة والإنسان.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم:

الكتب العربية

- الباش،حسين .القدس من الإسرائ حتى وعد الآخرة -سبع آيات تحتزل التاريخ "فلسطين ومركزية الصراع الكوني"،(ط1،سوريا: دارقنينة ،2004).
- البيان ،بان صلاح .الفواعل السردية - دراسة في الرواية الإسلامية المعاصرة ،(ط1، الأردن: عالم الكتب الحديث،2009)
- حافظ،أحمد. ضمير الغائب دراسات في موارد السرد الروائي(ط1،المغرب:مطبعة الأمنية،2010)
- جاسم محمد ونان ، المفارقة في القصص-دراسة في التأويل السردى،(ط1،سوريا:رند للطباعة،2010)
- جبارة ،كوثر محمد على .تبيير الفواعل الجمعية في الرواية ،(ط1،سوريا:دار الحوار، 2012)
- الخطيب،صفوت عبد الله .الأصول الروائية في رسالة حي بن يقظان،((دط)،مصر : الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2007)
- الربيعي ،فاضل.القدس ليست أورشليم- مساهمة في تصحيح تاريخ فلسطين ،(ط1،لبنان:رياض الريس للنشر،2010)
- شقير ،محمود.سقف الرغبة ،(كل شيء،حيفا)، نسخة أولية(وورد إهداء من محمود شقير)
- أبو علي ،نبيل خالد .اتجاهات القصة القصيرة في فلسطين بعد اتفاق أوسلو - الاتجاهات الأدبية والفنية
- العبودي ، ضياء غني . شواغل سردية دراسات نقدية في القصة والرواية ،(ط1،دمشق : تموز للطباعة والنشر، 2013)
- عمارة، محمد .القدس بين اليهودية والإسلام ، (ط1،القاهرة :نخضة مصر 1990)،
- فرج النجار،حمادة .بيت المقدس في القرآن والسنة .تقديم ،عمارة ،محمد .(ط1،القاهرة :مكتبة وهبة ،2010،

- القاضي محمد، وآخرون. معجم المصطلحات السردية ،(ط1، تونس: الرابطو الدولية للناشرين المستقلي، 2010).
- القرضاوي، يوسف. القدس قضية كل مسلم، (نسخة إلكترونية basaer-online)، 20 فيفري 2019،
- محفوظ، عبد اللطيف. وظيفة الوصف في الرواية ،(ط1، الجزائر: منشورات الاختلاف، 2009)،
- معتمد، محمد. المرأة والسرد،(ط1، المغرب: دار الثقافة، 2004)،
- الورفلي، حاتم. بول ريكور الهوية والسرد ،(ط1، تونس: دار التنوير، 2009)
- يقطين، سعيد. قال الراوي-البنيات الحكائية في السيرة الشعبية.(ط1، المغرب: المركز الثقافي العربي، 1997).
- يوسف، محمد خير رمضان. معجم المؤلفين المعاصرين في آثارهم المخطوطة والمفقودة ومطابع منها أو حقق بعد وفاتهم (وفيات 1897، 2003، (دط)، الرياض: مكتبة فهد الوطنية، 2004)،
- المقالات :**

- فريجات، مريم جبر، فوزية علي القضاء. "بنية القصة القصيرة عند محمود الرماوي"، مجلة الأثر، كلية الآداب واللغات، قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر. العدد 18، جوان 2013
- الرسائل العلمية .**

- صباح، غرابية. بنية السرد في الشعر العربي (بنية السرد العربي القديم من خلال ديوان الحماسة لأبي تمام، أطروحة دكتوراه غير منشورة)، قسم الآداب واللغة العربية، جامعة قسنطينة 1، 2014،

المواقع الإلكترونية

- دعيس، عبد الله. سقوف الرغبة والاحلام الوردية للروائي المقدسي محمود شقير. العربي الجديد (www.Amad.ps/ar) 19 فيفري 2019
- القاسم، نبيه. "سقوف الرغبة لمحمود شقير-الفلسطيني والقدس"، ثقافات (Thquafat.com)، 19 فيفري 2019.
- ويكيبيديا (ar.wikipedia.org)، 1 مارس 2019
- الموقع الرسمي للكاتب محمود شقير: <http://www.mahmoudshukair.com>
- مركز المعلومات الوطني الفلسطيني - وفا info.wafa.ps

Bilgelik Kaygısı Sebebiyle Sahih Rivayetlere Karşı Şüpheyne Düşme

Medhet KORİCHİ*

Dr. Öğr. Gör., Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Yabancı Diller Yüksekokulu
medhet.korichi@ibu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-9202-6712>

ÖZ

Sahabeler, İslâmî ilimlere dair rivayetleri tenkid ederken, eleştiri metotlarından akla dayalı ve nakle dayalı iki yaklaşım yöntemi izlemişlerdir. Bu metot ile sahabeler, Peygamber efendimize sahih rivayetleri isnad etmek konusunda dahi şüphe duymuşlardır. Sahabeler gibi, günümüzde de çeşitli araştırmacılar “Bilgelik kaygısı” diye ifade ettiğimiz “el-Kalaku’l-ma’rifi” nedeniyle bu şüpheyne düşmüştür.

Peki “bilgelik kaygısı” olarak ifade ettiğimiz şüphe durumu, sahih rivayetleri bulandırıp onların doğruluğunu bozabilir mi? Bu rivayetlerin peygamberimize ait olduğu konusunda redde sebebiyet verir mi? Peki bu metot ne kadar doğru? Makalemizde işbu sorulara cevap verirken hadis metnini muhafaza konusunda sahabelerin ne derece büyük bir rol oynadığı hususunu tespit etmeye çalıştık. Bunun yanında, sahabelerin bazı sahih rivayetleri tenkit ve ret şeklindeki tasarrufları, sonraki zamanlarda yaşamış araştırmacıların hareket noktası olmuştur ki biz bunu yaklaşımlardan çıkarttık ve ayrıca onlardaki benzerlik ve farklılıkları inceleyip değerlendirdik.

Makalemizde yukarıda zikrettiğimiz hususları analitik eleştiri metodunu kullanarak inceledik ve bu sayede bazı neticelere ulaştık. Bu neticelerden biri, “bilgelik kaygısı” nedeniyle ve rivayet eleştiri kuralları tespit edilen sahih rivayetleri doğrudan reddin sınırları aşan ve yanlış bir yaklaşım olduğudur.

Ayrıca makalemiz, bu yaklaşımlar ile hadisleri bir metin dilbilim çerçevesinde ele almamız gerektiği hususunda da bilgi verecektir. Nitekim günümüzdeki dilbilimin bir alt dalı olan metin dilbilim, metnin bir bütün olarak yapısı ile işlevi ve metni oluşturan öğeler arasındaki ilişkileri ele alır. Yani biz, hadis metinlerini anlamada metin dilbilimin de öne sürdüğü metne odaklanmanın yanı sıra metin dışı etkenleri de dikkate almamız gerektiğini dile getiriyoruz.

Anahtar kelimeler: *Bilgelik Kaygısı, Hadis Metni, İslam İlimleri Mirasını Tenkit, Sahâbe, Rivâyet Reddi, Metindilbilim.*

* Makale Geliş Tarihi / Received: 25.12.2021
Makale Kabul Tarihi / Accepted: 15.01.2022

Feeling Incure on Authentic Hadith Narrations due to Cognitive Anxiety

ABSTRACT

The companions May Allah have mercy on them have tried to set up an implementation process of criticizing the traditions among themselves and have relied on two track approaches:

Firstly criticizing the tradition by resorting to reason and secondly perform this criticizing by referring to the sacred texts (Al-Quran And authoritative sunnah) This approach, which led some of the Companions, may God be pleased with them to question the reversion of some of the correct narrations to the prophet(peace and blessing of Allah be upon him) because of what has been referred to in this research the comprehension concern of these narratives or the understanding of the text which may lead in one way or in another to question the authenticity of the this particular narration or that, just as many researchers do today. Does the comprehension concern have an important effect in dropping the authentic Hadith and query its relation to the prophet and how valid is this approach?

In the answer to this problem, this study aims to uncover the great role performed by the companions in protecting and maintaining the prophetic hadith and their attempt to put a clear end to what was called in this study the comprehension concern, in addition to that, this study trying to find a link point between the reading approach of some of the companions to the prophetic texts and the conduct of some researchers today in the same vein. In this study, we employed a critical analytical approach to achieve the above. A number of results have been achieved the most important of these is that the non-consideration of some hadiths which has been authenticated and proven by the methodological rules of the scholars of al-Hadith just because of a sense of the comprehensive concern it is indeed unfair and prejudiced conduct against the prophetic text.

In addition, our article will provide information on the need to deal with these approaches and hadiths within the framework of text linguistics. As a matter of fact, text linguistics, which is a sub-branch of today's linguistics, deals with the structure and function of the text as a whole and the relations between the elements that make up the text. In other words, we express that we should focus on the text that text linguistics put forward and take into account the extra-textual factors in understanding the hadith texts.

Keywords: *The Comprehension Concern, The Prophetic Text, The Tradition, Criticism Of The Tradition, The Non-Consideration Of The Narrative, Textlinguistics*

القلق المعرفي وأثره على إسقاط الروايات الحديثية الصحيحة

الملخص:

قد مارس الصحابة رضوان الله عليهم عملية نقد التراث فيما بينهم، واستندوا في ذلك إلى منهج ذي مسلكين: نقد التراث بالاحتكام إلى العقل، ونقد التراث بالاحتكام إلى النقل. هذا المنهج الذي أدى ببعض الصحابة رضوان الله عليهم إلى التشكيك في رفع بعض الروايات الصحيحة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، بسبب ما تمّ الاصطلاح عليه في هذا البحث بالقلق المعرفي الذي يعترى تلك الروايات، تمامًا مثلما يفعل كثير من الباحثين اليوم. فهل للقلق المعرفي الذي يشوب بعض الروايات الصحيحة أثر مهم في إسقاط النصوص الحديثية الصحيحة، والتشكيك في نسبتها إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وما مدى صحة هذا المسلك؟ وفي أثناء الإجابة على هذه الإشكالية، تهدف هذه الدراسة إلى كشف اللثام عن الدور الكبير الذي قام به الصحابة في صيانة النص الحديثي، ومحاولة وضع حد واضح لما تمّ الاصطلاح عليه في هذه الدراسة بالقلق المعرفي، بالإضافة إلى محاولة المقارنة بين تصرف بعض الصحابة اتجاه بعض الروايات الحديثية الصحيحة نقدًا وإسقاطًا، وتصرّف بعض الباحثين اليوم من نفس المنطلق. وقد وظّفنا في هذه الدراسة المنهج التحليلي النقدي من أجل تحقيق ما تمّ تسطيره أعلاه. وبفضله تمّ التوصل إلى جملة من النتائج، أهمّها أنّ الاتجاه مباشرة إلى ردّ الأحاديث الصحيحة التي ثبتت بقواعد النقد الحديثية المتينة علميًا، من منطلق القلق المعرفي؛ هو إجراء فيه تكلف وإجحاف في حقّ النصّ الحديثي، وممارسة تنم عن ضعف علمي في حقّ الباحث، أو عن تسرع غير محمود في أحسن الأحوال.

الكلمات المفتاحية: القلق المعرفي، النصّ الحديثي، التراث، نقد التراث، إسقاط الرواية.

توطئة:

إذا أطلق لفظ التّراث في الدّراسات الإسلامية؛ فإنّه يعني به كلّ إنتاج فكري سابق صدر عن اجتهادات تراكمية بشرية في فهم نص قرآني أو حديثي صحيح. وعليه فلا يُقبل منهجيّاً أن تدخل نصوص الوحي في حدّ التّراث...!

وعندما نقول أنّ التّراث يجب أن يكون نتاجاً فكرياً سابقاً، فإنّه من غير المعقول تحديد قيمة زمنية معيّنة لمقدار الفوت والسّبق، فما أنتج من حوالي قرن هو تراث، وكذلك يُطلق لفظ التّراث على ما أنتج البارحة بالنّسبة لليوم¹، على أنّنا لا نجعل التّراث أبداً قسيم المعاصر الذي هو ضدّ الأصيل؛ فالتّراث في لغة العرب ما يخلّفه الرّجل لورثته، يُقال أورثه الشّيء: أعقبه إياه². فما أعقبه الرّجل الميت قبل ساعات من مال ومتاع، هو تراث بالنّسبة لورثته. ويتأكّد هذا المعنى من خلال استعمال اللفظ في النّص القرآني عند قوله تعالى: ﴿وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلاً لَّمّاً﴾ [سورة الفجر: 19]، أي: ما يرثه اليتامى³، وقيل: أحم يجمعون في أكلهم بين نصيبهم من الميراث ونصيب غيرهم. وقيل: كانوا لا يورثون النّساء ولا الصّبيان، ويأكلون تراثهم مع تراثهم. وقيل: يأكلون ما جمعه الميت من الظلمة⁴. وكلّ هذه المعاني هي لتصرّفات قد تحدث بعد ساعة من الزّمان، وقد عبّر عنه القرآن الكريم بنهب التّراث !!

هذا المفهوم نقصد بطرحه أمراً معيّناً، وهو أنّ ما تمّ إنتاجه فكريّاً من الماضي إلى اليوم عبر تراكمات اجتهادية بشرية متتالية، والذي نسمّيه اليوم تراثاً، هو نفسه بالمضمون نفسه - وإن غاب ظهور المصطلح - عند من شاهد ولادة النّص الديني، أو نزول الوحي أوّل مرّة، وشهد أوّل عملية فكرية بشرية لأجل فهم النّص.

¹ أشار محمد عابد الجابري إلى هذا المعنى في تعريفه للتّراث، انظر: خطاب الحداثة في الفكر العربي المعاصر، شعلان عبد الوهّاب. جريدة المستقبل العربي، العدد: 14، 2004 م.

² لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الافريقي: 201/2، دار صادر - بيروت، ط: الثالثة - 1414 هـ.

³ معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج: 323/5، ت: عبد الجليل عبده شلي، عالم الكتب - بيروت، ط: الأولى 1408 هـ - 1988 م.

⁴ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو الزمخشري جار الله: 751/4، دار الكتاب العربي - بيروت، ط: الثالثة - 1407 هـ.

نزداد قناعة بهذا الرأي إذ قبلنا فكرة أنّ الحداثة التي وُلدت أساساً لمحاولة معالجة مشكلة التراث؛ تتخطّى - في نظر أركون - حدود الزمن وتلغي حواجزه، لأنّها أكبر من أن تؤطّر بسياج التاريخ، باعتبارها موقف للروح أمام مشكلة المعرفة⁵. وبهذا الطّرح لم يضع أركون حدّاً زمنيّاً يؤطّر عمل الفكر الحداثي داخل التراث، إذ اعتبر كلّ ما أنتجه العقل العربي الإسلامي بدون ضابط تخصّصي أو زمني محلّ التقدير الأبستمولوجي⁶.

في مهيّج مختلف، يؤكّد الجابري هذا المعنى عند معالجته لأهمّ مشكلتين تواجهان المفكر العربي في تناوله لمسألة التراث، وهما مشكلتان متلازمتان: الأولى الموضوعيّة، أي كميّة فصل الذات عن الموضوع في التعامل مع التراث العربي الإسلامي، والثانية مشكلة الاستمراريّة، بمعنى أنّ التراث ما زال مستمرّاً وممتدّاً في ثقافتنا المعاصرة⁷، وهذا في الحقيقة ما نرمي إليه؛ إذ مادام التراث لا يزال يُنتج ويستهلك لأنّه نتاج العملية الفكرية البشرية المستمرة، وهو مع ذلك يُسمّى تراثاً رغم القرب الزماني؛ فالتراث كان كذلك بالنسبة لمن شاهد ورود أو نزول النصّ الديني، وشاهد أوّل عمل فكري جهادي من أجل فهمه.

المبحث الأوّل: أوّل من مارس عملية نقد التراث:

لا يُعقلُ في واقع الأمر أن تتأخّر عملية نقد التراث عن زمن نشأة التراث نفسه، إذ هما شيئان متلازمان يفرض تلازمهما قانون الاجتماع البشري والاحتكاك الفكري، مع ضميّة الاختلاف في جودة المعلومة وقوّة الفهم.

لذا نشعر بالتكلّف إذا حاولنا مسابقة ما ذهب إليه عبد الإله بلقزيز في كتابه "نقد التراث" حول ميلاد إشكالية التراث حين جعل لنشأة قراءة التراث مرحلتان، مرحلة بدأت منذ النصف الثاني من القرن 19 وامتدت إلى ستينيات القرن العشرين، وهي المرحلة التي يصفها المؤلف باللحظة التأسيسية في صلة الوعي العربي بمسألة التراث، ثم المرحلة الثانية التي بدأت في ستينيات القرن الماضي، وهي المرحلة التي شهدت ولادة إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر⁸.

⁵ انظر: الحداثة في فكر محمد أركون - مقارنة أوليّة، مسرحي فارح، الجزائر: الدّار العربيّة للعلوم، ط: الأولى، 2006م.

⁶ التراث والمنهج بين أركون والجابري، نائلة أبي نادر، ص 119، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط: الأولى 2008م.

⁷ التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 1996م.

⁸ أنظر: نقد التراث، عبد الإله بلقزيز، ص ، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ط: الأولى، 2014م.

ومن الخطأ المنهجي أن نربط ظهور نقد التراث مع ظهور حركة الاستشراق في بداية القرن الثامن عشر لمن يجعل نشأته تتزامن مع بداية الحروب الصليبية، أو في بداية القرن الثاني هجري لمن يربط نشأة الاستشراق بالاحتكاك الفكري بين جزيرة العرب من جهة، وقطري الشام والعراق من جهة أخرى مع بداية الفتوحات.

ومن العجيب أن تستثار عملية نقد التراث في الوقت الراهن على أساس أنّها طفرة فكرية وبدعة محدثة لم يسبق إليها؛ والواقع خلاف ذلك، إذ أنّ بداية ظهور الاجتهاد البشري في فهم نصوص الوحي يرجع إلى وقت مبكر جداً، أي بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم مباشرة... نعم، كانت هناك اجتهادات مماثلة وقت نزول الوحي، غير أنّها تبقى نادرة من جهة لعدم تأخر البيان من النبي صلى الله عليه وسلم عن وقت الحاجة، ومن جهة أخرى يكون مآل حكمها إلى رأي النبي صلى الله عليه وسلم، الذي يعتبر مشرعاً هو كذلك، فيزول عنها في النهاية وسم التراث نظرياً.

وعلى هذا الأساس يمكن القول بمسوّغ تاريخي أنّ الصحابة رضي الله عنهم هم أول من مارس عملية نقد التراث فيما بينهم، إذ أنّ الانتاج الفكري عند أحدهم كان بالضرورة محلّ مراجعة ونقد مؤسّس عند الآخر، هذا التأسيس الذي كان قائماً على قاعدتين علميتين أساسيتين: النقد بالاحتكام إلى النقل، والنقد بالاحتكام إلى العقل. ولعلّ رائد هذه العملية النقدية في ذلك الوقت هي السيدة عائشة رضي الله عنها، إذ قد أُحصي لها أكثر من خمسين حالة نقد موجهة إلى ما أنتجه غيرها من الصحابة من فكر أو اجتهاد أو فتوى؛ منها ثمانية انتقادات على عمر بن الخطاب، و سبع انتقادات على ابن عباس، وتسع انتقادات على ابن عمر، وأحد عشر انتقاداً على أبي هريرة، وانتقادات أخرى على علي بن أبي طالب، وعبد الله بن عمرو بن العاص، ومروان بن الحكم، وابن مسعود، وأبي سعيد الخدري، وزيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وغيرهم⁹.

أولاً: النقد بالاحتكام إلى النقل:

كثيراً ما يجتهد بعض الصحابة في مسائل مختلفة فقهية أو تفسيرية أو عقائدية، ويتبنّى فيها رأياً معيناً ويُفتي به:

- إمّا لعدم وجود نصّ بين يديه.

⁹ يمكن الرجوع إلى كتاب الإجابة للإيزاد ما استدرّكته عائشة على الصحابة، محمد بن عبد الله بدر الدين الزركشي، ت: سعيد الأفغاني، المكتب الإسلامي بيروت، ط: الثانية 1390هـ - 1970م.

- أو لوجوده مع افتقاره للشرح النبوي قولاً أو فعلاً، فيجتهد حينئذ رآيه في فهمه.
- أو لوجوده مع وضوحه، لكنّه لم يبلغه نصّ آخر ناسخ، أو مخصّص، أو مقيد أو غير ذلك، فيفتي به بلا اجتهاد ههنا.

فإذا بلغت فتواه صحابياً آخر له في المسألة زيادة علم، بأن بلغه النص واضحاً مع الشرح النبوي، أو شاهد فعل النبي صلى الله عليه وسلم فيما يخصّ التشريع العملي، أو بلغه ما يخصّص النص الأول أو يقيده أو غير ذلك... مارس عملية النقد العلمي على فتوى الصحابي الأول واجتهاده، وبينّ مواضع الغلط والخطأ في ما أنتجه فكره حول المسألة المبحوثة.

وفيما يلي نستعرض مع قراءة متأنية نماذج عن هذا النوع من النقد في مجال الفقه أو التفسير أو العقيدة أو غير ذلك:

1 - أخرج البخاري ومسلم من حديث عبد الله بن أبي مليكة قال: تُوفيت ابنة لعثمان بن عفان رضي الله عنه بمكة، قال: فجنّنا لنشهداها، وحضرها ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم و إني لجالس بينهما أو قال: جلستُ إلى أحدهما ثم جاء الآخر فجلس إلى جنبي، فقال عبد الله بن عمر رضي الله عنهما لعمرو بن عثمان وهو مؤاخذُهُ: ألا تنهى عن البكاء؟ فإنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (إنّ الميت ليعدّ ببكاء أهله عليه)، فقال ابن عباس رضي الله عنهما: قد كان عمر رضي الله عنه يقول بعض ذلك. فلقد صدّرتُ مع عمر رضي الله عنه من مكة حتى إذا كُنّا بالبيداء إذا هو بركب تحت ظل شجرة سمرّة فقال: اذهب فانظر من هؤلاء الركب؟ قال: فنظرْتُ فإذا هو صهيب. قال: فأخبرته. فقال: ادعُ لي فرجعتُ إلى صهيب فقلت: ارتحل فالحق أمير المؤمنين. قال: فلمّا أُصيب عمر دخل صهيب، وجعل يبكي ويقول: وأخاه! واصحابه!، فقال عمر رضي الله عنه: يا صهيب أتبكي عليّ وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إنّ الميت يُعدّ ببعض بكاء أهله عليه)؟

قال ابن عباس رضي الله عنهما: فلمّا مات عمر رضي الله عنه ذكرت ذلك لعائشة رضي الله عنها فقالت: يرحم الله عمر، لا والله ما حدّث رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنّ الله يُعدّ المؤمن ببكاء أحد ولكن قال: (أنّ الله يزيد الكافر عذاباً ببكاء أهله عليه)، وقالت: حسبكم القرآن: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: 164].

قال ابن عباس - رضي الله عنهما - عند ذلك: ﴿والله هُوَ أَضْحَكُ وَأَبْكَى﴾ [النجم: 43].

قال ابن أبي مليكة: والله ما قال ابن عمر رضي الله عنهما شيئاً¹⁰.

وقد ذكر الغزالي في الوسيط¹¹، والرافعي في الوجيز¹²، أنّ عائشة رضي الله عنها قالت: رحم الله عمر، والله ما كَذَبَ ولكنّه أخطأ ونسي.

تجدد الإشارة هنا إلى أنّنا لسنا بصدد الترجيح بين آراء الصحابة، ولسنا نزعّم لعب دور الناقد الثالث الذي يجمع بين الأقوال المختلفة، أو يفاضل بينها على أساس علمي، كلاً، فلم نلتزم بهذا في بداية المقال، ولا هو جهد يخدم ما نصبو إليه في الحقيقة؛ إذ نهدف في الأساس إلى تقرير ما أوردناه أعلاه من أن نقد التراث مسألة قديمة قدم نشأة التراث نفسه لاستحالة انفكاك أحدهما عن الآخر.. والموازنة بين الآراء والترجيح بينها لا يُفيد نفعاً مُعتبراً من هذه الجهة.

الشيء المهم في هذا الحديث أنّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه لم يقتنع بفهمه الخاص لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلّم وأفتى الناس على أساس ذلك فحسب؛ بل إنّه مات على هذا الفهم! وإني لا أكاد أستوعب ما ذهب إليه الخطّابي¹³ والتّووي ونسبه إلى الجمهور¹⁴، من أنّ الذي يُعذّب يبكاء أهله عليه ونوحهم هو مَنْ وصّى بأن يُنكى عليه ويُباح بعد موته فنفذت وصيته، لأنّه بسببه ومنسوب إليه، أمّا من بكى عليه أهله وناحوا من غير وصية منه فلا يعذّب، قالوا: وهذا ما قصده عمر بن الخطاب وابنه عبد الله رضي الله عنهما، وعليه فلا تعارض! أي لا تعارض بين رأيهما ورأي عائشة رضي الله عن الجميع.

¹⁰ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب قول النبي يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه، رقم: 1206.

ومسلم، كتاب الجنائز، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه، رقم: 1544.

¹¹ الوسيط في المذهب، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي: 394/2، ت: أحمد محمود إبراهيم، محمد محمد تامر، دار السلام - القاهرة، ط: الأولى، 1417 هـ.

¹² فتح العزيز بشرح الوجيز = الشرح الكبير [وهو شرح لكتاب الوجيز في الفقه الشافعي لأبي حامد الغزالي، عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني: 271/5، دار الفكر، دط].

¹³ أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، أبو سليمان حمد بن محمد الخطّابي: 684/1، ت: محمد بن سعيد آل سعود، جامعة أم القرى، مركز إحياء التراث الإسلامي، ط: الأولى، 1409 هـ - 1988م.

¹⁴ المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي: 228/6، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط: الثانية، 1392 هـ.

لا أستطيع أن استوعبه، لأتّه ويدون أدنى شكّ، لا يمكن أن يكون الخطّابي ولا التّوي ولا غيرهما أعلم بفقّه عمر رضي الله عنه ومنهجيته في التّفكير من عائشة رضي الله عنها، وهي المعاصرة له العارفة بأحواله، ولقد فهمت أنّه أخطأ الفهم، أو نسي الحديث.

ثمّ لا يُعقل أن يكون مقصود عمر بن الخطاب وابنه عبد الله رضي الله عنهما من العذاب على البكاء ما كان مخصوصا بالوصية؛ إذ لو كان كذلك لما كان لاستغراب عائشة رضي الله عنها وإنكارها معنى، وهي التي لا يخفى عليها مثل هذا القيد.

أضف إلى ذلك أنّ ابن عبّاس رضي الله عنهما لما ذكر قول عائشة رضي الله عنها، استدّل هو الآخر بقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى﴾ [النجم: 43]، تقريراً منه لنفي ما ذهب إليه ابن عمر من أنّ الميت يعذب ببكاء أهله، وذلك أن بكاء الإنسان وضحكه وحزنه وسروره من الله، يظهرها فيه، فلا أثر لها في ذلك، فعند ذلك سكّت ابن عمر¹⁵.

ولا يُعقل كذلك أنّ حبر الأمة ذهل هو الآخر عن ذلك القيد، وأخذ يستدرك على ابن عمر في مجلس العزاء!

ومهما يكن من أمر، فإنّ السيّدة عائشة رضي الله عنها مارست التّقّد المؤسّس بالاحتكام إلى النّقل على تراث خلفه عمر رضي الله عنه بعد وفاته، وعمل به ابنه كذلك. وهذا هو الذي يخدم دراستنا بالدرجة الأولى.

2 - عن عبيد بن عمير، قال: بلغ عائشة، أنّ عبد الله بن عمرو يأمر النّساء إذا اغتسلن أن ينقضن رؤوسهن، (أي ضفائرهنّ)، فقالت: يا عجباً لابن عمرو هذا! يأمر النّساء إذا اغتسلن أن ينقضن رؤوسهن، أفلا يأمرهن أن يخلّفن رؤوسهن، لقد كنت أغتسل أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم من إناء واحد. ولا أزيد على أن أفرغ على رأسي ثلاث إفراغات¹⁶.

تعتبر عائشة رضي الله عنها من المكثرين بالرواية على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد بلغ مسندها 2210 ألفين ومئتين وعشرة أحاديث، تحتلّ بذلك المرتبة الثّانية بعد أبي هريرة رضي الله عنه، وقدّ

¹⁵ إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري، أبو العباس، شهاب الدين: 403/2، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط: السابعة، 1323 هـ.

¹⁶ رواه مسلم، كتاب الحيض، باب حكم ضفائر المغتسلة، رقم: 331.

اتَّفَق البخاري ومسلم على 174 مائة وأربعة وسبعين حديثا لها، وانفرد البخاري بـ 54 أربعة وخمسين حديثا، بينما انفرد مسلم بـ 69 تسعة وستين حديثا لها¹⁷.
والشَّيْء المهمُّ في مرويات عائشة رضي الله عنها أنَّ غالبيتها قد تلقَّته من النَّبي صلى الله عليه وسلم مباشرة، كما أنَّ معظمها يتضمَّن السنَّة الفعلية، لشهودها الدَّائم لأحوال النَّبي صلى الله عليه وسلم وتصرفاته.

لذا فعندما تمارس عائشة رضي الله عنها عملية التَّقد على مرويات غيرها أو آرائهم العلمية، أو تراثهم الفكري، فهي تفعل ذلك من منطلق قوَّة علمية، وعن جدارة. وهذا ما جعلها - بزعمي - رائدة نقد التَّراث في المراحل الأولى من نشأته.

في هذا الحديث الَّذي بين أيدينا، تُواصل عائشة رضي الله عنها عملية التَّقد المؤسَّس، وهذه المرَّة على ما أورثه عبد الله بن عمرو بن العاص من اجتهاد فقهي، حين أفتى للمرأة بوجود فكِّ ضفائرها عند إرادة الاغتسال الواجب. وقد استندت عائشة رضي الله عنها في نقدها هذا إلى دليل قويٍّ، وهو فعلُها هي في حضرة المشرِّع صلى الله عليه وسلم.

ثانياً: التَّقد بالاحتكام إلى العقل:

بطبيعة الحال طريقة عمل عقل الصَّحابي في تلقِّي المعلومة الشرعية وتحليلها، يختلف بشكل كبير عن طريقة عمل غيره من عقول الأفراد اللاحقة. وذلك لسببين مهمَّين:

أ- سُمِّي الصَّحابي كذلك، لأنَّ أحد لوازمه مصاحبة النَّبي صلى الله عليه وسلم، ولا شكَّ أنَّه كلَّما كانت صحبته له صلى الله عليه وسلم أطول وألصق، كلَّما كان أكثر معاينة له ولأحواله وتصرفاته، وأدقَّ ملاحظة له لطريقته في الفتوى، وعاداته صلى الله عليه وسلم في إيراد الحديث.

لذا من الطَّبيعي جدًّا أن يتعوَّد عقل الصَّحابي الَّذي شاهد نزول الوحي، وعاش طُرُق مُعالجته للمشاكل والقضايا وقت حدوثها؛ واكتسب خبرة كبيرة في ذلك، من الطَّبيعي جدًّا أن يتعوَّد على منهج السنَّة والقرآن في إنشاء الحكم، وصناعة الفتوى. وأن يميَّز بين هذا المنهج وغيره من المناهج البشرية اللاحقة.

ب - يجب الانتباه إلى شيء ذي بال، وهو أنَّ المصدر الوحيد للتَّكوين العلمي الشرعي الَّذي حظي به عقل الصَّحابي هو الوحي أو تصرف النَّبي صلى الله عليه وسلم، وقبل ذلك كانت عقول غالب الصَّحابة

¹⁷ سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي: 428/3، دار الحديث - القاهرة، ط: 1427هـ -

جافّة بكرة، لم تُباشر فلسفةً، ولم تُخالط آيَّة علوم عقلية. وقد وصف عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما هذه الحقيقة بشيء من الدقة عندما سأله عبد الرحمن بن أمية بن عبد الله قائلًا: إنّا نجد صلاة الخوف وصلاة الحضر في القرآن ولا نجد صلاة المسافر، فقال ابن عمر: بعث الله نبيه ونحن أجفئ الناس، فنصنع كما صنع رسول الله¹⁸.

وبالتالي فاحتكام الصّحابي إلى عقله عند نقده لأيّ مسألة علمية؛ هو في الحقيقة احتكام إلى ما تعود عليه من منهج الوحي في معالجة المسائل والقضايا. مع ضميمته الذكاء والفطنة طبعاً اللتان تتفاوتان من عقل لآخر. وفيما يلي بعض المسائل والروايات التي اعتمد الصّحابي في نقدها على عادة الوحي في صناعة الفتوى:

1 - عن محمود بن الرّبيع عن عتبّان بن مالك الأنصاري رضي الله عنه أنّ النبي صلى الله عليه وسلّم قال: (إنّ الله قد حرّم على النّار من قال: لا إله إلا الله، يبتغي بذلك وجه الله)، قال محمود بن الرّبيع: فحدّثتها قوماً فيهم أبو أيّوب صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلّم في غزوته التي تُوفيّ فيها، ويزيد بن معاوية عليهم بأرض الرّوم، فأنكرها عليّ أبو أيّوب، قال: والله ما أظنّ رسول الله صلى الله عليه وسلّم قال ما قلت قطّ، فكبر ذلك عليّ، فجعلت لله عليّ إن سلمني حتى أقفل من غزوتي أن أسأل عنها عتبّان بن مالك رضي الله عنه، إن وجدته حيّاً في مسجد قومه، فقفلت، فأهللت بحجّة أو بعمره، ثم سرت حتى قدمت المدينة، فأتيّت بني سالم، فإذا عتبّان شيخ أعمى يُصليّ لقومه، فلمّا سلّم من الصّلاة سلّمت عليه وأخبرته من أنا، ثم سألته عن ذلك الحديث، فحدّثني كما حدّثني أول مرّة¹⁹.
نقد أبي أيّوب الأنصاري لرواية محمود بن الرّبيع كان بجملة دقيقة ومهمّة للغاية: (والله ما أظنّ رسول الله صلى الله عليه وسلّم قال ما قلت قطّ!)، ولأنّ أبا أيّوب الأنصاري لم يذكر الباعث على نقده هذا، فقد ذكر العلماء باعثين محتملين أدّياه إلى نقد الرواية وردّها:

¹⁸ مصنف عبد الرزاق الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، كتاب الصلاة، باب الصلاة في السفر، رقم: 4276، 57/2، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي - الهند، يطلب من: المكتب الإسلامي - بيروت، ط: الثانية، 1403 هـ.

¹⁹ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب صلاة التّوافل جماعة، رقم: 1186.

أ - إنا لأنّه رضي الله عنه كان بين أظهر الصّحابة ومن أكابرهم ولو وقع مثل هذه القصّة لاشتهر أمرها، ولنقلت إليه²⁰.

ب - وإما لأنّ الرّواية في ظاهرها تفيد بأنّه لا يدخل أحد من عصاة الموحّدين النّار وهو مخالف لآيات كثيرة وأحاديث شهيرة منها أحاديث الشفاعة²¹.

أي أنّ عقل أبي أيّوب الأنصاري الشّاهد على طُرُق الوحي في معالجة القضايا والمسائل المختلفة، والمتعوّد على منهج النّبي صلّى الله عليه وسلّم في إيراد الحديث؛ لم يستغ هذه الرواية، لأنّها تُخالف في الظّاهر خطّة السنّة والقرآن في إنشاء الحكم، وصناعة الفتوى.

وإنّه لا يُعقل أن يكون مستند نقده لرواية محمود بن الرّبيع عدم بلوغها له مع علوّ مقامه في الصّحبة؛ إذ أنّه يعلم رضي الله عنه قبل أيّ شخص آخر أنّ ما غاب عنه من العلم قد يكون عند غيره، وما غاب عن غيره، قد يكون حاضرا عنده. هذا من جهة، ومن جهة أخرى طول الصّحبة وعلوّ المقام فيها لا يعني بالضرورة الإحاطة بكلّ تفاصيل الوحي، ولا يُعقل كذلك أن يتجاهل أبو أيّوب رضي الله عنه هذه الحقيقة.

وبالتّالي يكون أبو أيّوب الأنصاري رضي الله عنه قد مارس نوعًا من النّقد الموجّه للرواية، يُشبه كثيرا ما يمارسه بعض الباحثين اليوم اتجاه الروايات التي تتسم بالقلق المعرفي، هذا النّقد هو: التّشكيك في نسبة النصّ إلى النّبي صلّى الله عليه وسلّم.

على أنّ الفارق بين العقلين واضح؛ فعمل عقل الصّحابي أثناء نقد الرّواية بالتّوصيف الذي شرحناه سابقا، يختلف تماما عن عقل الباحث اليوم أثناء قيامه بنفس العملية، وإن كنّا نعطي الحقّ كلّه لعقل الباحث المعاصر في التّشكيك في رفع الرّواية للنّبي صلّى الله عليه وسلّم وفق أدوات النّقد العلمي.

2 - عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: وقف النّبي صلّى الله عليه وسلّم على قلبب بدر فقال: (هل وجدتم ما وعد ربّكم حقّا)، ثم قال: (إنّهم الآن يسمعون ما أقول)، فذكر لعائشة رضي الله عنها،

²⁰ عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو محمد محمود بدر الدين العيني: 248/7، دار إحياء التراث العربي - بيروت، دط.

²¹ أنظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني: 62/3، رقم كتبه وأوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، دار المعرفة - بيروت، 1379هـ. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، شهاب الدّين أحمد القسطلاني، مصدر سابق: 342/2.

فقلت: إِنَّمَا قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (إِنَّهُمْ الْآنَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّ الَّذِي كُنْتُ أَقُولُ لَهُمْ هُوَ الْحَقُّ)، ثُمَّ قَرَأْتُ: ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمَعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ﴾ [النمل: 80] حَتَّى قَرَأْتُ الْآيَةَ²².

تجدد الإشارة إلى أَنَّ عبد الله بن عمر رضي الله عنهما لم يشهد بدرا على الإطلاق، ولم يكن حاضراً بالتالي في هذه الحادثة، فقد كان يوم بدر مَمَّنْ لم يحتلم فاستصغره النبي صلى الله عليه وسلم، لأنه كان ابن ثلاث عشرة سنة، وقد قال عن نفسه: عُرِضْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ بَدْرٍ وَأَنَا ابْنُ ثَلَاثِ عَشْرَةَ سَنَةً فَرَدَّنِي²³.

لذا فمن المحتمل أن يكون قد سمع الحديث من أبيه عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما رواه أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: كُنَّا مَعَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بَيْنَ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةِ، فَتَرَاءَيْنَا الْهَلَالَ، وَكُنْتُ رَجُلًا حَدِيدَ الْبَصَرِ، فَرَأَيْتُهُ وَلَيْسَ أَحَدٌ يَزْعُمُ أَنَّهُ رَأَاهُ غَيْرِي، قَالَ: فَجَعَلْتُ أَقُولُ لِعُمَرَ، أَمَا تَرَاهُ؟ فَجَعَلَ لَا يَرَاهُ، قَالَ: يَقُولُ عُمَرُ: سَأَرَاهُ وَأَنَا مُسْتَلْقٍ عَلَى فَرَاشِي، ثُمَّ أُنْشَأُ يُحَدِّثُنَا عَنْ أَهْلِ بَدْرٍ، فَقَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كَانَ يُرِينَا مَصَارِعَ أَهْلِ بَدْرٍ، بِالْأَمْسِ، يَقُولُ: (هَذَا مَصْرَعُ فُلَانٍ غَدًا، إِنْ شَاءَ اللَّهُ)، قَالَ: فَقَالَ عُمَرُ: فَوَالَّذِي بَعَثَهُ بِالْحَقِّ مَا أَخْطِئُوا الْحُدُودَ الَّتِي حَدَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: فَجَعَلُوا فِي بَثْرِ بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ، فَاَنْطَلَقَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى انْتَهَى إِلَيْهِمْ، فَقَالَ: (يَا فُلَانُ بْنُ فُلَانٍ وَيَا فُلَانُ بْنُ فُلَانٍ هَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ حَقًّا؟ فَإِنِّي قَدْ وَجَدْتُ مَا وَعَدَنِي اللَّهُ حَقًّا)، قَالَ عُمَرُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ تُكَلِّمُ أَجْسَادًا لَا أَرْوَاحَ فِيهَا؟ قَالَ: (مَا أَنْتُمْ بِأَسْمَعُ لَمَّا أَقُولُ مِنْهُمْ، غَيْرَ أَنَّهُمْ لَا يَسْتَطِيعُونَ أَنْ يَرُدُّوا عَلَيَّ شَيْئًا)²⁴.

²² رواه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب قتل أبي جهل، رقم: 3980.

²³ الطبقات الكبرى، أبو عبد الله محمد بن سعد المعروف بابن سعد: 106/4، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: الأولى، 1410 هـ - 1990 م.

²⁴ رواه مسلم، كتاب الجنة، باب عرض مقعد الميت من الجنة أو النار عليه، رقم: 2873.

وقد رُوي الحديث بلفظ السّماع من طريق أبي طلحة الأنصاري²⁵، وابن مسعود²⁶، وعبد الله بن سيدان عن أبيه²⁷ كذلك.

كما أسلفنا من قبل، فإنّه لا يهّمنا في هذا المقام إظهار الرّأي الرّاجح، أو دراسة المسألة بين إثبات السّماع أو نفيه حتّى نقول بجواز الجمع كما ذهب إليه الإسماعيلي حين قال أنّ الإعلام يقتضي الإسماع ولو بأذان القلب، أو نذهب مذهب من قال بأنّ عائشة رضي الله عنها رجعت عن قولها كما أشار إلى ذلك ابن حجر في الفتح، وجزم بأنّ عائشة رضي الله عنها قد روت مثل حديث أبي طلحة وفيه: (ما أنتم بأسمع لما أقول منهم)، وأحال إلى مسند أحمد²⁸. مع أنّ هذا الرّأي الأخير فيه نظر؛ فإنّ الذي في المسند هو بقاء عائشة رضي الله عنها على رأيها، قالت: النّاس يقولون "لقد سمعوا ما قلت لهم"، وإنّما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لقد علموا)²⁹. هذا من جهة ومن جهة أخرى فقد استند ابن حجر عند طرحه لفكرة رجوع عائشة رضي الله عنها عن رأيها إلى أمرين اثنين فقال: "فكأنّها رجعت عن الإنكار لما ثبت عندها من رواية هؤلاء الصّحابة لكونها لم تشهد القصة"³⁰، أي أنّها:

1 - لم تكن قد بلغت رواية السّماع عن هؤلاء الصّحابة، وحين بلغتّها، رجعت عن قولها الأوّل وأثبتت السّماع.

2 - ولم تشهد القصة.

وهذا الكلام في الحقيقة فيه نظر؛ فعائشة رضي الله عنها بنفسها تصرّح أنّها تنفي ما ثبت عند غيرها من الصّحابة، وتردّ ما بلغها عن ابن عمر كما في البخاري، ولم يكن قد بلغها شيء من ذلك عن النّاس كما في مسند أحمد.

²⁵ رواه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب قتل أبي جهل، رقم: 3976.

²⁶ رواه الطّبراني في الكبير، سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني: 160/10، رقم: 10320، ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، ط: الثانية، دت.

²⁷ رواه الطّبراني في الكبير: 165/7، رقم: 6715.

²⁸ فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، مصدر سابق: 304/7.

²⁹ مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني: 380/43، رقم: 26361، ت: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط: الأولى، 1421 هـ - 2001 م.

³⁰ فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، مصدر سابق: 304/7.

وأما أنّ عائشة رضي الله عنها لم تشهد القصة، فالعكس حاصل؛ فهناك احتمال كبير أنّها رضي الله عنها قد شهدت الحادثة، ويدفعنا إلى القول بهذا ثلاثة أشياء:

أولها: أنّها رضي الله عنها لم تردّ رواية السماع اجتهداً، ولم توظّف ألفاظاً تفيد صدور الظنّ منها أو إعمالها للقياس، ولم توظّف أسلوباً يفيد سماعها قول النبي صلى الله عليه وسلّم من غيرها؛ كلاً، بل كان ردّها على سبيل القطع، وحكت قول النبي صلى الله عليه وسلّم القاضي بإعلام موتى القلب لا إسماعهم، وكأَنَّها سمعته منه، قالت: وإِنَّمَا قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: (لقد علموا)، إِنَّمَا قال النبي صلى الله عليه وسلّم: (إنّهم الآن ليعلمون أنّ الذي كنت أقول لهم هو الحق).

ثانياً: لم تُسند روايتها إلى أحد من الصحابة ممّن حضر بدرًا، بل احتفظت بالرواية لنفسها. ثالثاً: في رواية رواها مسلم عن عائشة رضي الله عنها وهي تصف أحد أحداث غزوة بدر، ما يُشير بشدّة إلى أنّها قد تكون حضرت الغزوة، هذه الرواية كالاتي:

عن عائشة، زوج النبي صلى الله عليه وسلّم أنّها قالت: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلّم قبل بدر، فلمّا كان بحرة الوبرة أدركه رجل قد كان يذكر منه جرأة ونجدة، ففرح أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلّم حين رأوه، فلمّا أدركه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلّم: جئت لأتبعك، وأُصيب معك، قال له رسول الله صلى الله عليه وسلّم: (تؤمن بالله ورسوله؟)، قال: لا، قال: (فارجع، فلن أستعين بمشرك)، قالت: ثم مضى حتى إذا كنّا بالشجرة أدركه الرّجل، فقال له كما قال أوّل مرّة، فقال له النبي صلى الله عليه وسلّم كما قال أوّل مرّة، قال: (فارجع، فلن أستعين بمشرك)، قال: ثم رجعت فأدركه بالبيداء، فقال له كما قال أوّل مرّة: (تؤمن بالله ورسوله؟)، قال: نعم، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلّم: (فانطلق)³¹.

فقول عائشة رضي الله عنها: "حتى إذا كنّا بالشجرة أدركه الرّجل" يقتضي شهودها الغزوة، نعم، قدّم التّووي تأويلات أخرى فقال: "يحتمل أن عائشة كانت مع المودّعين فرأت ذلك ويُحتمل أنّها أرادت بقولها كنّا كان المسلمون!"³²

³¹ رواه مسلم، كتاب الجهاد، باب كراهة الاستعانة في الغزو بكافر، رقم: 1817.

³² صحيح مسلم بشرح النووي، شرف الدين التّووي: 1447/3، الناشر دار الكتاب العربي بيروت - لبنان، 1407 هـ - 1987 م.

أما الاحتمال الثاني فبعيد، لانعدام الدّاعي القويّ له، ولأنّه من حقّ اللفظ حملة على ظاهره عند انعدام المانع.

وأما الاحتمال الأوّل فبعيد من جهة عادة النّاس في توديع من أراد الخروج أو السّفر؛ فإنّ الوداع يكون عند حدود المدينة، أو أطرافها. أمّا الأماكن التي وصفتها عائشة رضي الله عنها، وهي حرّة الوبرة، والشّجرة، والبيداء، فمواقعها كالآتي:

أ - حرّة الوبرة، هي الحدّ الطبيعي للمدينة المنورة من الجهة الغربية، كما أنّ حرّة واقم هي الحدّ الطبيعي للمدينة من الجهة الشرقية، وتختلف حرّة الوبرة عن حرّة واقم بكثرة الهضاب والتّلاع والمستنقعات والمنخفضات والمرتفعات، أي أنّها حرّة رجلاء، أي تُجبر الرّاكب على الرّجل إذا سلك فيها. فمن الطّبيعي جدّا إذا كان هناك مكان لتوديع جيش النّبي صلى الله عليه وسلّم أن يكون عند هذه الحرّة، لأنّها في حدود المدينة، ويوجد في بدايتها من جهة المدينة المدرج الذي يُسمّى بثنية الوداع، وتسميته بثنية الوداع طبعاً يدعم ما نذهب إليه، ولأنّه لا يعقل أن يتجاوز المودّعون كلّ هذه العقبات والمستنقعات لأجل التّوديع، ثمّ يقفلون عائدين إلى بيوتهم.

ب - لكنّ وصف عائشة رضي الله عنها لم يتوقّف عند حرّة الوبرة؛ بل تجاوزه إلى مكان الشّجرة، وهو موضع الشّجرة التي كان النبي صلى الله عليه وسلّم ينزل تحتها، وهو الذي بُني فيه مسجد الشّجرة، الموجود الآن، ويقال له: مسجد ذي الحليفة لوقوعه في منطقة ذي الحليفة تصغير حليفة بفتح الحاء وكسر اللام، اسم لماء بين بني جشم بن بكر من هوزان وبين بني خفاجة رهط توبة. وهي قرية، بينها وبين المدينة اثنا عشر كيلومتر وتسمى الآن بآبار علي. فهل يعقل أن يضرب النّاس اثنا عشر كيلومتر لأجل التّوديع؟

ج - وحتىّ لو أجزنا هذا، فإنّ عائشة رضي الله عنها تجاوزت في وصفها إلى مكان البيداء، وهو موضع بين مسجد الميقات وذات الجيش، ومعلوم أنّ الوصول إلى البيداء وذات الجيش يدلّ على الحدّ في السّفر، كما هو ظاهر في رواية أخرى لعائشة رضي الله عنها تصف سفرها مع النّبي صلى الله عليه وسلّم، وسبب نزول آية التّيمّم، قالت: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلّم، في بعض أسفاره حتى إذا كنا بالبيداء، أو بذات الجيش، انقطع عقد لي فأقام رسول الله صلى الله عليه وسلّم على التماسه، وأقام الناس معه وليسوا على ماء وليس معهم ماء، وفيه:

فنام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أصبح على غير ماء، فأنزل الله آية التيمم فتييمموا³³. فانظر إلى قولها خرجنا في السفر حتى إذا كنّا بالبيداء، فوصلهم إلى البيداء إذن كان بعد الجّد في السفر. ثم تأمل في أنّهم فقدوا الماء في هذا المكان حتى احتاجوا إلى التيمم؛ فلو كان مكانا يمكن أن يبلغه المودّعون، لما افتقروا إلى الماء، ولما احتاجوا إلى التيمم!

كلّ هذه الدلائل تُشير إلى أنّ عائشة رضي الله عنها شهدت القصّة وسمعت الحديث من الرسول الله صلى الله عليه وسلم، ومع ذلك خالفت روايتها رواية الصحابة الآخرين، وحتى وإن أمكن الجمع لُغة وعقلا، فإنّ عائشة رضي الله عنها مع ما كان عندها من الفهم والذكاء وكثرة الرواية والغوص على غوامض العلم ما لا مزيد عليه؛ لم تُعمل الجمع، ولم تتأوّل رواية السّماع، بل انتقدتها وردّها.

وبهذه الأمثلة المطروحة أعلاه؛ وبالإضافة إلى الكثير من التّماذج الواضحة على ممارسة الصحابة رضوان الله عليهم عملية نقد التّراث الفكري على إنتاجهم العلمي فيما بينهم، والتي منع من إقحامها ههنا خشية الطّول، وحصول المقصود بما قد ذكر... تتّضح معالم نشأة نقد التّراث، وأنّه نشأ زمن نشأة التّراث نفسه - في ثنّيا القرن الأوّل - كعمليّتين فكريّتين لا يمكن انفكاك إحداها عن الأخرى.

هذا ما أردنا إثباته قبل استلام موضوع المقال الذي أحببنا مناقشته، والذي سيُسَلّمنا إلى جوهره ما سجّلناه من خلال هذه المقدّمة المتواضعة. إذ يمكن الانتباه إلى وجود ثلاثة أنواع من النّقد مارسه الصحابة على تراثهم الفكري:

- 1 - نقد بالاحتكام إلى التّقلّ موجه إلى اجتهاد بشري في مسائل شرعية مختلفة. كما فعلت عائشة رضي الله عنها مع عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما في مسألة ضفائر المغتسلة.
- 2 - ونقد موجه إلى متن الرواية في حدّ ذاتها لغرابة ألفاظها، والذي يبنّي على الاختلاف في ألفاظها تغاير في المعنى، أي أنّ النّاقِد بناء على قوّة روايته وثبوتها عنده في اعتقاده، يعتمد إلى إسقاط رواية غيره المخالفة في اللفظ والمعنى. ويكون هذا النّقد بطبيعة الحال بناء على زيادة علم عند النّاقِد، وقرائن مُحْتَفّة،

³³ رواه التّسائي في الكبرى، كتاب الطّهارة، باب بدء التيمم، رقم: 295. وصحّحه الألباني في التعليقات الحسان، أنظر: التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان وقيّم سقيم من صحيحه، وشاذه من محفوظه، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني: 17/3، رقم: 1297، دار باوزير للنشر والتوزيع، جدة - المملكة العربية السعودية، ط: الأولى، 1424 هـ - 2003 م.

كَأَن يَقُول: "ما سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كذا، ولكنّه قال كذا"، وهذا ما اشتهرت به عائشة رضي الله عنها لقوّتها العلمية، وشهوها غالب أحوال النبي صلى الله عليه وسلم، وتصرفاته. ومثاله قولها في مسألة عذاب الميت ببكاء أهله: يرحم الله عمر، لا والله ما حدّث رسول الله صلى الله عليه وسلم أنّ الله يُعَذِّب المؤمن ببكاء أحد، ولكن قال: (أنّ الله يزيد الكافر عذاباً ببكاء أهله عليه)، وقولها في مسألة سماع الموتى من الكفار لخطاب النبي صلى الله عليه وسلم، التّاس يقولون: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لقد سمعوا ما قلْتُ لهم)، وإمّا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لقد علموا).

3 - ونقد موجه كذلك إلى متن الرواية، ويترتب عليه إسقاطها. ولكن سبب النقد ههنا، يحصل نتيجة قلق معرفي يُحيط بالنص الحديثي، يترك النّاقِد - وهو الصّحابي هنا - لا يستسيغ صدور مثل هذا المتن من عند النبي صلى الله عليه وسلم، إمّا لمخالفته تقريراً من تقارير القرآن، أو أصلاً من أصوله، أو أيّ داعٍ آخر يستفزّ الروح العلمية لدى الصّحابي الذي شاهد نزول الوحي، وشاهد ورود الحديث من فم النبي صلى الله عليه وسلم، وخبر طرق الوحي في معالجة القضايا والمشاكل المختلفة، فأكسبه كلّ هذا خبرة جيّدة، ومملكة علميّة، في تمييز كلام النبي صلى الله عليه وسلم. ومثال هذا ما قام به أبو أيّوب الأنصاري رضي الله عنه عندما أسقط رواية محمود بن الرّبيع حول تحريم النّار على من قال: لا إله إلا الله. والتي تأكّد لدى محمود بن الرّبيع صحّتها وثبوتها عن النبي صلى الله عليه وسلم، لكن بعد استشهاد أبي أيّوب الأنصاري في غزوته رضي الله تعالى عن الجميع.

هذه هي أنواع النّقد الثلاثة التي مارسها الصّحابة رضي الله عنهم اتّجاه الرواية صحّة وثبوتاً، واتّجاه التّراث الفكري كاجتهاد بشري قد يكون ناتجاً عن مفهوم شخصي للنّص القرآني أو الحديثي، والذي يهّمنا في الحقيقة هو النوع الثالث، والذي سنخصّص له ما يأتي.

المبحث الثاني: أثر القلق المعرفي في إسقاط النّص الحديثي الصّحيح:

احتراماً للعقل الانساني على العموم، وللعقل العلمي المنضبط في تحليله لمختلف المسائل والقضايا بقواعد البحث العلمي؛ فإنّه لا يمكننا التّشكيك في نية كلّ ناقد لما في الصّحاح من نصوص حديثيّة لها صفة القلق المعرفي؛ فمثلاً يوجد المناوئ المصطفّى خلف دافع عاطفيّ، يوجد في المقابل من يدفعه حسّه العلمي إلى إمعان النّظر في الرواية، ومحاولة تلقّيها من جديد بالمفهوم الذي أرادّه النبي صلى الله عليه وسلم، بناء على قراءته ضمن إطاره الزّماني والمكاني والظّروف العامّة والتّفصيليّة التي رافقت ولادة النّص.

ونحن إذ نتحدّث عن القلق المعرفي هنا؛ فإنّنا نضع له التعريف الآتي:

القلق المعرفي بمنظورنا هو صفة حكمية، تثبت لموصوفها وهو النصّ الحديثي الثابت والصحيح، حالة من التفور العلمي أو العقلي لدى الباحث، لمخالفة ذلك النصّ في الظاهر أصلاً من أصول الإسلام، أو حقيقة من حقائق العلوم، أو عرفاً من أعراف البشرية المجمع على صلاحها.

هذا القلق الذي يورث حالة من التفور لدى الباحث اتّجاه الرّواية، قد يدفعه إلى إعادة قراءة النصّ الحديثي قراءة مختلفة تُزيل عنه صفة القلق المشوبة به، أو يحمله إلى إسقاط الرواية مباشرة، وإن كانت في محلّ اتّفاق الشّيخان، البخاري ومسلم!

أمّا أن يعتمد الباحث إلى إثبات النصّ الحديثي، ثمّ إعادة قراءته قراءة تفسيرية تزامنية³⁴، لإظهار المقصود النبوي الذي يستحيل عقلاً وشرعاً أن يخالف روح القرآن، أو حقائق العلوم، أو أعراف البشرية المجمع على صلاحها. فهذا هو الإجراء الذي يحفظ لنا النصّ الحديثي من الإهمال، والممارسة التي توحى بقوة شخصية الباحث العلمية. وقد تناولنا هذا المسلك في مقالة لنا بعنوان: "النصّ الحديثي بين القراءة التفسيرية التّزامنية والقراءة المقاصدية المثمرة".

وأما الاتّجاه مباشرة إلى ردّ الأحاديث الصحيحة التي ثبتت بقواعد النّقد الحديثية المتينة علمياً، من منطلق القلق المعرفي؛ فهو إجراء فيه تكلف وإجحاف في حقّ النصّ الحديثي، وممارسة تنمّ عن ضعف علمي في حقّ الباحث، أو عن تسرّع غير محمود في أحسن الأحوال.

تسرّع كتسرّع سيّدنا أبي أيّوب الأنصاري رضي الله عنه عندما أسقط رواية محمود بن الرّبيع حول دخول الجنة لمن قال: لا إله إلا الله، والتي سبق ذكرها. أو نتيجة ضعف علمي، وإطلاع مجتزأ حول المقصود النبوي حين تلفّظ بالرّواية، وهذا الذي يقع فيه - مع الأسف - عدد من الباحثين المعاصرين.

³⁴ هي قراءة توضيحية تزامنية تراعي السّياق التاريخي الزّماني والمكاني للنصّ الحديثي، للوصول إلى المعنى المباشر القريب للنصّ، والذي أرادَه رسول الله صلى الله عليه وسلّم عندما تكلم بذلك اللفظ، أو عندما توجّه بذلك الخطاب، أو عندما قام بذلك الفعل. والذي أضحي يُسمّى بعد ذلك بالحديث النبوي، دون أيّ تدخّل للفهم البشري اللاحق. وسوف تكون هذه القراءة مراعية لسياقات أخرى مساعدة من أجل الوصول إلى المعنى الأصلي والمراد، كصفات المخاطبين وأحوالهم، والجغرافيا التي احتوت وروده، والظروف السّياسية والاجتماعية والثّقافية السّائدة في بيئة ورود النصّ، وكذا القرائن التفصيلية التي صاحبت صدور النصّ من فم النبي صلى الله عليه وسلّم، أو صاحبت صدور الفعل منه صلى الله عليه وسلّم. أي أنّ الباحث في هذه القراءة، يحاول قدر المستطاع أن يعيش أجواء وظروف ولادة النصّ، وكأنّه كان حاضراً لحظة وروده.

وفيما يلي، بالإضافة إلى حديث محمود بن الربيع، مثال آخر على توجه بعض الباحثين اليوم إلى إسقاط الرواية مباشرة من منطلق القلق المعرفي المشوب بها، دون محاولة قراءة النص الحديثي قراءة تفسيرية تزامنية، لإزالة تلك صفة المقلقة:

حديث الصورة:

- عن همام بن منبه، عن أبي هريرة، رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (خلق الله آدم على صورته، طوله ستون ذراعاً، فلما خلقه قال: اذهب فسلم على أولئك النفر. وهم نفر من الملائكة جلوس. فاستمع ما يجيئونك فإنها تحيتك وتحية ذريتك. قال: فذهب. فقال: السلام عليكم، فقالوا: وعليك السلام ورحمة الله، فزادوه ورحمة الله، فكل من يدخل الجنة على صورة آدم طوله ستون ذراعاً، فلم يزل الخلق ينقص بعد حتى الآن)³⁵.

- وعن أبي أيوب، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إذا قاتل أحدكم أخاه، فليجنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته)³⁶.

- وعن عطاء بن أبي رباح، عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا تقبّحوا الوجه؛ فإن الله خلق آدم على صورة الرحمن)³⁷.

- وعن عطاء بن أبي رباح، عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا تقبّحوا الوجه؛ فإن ابن آدم خلق على صورة الرحمن عز وجل)³⁸.

³⁵ رواه البخاري، كتاب الاستئذان، باب بدء السلام، رقم: 6227.

³⁶ رواه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب النهي عن ضرب الوجه، رقم: 2612.

³⁷ رواه البيهقي في الأسماء والصفات: 64/2، رقم: 640.

³⁸ أخرجه ابن خزيمة في كتاب التوحيد: 84/1، رقم: 7، كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري، ت: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، مكتبة الرشد - السعودية - الرياض، ط: الخامسة، 1414هـ - 1994م. وابن بطة في الإبانة الكبرى: 260/7، رقم: 190. الإبانة الكبرى، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد العكبري المعروف بابن بطة العكبري، ت: رضا معطي، وعثمان الأثيوبي، ويوسف الوابل، والوليد بن سيف النصر، وحمد التويجري، دار الراجية للنشر والتوزيع، الرياض، دط. وضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة والموضوعة، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني: 316/3، رقم: 1176، دار المعارف، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط: الأولى، 1412هـ / 1992م.

هذا الحديث الذي يُسمّى بحديث الصّورة، من الأحاديث المشكّلة، والتي تعتبرها مسحة من القلق المعرفي المنقّر علميًا، إذ ظاهر الحديث يطعم عقيدة التّجسيم الفاسدة شرعا، ويجعل لله صورة وهي مع صورة آدم على نسق واحد من التّشابه!

بناء على هذا المفهوم الناتج عن ظاهر الرواية، عمد جملة من الباحثين إلى إسقاط النّص الحديثي، والاعتراض على كون هذا الحديث صدر من فم النّبي صلى الله عليه وسلّم، ومن هؤلاء الباحثين الدكتور عدنان إبراهيم. فهل كان لهم في مسالك البحث والتّديق مندوحة، أم أنّ ما ذهبوا إليه هو الحافظ لجناح رسول الله صلى الله عليه وسلّم من أن يصدر عنه أحاديث يشوبها القلق المعرفي؟ قد ذكرنا في موضع آخر أنّ الاتّجاه مباشرة إلى ردّ الأحاديث الصّحيحة التي ثبتت بقواعد النّقد الحديثية المتينة علميًا، من منطلق القلق المعرفي؛ إجراء فيه تكلف وإجحاف في حقّ النّص الحديثي، وممارسة تنمّ عن ضعف علمي في حقّ الباحث، إن كان له في مسالك التّقصّيش والتّفتيش مندوحة. أمّا الإجراء الذي يحفظ لنا الرواية من الإهمال، والممارسة التي توحى بقوة شخصية الباحث العلمية؛ فهي إعادة قراءة النّص مرّة أخرى - مهما كان نوع هذه القراءة - قراءة تزيل عنه ذلك القلق. وهذا ما سنحاول القيام به الآن من أجل الحكم على ما جنح إليه الدكتور عدنان ومن وافقه، ونرى إن كان إسقاطهم للرواية تصرّف علمي محترز، أم أنّها مجازفة تنمّ عن قصور في البحث، وضعف في التّحقيق.

تجدر الإشارة إلى أنّ للنّاس في فهم هذا الحديث أربعة مذاهب:

أولاً: من أجراه على ظاهره، وأثبت لله الصّورة، كابن قتيبة مثلاً فيما نُسب إليه، ومن وافقه، قالوا: الله صورة لا كالصّور، هكذا بالبدلية لا بالإضافة، بيد أنّ المازري ردّ هذا القول، وقال: وقد غلط ابن قتيبة في هذا الحديث فأجراه على ظاهره وقال الله صورة لا كالصّور، قال: وهذا كقول المجسّمة جسم لا كالأجسام لما رأوا أهل السنّة يقولون الله تعالى شيء لا كالأشياء؛ والفرق أن لفظة شيء لا تفيد الحدوث ولا تتضمّن ما يقتضيه، وأمّا جسم وصورة فيتضمّنان التّأليف والتركيّب وذلك دليل الحدوث³⁹.

وذكر هذا القول ابن حجر في الفتح، قال: وقال القرطبي أعاد بعضهم الضّمير على الله متمسّكا بما ورد في بعض طرقه: (إن الله خلق آدم على صورة الرحمن)، قال: وكأنّ من رواه أوردته بالمعنى متمسّكا بما توهمه فغلط في ذلك، وقد أنكر المازري ومن تبعه صحّة هذه الزّيادة، أي على صورة الرحمن إذ المحفوظ

³⁹ أقاويل الثّقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات، مرعي بن يوسف بن أبي بكر بن أحمد الكرمي المقدسي الحنبلي، ص 167، ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط: الأولى، 1406 هـ.

في معظم طرقه: (إن الله خلق آدم على صورته)، ثم قال -أي القرطبي- وعلى تقدير صحتها فيحمل على ما يليق بالباري سبحانه وتعالى. قلت، والكلام لابن حجر: الزيادة أخرجها بن أبي عاصم في السنة والطبراني من حديث بن عمر بإسناد رجاله ثقات وأخرجها بن أبي عاصم أيضا من طريق أبي يونس عن أبي هريرة بلفظ يرد التأويل الأول، قال: (من قاتل فليجتنب الوجه فإن صورة وجه الإنسان على صورة وجه الرحمن)، فتعين إجراء ما في ذلك على ما تقرّر بين أهل السنة من إمراره كما جاء من غير اعتقاد تشبيه أو من تأويله على ما يليق بالرحمن جل جلاله⁴⁰.

فالظاهر من كلام ابن حجر أنه أجاز الإجراءين معا، إمّا إمرار الحديث كما جاء، وإمّا تأويله. وقد اختار تأويله على ما يليق بالرحمن جل جلاله كما سيأتي في المذهب الثالث.

ثانيا: وقريب منه من أرجع الضمير في قوله صلى الله عليه وسلم: (على صورته)، إلى الله تعالى، فأثبت لله الصورة غير أنه تأولها بالصفة، قال: والمعنى أن الله خلقه على صفته من العلم والحياة والسمع والبصر وغير ذلك، وإن كانت صفات الله تعالى لا يشبهها شيء، وهذا من علم الغيب الذي يجب الإيمان به والتصديق، من غير تشبيه بالخلق⁴¹.

قال أبو جعفر السمعاني: وقد رأيت لابن فورك وغيره في هذا الحديث أنهم قالوا في معنى قوله عليه السلام أن الله (خلق آدم على صورته)؛ إمّا هو على صفة الرحمن من الحياة والعلم والافتقار واجتماع صفات الكمال فيه، وأسجد له ملائكته كما أسجد لهم لنفسه، وجعل له الأمر والنهي على ذرئته كما كان لله كلّ ذلك. قال أبو محمد ابن حزم: هذا نصّ كلام أبي جعفر السمعاني عن شيوخه حرفا حرفا وهذا كفر مجرّد لا مزية فيه لأنه سوى بين الله عزّ وجل وآدم في الحياة والعلم والافتقار واجتماع صفات الكمال فيهما والله يقول ليس كمثله شيء⁴². كذا قال.

⁴⁰ فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني: 183/5، دار المعرفة - بيروت، 1379، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، دط.

⁴¹ الانتصار لأهل السنة والحديث في رد أباطيل حسن المالكي، عبد المحسن بن حمد بن عبد المحسن بن عبد الله بن حمد العباد البدر، ص 95، 96، دار الفضيلة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط: الأولى، 1424هـ/2003م.

⁴² الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي: 129/2، مكتبة الخانجي - القاهرة، دط.

وقد ذكر الشعراوي في تفسيره، قولاً قريباً من هذا، فقال: والبعض يقول: خلق الله آدم على صورته أي على صورة الحق، فالضمير يعود إلى الله تعالى، والمراد: على صورة الحق لا على حقيقة الحق، فالله تعالى حيّ يهب من حياته حياة، والله قوي يهب من قوته قوة، والله غني يهب من غناه غني، والله عليم يهب من علمه علماً⁴³.

ثالثاً: من أرجع الضمير في قوله صلى الله عليه وسلم: (على صورته)، إلى الله تعالى، لكنّه جعل الهاء هاء نسبة، كقولك في أمة الله، وبيت الله: أمته، بيته. كذا في صورة الله. فتكون الإضافة في قوله صلى الله عليه وسلم (خلق الله آدم على صورته)؛ إضافة ملك، أي: الصورة التي تخبره الله سبحانه وتعالى ليكون آدم مصوراً عليها⁴⁴. قال ابن حزم: وكل فاضل في طبقته فإنه ينسب إلى الله عز وجل كما يقول بيت الله تعالى عن الكعبة والبيوت كلها بيوت الله تعالى ولكن لا يطلق على شيء منها هذا الاسم كما يطبق على المسجد الحرام وكما نقول في جبريل وعيسى عليهما السلام روح الله والأرواح كلها لله عز وجل، ملك له، وكالقول في ناقة صالح عليه السلام بأنه لله والتّوق كلّها لله عز وجل فعلى هذا المعنى قيل على صورة الرحمن والصّور كلها لله تعالى هي ملك له وخلق له⁴⁵.

رابعاً: من أرجع الضمير في قوله صلى الله عليه وسلم: (إنّ الله خلق آدم على صورته)، إلى آدم عليه السلام، وفي قوله صلى الله عليه وسلم: (إذا قاتل أحدكم أخاه، فليجنب الوجه، فإنّ الله خلق آدم على صورته)، أرجع الضمير إلى المضروب.

قال أبو سليمان الخطابي، قوله: صلى الله عليه وسلم (خلق الله آدم على صورته)، الهاء وقعت كناية بين اسمين ظاهرين، فلم تصلح أن تصرف إلى الله عز وجل، لقيام الدليل على أنه ليس بذي صورة سبحانه ليس كمثله شيء، فكان مرجعها إلى آدم عليه السلام، فالمعنى أن ذرية آدم إنما خلقوا أطواراً كانوا في مبدأ الخلقة نطفة ثم علقه ثم مضغة، ثم صاروا صوراً أجنة إلى أن تتم مدة الحمل، فيولدون أطفالاً،

⁴³ تفسير الشعراوي - الخواطر، محمد متولي الشعراوي: 11804/19، مطابع أخبار اليوم، ط: الأولى، 1997م.

⁴⁴ الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي: 128/2، مكتبة الخانجي - القاهرة، دط.

⁴⁵ الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي: 129/2، مكتبة الخانجي - القاهرة، دط.

وينشأون صغارا، إلى أن يكبروا فتطول أجسامهم، يقول: إن آدم لم يكن خلقتة على هذه الصفة، لكنه لما تناولته الخلقة وجد خلقا تاما، طوله ستون ذراعا⁴⁶.

وقال البيهقي: أراد أن يبين أن آدم كان مخلوقا على صورته التي كان عليها بعد الخروج من الجنة، لم تشوّه صورته، ولم تغيّر خلقته⁴⁷.

وقال أبو بكر بن خزيمة: توهم بعض من لم يتحر العلم أن قوله: (على صورته)، يريد صورة الرحمن عزّ ربنا وجل عن أن يكون هذا معنى الخبر، بل معنى قوله: (خلق آدم على صورته)، الهاء في هذا الموضع كناية عن اسم المضروب، والمشتوم، أراد صلى الله عليه وسلم أن الله خلق آدم على صورة هذا المضروب، الذي أمر الضارب باجتنا بوجهه بالضرب، والذي قبّح وجهه، فزجر صلى الله عليه وسلم أن يقول: (ووجه من أشبه وجهك)، لأن وجه آدم شبيه وجهه بنيه، فإذا قال الشّاتم لبعض بني آدم: قبّح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك، كان مقبّحا وجه آدم صلوات الله عليه وسلامه، الذي وجهه بنيه شبيهة بوجه أبيهم، فتفهّموا رحمكم الله معنى الخبر، لا تغلطوا ولا تغالطوا ففضلوا عن سواء السبيل، وتحملوا على القول بالتشبيه الذي هو ضلال⁴⁸.

وقال في موضع آخر: وقد افتتن بهذه اللفظة التي في خبر عطاء عالم ممن لم يتحر العلم، وتوهموا أن إضافة الصورة إلى الرحمن في هذا الخبر من إضافة صفات الذات، فغلطوا في هذا غلطا بينا، وقالوا مقالة شنيعة مضاهية لقول المشبهة، أعادنا الله وكل المسلمين من قولهم والذي عندي في تأويل هذا الخبر إن صح من جهة النقل موصولا: فإن في الخبر عللا ثلاثا، إحداهن: أن الثوري قد خالف الأعمش في إسناده، فأرسل الثوري ولم يقل: عن ابن عمر والثانية: أن الأعمش مدلس، لم يذكر أنه سمعه من حبيب بن أبي ثابت والثالثة: أن حبيب بن أبي ثابت: أيضا مدلس، لم يعلم أنه سمعه من عطاء، سمعت إسحاق بن إبراهيم بن حبيب بن الشهيد يقول: ثنا أبو بكر بن عياش، عن الأعمش قال: قال حبيب بن أبي ثابت؛ (لو حدثني رجل عنك بحديث لم أبال أن أرويه عنك، يريد لم أبال أن أدلسه)، قال أبو بكر: ومثل هذا الخبر، لا يكاد يحتج به علماؤنا من أهل الأثر، لا سيما إذا كان الخبر في مثل هذا الجنس،

⁴⁶ الأسماء والصفات للبيهقي، أحمد بن الحسين الحُسْرُو جردى الخراساني، أبو بكر البيهقي: 61/2، رقم: 636، مكتبة السوادي، جدة - المملكة العربية السعودية، ط: الأولى، 1413 هـ - 1993 م.

⁴⁷ المصدر نفسه.

⁴⁸ كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، أبو بكر محمد بن خزيمة، مصدر سابق: 84/1، رقم: 6.

فيما يوجب العلم لو ثبت، ولا فيما يوجب العمل بما قد يستدل على صحته وثبوته بدلائل من نظر، وتشبيهه، وتمثيل بغيره من سنن النبي صلى الله عليه وسلم من طريق الأحكام والفقه فإن صح هذا الخبر مسندا بأن يكون الأعمش قد سمعه من حبيب بن أبي ثابت، وحبيب قد سمعه من عطاء بن أبي رباح، وصح أنه عن ابن عمر على ما رواه الأعمش فمعنى هذا الخبر عندنا أن إضافة الصورة إلى الرحمن في هذا الخبر إنما هو من إضافة الخلق إليه لأن الخلق يضاف إلى الرحمن، إذ الله خلقه، وكذلك الصورة تضاف إلى الرحمن، لأن الله صورها، ألم تسمع قوله عز وجل: { هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه } [لقمان: 11] ، فأضاف الله الخلق إلى نفسه، إذ الله تولى خلقه، وكذلك قول الله عز وجل: { هذه ناقة الله لكم آية } [الأعراف: 73] ، فأضاف الله الناقة إلى نفسه، وقال: { تأكل في أرض الله } [الأعراف: 73] وقال: { ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها } [النساء: 97]؟ قال: { إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده } [الأعراف: 128]، فأضاف الله الأرض إلى نفسه، إذ الله تولى خلقها فبسطها، وقال: { فطرة الله التي فطر الناس عليها } [الروم: 30]، فأضاف الله الفطرة إلى نفسه إذ الله فطر الناس عليها، فما أضاف الله إلى نفسه على معنيين. أحدهما: إضافة الذات، والآخر: إضافة الخلق فتفهموا هذين المعنيين، لا تغالطوا فمعنى الخبر إن صح من طريق النقل مسندا، فإن ابن آدم خلق على الصورة التي خلقها الرحمن، حين صور آدم، ثم نفخ فيه الروح⁴⁹.

وقال القرطبي: (على صورته)، أي على صورة المضروب، أي وجه هذا المضروب يشبه وجه آدم، فينبغي أن يحترم لشبهه. وهذا أحسن ما قيل في تأويله والله أعلم⁵⁰.

وقال ابن حجر في الفتح: واختلف في الضمير على من يعود فالأكثر على أنه يعود على المضروب لما تقدم من الأمر بإكرام وجهه ولولا أن المراد التعليل بذلك لم يكن لهذه الجملة ارتباط بما قبلها، وقد أخرج البخاري في الأدب المفرد وأحمد من طريق بن عجلان عن سعيد عن أبي هريرة مرفوعا: (لا تقولن قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك فإن الله خلق آدم على صورته)، وهو ظاهر في عود الضمير على

⁴⁹ التوحيد لابن خزيمة: 86/1، رقم: 8

⁵⁰ الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، أبو عبد الله محمد بن شمس الدين القرطبي: 392/5، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط: الثانية، 1384هـ - 1964م.

المقول له ذلك. وكذلك أخرجه بن أبي عاصم أيضا من طريق أبي رافع عن أبي هريرة بلفظ: (إذا قاتل أحدكم فليجتنب الوجه فإن الله خلق آدم على صورة وجهه)⁵¹.

هذه جملة مذاهب العلماء في فهم الحديث، والذي يبدو أنّ جمهورهم على خلاف الفهم الذي بسببه أسقط بعض الباحثين المعاصرين هذا النصّ الحديثي، واعتبروه إساءة للإسلام وللذات الإلهية. فبعضهم جعل الهاء الضمير في قوله صلى الله عليه وسلّم (على صورته)، أو الإضافة في قوله صلى الله عليه وسلّم (على صورة الرحمن)، للنسبة والملكية، كقولك: أمة الله، أو أمته، بيت الله، أو بيته. وبعض جعل الضمير في قوله صلى الله عليه وسلّم: (إنّ الله خلق آدم على صورته)، عائداً إلى آدم عليه السلام، والمعنى: أن ذرية آدم إنّما خلقوا أطوارا كانوا في مبدأ الخلقة نطفة ثم علقة ثم مضغة، ثم صاروا صورا أجنة إلى أن تتم مدة الحمل، فيولدون أطفالا، وينشأون صغارا، إلى أن يكبروا فتطول أجسامهم، يقول: إن آدم لم يكن خلّقه على هذه الصفة، لكنه لما تناولته الخلقة وجد خلقا تاما، طوله ستون ذراعا. وأمّا في قوله صلى الله عليه وسلّم: (فليجتنب الوجه، فإنّ الله خلق آدم على صورته)، فقد جعلوا الهاء كناية عن اسم المضروب، والمشتوم، أي: أراد صلى الله عليه وسلّم أنّ الله خلق آدم على صورة هذا المضروب، الذي أمر الضارب باجتناّب وجهه بالضرب.

ورغم أنّي أميل بشدّة إلى الرّأي الأخير، وأعتبر الرّواية التي فيها زيادة (على صورة الرحمن)، تصرف من بعض الرّواة نتيجة روايتهم بالمعنى الذي انقده في أذهانهم، كما أشار إلى ذلك القرطبي؛ إلّا أنّه وعلى الجملة ليس هناك أدنى مسوّغ إلى إسقاط الرّواية.

والقلق المعرفي الذي كان مخيما على الرواية في الوهلة الأولى انقشع، ولم يعد له داعي بعد إعادة قراءة النصّ الحديثي على ضوء فهوم العلماء السابقة. فأصبح والحال هذه الاتجاه إلى إسقاط الرّواية بذريعة القلق المعرفي بلا معنى!

⁵¹ فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني: 183/5، دار المعرفة - بيروت،

1379، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، دط.

خاتمة:

يسلمنا البحث، بعد كلّ الذي تطرّفنا إليه إلى النتائج التالية:

1 _ تتبنى هذه الدراسة التعريف التالي للتراث الاسلامي: يُقصد به كلّ إنتاج فكري سابق صدر عن اجتهادات تراكمية بشرية في فهم نص قرآني أو حديثي. وعليه فلا يُقبل منهجياً أن تدخل نصوص الوحي في حدّ التراث.

2 _ ما تمّ إنتاجه فكرياً من الماضي إلى اليوم عبر تراكمات اجتهادية بشرية متتالية، والذي نسمّيه اليوم تراثاً، هو نفسه بالمضمون نفسه - وإن غاب ظهور المصطلح - عند من شاهد ولادة النصّ الديني، أو نزول الوحي أول مرة، وشهد أول عملية فكرية بشرية لأجل فهم النصّ.

3 _ عملية نقد التراث لم تتأخّر عن زمن نشأة التراث نفسه، إذ هما عمليّتان متلازمتان يفرض تلازمهما قانون الاجتماع البشري والاحتكاك الفكري، مع ضميمة الاختلاف في جودة المعلومة وقوة الفهم.

4 _ يمكن القول بمسوّغ تاريخي أنّ الصحابة رضي الله عنهم هم أول من مارس عملية نقد التراث فيما بينهم، إذ أنّ الإنتاج الفكري عند أحدهم كان بالضرورة محلّ مراجعة ونقد مؤسّس عند الآخر، هذا التأسيس الذي كان قائماً على قاعدتين علميتين أساسيتين: النّقد بالاحتكام إلى النقل، والنّقد بالاحتكام إلى العقل. وتُعتبر السيّدة عائشة رضي الله عنها رائدة هذه العملية النّقدية في ذلك الوقت.

5 _ غالب مرويات عائشة رضي الله عنها تلقّتها من النّبي صلى الله عليه وسلّم مباشرة، كما أنّ معظمها يتضمّن السنّة الفعلية، لشهودها الدائم لأحوال النّبي صلى الله عليه وسلّم وتصرفاته.

لذا فعندما تمارس عائشة رضي الله عنها عملية النّقد على مرويات غيرها أو آرائهم العلمية، أو تراثهم الفكري، فهي تفعل ذلك من منطلق قوّة علميّة، وعن جدارة. وهذا ما جعلها - بزعمي - رائدة نقد التراث في المراحل الأولى من نشأته.

6 _ مارس الصحابة عمليّة نقد التراث فيما بينهم استناداً إلى منهجين اثنين:

أ _ النّقد بالاحتكام إلى النقل: أي أنّ الصحابي يمارس عملية النقد على اجتهاد صحابي آخر في مسائل مختلفة فقهية أو تفسيرية أو عقائدية، مستنداً إلى النقل؛ وذلك إمّا لعدم وجود نصّ بين يدي الصحابي المبتدئ إنتاجه الفكري، أو لوجوده مع افتقاره للشرح النبوي قولاً أو فعلاً، فيجتهد حينئذ رأيه في فهمه، أو لوجوده مع وضوحه، لكنّه لم يبلغه نصّ آخر ناسخ، أو مخصّص، أو مقيّد أو غير ذلك، فيفتي به بلا اجتهاد ههنا.

ب _ التقد بالاحتكام إلى العقل: واحتكام الصحابي إلى عقله عند نقده لأي مسألة علمية؛ هو في الحقيقة احتكام إلى ما تعود عليه من منهج الوحي في معالجة المسائل والقضايا. مع ضمنية الذكاء والفتنة طبعاً اللتان تتفاوتان من عقل لآخر.

7 _ طريقة عمل عقل الصحابي في تلقي المعلومة الشرعية وتحليلها، يختلف بشكل كبير عن طريقة عمل غيره من عقول الأفراد اللاحقة. وذلك لسببين مهمين:

أ - أنّ الصحابي كلّما كانت صحبته له صلى الله عليه وسلم أطول وأصق، كلّما كان أكثر معانية له ولأحواله وتصرفاته، وأدقّ ملاحظة له لطريقته في الفتوى، وعادته صلى الله عليه وسلم في إيراد الحديث. لذا من الطبيعي جداً أن يتعود عقل الصحابي الذي شاهد نزول الوحي، وعاش طرق معالجة للمشاكل والقضايا وقت حدوثها؛ واكتسب خبرة كبيرة في ذلك، من الطبيعي جداً أن يتعود على منهج السنة والقرآن في إنشاء الحكم، وصناعة الفتوى. وأن يميّز بين هذا المنهج وغيره من المناهج البشرية اللاحقة.

ب - أنّ المصدر الوحيد للتكوين العلمي الشرعي الذي حظي به عقل الصحابي هو الوحي أو تصرف النبي صلى الله عليه وسلم، وقبل ذلك كانت عقول غالب الصحابة جافة بكرة، لم تُباشر فلسفة، ولم تُخالط آية علوم عقلية.

8 _ القلق المعرفي بمنظورنا هو صفة حكمية، تثبت لموصوفها وهو النص الحديثي الثابت والصحيح، حالة من التفور العلمي أو العقلي لدى الباحث، لمخالفة ذلك النص في الظاهر أصلاً من أصول الإسلام، أو حقيقة من حقائق العلوم، أو عرفاً من أعراف البشرية المجمع على صلاحها.

هذا القلق الذي يورث حالة من التفور لدى الباحث اتجاه الرواية، قد يدفعه إلى إعادة قراءة النص الحديثي قراءة مختلفة تُزيل عنه صفة القلق المشوبة به، أو يحمله إلى إسقاط الرواية مباشرة، وإن كانت في محل اتفاق الشيخان، البخاري ومسلم.

9 _ الاتجاه مباشرة إلى ردّ الأحاديث الصحيحة التي ثبتت بقواعد النقد الحديثية المتينة علمياً، من منطلق القلق المعرفي؛ هو إجراء فيه تكلف وإجحاف في حقّ النصّ الحديثي، وممارسة تتم عن ضعف علمي في حقّ الباحث، أو عن تسرع غير محمود في أحسن الأحوال.

المصادر والمراجع:

- 1 _ الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، أبو عبد الله محمد بن شمس الدين القرطبي، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط: الثانية، 1384هـ - 1964م.
- 2 _ إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري، أبو العباس، شهاب الدين، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط: السابعة، 1323هـ.
- 3 _ أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، ت: محمد بن سعيد آل سعود، جامعة أم القرى، مركز إحياء التراث الإسلامي، ط: الأولى، 1409هـ - 1988م.
- 4 _ أفاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات، مرعي بن يوسف بن أبي بكر بن أحمد الكرمي المقدسي الحنبلي، ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط: الأولى، 1406هـ.
- 5 _ الإبانة الكبرى، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد العُكْبَرِي المعروف بابن بَطَّة العُكْبَرِي، ت: رضا معطي، وعثمان الأثيوبي، ويوسف الوابل، والوليد بن سيف النصر، وحمد التويجري، دار الراءية للنشر والتوزيع، الرياض، دط.
- 6 _ الإِجَابَةُ لِإِثْرَادِ مَا اسْتَدْرَكَهُ عَائِشَةُ عَلَى الصَّخَابَةِ، محمد بن عَبْدَ اللَّهِ بدر الدِّين الزركشي، ت: سعيد الأفغاني، المكتب الإسلامي بيروت، ط: الثانية 1390هـ - 1970م.
- 7 _ الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني، دار المعارف، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط: الأولى، 1412هـ / 1992م.
- 8 _ الأسماء والصفات للبيهقي، أحمد بن الحسين الحُسْرُو جَرْدِي الخراساني، أبو بكر البيهقي، مكتبة السوادى، جدة - المملكة العربية السعودية، ط: الأولى، 1413هـ - 1993م.
- 9 _ الانتصار لأهل السنة والحديث في رد أباطيل حسن المالكي، عبد المحسن بن حمد بن عبد المحسن بن عبد الله بن حمد العباد البدر، دار الفضيلة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط: الأولى، 1424هـ/2003م.
- 10 _ التَّراث والحداثَة: دراسات ومناقشات، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 1996م.
- 11 _ التراث والمنهج بين أركون والجابري، نائلة أبي نادر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط: الأولى 2008م.
- 12 _ التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان وتمييز سقيمه من صحيحه، وشاذه من محفوظه، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني، دار باوزير للنشر والتوزيع، جدة - المملكة العربية السعودية، ط: الأولى، 1424هـ - 2003م.

- 13 _ الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط: الأولى، 1422هـ.
- 14 _ الحداثة في فكر محمد أركون - مقارنة أولية، مسرحي فارح، الجزائر: الدار العربية للعلوم، ط: الأولى، 2006م.
- 15 _ الطبقات الكبرى، أبو عبد الله محمد بن سعد المعروف بابن سعد، محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: الأولى، 1410 هـ - 1990 م.
- 16 _ الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، مكتبة الخانجي - القاهرة، دط.
- 17 _ الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو الزمخشري جار الله، دار الكتاب العربي - بيروت، ط: الثالثة - 1407 هـ.
- 18 _ المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، ط: الثانية، 1406 هـ - 1986م.
- 19 _ المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- 20 _ المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط: الثانية، 1392 هـ.
- 21 _ الوسيط في المذهب، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ت: أحمد محمود إبراهيم ، محمد محمد تامر، دار السلام - القاهرة، ط: الأولى، 1417 هـ.
- 22 _ تفسير الشعراوي - الخواطر، محمد متولي الشعراوي، مطابع أخبار اليوم، ط: الأولى، 1997م.
- 23 _ خطاب الحداثة في الفكر العربي المعاصر، شعلان عبد الوهاب. جريدة المستقبل العربي، العدد: 14، 2004م.
- 24 _ رواه الطبراني في الكبير، سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني، ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، ط: الثانية، دت.
- 25 _ سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، دار الحديث - القاهرة، ط: 1427هـ-2006م.

- 26 _ صحيح مسلم بشرح النووي، شرف الدين التّووي، الناشر دار الكتاب العربي بيروت - لبنان، 1407 هـ - 1987 م.
- 27 _ عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو محمد محمود بدر الدين العيني، دار إحياء التراث العربي - بيروت، دط.
- 28 _ فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، دار المعرفة - بيروت، 1379 هـ.
- 29 _ فتح العزيز بشرح الوجيز = الشرح الكبير [وهو شرح لكتاب الوجيز في الفقه الشافعي لأبي حامد الغزالي، عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني، دار الفكر، دط.
- 30 _ كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري، ت: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، مكتبة الرشد - السعودية - الرياض، ط: الخامسة، 1414 هـ - 1994 م.
- 31 _ لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الافريقي، دار صادر-بيروت، ط: الثالثة-1414 هـ.
- 32 _ مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، ت: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط: الأولى، 1421 هـ - 2001 م.
- 33 _ مصنف عبد الرزاق الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي - الهند، يطلب من: المكتب الإسلامي - بيروت، ط: الثانية، 1403 هـ.
- 34 _ معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج، ت: عبد الجليل عبده شلي، عالم الكتب - بيروت، ط: الأولى 1408 هـ - 1988 م.
- 35 _ نقد التّراث، عبد الإله بلقزيز، ص ، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ط: الأولى، 2014 م.

Yayın İlkeleri

Aydın Arapça Araştırmaları Dergisi - AYAD (Aydin Journal of Arabic Studies), İstanbul Aydın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Arapça Öğretmenliği Bölümü tarafından Bahar (Nisan) ve Güz (Ekim) olmak üzere yılda iki defa ve basılı olarak yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

Aydın Arapça Araştırmaları Dergisi'nde (Aydin Journal of Arabic Studies), özgün olmak şartı ile Arap dili, edebiyatı, tarihî, Arapçanın yabancı dil olarak öğretimi ve çağdaş Arap lehçeleri ve Arap edebiyatı ile ilgili araştırma, inceleme, tenkit ve değerlendirme yazıları kamuoyuna duyurulmak amacıyla yayımlanır. Bununla birlikte Sosyal ve Eğitim Bilimlerinin öteki alanlarından dil, eğitim ve edebiyatla ilgili kültürel ve toplumsal problemleri konu edinen yazılara da yer verilir.

Aydın Arapça Araştırmaları Dergisi'ne (Aydin Journal of Arabic Studies), gönderilecek yazılarda öncelikle alanına katkı sağlayan, özgün nitelikte bir “araştırma makale” veya daha önce yayımlanmış çalışmaları değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir “derleme makale” olması şartı aranır. Ayrıca ilgili alanlarda yayımlanan bilimsel kitaplara ait makale formatındaki “değerlendirme” yazıları ile “kitap eleştirileri” de derginin yayın kapsamı içindedir. Yayın Kurulu’nun kararı ile alanında katkısı olduğu düşünülen yabancı dilden özgün makalelerin Arapça, Farsça, İngilizce veya Türkçe çevirilerine de derginin üçte birini geçmemek kaydı ile yer verilebilir. “Çeviri makalelerin” yayımlanabilmesi için çeviri metin ile birlikte özgün makalenin yazarından ya da hak sahibinden alınacak izin yazısının da gönderilmesi zorunludur. Yazıların Aydın Arapça Dergisi’nde yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir.

Bilimsel bir toplantıda sunulmuş, ancak basılmamış bildirilerden üretilmiş makaleler, bu durum dipnotta açıkça belirtilmek koşuluyla kabul edilebilir.

I. Makalelerin Değerlendirilmesi ve Yayın Süreci

Yayın için gönderilen makalelerin değerlendirilmesinde bilimsel nitelik en önemli ölçüttür. **Aydın Arapça Araştırmaları Dergisi'nde (Aydin Journal of**

Arabic Studies) gönderilen tüm makaleler, Yayın Kurulu'na dergi yayın ilkelerine uygunluk ve nitelik bakımından değerlendirilir. Yayın Kurulu, gönderilen bir makaleyi yayımlayıp yayımlamama ve gerekli gördüğü durumlarda makale üzerinde düzeltmeler yapma hakkına sahiptir. Yapılan ön inceleme sonucunda yayına uygun bulunmayan makale, değerlendirme sürecine alınmayarak yazarına bilgi verilir. Eksiklikleri varsa düzeltilmesi ve tekrar gönderilmesi için yazarına iade edilir. Yayına uygun bulunan makale, değerlendirilmek üzere ilgili alandaki üç hakeme gönderilir. Hakemler, gönderilen makaleleri yöntem, içerik ve özgünlük açısından inceleyerek yayına uygun olup olmadığına karar verirler. Belirlenen süre içinde gelen hakem raporları göz önünde bulundurularak, makalenin yayınlanıp yayınlanmamasına karar yetkisi Yayın Kurulu'ndadır. Makaleler, Yayın Kurulu tarafından uygun görülen bir sayıda yayımlanmak üzere programa alınır ve yazarı bilgilendirilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süre ile saklanır. Makalenin yayımlanmasının ardından bir ay içinde yazarına makalenin yer aldığı sayıdan 3 adet gönderilir. Değerlendirme sürecinden geçerek yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı İstanbul Aydın Üniversitesi'ne devredilmiş sayılır. Bu nedenle yazılarla birlikte yayın haklarının dergiye devredildiğine ilişkin bir sözleşmenin bulunduğu "makale sunum formu"nun da doldurulup gönderilmesi gerekmektedir. **Aydın Arapça Araştırmaları Dergisi'nde (Aydın Journal of Arabic Studies)** yayımlanan yazılardaki görüşlerin ve çevirilerin bilimsel, etik ve yasal sorumlulukları yazarlarına aittir. Yazı ve fotoğraflardan, kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir. Ancak yayımlanan yazılar dergi yönetiminin yazılı izni olmaksızın başka bir yerde (basılı olarak ya da internet ortamında) yeniden yayımlanamaz. Yazar, yazısının/makalesinin mevcut dergide yayımlandığını belirtmek kaydı ile tümünü ya da bir bölümünü kendi amaçları için çoğaltma hakkına sahiptir. **Aydın Arapça Araştırmaları Dergisi'ne (Aydın Journal of Arabic Studies)** yazı gönderen tüm yazarlar bu ilkeleri kabul etmiş sayılır.

II. Yayın Dili

Aydın Arapça Araştırmaları Dergisi'nin (Aydın Journal of Arabic Studies) Yayın Dili Arapça, Farsça, İngilizce ve Türkiye Türkçesidir. Yayın ilkelerine uygun olmak şartıyla diğer Türk lehçelerinde yazılmış olan yazılara da dergide yer verilebilir.

III. Yazım Kuralları

Yapılan ön incelemede yazım kurallarına uyulmadığı tespit edilen makaleler, düzeltilmesi için yazarına iade edilir ve yayım programına alınmaz. Dergimize gönderilecek makalelerde aşağıdaki kurallar dikkate alınmalıdır:

1. Ana Başlık: İçerikle uyumlu, onu en iyi ifade eden bir başlık olmalı ve koyu, normal, 16 punto harflerle ortalı yazılmalıdır. Makalenin başlığı sözcüklerin ilk harfi büyük olacak biçimde yazılmalı ve en fazla 10-12 sözcük arasında olmalıdır.

2. Yazar ad(lar)ı ve adres(ler)i: Yazar(lar)ın ad(lar)ı ve soyad(lar)ı koyu, dik, adın ilk, soyadın tüm harfleri büyük ve sola yaslı ve 14 punto ile yazılmalı. Numaralandırılmış yazarların adresleri ise eğik harflerle 9 punto yazılmalı; yazar(lar)ın varsa görev yaptığı kurum(lar), haberleşme ve e-posta adres(ler)i ilk sayfada dipnot ile belirtilmelidir.

3. Öz: Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 100, en fazla 150 sözcükten oluşan Türkçe ve İngilizce “öz” (abstract) bulunmalıdır. Öz içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemeli; dipnot kullanılmamalıdır. Türkçe ve İngilizce özlerin altında bir satır boşluk bırakılarak, en az 3, en çok 5 sözcükten oluşan anahtar sözcükler (keywords) verilmelidir. Yazılan İngilizce özün (abstract) üzerinde makalenin İngilizce başlığı da verilmelidir.

4. Ana Metin: A4 sayfa boyutunda (17x24 cm.), MS Word programı, Times New Roman yazı karakteri ile, 12 punto ve 1.5 satır aralığıyla yazılmalıdır. **Arapça ve Farsça yazı puntoları bu dillerin daha iyi okunması için 14-16 punto ile yazılmasına izin verilir.** Sayfa kenarlarında üst 3 cm., alt 2 cm., sol 2,5 cm., sağ 2 cm. boşluk bırakılmalı ve sayfalar numaralandırılmalıdır. Metin içinde vurgulanması gereken kısımlar, koyu değil eğik harflerle ya da tek tırnak içinde yazılmalıdır. Metinde tırnak işareti + eğik harfler gibi çifte vurgulamalara asla yer verilmemelidir.

5. Bölüm Başlıkları: Makalede, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere ara ve alt başlıklar kullanılabilir. Makaledeki tüm ara ve alt başlıklar (**bold**) 12 punto ile sözcüklerin yalnız ilk harfleri büyük, koyu karakterde yazılmalı; alt başlıkların sonunda iki nokta üst üste konulmamalı ve bir satır sonra devam edilmelidir.

6. Tablolar ve Şekiller: Tabloların numarası ve başlığı bulunmalı, siyah-beyaz baskıya uygun hazırlanmalıdır. Tablo ve şekiller ayrı ayrı sıra sayısı verilerek numaralandırılmalıdır. Tablo çiziminde dikey çizgiler kullanılmamalıdır. Yatay çizgiler ise yalnızca tablo içindeki alt başlıkları birbirinden ayırmak için kullanılmalıdır. Tablo numarası üste, tam sola dayalı olarak koyu, dik (normal); tablo adı ise, her sözcüğün ilk harfi büyük olmak üzere eğik (italik) yazılmalıdır. Tablolar metin içinde bulunması gereken yerlerde olmalıdır. Örnek: **Tablo 1:** *Farklı Yaklaşımların Karşılaştırmalı Analizi*. Şekil numaraları ve adları şeklin hemen altına ortalı şekilde yazılmalıdır. Şekil numarası eğik yazılmalı, nokta ile bitmeli, hemen ardından sadece ilk harf büyük olmak üzere şekil adı dik yazılmalıdır. Örnek: **Şekil 1.** Konferanstan görüntü

7. Görseller: Yazı içerisinde resim, fotoğraf ya da özel çizimler varsa bu belgeler kısa kenarı 10 cm olacak şekilde 300 ppi'da (300 pixels per inch kalitesinde) taranmalı, JPEG formatında kaydedilmeli, ayrıca metin içinde kullanılan tüm görsel gereçler makaleye ek olarak JPEG formatıyla gönderilmelidir. İnternette indirilen görsellerin de 10 cm 300 ppi kurallarına uygun olması gerekmektedir. Görsellerin adlandırılmalarında, şekil ve çizelgelerdeki kurallara uyulmalıdır. Dergi Yayın Kurulu, teknik olarak problemlili ya da düşük kaliteli resim dosyalarını yeniden talep edebilir ya da makaleden tümüyle çıkartabilir. Kaynak olarak kullanılacak görüntülerin kalitesinden ve yayımlanıp yayımlanmamasından yazar(lar) sorumludur. Resim ve fotoğraflar siyah beyaz baskıya uygun hazırlanmalıdır. Görsel numaraları ve adları görsellerin hemen altına ortalı şekilde, eğikve koyu yazılmalıdır. Görsel tipi ve numarası eğik yazılmalı (**Resim 1.**; **Şekil 1.**), nokta ile bitmeli, hemen yanından sadece ilk harf büyük olmak üzere görsel adı dik (normal) yazı karakteri ile yazılmalıdır. Örnek: **Resim 10.** Wassily Kandinsky, 'Kompozisyon' (Anna-Carola Krausse, 2005: 91). Şekil, çizelge ve resimlerin kullanıldığı sayfa sayısı 10'u geçmemeli, işgâl ettikleri alan yazının üçte birini aşmamalıdır. Teknik imkâna sahip yazarlar, şekil, çizelge ve resimleri aynen basılabilecek nitelikte olmak şartı ile metin içindeki yerlerine yerleştirebilirler. Bu imkâna sahip olmayanlar, bunlar için metin içinde aynı boyutta boşluk bırakarak içine şekil, çizelge veya resim numaralarını yazabilirler.

8. Dipnotlar: Dipnot kaynak göstermek için kullanılmamalı, dipnot kullanımına yalnızca açıklayıcı ek bilgileri için başvurulmalı ve otomatik numaralandırma yoluna gidilmelidir.

9. Alıntı ve Göndermeler/Atıflar: Yazar doğrudan ya da dolaylı olarak yaptığı tüm alıntılara aşağıdaki örneklere göre göndermede bulunmalıdır. Burada belirtilmeyen durumlarda APA 6 formatı kullanılmalıdır. Doğrudan alıntılar tırnak içinde verilmeli ve eğik yazılmalıdır. Göndermeler için asla dipnot kullanılmamalıdır. Tüm göndermeler parantez içinde ve aşağıdaki biçimde yazılmalıdır.

Tek yazarlı çalışmaya yönelik genel göndermelerde: (Carter, 2004).

Tek yazarlı çalışmanın alıntı yapılan belirli bir yerine göndermelerde: (Bendix, 1997: 17).

İki yazarlı çalışmalara göndermelerde: (Hacıbekiroğlu ve Sürmeli, 1994: 101).

İkiden fazla yazarlı yayınlarda: Metin içinde sadece ilk yazarın soyadı ve “vd.” yazılmalıdır: (Akalin vd., 1994: 11).

Kaynakça kısmında ise: Birden fazla yazarlı yayınların diğer yazarları da belirtilmelidir. Metin içinde gönderme yapılan yazarın adı veriliyorsa kaynağın sadece yayın tarihi yazılmalıdır: Gazimihal (1991: 6), bu konuda “.....”nu belirtir. Yayın tarihi olmayan yapıtlarda ve yazmalarda yalnızca yazarların adı yazılmalıdır: (Hobsbawm). Yazarı belirtilmeyen ansiklopedi vb. yapıtlarda ise kaynağın ismi, varsa cilt ve sayfa numarası yazılmalıdır: (Meydan Larousse 6, 1994: 18) İkinci kaynaktan yapılan alıntılar da aşağıdaki gibi yazılmalı ve kaynaklarda belirtilmelidir: Lepecki’nin de ifade ettiği gibi “.....” (Akt. Korkmaz 2004: 176).

10. Kaynaklar: Metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik sırayla aşağıdaki örneklerde gösterildiği gibi yazılmalıdır. Kaynaklar, bir yazarın birden fazla yayını olması halinde, yayımlanış tarihine göre sıralanmalı; bir yazara ait aynı yılda basılmış yayınlar ise (2004a, 2004b) şeklinde gösterilmelidir.

a. Kitaplar: Öztürkmen, A. (1994). Türkiye’de Folklor ve Milliyetçilik, İstanbul: İletişim Yayınları. Carter, A. (2004). Dans Tarihini Yeniden Düşünmek, çev: Cansu Şipal, İstanbul: BGST Yayınları.

b. Makaleler: Sarısözen, M. (1970). Bağlama Metodu, Folklor/ Halkbilim (1): 12-16. Bakka, E. ve Felföldi, L. (2002). Whose Dances, Whose Authenticity? Dance Research (32): 3-18.

c. Kitap içi bölümler: Lepecki, A. (2004). Concept and Presence: The Contemporary European Dance Scene. Rethinking Dance History: A Reader, ed. Alexandra Carter, London: Routledge, s: 176-190. Şahin, M. (2013). Klinik Psikolog Olmak. Klinik Psikoloji, ed. Linden, W. ve Hewitt, P. L. Ankara: Nobel, s: 1-16.

d. Tezler: Dehmen, B. (2005). Ulusal ve Küreselin Kesişme Noktasında Halk Danslarına Bir Yaklaşım: Dansın Sultanları, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

e. İnternet kaynakları: İnternette elde edilen verilerin kaynakları mutlaka gösterilmeli ve Kaynaklar'da erişim adresi ve erişim tarihi belirtilerek verilmelidir. Erişim adresi olarak kaynağın yer aldığı web sayfasının (ana sayfa) adresi değil, kaynağın görüntüldüğü adres verilmelidir. <http://www.tdkterim.gov.tr/bts/> (12.10.2014). Aksu, G. (2011). Özgür Bir Beden, Özgür Bir Sanat Dalı, Yazında ve Çeviride Beden, Akşit Göktürk'ü Anma Toplantısı (15-17 Mart 2006) İstanbul Üniversitesi. <http://mimesis-dergi.org/2011/04/ozgur-bir-alan-ozgur-bir-sanatdali/>. (12.10.2011).

f. Görüşmeler: Ural, U. (2014). Artvin halk dansları çalıştırıcısı Uğur Ural ile ÜFTAD ofisinde yapılan görüşme, İstanbul: 19 Temmuz.

IV. Yazıların Gönderilmesi

Yukarıda belirtilen ilkelere ve kurallara uygun olarak hazırlanmış yazılar, “makale sunum formu” ile birlikte e-posta yoluyla aşağıdaki adreslere gönderilebilir. Ön inceleme ve hakem değerlendirmesi doğrultusunda geliştirilmek ve/veya düzeltilmek üzere yazarlarına geri gönderilen yazılar, gerekli düzeltmeler yapılarak en geç bir ay içinde tekrar dergiye ulaştırılır.

İletişim Bilgileri

Aydın Arapça Dergisi Yayın Koordinatörlüğü,
İstanbul Aydın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Arapça Öğretmenliği Bölümü,
Beşyol Mahallesi, İnönü Caddesi, NO: 38 Sefaköy,
Küçükçekmece/İstanbul. Tel: (212) 444 1 428

Publishing Policies

Aydın Arapça Arařtırmaları Dergisi (Aydın Journal of Arabic Studies), is an international peer-reviewed journal published twice a year in Spring (April) and Fall (October) by the Department of Arabic Language Teaching at Istanbul Aydın University.

Aydın Arapça Arařtırmaları Dergisi'nde (Aydın Journal of Arabic Studies), with the condition of being original, is published with the aim of publicizing the Arabic language, literature, history, teaching Arabic as a foreign language, and researching, analyzing, criticizing and evaluating articles about contemporary Arabic dialects and Arabic literature. In addition, articles on cultural and social problems related to language, education and literature from other fields of Social and Educational Sciences are also included.

In the articles to be sent to **Aydın Arapça Arařtırmaları Dergisi'ne (Aydın Journal of Arabic Studies)**, first of all, it is necessary to have an original research article which contributes to the field, or a review article which evaluates the previously published studies and presents new and remarkable opinions on this subject. In addition, review articles and book reviews of scientific books published in related fields are within the scope of the journal. With the decision of the Editorial Board, Arabic, Persian, English or Turkish translations of original articles, which are considered to have contributed to the field, may be included, provided that they do not exceed one third of the journal. In order to publish the translated articles, it is obligatory to send the translation text together with the permission letter from the author or the right holder of the original article. Texts must not have been published or accepted for publication before in the Aydın Arabic Journal.

Articles presented at a scientific meeting but produced from unpublished papers may be accepted provided that this is clearly stated in the footnote.

I. Evaluation of Articles and Publication Process

Scientific quality is the most important criterion in the evaluation of the articles submitted for publication. All articles submitted to **Aydın Arapça Araştırmaları Dergisi'nde (Aydın Journal of Arabic Studies)** are evaluated by the Editorial Board for compliance with the journal publication principles and quality. The Editorial Board has the right to publish or not to publish an article and to make corrections on the article when deemed necessary. As a result of the preliminary examination, the article which is not suitable for publication is not included in the evaluation process and the author is informed. If there is any deficiency, it is returned to the author for correction and resubmission. The article, which is found suitable for publication, is sent to three referees in the related field for evaluation. The referees review the submitted articles in terms of method, content and originality and decide whether they are suitable for publication. The Editorial Board has the authority to decide whether or not to publish the article, taking into account the referee reports received within the specified period of time. The articles are included in the program for publication in a number approved by the Editorial Board and the author is informed. The names of the referees are kept confidential and the reports are kept for five years. Within one month after the publication of the text, 3 copies of the article number are sent to the author. The copyright of the articles accepted to be published after the evaluation process is deemed to have been transferred to Istanbul Aydın University. For this reason, the "article submission form", which includes a contract on the transfer of publication rights to the journal, must be completed and submitted. The scientific, ethical and legal responsibilities of the opinions and translations in the published articles in **Aydın Arapça Araştırmaları Dergisi'nde (Aydın Journal of Arabic Studies)** belong to their authors. Text and photos can be quoted by citing the source. However, published articles cannot be re-published elsewhere (in print or on the internet) without the written permission of the journal management. The author has the right to reproduce all or part of it for his / her own purposes provided that the article / article is published in the current journal. All authors submitting articles to **Aydın Arapça Araştırmaları Dergisi'ne (Aydın Journal of Arabic Studies)** are deemed to have accepted these principles.

II. Language of Publication

Languages of Publication of Aydın Arapça Arařtırmaları Dergisi'nin (Aydın Journal of Arabic Studies) are Arabic, Persian, English, and Turkey Turkish. Articles written in other Turkish dialects may be included in the journal, provided that they comply with the publication principles.

III. Writing Rules

In the preliminary examination, the articles that are found not to comply with the writing rules are returned to the author for correction and are not included in the publication program. The following rules should be taken into consideration for the articles to be sent to our journal:

1. Main Heading: It should be compatible with the content and should be written in bold, normal, 16 pt. The title of the text should be written with the first letter of the words capitalized and should be between 10-12 words maximum.

2. Author Name(s) and Address(es): Name(s) and surname(s) of the author(s) should be bold, perpendicular, first name of the first name, all letters of the last name should be capital and left justified and in 14 pt. Addresses of numbered authors should be written in italics with 9 pt; the institution(s), communication and e-mail address(es) of the author(s), if any, should be indicated on the first page with a footnote.

3. Abstract: At the beginning of the article, there should be an abstract in Turkish and English which consists of at least 100 words and at most 150 words which express the subject in a concise manner. References, figures and table numbers should not be mentioned in the abstract; footnotes should not be used. Key words consisting of minimum 3 and maximum 5 words should be given with one line space under the Turkish and English abstracts. The English title of the article should be given on the abstract.

4. Main Text: Should be written with the following specifications: A4 page size (29.7x21 cm.), MS Word program, Times New Roman font, 12 point and 1.5 line spacing. **Arabic and Persian fonts are allowed to be written in 14-16 pt for better reading of these languages.** Following spaces should be left: Top 3 cm., Bottom 3 cm., Left 3 cm., Right 3 cm. spaces; and the pages should be numbered. The parts that should be highlighted in the text should be written in italic or not in bold. Double accents such as quotation marks and italic letters should never be used in the text.

5. Section Titles: Intermediate and subheadings can be used in the article to ensure a regular transfer of information. All intermediate (normal) and subtitles (italics) in the article should be written in 12 pt, only the first letters of the words should be written in uppercase, bold. There should be no double dot at the end of the sub titles, and the writing should continue after one line.

6. Tables and Figures: Tables should have the number and title, and be prepared for black and white printing. Tables and figures should be numbered separately by giving the number of rows. Vertical lines should not be used in table drawing. Horizontal lines should only be used to separate subheadings within the table. The table number is on the top, dark, vertical (normal), based on the left; and the table name should be italicized with the first letter of each word capitalized. Tables should be located where they should be in the text. Example: **Table 1:** *Comparative Analysis of Different Approaches*. Figure numbers and names should be centered just below the figure. The figure number should be written in italics, followed by a dot. Example: *Figure 1.* View from conference

7. Images: If there are pictures, photographs or special drawings in the text, these documents should be scanned with a short edge of 10 cm at 300 ppi (300 pixels per inch quality). It should be saved in JPEG format and all visual materials used in the text should be submitted in JPEG format in addition to the article. Images downloaded from the internet should also comply with the rules of 10 cm 300 ppi. The naming of the visuals must follow the rules in the figures and tables. The Journal Editorial Board may request or remove all technically problematic or low quality image files from the article. The author

(s) are responsible for the quality of the images to be used as sources and whether or not they are published. Images and photographs should be prepared for black and white printing. Visual numbers and names should be written in bold and bold, centered just below the visuals. The visual type and number should be written in italics (*Figure 1; Figure 1.*). It should end with a dot. **Example: *Picture 10.*** Wassily Kandinsky, ‘Composition’ (Anna-Carola Krausse, 2005: 91). Figures, tables and pictures should not exceed 10 pages, and their occupation should not exceed one third of the text. Authors with technical means can place their figures, tables and pictures in the text, provided they can be printed exactly. For those who do not have this possibility, they can write figures, tables or picture numbers, leaving spaces of the same size in the text for them.

8. Footnotes: Footnotes should not be used as references, only footnotes should be used for additional explanatory information and automatic numbering should be used.

9. Quotations and References/Citations: The author should refer to all excerpts directly or indirectly according to the following examples. APA 6 format should be used in cases not mentioned here. Direct quotations should be given in quotation marks. Footnotes should never be used for references. All references should be written in parentheses and in the following format.

General references for single author work: (Carter, 2004).

References to a specific cited part of a single-author work: (Bendix, 1997: 17).

References to two authors: (Hacıbekiroğlu and Sürmeli, 1994: 101).

İkiden fazla yazarlı yayınlarda: Only the surname of the first author and “et al.” should be written in the text: (Akalin et al., 1994: 11).

In the bibliography section: Other authors of publications with multiple authors should also be mentioned. If the author is referred to in the text, only the publication date of the source should be written: Gazimihal (1991: 6), states in this regard that “..... ”. In works and texts without publication history, only the names of the authors should be written: (Hobsbawm). The name of the source, the volume and the page number, if any, should be written in the encyclopedia, etc. (Meydan Larousse 6, 1994: 18) Quotations from the second source should be written as follows and stated in the references: As Lepecki has also stated “.....” (Akt. Korkmaz 2004: 176).

10. Resources: At the end of the text, it should be written in alphabetical order according to the surnames of the authors as shown in the examples below. In case an author has more than one publication, the references should be listed according to the date of publication, and the publications published by an author in the same year should be cited as (2004a, 2004b).

a. Books: Öztürkmen, A. (1994). Türkiye’de Folklor ve Milliyetçilik, İstanbul: İletişim Yayınları. Carter, A. (2004). Dans Tarihini Yeniden Düşünmek, trans: Cansu Şipal, İstanbul: BGST Yayınları. **b. Articles:** Sarısözen, M. (1970). Bağlama Metodu, Folklor/ Halkbilim (1): 12-16. Bakka, E. and Felföldi, L. (2002). Whose Dances, Whose Authenticity? Dance Research (32): 3-18.

c. Book chapters: Lepecki, A. (2004). Concept and Presence: The Contemporary European Dance Scene. Rethinking Dance History: A Reader, ed. Alexandra Carter, London: Routledge, p: 176-190. Şahin, M. (2013). Klinik Psikolog Olmak. Klinik Psikoloji, ed. Linden, W. and Hewitt, P. L. Ankara: Nobel, p: 1-16.

d. Theses: Dehmen, B. (2005). Ulusal ve Küreselin Kesişme Noktasında Halk Danslarına Bir Yaklaşım: Dansın Sultanları, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

e. Internet resources: The sources of the data obtained from the internet must be indicated and given in the Sources by specifying the access address and date of access. The access address should be the address where the resource is displayed, not the address of the web page (home page) where the resource is located. <http://www.tdkterim.gov.tr/bts/> (12.10.2014). Aksu, G. (2011). Özgür Bir Beden, Özgür Bir Sanat Dalı, Yazında ve Çeviride Beden, Akşit

Göktürk'ü Anma Toplantısı (15-17 Mart 2006) İstanbul Üniversitesi. <http://mimesis-dergi.org/2011/04/ozgur-bir-alan-ozgur-bir-sanatdali/>. (12.10.2011).

f. Interviews: Ural, U. (2014). Interview with Artvin folk dance coach Uğur Ural at ÜFTAD office, İstanbul: 19 July.

IV. Submission of Articles

Texts prepared in accordance with the principles and rules mentioned above can be sent to the following addresses by e-mail together with the article submission form. The texts that are sent back to their authors to be developed and/or corrected in accordance with the preliminary examination and the arbitrator's evaluation shall be returned to the journal within one month at the latest - with the necessary corrections.

Contact Information

Aydın Arapça Dergisi Yayın Koordinatörlüğü,
İstanbul Aydın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Arapça Öğretmenliği Bölümü,
Beşyol Mahallesi, İnönü Caddesi, NO: 38 Sefaköy,
Küçükçekmece/İstanbul. Tel: (212) 444 1 428



Her türlü bilgiye
ihtiyaç duyduğunuzda
bilgi merkezi **7/24**
kapıları sizlere açık!

"Aydınlık bir geleceğe"