

جمال السيميائية في الخطاب النبوي: دراسة تحليلية

The Beauty of Semiotics in The Prophetic Speech: An Analytical Study

Dr. Ayoub Girgis*Assistant Professor, Ministry of Education, Iraq***Abstract**

The features of the “system theory” founding the Qur’anic rhetoric and then the Arabic rhetoric were formed after important critical developments and stages during the course of four centuries. From neglecting many of the arts of prophetic rhetoric, especially in the chapter on the science of meanings, which is the head of the matter in modern semiology. An aesthetic view of the text in its entirety, for the Qur’anic text is miraculous in its entirety, and from here it was necessary to search for the commonality between the components of the text from within the text, and not from outside it, on the basis of other places in the text, or of a maxim, an occasion of revelation, or a legal or creedal consideration, which led to a process of separation between the apparent meaning of the Qur’anic phrase, and its internal image, which was entrusted with carrying the appropriate content in a sound phrase. From the linguistic and grammatical point of view, and this saying is true to a large extent and applies in particular to the Prophetic hadith, which was not studied in its internal textual aspects by comparison; rather, it was limited to its totality, then within it, and that was a great waste of many realistic and legitimate aspects that resulted from the philosophy of systems. There is no doubt that the motive of many behind the abolition of the party A Outside, modern aesthetic theories that confine the statement and the significance of meaning to the successive internal displacements; There is no doubt that taking into account the addressee and his taste, and the reality that constitutes the mentality, plays a major role in giving credibility to the discourse.

Keywords: semiology, contemporary semiology, aesthetics of Prophet's hadith, contemporary semiology in life of Prophet

مقدمة:

لقد تشكلت ملامح "نظرية النظم" المؤسسة للبلاغة القرآنية ومن ثم البلاغة العربية بعد تطورات ومراحل نقدية هامة خلال مسيرة أربعة قرون ، وأعتبر أنها طريق إلى إثبات الإعجاز، لكنه تم التغافل بالمقابل

إلى حد بعيد عن حالات النظم باعتبار صلته بالحديث النبوي الشريف، وما يستتبع ذلك من الغفلة عن كثير من فنون البلاغة النبوية وخاصة في باب علم المعاني؛ الذي يعد رأس الأمر في السيميولوجيا الحديثة، وفي جماليات التلقي؛ والتي تبحث عن أشرف المعنى في كلية النص وداخليته بعد جهد وعناء ومثابرة ومقارنة مع تراث لغوي وأدبي كبير يمتد من قبل الإسلام بقرون إلى القرن الخامس الهجري: (كان النظم مفهوماً مهماً، بل إنه كان حقلاً دلالياً تتمحور من حوله مجموعة من الدوال والمدلولات: إنه نظرة جمالية للنص في كليته، فالنص القرآني، معجز بكماله، ومن هنا كان لابد من البحث عن المشترك بين مكونات النص من داخل النص، وليس من خارجه؛ إلا في حدود، ومؤدى هذا أن معنى النص القرآني كثيراً ما كان يتوصل إليه من خارجه (أي بالمقارنة مع غيره)، على أساس من مواضع أخرى في النص، أو من تفسير مآثور أو مناسبة نزول أو لاعتبار شرعي أو عقدي؛ وهو ما أدى إلى عملية من الفصل بين ظاهر العبارة القرآنية، وبين صورتها الباطنة التي وُكِّل إليها حمل المضمون الملائم في عبارة سليمة من الوجهة اللغوية والنحوية)⁽¹⁾، وهذا الكلام صحيح إلى حد كبير وينطبق بالخصوص على الحديث النبوي الذي لم يدرس في نواحيه النصية الداخلية بالمقارنة؛ بل حصر في كليته، ثم في داخله، وكان ذلك إهداراً كبيراً لمناحي كثيرة واقعية وشرعية ترتبت عن فلسفة النظم، ولا شك أن دافع الكثيرين من وراء إلغاء طرف الخارج، النظريات الجمالية الحديثة التي تحصر البيان ودلالة المعنى في الانزياحات الداخلية التعااقبية؛ إذ لا شك أن مراعاة المخاطب وذوقه، والواقع المشكّل للذهنية، يلعب دوراً كبيراً في إضفاء المصادقية على الخطاب؛ ويحقق التواصل الذي هو وظيفة الخطاب كما يؤصل عادة في النقد المعاصر.

يتزامن ذلك مع طرح نظرية التثقيف، وتفصيل النظرية: أن التثقيف هو العلم بمراتب البلاغات، وهذه المراتب بنيت على استقراءات ألفاظ وجمال ومعاني القرآن والحديث مقارنة بالتراث الأدبي كله في العصر الإسلامي وقبله، إضافة إلى مراعاة البحوث الجاحظية في التأويل المضاعف وفصاحة الألفاظ، وكذا نظريتي الإمام المحدث الخطابي في تظافر الأوجه وفصاحة المعاني، فلولا هذه المحاور؛ لما كان هناك تدقيق علمي من الرماني في بناء المراتب العشر وهي: (الإعجاز والتشبيه والاستعارة والتلاؤم، والفواصل، والتجانس، والتصريف، والتضمن، والمبالغة، وحسن البيان)، وقد راعى فيها التسلسل المنطقي أيضاً؛ بدافع عقلية المنطقية، بما يوحي بالعلاقة الشديدة بين اللغة والفكر لغرض وظيفة التواصل ونلفت الانتباه إلى أن هذا التقسيم يُعد أول اصطلاح علمي لكل باب من أبواب البلاغة المختلفة، والذي يُعطي نظرة عن التطور الفني لمسيرة النقد البلاغي المؤسس والمؤكد للإعجاز.

بقي أن أشير إلى أن "فكرة النظم"؛ غايتها الوصول إلى المعنى الحقيقي، ولكن هذا المعنى هو في طور دلالاته اللغوية أو الصورية؛ ولا يكسب طبقاً لقواعدها الصفة النهائية إلا بمراعاة حال المخاطب

أو المتلقي، وهذا يؤدي بنا إلى فتح النقاش في جمالية الخطاب النبوي وعلاقته بالمتلقي، ومعرفة الحقيقة اللغوية وفقا لهذه الجماليات. وذاك ينسجم مع ما كان من موقف الجرجاني من النظم و مفهومه للمتلقي؛ إذ يرى أن جماليات التلقي تسبق النظم عادة لتيسير عملية الإبداع، مع مقابلة وحدة الإبداع بتعدد القراءة، وهو تعدد يسمح باستخلاص نوعية محددة؛ ذات ممارسات فكرية تهيء لها قدرًا من التمييز بين الجيد والردى؛ لأن حضور النص يستدعي حضور مواجهة تعتمد على الطلب والإلحاح، حتى يوح النص بمكنونه؛ هذا المكنون الذي يأخذ حقيقة من الحقائق الاصطلاحية حسب الطريق الذي يسلكه القارئ أو المتلقي أو المجتهد.

ولعل هذه الجماليات إن استعملت في ضوء قواعد علمية مضبوطة تفتح لنا المجال لمزيد من الفهم للحديث النبوي في الوقائع المستجدة وفي الأحوال الغامضة؛ خاصة وأن الجاحظ في وصفه لنظم الحديث قال: (هو الكلام الذي قلّ عدد حروفه، وكثر عدد معانيه، وجلّ عن الصنعة، ونزّه عن التكلف.. استعمل المبسوط في موضع البسط، والمقصور في موضع القصر وهجر الغريب الوحشي، ورغب عن المهجين السوقي... وهذا الكلام الذي ألقى الله المحبة عليه وغشّاه بالقبول، وجمع بين المهابة والحلاوة، وبين حسن الإفهام وقلة عدد الكلام هو مع استغنائه عن إعادته وقلة السامع إلى معاودته... (الجاحظ، البيان والتبيين).

وفي هذه الورقة سنبحث إن شاء الله عن جماليات الحديث النبوي؛ في مفرداته ونظمه، وطبقات هذه الجماليات، وعلاقة الحديث التواصلية بالمتلقي وقواعد السيميولوجيا المعاصرة، وجماليات هذا التلقي في إطار التراث اللغوي العربي وغير العربي؛ و أثر جماليات الحديث النبوي في فلسفة التلقي الحديثة؛ مقارنة بقواعد وجماليات الخطاب في علم السيميولوجيا المعاصرة؛ الذي قصد منذ نشأته البحث عن أسرار المعاني والدلالات الداخلية في النصوص المختلفة، وعلاقة المخاطبين بها من حيث التواصل والفهم والقراءة والإبداع.

وفي الوقت نفسه نناقش ونرد بعض الشبهات التي طالت الحديث الشريف وخاصة ما يتعلق منها بالمدارس الحديثة التي زعمت أن النص النبوي منقطع عن الواقع؛ ومنفصم عن المتلقي المعاصر؛ وليس بفعال في طرح المعاني التي تفي بالمتغيرات. ولا شك أن تلك الشبهات أسست على منطق تحريفي لا يعتمد المصادر الموضوعية، ولا المطارحة العلمية حتى وإن كانت في بيئتها الغربية؛ وقد ساهم الرد العاطفي من النخبة الملتزمة والأصيلة في توسع هذا الاتجاه. لذلك سننهج الرد العلمي المنطقي الذي يدفع شبهات هؤلاء شبهة شبهة ويؤسس في الوقت نفسه لمنهجية موضوعية عمادها الجمع بين الجدة والأصالة في الطرح؛ وهو ما طبقته في هذا البحث من خلال الكشف عن مدى عظمة جمالية الخطاب

النبوي؛ في مفرداته ونظمه ومعانيه؛ وفي علاقته التواصلية مع المخاطبين من العالمين؛ ليظل شاهداً على حجية سنة النبي المصطفى صلى الله عليه وسلم إلى يوم الدين.

ولذلك قسّمت هذا البحث إلى مبحثين:

المبحث الأول: جماليات الاستقبال والتلقي في السيميولوجيا المعاصرة و تطبيقاتها.

المبحث الثاني: جماليات الحديث النبوي وأثرها في فلسفة التلقي المعاصرة.

المبحث الأول: جماليات الاستقبال والتلقي في السيميولوجيا المعاصرة و تطبيقاتها.

أولاً: في معنى الاستقبال والتلقي:

المادة اللغوية للاستقبال بمشتقاتها وتصريفاتها في الإنجليزية والفرنسية تؤدي إلى معنيين : الاستقبال

والتلقي معاً⁽²⁾ .

وفي العربية: تلقاه بمعنى استقبله⁽³⁾، والتلقي: هو الاستقبال ؛ لكن قد يختلف التلقي عن الاستقبال

بقرائن الاستعمال عند العرب، فالغالب استخدام مادة (التلقي) بمشتقاتها مضافة إلى النص سواء كان

خبراً أو حديثاً أو خطاباً أو شعراً⁽⁴⁾ .

وجاء في القرآن الكريم استعمال مادة (التلقي)، بينما عرّ بديله قال تعالى : { وَإِنَّكَ لُلْتُكَّمِ

الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ } (النمل آية 6) وقال: { إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ } (

ق آية 17) :

(فدلالة الاستعمال القرآني لمادة التلقي مع النص تنبّه إلى ما قد يكون لهذه المادة من إيهامات

وإشارات إلى عملية التفاعل النفسي والذهني مع النص ، حيث ترد لفظة (التلقي) مرادفة أحياناً لمعنى

الفهم والفتنة وهي مسألة لم تغب عن بعض المفسرين في الإلماح إليها⁽⁵⁾ ، ولم تغب كذلك عن أدبائنا

ورواد التراث النقدي ، وهم يميزون في استعمالاتهم . وإن لم يصيروه. بين إلقاء النص أو إرساله، وتلقيه

أو استقباله، فأثروا الإلقاء والتلقي وجعلوهما فناً ؛ وخاصة في مجال النص الخطابي ، ومن ثم يفقد هذا النص

قيّمته وجماله إذا كُتِبَ أو قرئ ، وتلك من جملة الآفات التي مُني بها الشّعر العربي في التحول به من فنٍّ

مرويٍّ مسموع إلى فنٍّ كتابي مقروء ؛ لأن التفاعل مع النص لا يتم من جانب واحد ، بل يتم في إطار

تواصل فيه اهتمامات المتلقي بمشاعر الملقى ، ولهذا يُعبّر عن فقدان التفاعل مع النص في هذه العملية

بقولهم : (فلان لا يُلقى بالألّ لما يُقال) وفي الحديث : (إن العبد ليتكلم بالكلمة ما يتبين فيها ؛ يزلُّ

بها في النار أبعد ممّا بين المشرق)⁽⁶⁾ (7) .

ودون الدخول في تفاصيل تاريخية عويصة عن هذه النظرية ؛ يكفي القول أنه انتهى الرأى إلى

اختيار مصطلح الاستقبال ؛ لأنه الأوفق لدلالة الترجمة مع أنه غريباً عن آذان الناطقين بالأجنبية لدلالته

لديهم عن عمل الفندق وماشاكلها⁽⁸⁾؛ ولعلّ مردّ ذلك عند العرب إلى إتاحة فرصة أكبر للقارئ في استيعاب النص ثم تأويله ، فالتلقي قد يحيل إلى مجرّد التلمذة مما يعطّل الفكرة الكبيرة التي يعوّل عليها النقاد في الاستحواذ التام للقارئ على النص؛ بينما الاستقبال فإنه يشير إلى المنة التي يُحسّ بها المستقبل تجاه مضيفه، أو الفضول الذي ينتاب المستقبل في فضّ أسرار ضيفه ؛ ومن ثمّ تصبح المشاعر في جانب واحد؛ في جانب القارئ أو المستقبل ؛ وتنقلب هذه المشاعر عبر جماليات عديدة:

. لذة كما سمّاها بارت.

. إشارات وعلامات تأثّر وتأثير .

. تمرد وتيه .

. عدم البراءة (إيديولوجيم)⁹.

ونحن نرى مدى الاستجابة الواضحة للقارئ تجاه نصه عبر هذه الجماليات مما يجرّد الخلاف القائم حول دلالة المصطلح باسم انقطاع الصلة بين النص والقارئ؛ من أصله الذي ينبغي عليه؛ ومعنى ذلك إن قبول النظرية في العالم الإسلامي هو قبول بحركة التصحيح الغربية في ألمانيا وفرنسا خصوصاً؛ لزوايا انحراف الفكر النقدي خاصة في اتجاهه الرمزي والماركسي الذي ألغى القارئ؛ وفسح المجال للمنطقي العقلاني والتاريخي، وعلاقته بالنص ليست جبرية موظفة لخدمة نظام أو طبقة، وليست سلبية، وإنما هي علاقة حرّة منحلّة غير مقيدة؛ أمّا صاحب النص أو المؤلف فمع نعيه في النظريات الغربية المؤيدة؛ فقد تمّ دفنه مع النقاد الحداثيين العرب والمسلمين ووجدوا ما يؤيّدهم في بعض نصوص تاريخ الفكر الإسلامي؛ خاصة الصوفي والباطني⁽¹⁰⁾.

ثانياً: شروط تطبيق نظرية التلقي والاستقبال:

ولخلق الجوامع لنجاح نظرية الاستقبال وفق المنطق السيميوطيقي الذي بدّأته ؛ اشترطت شروط صارمة ؛ فهي تنهض بدور القارئ واعتبرت إجراءات ضرورية في عملية إدراك العلامات والربط بينها ؛ وهذه الشروط هي⁽¹¹⁾:

1. أن يكون القارئ حرّاً :

وهو القارئ الذي لا يخضع للنظريات والمقاربات الحضورية سواء كانت وجودية ، أو بنوية، أو رمزية، أو ماركسية؛ لأنه لو كان أسيراً لواحدة منها فسيُصبح وعيه أسير نظام عقدي أو ثقافي محدّد ممّا يحجب عنه الرؤية المتوافقة عند مباشرة النص ؛ أي تحجب عنه العلامات والإشارات النابعة من ذاتية النص ؛ ويقع النص في فكر الاختزال إذا لم يحاول التغلب على التزامه الإيديولوجي ؛ فإن القراءة الصحيحة للنص ستكون مستحيلة⁽¹²⁾.

ومن هنا وجب تحرير القارئ للنص من الخلفيات الإيديولوجية ؛ سواء كانت كفاحية أو أصولية أو تلفيقية كما عليه أن يتحرّر من سطوة الأفكار الأسطورية والدوغمائية ومن أي نظام مرجعي حضوري يمكن أن يعرقل القراءة المفتوحة ؛ بل لابد أن يترك القارئ لوعيه الواقعي تلمس العلامات والإشارات التي ييئها الدال ويحيلها تجاه مدلوله ؛ وأن يتحرك للمشاركة في صناعة المعنى وفق الجماليات الثابتة في نظرية التلقي والاستقبال .

وقد تمسك جيداً النقاد في العالم الإسلامي بهذه الحرية إلى درجة الثورة على البيئة والواقع (13) في سبيل قراءة سيميائية جديدة للنص كما فعل نصر حامد أبوزيد وشحرور وغيرهم ؛ بغض النظر عن افتراقهم في المنطلق (14) .

2. المشاركة في صنع المعنى :

يجب ألاّ يظل القارئ حرّاً خارج النص ؛ بل لابد أن يمارس حريته داخله أي: أن يكون له دور في إنتاج المعنى ؛ وهذا هو الشرط الفعال في علم السيميولوجيا ؛ وبالمشاركة في صنع المعنى يتحوّل التركيز من موضوع النص إلى سلوك ومنهج القراءة فلا تكون مرجعية العمل القرائي إلى الموضوع أو إلى ذاتية القارئ ؛ بل إلى الالتحام بينه وبين إشارات النص (15) وتتم العملية عبر مستويين متلاحقين تحدثنا عنهما في الباب الأول؛ وهما :

. التأويل .

. الاستنطاق .

ويسمى البعض ¹⁶ هذه العملية في مستواها الثاني بالاستذهان وهو: عمل الذهن والخيال في المهمة التي تتشكّل فيها ذاتية القارئ ويكتشف عالماً داخلياً لم يكتشفه هو في المستوي الأول ؛ ولا التقليديون في عمليتهم التفسيرية ؛ فهو جزء أساسي من الخيال الخلاق ولأكون منظومة تسمى (منظومة الخيال والمتخيّل) (17) يُنتج هذا الخيال وبشكل غير نهائي موضوعات جمالية، ولا يتم ذلك إلاّ بواسطة الاستذهان في المباشرة العميقة لعلامات النص ؛ فتبدو أمامه (فراغات) أو (غموض) أو (بقع إبهام) عليه أن يستكملها ليكون مشاركاً في صنع المعنى .

3. وظيفة المتعة الجمالية :

وهي درجة التفاعل التي تكون بين القارئ والنص ؛ البالغة حد الإحساس بالرغبة في الإبداع ؛ نتيجة التأثير الشديد الحاصل في خياله ومشاعره ؛ ولا يكون هذا الاستشعار والتفاعل إلاّ بواسطة الوظيفة النقدية للقارئ ؛ فقد يبلغ به الانفعال إلى حدّ التنزيل الحرفي للنص والتجسيم المعنوي لرموزه ؛ وقد ينزل إلى مرتبة عادية في إدراك الدلالات العامة للألفاظ والنصوص وكفى .

و في النقد الحديث ينبغي أن تؤدي المتعة الجمالية وظيفية اتصالية ؛ أي إن ممارسة القراءة ليس للمعرفة فقط ؛ وإنما لرسم نموذج أفضل للواقع .

وقد عرفت جماليات التلقي أو الاستقبال في إطار البحث عن بديل للجمالية الماركسية والشكلية الروسية؛ وهو العمل الذي بدأه الناقد الألماني (هانز روبرت ياكوس)⁽¹⁸⁾ أحد أساتذة (كونستانس) في الستينيات ومن الرواد الذين اضطلعوا بإصلاح منهج الثقافة والأدب في ألمانيا وقد حاول أن يخلص الأدب الألماني من الثنائية المفروضة عليه بتأثير المذهب الماركسي في النقد ، والشكلية الروسية كما ذكرنا سابقاً ، وكان التعارض بين الاتجاهين قائماً على أساس أن القارئ الماركسي يتعامل مع النص من خلال التفسير المادي للتاريخ ؛ فهو قارئ يستقبل النص تحت وطأة الجبرية المذهبية لتقاليد ماركس ؛ وبالتالي فهو معزول تماماً عن جمالية النص ؛ أما القارئ في مذهب الشكلية الروسية فهو يستقبل النص معزولاً عن مواقفه التاريخية ؛ وغاية همه أن يقف عند البناء الشكلي⁽¹⁹⁾ .

وخلص (ياكوس) إلى موقف جديد وضع خلاله القارئ الموضوع الملائم من النص وأطلق على موقفه الجديد : (جمالية الاستقبال)⁽²⁰⁾ ؛ ويعني بها استدعاء الخبرات التاريخية والنفسية والبيئية في عملية القراءة ؛ وقد استغلها البعض في مراحل لاحقة لتأسيس اتجاه تاريخي ؛ وذاع صيته في العالم الإسلامي على يد محمد أركون .

وقد حاول فعلاً بعض المشتغلين بالتأويل في العالم الإسلامي الخروج عن فلسفة التلقي الحقيقية باستدعاء الخبرات التاريخية من خلال ما أسماه بالسياق الذي نزل فيه النص وتقديمه في قراءته الجديدة ؛ كأن الجانب الجمالي في الطرح السيميولوجي هو إبراز عناصر التاريخ المثبوتة في ألفاظ النص أو المرتبطة بسبب النزول ومعاودة إنتاجها بفهم عصري يتماشى وأنساق القيم الحديثة ؛ فيضفي جدّة وإبداعاً على النص يخرج منه من قالب الجمود والتفوق والسكون⁽²¹⁾ وهي المحاولة نفسها التي تكررت مع مجموعة كبيرة من الكتاب العرب مستأنسين بقول ابن قتيبة: (ولم يقصر الله العلم والشعر والبلاغة على زمن دون زمن ، ولا خصّ به وقوماً دون قوم ؛ بل جعل ذلك مشتركاً مقسوماً بين عباده في كل دهر ، وجعل كل قديم حديثاً في عصره)⁽²²⁾ .

ثالثاً: أبعاد وتطبيقات السيميولوجيا في العالم الإسلامي:

للألفاظ والنصوص سيميائيات خفية متعالية تستوطن أعماق اللغات، وهي عبارة عن علامات وإشارات ليست في متناول العقول العادية، وهي تتحدد عبر متواليات غير منتهية استطاع علم السيميولوجيا الحديث أن يكشف اللثام عن كيفية الوصول إليها واستغلالها بما يكافيء المصالح الإنسانية

وتعطي هذه السيميائيات كفاءات تعبيرية نادرة ، وكذا مضامين استثنائية وحقيقية بعيدة كل البعد عن الاستغلال الإيديولوجي والتي سقطت فيه الدلالات السابقة⁽²³⁾ .

وينبغي الإشارة بما أخذه نقاد العالم العربي⁽²⁴⁾ من (بارث) في مقاومة المفردات اللغوية عن طريق هذه السيميائية ، فتسلط اللفظ اللغوي يؤدي إلى التمرکز اللوغوسي ، و هو من الممنوعات في أي محاولة سليمة لبناء قراءة مثلى ، وقد ذكر (بارث) في كتابه (عناصر السيميولوجيا) أن لكل مفردة علامة أو علامات تقاوم القواعد النحوية التي وضعتها البنيوية بغية سجن اللغة داخل مركز وحيد ؛ يُحكم به جميع الفكر البشري ؛ على عكس اللغة الطبيعية التي تقدم مستويات عديدة من الفهم تخرج من أسر وهيمنة المفردات والألفاظ ، وتطرح نفسها في مقابل علامات وإشارات وأصداء كثيرة فيها المجال والحرية للقارئ للاختيار المناسب⁽²⁵⁾ .

وبذلك فنحن إزاء مراجعة شاملة لكل القاموس العربي ، وكل مفردات العربية تحت طائلة المحاكمة بتهمة التسلط وممارسة الاختزال ، ويبدو النحو والقواعد العربية في خبر كان طبقاً لهذه السيميائيات الجديدة

و فعلاً كان لبعض الكتاب العرب كل الجراً ، في طرح القاموس الجديد للعربية عماده في ذلك مقاومة الهيمنة اللفظية وفسح المجال للمجاز والاستعارة قدر الإمكان ؛ ففي كتاب (الكتاب والقرآن) طرح الدكتور محمد شحرور مشروعاً جديداً ساعده عليه في قسمه اللغوي د. جعفر دك الباب ؛ يقوم أساساً على بعض الأفكار غير الواضحة أكملها آخرون بنقدهم وتجاوزهم .

وهكذا فإن انفصال الدال عن المدلول يؤدي إلى عدم التقابل بين الذهن والمعنى؛ لأن مدلول كل كلمة أو لفظ أو كلام يتحدد من خلال غياب المدلولات الأخرى دون وعي باستحضارها، فالدال جزء من شبكة العلاقات الدلالية ومن خلال آثار الدوال وإرجاءاتها تتراكم، ويبدو هذا التراكم كأنه المعنى الثابت والمستقر للألفاظ، وفي واقع الأمر ليس كذلك؛ فهو مجرد وهم؛ مجرد أثر (trace)، وما في الذهن من معنى حاصر.

ويؤدي ذلك إلى عملية تكوثر المعاني وتناثرها وتبعثرها في داخل النص لا خارجه، وما على القارئ إلا اصطفاء ما يناسبه؛ وليس بحكم المخيلة الذهنية، أو أحكام منطقية عقلية، ويصل القارئ إلى حد نفي المعنى، لأن هذا التناثر بلا أصل يصبح عملية دائرية على شكل حلقة فارغة، وينزل مع الصيرورة في اتجاه لا حدود له، في إشارة إلى أن الواقع متغير بشكل دائم ولا هرب من التغير، والتغير نفسه متغير⁽²⁶⁾ .

وقد ميّز الفيلسوف هوسرل بين نوعين من العلاقات: التأشيرية و التعبيرية، فالأخيرة وحدها حسب رأيه هي التي تمنح المعنى؛ لأنها تمثل الغرض الاتصالي أو القوة العمدية والتي تنفخ الحياة باللغة، والعلاقات التأشيرية على النقيض من ذلك، خالية من الرغبة التعبيرية، وهي تعمل فقط كمجرد علامة دون حياة في نظام ذي معنى كيني⁽²⁷⁾.

المبحث الثاني: جماليات الحديث النبوي .

للحديث النبوي جماليات نقدية معتبرة بالمقاييس اللسانية الحديثة وبالصناعة اللفظية القديمة؛ ويمكننا تلمس ذلك عند المقارنة الموضوعية مع التراث اللغوي السائد آنذاك؛ وعند استعمال بعض المقاييس الجمالية الحديثة؛ مع مراعاة الفارق الموجود حول خلفية هذه المقاييس.

ولذلك يجدرنا التصدير للمبحث بالحديث عن الوضعية اللغوية إبان البعثة المحمدية.

أولاً: الوضعية اللغوية العربية خلال البعثة المحمدية:

كانت الثقافة العربية؛ ثقافة شفاهية، لم يكن من الكتاب في مكة سوى القليل؛ منهم: ورقة بن نوفل.

وأساس هذه الثقافة الشفاهية: الشعر والحكمة والأمثال؛ وكانت تقام منتديات لاستعراض هذه الثقافة من أشهرها سوق عكاظ، ومجمل ما تتضمنه هذه الأشعار والأمثال والحكم؛ نظرات سطحية حول الحرب والنار والشجاعة والفتوة، والحب والنساء، والطبيعة العربية في جمال صحرائها ولذلك لم ترتق إلى أن تكون فلسفة معقدة تستدعي أصولاً وفروعاً تضبطها وقانون فكر يحكمها؛ كحال بعض الأمم الأخرى المجاورة⁽²⁸⁾.

- لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة شاعراً أو حكيماً يتبارى مع المتنافسين في المنتديات الشعرية⁽²⁹⁾ بل كان أمياً، وكان منعزلاً؛ وفي مرحلة ما انشغل بتجارة زوجته، وعليه فمن المحال أن يتأثر بالشعراء أو أن يقتبس منهم كما يصوره نقاد التفكيك في مسألة "التناس" باعتبار القرآن الكريم عملية استبدال من نصوص أخرى، وفي فضائه تتقاطع أقوال عديدة مما يجعل بعضها يقوم بتحديد البعض الآخر ونقضه⁽³⁰⁾.

- وعن اللغة العربية في فترة البعثة؛ وطبقاً للسان قريش و اللهجات القريبة منها؛ فإنها كانت من أغنى لغات الأرض بالألفاظ العمرانية والسياسية، ففيها عشرات من الألفاظ لضروب الجماعات من الناس على اختلاف أغراض اجتماعهم: كالشعب، والجماعة، واللجنة، والزرافة، و السرب، والكوكبة، والقوم، والنفر، والشرذمة، والعصابة.

- وقد أكثر العرب في الجاهلية من المترادفات؛ حيث إن عشرات أو مئات الألفاظ تدل على معنى واحد أو معانٍ متشابهة، ومن هنا سينشأ فيما بعد علم النظائر والأشباه، كما توسّعوا في مدلول اللفظ الواحد حتى تعدّدت معانيه، فعندهم للفظ العين بضعة وعشرون معنى، ومثلها أو أكثر منها لألفاظ: الدين والحمد والخال والحر... إلخ⁽³¹⁾، بما لا تسمو إليه أي لغة أخرى من لغات البشر، ويصبح من الصعب القيام بعملية استبدال أو تجاوز أو تفوّق، وإن حدث فلا شك أنه عند جلّ الدارسين من خرق العادة.

ونحن إذا استقصينا هذه المميزات لم يكن إلّا لتبيان درجة السمو البياني والبلاغي والدلالي الذي بلغته لغة قبيل الإسلام؛ بما يعطينا صورة جلية لعملية المقارنة بينها وبين لغة القرآن الكريم؛ والبحث عن ملامح التشكّل الثقافي لهذه اللغة وحدود تأثيره في نظم القرآن أو رفضه، كما يفضّل نقاد الأدب والفلسفة في عصرنا، ونقض ما جاء على صفحات كتب أبو زيد وأركون وغيرهم ممن جانسوا بين الأدب والدين؛ فكأن الدين انعكاس لا نهائي للمسرح التمثيلي التخيلي الذي أقامه هؤلاء.

وفي كل هذه دلالات عميقة؛ يكفي أن نُعمّقها بالدراسة الموضوعية لعلاقات النبي صلى الله عليه وسلم الاجتماعية؛ لتبيّن فضاة التحريف الذي اقترفه أبوزيد، والذي تعدّى إلى الحوادث المشتهرة. **ثانياً: أثر الحديث النبوي في اللغة العربية:**

وفي إطار هذه النقاط الخمس؛ نستطيع بحث جماليات الحديث النبوي ومن ثمّ معرفة موقعه من الوحدات الثلاث التي يدّعي المعاصرون خضوع أيّ نص لها، وهي وحدة اللغة، ووحدة الثقافة، ووحدة المبادئ، لنعرف: هل البيئة هي المؤثرة في نمط الحديث ولفظه ومعناه؛ فأصبح جزءاً منها كأى مكوّن آخر؛ أم إن النص هو الذي أعاد تشكيل هذه الثقافة بما يتلاءم مع الواقع الجديد.

فعن وحدة اللغة، فالحديث النبوي الشريف؛ كالقرآن الكريم كان باللسان المبين لقريش⁽³²⁾ وأمام روعة العربية قبيل الإسلام كما سردنا ذلك؛ فإن لغة الحديث، أمام حالتين: إما أن تذوب، بأن تستعمل اصطلاحات هذه اللغة ومفاهيمها وتراكيبها حرفياً.

. وإما أن تتجاوز كل ذلك؛ بما يضعها أمام تحدّد مستمر؛ لن يرضى أساطين العرب بالوقوف متفرجين⁽³³⁾ أمام لغتهم المقدسة وهي تنهاوى، و تتشكل مفردات وتراكيب ودلالات ومفاهيم جديدة، ومما صعد هذا المشهد نزول آيات من القرآن الكريم تتحدى أن يأتوا بمثله؛ قال تعالى: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾ [الإسراء، الآية 88].

وهكذا ثبت قطعاً وبشهادة الملائ من قريش وجماهير أتباعهم أن محمداً صلى الله عليه وسلم كان أمياً لم يقرأ ولم يكتب قط ولم يكن يغشى مجالسهم الشعرية.

كما أن المتغيرات والتأثيرات التي أحدثتها لغة الحديث كقيلة بالإجابة عن هذا الإشكال⁽³⁴⁾؛ منها:

- . أنها نقلت الكثير من الدلالات من حقيقتها اللغوية إلى الحقيقة الشرعية.
- . أنها أبطلت الكثير من ألفاظ الجاهلية؛ مثل: (خبثت نفسي)، و المكس... إلخ.
- . أنها أضافت إلى القاموس العربي عشرات الألفاظ الجديدة المعربة.
- . أنها أبطلت الكثير من المعاني والمفاهيم السائدة.
- . أنها استقبحت أسلوب الشعراء والكهّان، وتخلّصت من السجع المستكره.
- . أنها ساهمت في تشكّل الاصطلاح.
- . أنها مهّدت لظهور التنوع والتخصّص الدلالي والعلمي.
- . أنها راعت مستويات المخاطبين (القراء)، فاستعملت الحقيقة و المجاز والاستعارة والكناية، والمنطوق والمفهوم والمطلق والمقيّد العام و الخاص... إلخ.
- . أنها طرحت بذور تشكّل النظريات الكبرى في الشعر والنثر و النظم.
- . أنها كانت الإطار الجامع لعلوم الشريعة بتنوعاتها.

وأمام هذا الوضع لحال النص والثقافة؛ هل لنا أن نستنطق المسكوت عنه واللاّ مفكر فيه؟! أم أننا سنُعَمِل مبدأ التجاوز باعتبار (النص) كُلاً لا يتجزأ، وبوصفه تطوراً تدريجياً حيث يتطابق الجديد مع القيمة بوساطة استعادة امتلاك الأصل وهو الثقافة الجاهلية.

أعتقد أن النقاد في عالمنا الإسلامي تستهويهم الفكرة الأخيرة، دون الأولى، مع أنها من أهم الأهداف التي يناضلون من أجلها، فكثيراً ما ردّد أركون ضرورة إظهار المسكوت عنه واللاّ مفكر فيه في التراث الإسلامي⁽³⁵⁾.

إن المسكوت عنه واللاّ مفكر فيه فيما عرضناه من نقاط؛ هو أنه يستحيل على بشر أمي لا يقرأ ولا يكتب، ولم يتلق الشعر أو الحكمة مشافهة أو كتابة أن يجابه عمالقة البيان ويتحدّاهم ويُعجزهم إلى درجة الخذلان، والاعتراف بالهزيمة والقصور، بل وباستحالة تمكّنهم من الوصول إلى الرّفعة البيانية لهذه اللغة القرآنية.

ومن فروع ما يترتب عن النتيجة الصحيحة أن إعادة تشكيل الثقافة والعقيدة والمصطلح والمفهوم تعود إلى الغالب وليس إلى المغلوب، هذا دون أن نضيف مؤيدات خارجية (للنص النبوي)؛ كوجود البشارة بالكتاب والنبي محمد صلى الله عليه وسلّم .

ثالثاً: أثر الحديث النبوي في فلسفة النظم اللغوي:

لقد كان للحديث النبوي الشريف من خلال فلسفته اللفظية المنبئية على جوامع الكلم وعلى مراعاة شرف المعنى وأثره في المتلقي وجمال التركيب ودقة الأسلوب وسلامته، وقيامه على أفصح الألفاظ وبعدها عن الركاقة والوحشة والغربة؛ الأثر الشديد في التشكل الأولي لفلسفة عميقة في البناء اللفظي؛ فما وترعرع رويدا إلى أن اكتمل في مرحلة التأسيس الفعلي للبلاغة العربية بفروعها الثلاثة: البيان، والمعاني، والبديع.

وعلى كل حال، فإن مسار نظرية النظم عرف احتداماً في النقاش، كان جلّ مجاله، الجانب الفكري والعقدي؛ كما حدث بين الباقلاني والقاضي عبد الجبار⁽³⁶⁾،⁽³⁷⁾، فموضوع إعجاز القرآن أصالة والحديث النبوي تبعية؛ بحد ذاته موضوع متفق على تأسيسه منذ الجاحظ على فكرة النظم؛ بحيث تجمعت شتات المسائل، واكتملت الرؤية في الدرس البلاغي؛ مكّنت الجرجاني (471هـ) من تأسيس هذه النظرية؛ بتعريفه لها حين قال: (النظم أن تضع كلامك الوضع الذي تقتضيه علوم النحو، وتعمل على قوانينه و أصوله، وتعرف مناهجه التي رسمت لك فلا تخل بشيء منها)⁽³⁸⁾، و عمادها أركان ثلاثة⁽³⁹⁾.

. دقة التركيب. . وسلامة الألفاظ. . وإفادة المعنى.

ولاشك أن النظريات الجمالية الحديثة، ومنها التفكيكية بغض النظر عن الخلاف داخلها في معنى الجمالية⁽⁴⁰⁾ تتوجس من هذا الرأي القاطع المبني على المنهج الاستقرائي والاحصائي فغايتهم: تجريد المعاني و تحول النص إلى بؤرة دلالية يصطفي منها القارئ ما يشاء، كما ادّعى دريدا في . مصر . (فمصر ليست مصر بل هي أمصار)⁽⁴¹⁾.

ولن تكون هذه الإفادة مقنعة دون مراعاة قطعتي التعريف السابقتين؛ وعليه خرج النص عن كل مضرب مثل؛ وأقيمت البلاغة على قواعد نظرية النظم المؤسسة على إعجاز القرآن وسمو بلاغة السنة النبوية بتراكبيهما وبيانهما ومعانيهما، وتم تأسيس علم البلاغة العربية بفنونها الثلاثة: البيان والمعاني والبديع.

بقي أن أشير إلى أن فكرة النظم؛ غايتها الوصول إلى المعنى الحقيقي ثانية، ولكن هذا المعنى هو في طور دلالاته اللغوية أو الصورية؛ و لا يكسب طبقاً لقواعدها، الصفة الشرعية أو الدينية، وهذا يؤدي بنا إلى فتح النقاش في الدلالة الشرعية، ومعرفة الحقيقة اللغوية من الحقيقة الشرعية. وينسجم موقف الجرجاني من النظم مع مفهومه للمتلقى؛ إذ يرى أنه سابق على النظم لتيسير عملية الإبداع، مع مقابلة وحدة الإبداع بتعدد القراءة، وهو تعدد يسمح باستخلاص نوعية محددة؛ ذات ممارسات فكرية تهيء

لهادراً من التمييز بين الجيد والردى؛ لأن حضور النص يستدعي حضور مواجهة تعتمد على الطلب والإلحاح، حتى ييوح النص بمكنونه (42)؛ هذا المكنون الذي يأخذ حقيقة من الحقائق الاصطلاحية حسب الطريق الذي يسلكه القارئ أو المتلقي أو المجته رابعاً: نماذج من جماليات الحديث النبوي الشريف:

لقد كان الحديث النبوي من وجهة نظر أدبية جمالية في مادته و جوهره جليل عن الصنعة، ويرى من العيوب التي تلحق كلام الأدباء؛ فتفضي بهم إلى تصيد العبارة عن طريق إعمال الفكر في استخدام الأسلوب الذي يتقصد النقد ليخرج صالحه من طاحه. ولم يُعرف عن محمد صلى الله عليه وسلم أنه ذو قلم يدون به أفكاره كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، ثم يكر عليها بالتنقيح والتهذيب؛ حتى يلحظ في كلامه ما ينم عن الصناعة اللفظية؛ من خلال الذكر والحفظ، والتقديم والتأخير، والزيادة والنقص، ومحاولة إظهار المعنى والتعبير عنه بطريق المماحكة والمحاولة؛ لم يكن شيء من ذلك قط (43).

(قد كان أسلوب الخطاب من أبرز الأساليب النبوية المستخدمة في توجيه الدعوة، وتقويم المجتمع، إذ كان الخطاب - ولا يزال - الأسلوب الأمثل في التأثير على المخاطبين أو المتلقين طالما اعتمد على الإقناع المنطقي، والتحفيز النفسي، والتوجيه الديني.. إلخ، مع اعتماده على الوسائل اللغوية المطلوبة في التأثير - على تعددها - كل منها في سياقها المناسب للموضوع المطروح، وقد التفت القدماء إلى أهمية الخطاب وتأثيراته في شتى المجالات، وكانت تأثيرات الخطاب القرآني والنبوي من أبرز التأثيرات، وأعظمها أثراً حتى لقد تحول المجتمع الجاهلي إلى مجتمع مختلف، وعمت تأثيراته العالم بأسره، ليسطع نور الحق والخير والعدل على الإنسانية جمعاء متى ما أصغت بوعي لذلك الخطاب الرباني، وتحلت عن آفتي الكبر والعناد، والتفتت إليه بحيدة وموضوعية صرفة) (44).

النموذج الأول:

قال الرسول صلى الله عليه وسلم: (الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا ، والأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف) (45)

يبدو للمطلع على أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم أنه في كل أحاديثه يأخذ بالحسبان تسهيل حفظ الحديث وتثبيتته في نفس المتلقي حفاظاً عليه لعلمه أن تدوينه سيتأخر، وتناقله شفاهاً يتطلب سهولة في تركيبه وذلك كله نابع من تمكنه الرفيع في التصرف بالمفردات وتطويعها بفصاحة للغرض، أو القصد من الحديث ولولم تكن بهذه المزية لاعتراها الزوال، والنسيان من ذلك ما نراه في بداية الجملة الاسمية (الناس معادن) فكان وصفا لعينتين من هذه المعادن بواسطة التصوير التشبيه لبيان

تمايزها حسيا بواسطة اللون لون الذهب، ولون الفضة؛ ومن خلالهما تتضح ألوان المعادن الأخرى، وطبيعتها التي لم تذكر.

وهذه الحسية البصرية الماثلة المتقاطعة بين اللونين، والطبيعتين تدع المتلقي يقارن بينها، وبين المشبه أنواع الناس؛ وإذا كان الإنسان مادة، والمعدن مادة؛ فإن الروح السامية تتخلل جسد الإنسان ليكون متساميا وخالصا كالذهب، وإذا كان كمعدن النحاس مثلا تارة فإن ذلك يعني أن الروح التي تملك ذلك الجسد قد هبطت به حتى علاها الصدا، والدال في الذهب، والفضة يتضح من المدلول في الجملة الاسمية القائمة على الثبات فيبين المفاضلة لأن خيارهم مبتدأ وخبر هما اسما تفضيل موصوفان في زمنين متقاطعين. وإن التكرار الحاصل في معدن مرتين منكرا، ومعرفا وخيارهم مرتين، وجنود مجندة؛ إنما هي في سياق تثبيت النص في نفس المتلقي فضلا عما يحدثه من موسيقى، وتناغم في التوازي، الذي يعلق في الذاكرة من خلال البناءات الصرفية المتتابعة (خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام) (تعارف) (تناكر) فعلي الشرط الدالين على المشاركة (اختلف) (اختلف) جوازي الشرط، ولكن التوالي في التوازي لا يقتصر ذلك في وقعه من حيث الجرس، والتنغيم على المستوى الصوتي الخارجي فقد ساهم التنافر في الأضداد في ثنايا المضمون إلى إضاءة البنية التركيبية للجمل في مثل المقابلة (ما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف):

وفي كل ذلك حين يكون المراد من المضمون أن الأرواح أول ما خلقت خلقت على قسمين متقابلين فإذا تلاقت الأجساد في الدنيا ائتلفت، واختلفت بحسب ما خلقت فالبناء التركيبي في الدلالة من خلال تقابلها:

تعارف- ائتلف، تناكر- اختلف

إذ إن تفاعل وافتعل في توازيهما يشير إلى ذلك الانقسام الذي هو بمثابة اكرمقسومة متقابلة كالتقابل الحاصل في الجملة، ثم إن الفعلين تعارف وتناكر فيهما ما يوحي إلى المعنى، ومدلوله فتعارف في حرف العين الذي يليه ألف المد المترامية في الالتقاء مخرجه العميق يشير إلى الائتلاف البعيد الغور الذي تتوق له النفس، ويرف له القلب ليكون هذا الاندماج في همزي الائتلاف العميقتين، واللتين من خلالهما تماهيا في عناق لفهما إلى الأبد.

والعين في (تعارف) هي عين العطف بمعرفة معقولة معلومة تنتهي إلى تجاذب قسمي الروح مع بعضهما البعض، وأما تناكر في دلالة النون في هيأتها تفضي إلى مدلول النفرة، والنزاع الممتد بألف المد المترامية في الاختلاف ولا بد من ملاحظة اجتماع الهمزتين في (اختلف) حين كان مخرجهما واحدا يدلل

على التقاء متشابهين في كل شيء مضمونا، وصوتا وكيف عبرت (اختلف) عن معنى التناكر حيث التقت الهمزة مع الخاء و اجتماعهما غير مستساغ يتناسب مع مدلول التناكر.

النموذج الثاني:

أخرج البخاري في صحيحه؛ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (مثل ما بعثني الله من الهدى والعلم؛ كمثل الغيث الكثير أصاب أرضا فكان منها ثغية قبلت الماء؛ فأنبتت الكلاً والعشب الكثير، وكانت منها أجادب أمسكت الماء فنفع بها الناس؛ فشربوا وسقوا وزرعوا وأصاب منها طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلاً؛ فذلك مثل من فقه في دين الله، ونفعه ما بعثني الله به؛ فعلم وعمل. ومثل من لم يرفع بذلك رأسا ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به) (46).

حوى هذا الحديث صورا بيانية رائعة ارتبطت بكل مستويات المتلقي؛ واستوعبت تشبيهات استمدت من ميدان الطبيعة؛ من النفس البشرية التي تعيش هذه الطبيعة. كما أن تركيب الحديث استعمل تقنية الخيال والتخيل باعتماد تلك الصور البديعة التي جاءت آية في الإحكام والتناسق والإبداع لأنها لم تستفرغ مفردات اللغة طلبا للتباهي والتسابق في القدرة على الفن التعبيري. كما أنها لم تتخذ وسيلة التعبير غاية لمجرد التسلية والترفيه كصنيع الشعراء ومحترفي الفن الكلامي؛ وإنما هي معان شريفة تخدم غرضا شريفا في حياة البشر أجمعين.

كما أن تلك التشبيهات المستهدفة لجميع طبقات المتلقين تلاءمت مع أطرافها في مفردات الألفاظ والتراكيب؛ حيث أدت المعنى على أكمل وجه لا ينتظر من الناظر إطالة أو بسطا لإيصال المعنى إلى الذهن وإنما هي صورة لم تزل تعبر عن نفسها خالدة أبدا الدهر و في تشبيه العالم بالغيث بجامع النفع، وتشبيه الجاهل بالأرض الصلبة بجامع عدم النفع منتهى السمو في التصوير والتخيل والمقارنة وضرب المثل بما يفعل فعله في المتلقي، إن تلك الصورة في مدى تأثيرها وتفاعلها مع ما ضربت منه واستمدت؛ لتحمل صدق الحدس النبوي فيما يرمي إليه الرسول الكريم من معان شريفة يصدقها الزمن وما يحمل فيه من أحداث (47).

وكل تلك الخصائص المستوحاة من عمق الفكرة وسمو المعنى في الصورة الأدبية من كلام سيد المرسلين تشهد بأن: "استعمال المجازات الواقعة في المفردات والتراكيب مما يحسن به موقع التعبير، ويقع في البلاغة أحسن هيئة ويكسب الكلام رونقا وطلاوة، ويعطيه رشاقة ويذيقه حلاوة" (48)

النموذج الثالث:

(إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَلِكُلِّ أَمْرٍ مَانَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهَاجَرَتْهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا، فَهَاجَرَتْهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ) "متفق عليه أي رواه البخاري ومسلم عن عمر .

الجملة الثانية في هذا الحديث الشريف هي "وإنما لكل امرئ ما نوى"، وهي كذلك تأتي في صيغة "القصر" وهذه الصيغة الأسلوبية تجمع بينها وبين الجملة السابقة، ويجمعهما كذلك قالب الجملة الاسمية التي تؤكد ثبات المعنى ورسوخ القاعدة، ولا يضعف من ثباتها ارتباطها بزمن دون آخر، فكل نفس بما كسبت رهينة، ولكل إنسان في هذا الوجود ما اتجهت إليه مداركه واكتسبته جوارحه . وجاءت هذه الجملة المتممة والموضحة للقاعدة الأولى؛ لبيان أن الأعمال لا يعتد بها شرعا إلا بالنية الموحدة لها، وجزاء العامل على عمله بحسب نيته من خير أو شر .

وبعد هذا الإجمال المشع بريق الهداية النبوية يفصل المصطفى صلى الله عليه وسلم القول ويضيء جوانب القصة، ويومئ إلى الظروف و الملابسات التي من أجلها كانت هذه المقدمة الكلية التي تصلح من أمر العباد في السر والعلن، وتجعل للقصد والإرادة دورا في شرعية العمل، ومسؤولية الفعل .

وحين نتساءل لماذا جاءت: "الهجرة" في هذا السياق، ولم تأت الإشارة إلى أي حادث آخر؟ ولماذا لم يحدد رسول الله صلى الله عليه وسلم اسم ذلك المهاجر لدنيا يصيبها، ولماذا كرر الجملة الكريمة "فهجرتة إلى الله ورسوله"؟ ولما لم تتكرر العبارة الأخرى المقابلة للحدث الأول المصاحب للنية الإيمانية، واكتفى المصطفى صلى الله عليه وسلم بقوله "فهجرتة إلى ما هاجر إليه" والحادثة التي يومئ إليها رسول الله صلى الله عليه وسلم هي كما يروى عن ابن مسعود حيث يقول: "كان فينا رجل خطب امرأة يقال لها أم قيس، فأبى أن تنزوجه حتى يهاجر، فهاجر فتزوجها . رواه الطبراني وغيره، وصححه المزني والذهبي، والهيثمي، يقول ابن مسعود: فكنا نسميه مهاجر "أم قيس" وقيل اسمها، فتيلة، ولم يحدد الرسول صلى الله عليه وسلم اسم الرجل "سترا عليه" والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

ولأن المصطفى صلى الله عليه وسلم "أوتي جوامع الكلم" فقد أراد ألا يكون الحكم مرتبطا بحدث واحد، ومحدودا بإطار زمني ومكاني محدد، و لكن لابد أن يكون التوجيه النبوي لكل صاحب نية وقصد وإرادة، ولكل من يقدم على إنجاز عمل، وصياغة فكر، وأداء شعيرة، وهذا التميز الأسلوبى وصفاء الحاسة، واجتماع النفس، وقوة الفطرة، كل هذه السمات نبعت من التوفيق والنشأة، مع عنصر التوفيق الإلهي حيث اصطنعه لوحيه، ونصبه لبيانه، وخصه بكتابه، واصطفاه لرسالته كما يقول الراجعي

وهذا البيان السامق يشيد الأديب الإنجليزي "توماس كارليل" حيث يقول: "وقد لاحظوا أن ما من كلمة تخرج من فيه إلا وفيها حكمة بليغة، و إني لأعرف أنه كان كثير الصمت، يسكت حيث

لاموجب للكلام، فإذا نطق فما شئت من أدب وفضل وإخلاص وحكمة.. لا يتناول غرضاً فيتركه إلا و قد أنار شبيته، وكشف ظلمته، وأبان حجته، واستثار دفينته، وهكذا يكون الكلام: "وإلا فلا".

وجاءت الجملتان الثالثة والرابعة في قالب الشرط والجواب لكي يعرف كل إنسان أن الجزء من جنس العمل (فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله: فهجرته إلى الله ورسوله). فالجزء كناية عن شرف الهجرة، وكونها بمكانة عنده تعالى، أو عن كونها مقبولة مرضية، والتعبير بالفعل "كان" هنا لا يرتبط بالزمن الماضي، وإنما يدل على الكينونة وثبات الفعل، لأن الأزمنة تستوى في الحكم التكليفي إلا لمانع، كما يقول العلماء، وكرر جملة الجواب بالصيغة نفسها تبركا بذكر الله ورسوله، والتعظيم لهما بتكراره، وبكونه أبلغ في الهجرة إليهما.

ولم تتكرر عبارة الجواب في قوله عليه الصلاة والسلام: "ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه" عدم التكرار هنا يدل على رفض الرسول صلى الله عليه وسلم لهذه النية، التي لم تخلص لله ولا لرسوله، وكذلك يرشد عدم تكرار جملة الجواب إلى أن العدول عن ذكرها أي ذكر الدنيا، والمرأة أبلغ في الزجر عن قصدتهما.

إن هذا الحديث الجامع المانع يهذب السلوك الإنساني، ويضع سلوك المؤمن الذي يتغي وجه الله في كل أحواله، في الأعمال الصالحة التي في ظلالها المؤمنة تتقدم المجتمعات، وتصلح الأمم.

وفي أحاديث كثيرة يتأكد هذا المنهج الإسلامي السديد وهو: الإخلاص واستحضار النية في جميع الأعمال والأقوال والأحوال البارزة والخفية، ومن هذه الأحاديث النبوية الهادية إلى هذا الطريق السوي، حديث رواه جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "يخشر الناس على نياتهم" رواه أحمد و ابن ماجه وصححه الألباني، وروى عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "من غزا في سبيل الله ولم ينو إلا عقالا له فما نوى" رواه أحمد والنسائي وصححه السيوطي والألباني. وقيل: "صلاح القلب بصلاح العمل، وصلاح العمل بصلاح النية".

خامسا: أثر جماليات الحديث النبوي في السيميولوجيا المعاصرة:

يمكن التأكيد على أن نظرية تغير المعنى التي ظهرت في مطلع القرن العشرين على يد: (تشو شاردت) و (وندت) وعلى الأخص (دو سوسير)؛ لها علاقة مباشرة بما استحدثه نظار فلسفة النظم العربية المؤسسة على إعجاز القرآن والبلاغة النبوية؛ إذ إن نظرية تغير المعنى الغربية قائمة على المعايير الرمزية (الإشارية)، و أخذت في الاعتبار تلك الثنائية: (المماثلة، و المجاورة)، والمقابلة بين (المدال والمدلول)، والعلاقة الثلاثية للكلمة متمثلة في: - اللفظ أو الرسم (الرمز). - الشيء المسمى. - ودلالته. وكل ذلك نجده في تحليلنا للبنية الجمالية للفظ الحديث النبوي؛ إذ إن تغير المعنى فيه مرتبط بمجاورة اللفظ لأقرب معنى من

المعاني التي قد يشير إليها؛ وقد سمي الجرجاني ذلك وظيفية؛ وربطها بالعلاقة الخطابية والتواصلية التي يؤديها اللفظ.

ونشير إلى أن نظار المسلمين ومنطقيهم قد تفتنوا إلى معاني النقلة و التغير والإرادة التي تدل على الطلب، وصاغوا تعريفاً عاماً للمنطق مستمد من هذه القياسية اللغوية، عمدته ثلاثة مفاهيم: (1) القول (اللفظ)، (2) والانتقال، (3) والطلب (الإرادة)، وأكدوا كفايتها في الدلالة المنطقية؛ ولذلك استعملوا مصطلحاً دقيقاً يدل على ضرورة المعنى في صورته المنطقية؛ سموه بالزوم؛ والزموم يفيد معنى الانتقال، إذ نقول: "لزم شيء من شيء" أي: تولّد منه بنقلة مخصوصة، كما أنه يُستعمل بصدّد "الأقوال" فيقال: "لزم عن قوله كذا"، ويسمى القول الذي لزم منه قول آخر: "بالملزوم"، ويسمى هذا القول الآخر بـ"اللازم"؛ ويفيد الاقتضاء عند الأصوليين والذي يتضمّن مدلول "الطلب" الذي فيه جزء من الغيرية والآخريّة، فإذا لزم شيء من شيء، فقد اقتضاه هذا الشيء وطلبه⁽⁴⁹⁾.

وما يفيد هذا العرض للتطور الدلالي بالنسبة للتقنين الأصولي في باب الحقيقة والمجاز؛ أن التغير يكون دائماً محكوماً بأصل؛ لضبطه و تحقيق هدف التغير؛ إمّا:

1. قصداً من خلال قانون النظم، ومن خلال تصوّر سابق.

2. أو قصداً دون تصوّر ولا غاية واقعية أو جمالية من خلال المنطق.

3. أو قصداً مع التصوّر الأسلوبي ذي الغرض التعبيري.

والثلاثة؛ واقعة في (نص الحديث النبوي)؛ ولذلك كانت تقبل التطور في حدود المادة الأولى؛ وقد عُدّت جهات المجاز من هذه الناحية؛ وزدّت إلى اثني عشر وجهاً، وربطها السيوطي بأسماء الأجناس، فالحرف لا يفيد وحده، وإن قُرُن فإنه يصيب الحقيقة، وأمّا الفعل فإنه يدل على المصدر واستناده إلى موضوع، أما في الأسماء فالمجاز عقلي، وفي المصدر فإنه يستتبع تجوّز العقل، فلا يكون بالذات⁽⁵⁰⁾.

ولذلك كله فإن المجاز خلاف الأصل؛ لأنه يتوقف دائماً على الوضع الأول (الأصل)، والمناسبة (السياق)، والنقل؛ فلو ساوى المجاز الحقيقة وحلّ محلّها؛ لكانت النصوص كلّها جملة وكذلك المخاطبات، فلا يحصل الفهم إلا بعد الاستفهام وهو باطل؛ ولأنه لكل مجاز حقيقة والعكس ليس صحيحاً؛ فما يكون في رتبة ثانية انتقل إليها لمناسبة، والثاني من البديهي والقطعي أنّ له أول، وهذا الأول ليس فيه مناسبة، بل كان كذلك بالوضع والاستعمال⁽⁵¹⁾.

ويمكن أن نقول إن البحث الدلالي يختلف باختلاف الأجناس العلمية؛ فالصورة المجازية في حالة الشعر مثلاً يمكن أن تُعتبر أعلى مرتبة في قدرات البناء اللغوي في تغيّرات المعنى أو انتقالاته أو

تحركاته؛ مع الاحتفاظ بوهج الانفعال وحرارة التجربة، وبذلك يفتح المجال الرمزي لإبداعات جديدة نابعة من نص المؤلف أو الشاعر؛ لكن في نماذج أو أجناس علمية أخرى، لا يمكننا إعمال هذه الرمزية لطبيعة هذه النماذج، فقد يخفت فيها الوهج وترفع عنها أستار السحر والتحريك؛ كعامة نصوص القانون وما شاكله. وعن النص القرآني؛ فرغم أن المجاز له مرتبة كبيرة في بناء المعنى؛ إلا أنه خاضع لقانون صارم، عُرف منذ القديم بقانون التأويل، ولا يمكن تعريضه للإبداع الرمزي؛ لأن ذلك إبطال للشرعية، وهي وإن كانت دون أصل، فلا يوجد مجاز.

فالبناء المعرفي للألفاظ والمعاني غير مدخل الحقيقة والمجاز في مجال النص الشرعي القرآني والنبوي، بناء صلب لا يوجد فيه إلا عالم الحقيقة؛ أما المجاز فهو فرع عن هذا العالم؛ لأن المصير إليه مادام قد تم بدليل، يصبح معنى معمولاً به غير مهممل، ومن هذا الباب أخطأ أبوزيد وغيره الذين قابلوا بين الحقيقة والمجاز على أنهما عالمان مستقلان: على المستوى اللغوي، ثم التشريعي، ثم الانطولوجي⁽⁵²⁾، ولذلك فهو عندهم أصل مستقل لا يجوز العدول عنه باسم الأصل الأول أو الوضع: (وهو الذي أزيل عن موضعه الذي ينبغي أن يكون فيه)⁽⁵³⁾، وقد سمي محاولاته في إقامة عالم المجاز: بمعركة الوجود الاجتماعي على أرض البلاغة، ولا يخفى على من قرأ البابين السابقين، أن يلمح؛ مفهوم الآخرة والتجاوز والغياب، و أولية اللغة في خطاب أبو زيد؛ و ما ذلك إلا نسخة مشوهة لمشروع التفكيك الغربي الذي ولد لأسباب حضارية مقبولة في البيئة الغربية.

الخاتمة:

وبعد هذه الدراسة التي انصبت على جماليات الحديث النبوي و مقارنتها مع فلسفة السيميولوجيا المعاصرة؛ يمكننا توثيق النتائج والثمرات الآتية :

- 1- انتهى الرأي إلى اختيار مصطلح الاستقبال لأنه الأوفق لدلالة الترجمة ومرد ذلك عند العرب إلى إتاحة فرصة أكبر للقارئ في استيعاب النص ثم تأويله.
- 2- إن قبول النظرية في العالم الإسلامي هو قبول بحركة التصحيح الغربية في ألمانيا وفرنسا خصوصاً؛ لزوايا انحراف الفكر النقدي خاصة في اتجاهه الرمزي والماركسي الذي ألغى القارئ؛ وفسح المجال للمنطقي العقلاني والتاريخي.
- 3- للألفاظ والنصوص سيميائيات خفية متعالية تستوطن أعماق اللغات، وهي عبارة عن علامات وإشارات ليست في متناول العقول العادية، وهي تتحدد عبر متواليات غير منتهية، استطاع علم السيميولوجيا الحديث أن يكشف اللثام عن كيفية الوصول إليها واستغلالها، بما يكافئ المصالح الإنسانية.

- 4- إن لكل مفردة في السيميولوجيا؛ علامة أو علامات تقاوم القواعد النحوية التي وضعتها البنيوية بغية سجن اللغة داخل مركز وحيد يُحكم به جميع الفكر البشري على عكس اللغة الطبيعية التي تقدم مستويات عديدة من الفهم تخرج من أسر وهيمنة المفردات والألفاظ ، وتطرح نفسها في مقابل علامات وإشارات وأصداء كثيرة فيها المجال والحرية للقارئ للاختيار المناسب.
- 5- كان لبعض الكتاب العرب كل الجراة، في طرح القاموس الجديد للعربية عماده في ذلك مقاومة الهيمنة اللفظية وفسح المجال للمجاز و الاستعارة قدر الإمكان.
- 6- نستطيع التأكيد من خلال بحث جماليات الحديث النبوي، و معرفة موقعه من الوحدات الثلاث التي يدعي المعاصرون خضوع أي نص لها، وهي وحدة اللغة، ووحدة الثقافة، ووحدة المبادئ، أن نص الحديث النبوي هو الذي أعاد تشكيل هذه الثقافة اللغوية و التواصلية بما يتلاءم مع الواقع الجديد. وأنه بلفظه ومعناه أعطى بؤادر النهضة العلمية الإسلامية الشاملة؛ في المصطلح والمعجمية والخطاب .
- 7- قد كان أسلوب الخطاب من أبرز الأساليب النبوية المستخدمة في توجيه الدعوة وتكوين المجتمع، إذ كان الخطاب ولا يزال الأسلوب الأمثل في التأثير على المخاطبين أو المتلقين طالما اعتمد على الإقناع المنطقي، و التحفيز النفسي، والتوجيه الديني.
- 8- كانت تأثيرات الخطاب القرآني والنبوي من أبرز التأثيرات، و أعظمها أثرا في الحياة؛ حتى لقد تحول المجتمع الجاهلي إلى مجتمع مختلف تماما، وعمت تأثيراته العالم بأسره، ليسطع نور الحق والخير والعدل على الإنسانية جمعاء؛ متى ما أصغت بوعي لذلك الخطاب الرباني، وتخلت عن آفتي الكبر والعناد، والتفتت إليه بحيدة وموضوعية صرفة.

الهوامش

(1) محمد تحريشي، النقد والإعجاز، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2004، ص 119.

Muhammad Tahrishi, Alnaqdu Wa l'iejazu, Atihadu Alkitaabi Alearabi, Dimashqa, 2004, P:119.

(2) انظر :

Le Robert D'aujourd'hui ,Id: Dictionnaire ,Le Robert, 1996, P1197. Et La

Rousse: Dictionnaire Generale , Id: La Rousse Bordas, Paris, 1999, P574. La

ومعجم المورد ، انجليزي عربي ، ص 746 .

Wa Muejamu Almawridi , Enjilizi Arabiun , P: 746 .

- (3) ابن منظور، لسان العرب ، مادة (لقا)، 318/12.
- Ibni Manzuri, Lisanu Alearabi , Mada (Liqa) , 12/318.
- (4) محمود عباس عبد الواحد، قراءة النص وجماليات التلقي بين المذاهب العربية الحديثة وتراثنا النقدي: دراسة مقارنة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1996، ص 13 .
- Mahmud Abaas Abda Alwahidi, Qira'atu Alnasi Wa Jamalaaatu Altalaqiyyi Bayna Almadhahibi Algharbiati Alhadithati Wa turathina Alnaqdii: Dirasatun Muqaranatun, Daru Alfikri Alearabii, Alqahirati, 1996, P: 13 .
- (5) يقصد القرطبي في كتابه: الجامع لأحكام القرآن، راجعه صدقي محمد جميل، تعليق الشيخ عرفان العشا، دار الفكر، دمشق، 1414هـ، 1993، 305/1 .
- Yaqsidu Alqurtubiu Fi Kitabihi: Aljamieun Li'ahkami Alqurani, Rajieih Sidqi Muhammad Jamil, Taeliqu Alshaykhi Eirfan Aleasha, Daru Alfikri , Dimashqa, 1414h, 1993, 1/305 .
- (6) الحديث أخرجه البخاري عن أبي هريرة في الرقاق ، باب حفظ اللسان، رقم 6112.
- Alhadithu 'Akhrajahu Albukhariu Aan 'Abi Hurayrata Fi Alrrraqi, Babu Hifzi Allisani, Rqimun: 61
- (7) محمود عباس عبد الواحد، المرجع السابق ، ص 14 .
- Mahmud Abaas Abdalwahidi, Almarjieun Alsaabiqu , P: 14 .
- (8) هانس روبرت ياكوس، نظرية الاستقبال، ترجمة رشيد بنحدو، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 7، 2004.
- Hanasun Rubirt Yaws, Nazariatu Aliastiqbali, Tarjamatun Rashidu Binahdu, Almajlisu Al'aelaa Lilthaqafati, Alqahirati, 2004, 7 .
- (9) انظر: عنوان كتاب " بارت "، لذة النص، مرجع سابق.
- Unzur: Eunwana Kitab " Bart " , Ladhatu Alnasi , Marjieun Sabiquun
- (10) انظر: محمود عباس عبد الواحد، قراءة النص وجماليات التلقي، ص 18، وأدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، مرجع سابق، ص 38-55.
- Unzur: Mahmud Abaas Abda Alwahidi, Qira'atu Alnasi Wa Jamalaaatu Altalqi, P: 18, Wa'adunis, Alnasu Alqurania Wa Afaq Alkitabati, Marjie Sabiqi, P: 38-55.
- (11) محمود عباس عبد الواحد، المرجع نفسه، ص 19 . 27 .
- Mahmud Abaas Abda Alwahidi, Almarjieun Nafsihi, P: 19 27 .
- (12) ياكوس، نظرية الاستقبال، ص 86 .
- Yaws, Nazariatu Aliastiqbali, P: 86 .
- (13) انظر: محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة ، دار الشروق، القاهرة، ص 488 .
- Unzur: Muhammad Qutba, Madhahib Fikriatan Mueasiratan, Daru Alshuruq, Alqahirati, P: 488 .
- (14) انظر: حسن حنفي، إشكالية التأويل تحليل فينومينولوجي، مجلة الفلسفة والعصر، القاهرة، عدد 3 . 4 سنة 2004 . 2005، ص 22، وأدونيس، المرجع السابق، ص 38-55.

Unzur :Hasan Hanafay, 'Tishkaliatu Altaawili Tahlilu Finuminuluji, Majalatu Alfalsafati Wa Aleasri, Alqahirati, Adad 3,4 Sanat 2004,2005, P:22 Wa'adunis, Almarjie Alsaabiqi,P:38-55.

(15) انظر: محمود عباس عبدالواحد، قراءة النص وجماليات التلقي، ص 22. بتصرف .

Unzur :Mahmud Abaas Abd Alwahidi, Qira'atu Alnasi Wa Jamaliaatu Altalaqiy , P: 22. Bitasarufi .

(16) محمود عباس عبدالواحد، قراءة النص وجماليات التلقي، ص 22. 23 .

Mahmud Abaas Abdalwahid,Qira'atu Alnasi Wa Jamaliaatu Altalaqiy ,P:22-23.

(17) انظر: أركون، الإسلام: الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء الحضاري، بيروت ط1، 1990، ص 08.

Unzur: Arkun, Al'iislami: Al'akhlaqu Wa Alsiyasau, Tarjamat Hashim Salih, Markazu Al'iinma' Alhadarii ,Birut, Taba 1, 1990, P:08.

(18) انظر: يابوس، نظرية الاستقبال، ص 98، وعباس محمود عبدالواحد، قراءة النص وجماليات التلقي ص 27 .

Unzur: Yaws, Nazariat Aliastiqbala,S 98,We Abaas Mahmud Abda Alwahidi, Qira'atu Alnasi Wa Jamaliaat Altalqi,P:27 .

(19) انظر: عباس محمود عبدالواحد، المرجع نفسه، ص 27 .

Unzur :Abaas Mahmud Abdalwahd,Almarjie Nafsahu, P: 27 .

(20) المرجع نفسه.

Almarjieu Nafsahu.

(21) انظر: مفهوم النص ، و النص السلطة الحقيقة .

Unzur : Mafhumu Alnasi , Wa Alnasu Alsultatu Alhaqiqatu .

(22) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ط2، 1418هـ، 1998، 63/1 .

Ibn Qutaybata, Alshieru Wa Alshueara', Tahqiqun 'Ahmad Muhammad Shakiri, Daru Alhadithi, Alqahirati,Ta2, 1418hi, 1998, 1/63 .

(23) انظر : أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 13.

Unzur :Arukun ,Alfikru Al'usulii Wa Istihalatu Altaasili,P:13.

(27) انظر: التريكي، فلسفة الحداثة، ص 31-33، وأركون، الإسلام: عالم وسياسة، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 47، 1987، ص 19.

Unzir:Altiriki, Falasafatu Alhadathati, P:31-33, Wa'arkuna, Al'iislamu: Alimu Wa Siasatu, Majalatu Alfikri Alearabii Almueasiri, Adadi47, 1987, P:19.

(24) انظر: أحمد الزايد، المعنى والعدم: بحث في فلسفة المعنى، منشورات عويدات، بيروت، 1975 ص 44 وحبیب

مونسي، القراءة والحداثة: مقارنة الكائن والممكن في القراءة، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000 ص 11،

وشوقي الزين، تأويلات وتفكيكات مرجع سابق، ص 16، وعلي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي،

ط3، 2000، ص 16.

Unzur: 'Ahmad Alzaayidi, Almaenaa Waleadam: Bahath Fi Falsafati Almaenaa, Manshuratun Euidatun, Bayrut, 1975,p: 44, Wa habib Munsu, Alqira'atu Wa Alhadathatu: Muqarabatu Alkayini Wa Almumkin Fi Alqira'ati, Aitihada Alkitaabi Alarabi, Dimshqa,2000 ,p: 11, Washawqi Alzayni ,Tawilatun Wa tafkikatun ,Marjie Sabiqi, p 16, Wa alaa Harba, Naqdi Alhaqiqati , Almarkazu Althaqafii Alarabia, Ta3, 2000, P:16.

(25) انظر بارت ، لذة النص، ص55.

Unzur Bart , Ladhatu Alnasi, P:55.

(26) انظر: المرجع نفسه، ص 101.

Unzuri: Almarjieu Nafsahu, P: 101.

(27) نظر: نورس، التفكيكية النظرية والتطبيق، ص 51.

Nazar: Nuris, Altafkikiatu Alnazariatu Waltatbiqu, P: 51.

(28) انظر: أحمد خليل، دراسات في القرآن، دار المعارف، القاهرة 1972، ص 34.

Unzuri:'Ahmad Khalila, Dirasatun Fi Alqurani, Daru Almaearifi, Alqahiratu 1972, P: 34.

(29) انظر: أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، 1/ 128.129.

Unzur: 'Abu Naeaym Al'asfahani, Hilyatu Al'awlia'i, 1/ 128 129.

(30) انظر: المرجع نفسه، 1/ 172، وابن هشام، السيرة النبوية، 1/ 262 268.

Unzur:Almarjieu Nafsahu,1/172, Wa Ibn Hishami, Alsiyratu Alnabawiatu, 1/ 262 268.

(31) انظر: جرجي زيدان، المرجع السابق، 1/ 31.

Unzur: Jirji Zidan, Almarjieu Alsaabiqu, 1/ 31.

(32)-اللسان المبين :هو الذي كان يتكلمه عرب الشمال وهم قبائل كثيرة، بينها فروق في معاني الألفاظ ونطقها وفي أساليب التركيب ، ولكن الإسلام (أي: لغة القرآن) ذهب بها جميعاً إلا لغة قريش (انظر: جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، 1/ 43)

Allisanu Almubinu :Howa Aladhi Kana Yatakalamuhu arab Alshamali Wa hum Qabayilun Kathiratun, Baynaha Furuqun Fi Maeani Al'alfazi Wa nutqiha Wa fi 'Asalibi Altarkibi, Wa Alakina Al'iislamu ('Ayi: Lughatu Alqurani) Dhahaba Biha Jamyean 'ilaa Lughat Quraysh (Unzur: Jarjaa Zidan, Tarikh Adab Allughati Alearabiati, 1/ 43)

(33) انظر:خير أُمية بن أبي الصلت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم واندحاره عند إسناده الشعر بمحضرة النبي صلى الله عليه وسلم في: ابن هشام، المرجع السابق، 1/ 133.140.

Unzur Khabra 'Umayata Bin 'Abi Alsslati Maea Rasuli Allahi Salaa Allahu alayhi Wa salam Wa andiharihu Einda 'Iisnadihi Alshier Bihadrat Alnabii Salaa Allah Ealayh Wasalam Fay: Ibni Hishami, Almarjieu Alsaabiqu, 1/ 133 140.

(34) انظر: عبد الجليل عبد الرحيم، لغة القرآن الكريم، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، الأردن، ط1، 1401 هـ 1981، ص 365، وجرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، 2/ 10، 16، وأحمد بن الزبير الغرناطي ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد و التعطيل في توجيهه المتشابه اللفظ من آي التنزيل، دار النهضة العربية، بيروت، 1405 هـ. 1985، ص 03.

Unzur: Abdu Aljalil Abdu Alrahimi, Lughatu Alqurani Alkarimi, Maktabatu Alrisalati Alhadithati, Oman, Al'urduni, Ta 1, 1401h, 1981, P: 365, Wa Jiraji Zidan, Tarikhu Adabi Allughati Alearabiati, 2/ 10, 16, Wa 'Ahmad Bin Alzubayr Algharnati, Malaku Altaawili Alqatie Bidhawi Al'iilhad Wa Altaetili Fi Tawjihi Almutashabihi Allafz Min Ay Altanzili, Daru Alnahdati Alearabiati, Bayrut, 1405h 1985, P: 03.

(35) انظر: محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 218، والفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص 71 و 75.

Unzur: Muhammad 'Arkun, Alfikru Al'usulia Wa Istihalat Altaasili ,P: 218, Wa Alfikr Al'iislami: Qira'atun Ilmiatun, P: 71-75.

(36) القاضي عبد الجبار: ابن أحمد بن عبد الجبار؛ الهمداني، القاضي الأصولي، شيخ المعتزلة في عصره، من أهم المصنفين في علم الكلام على طريقة الاعتزال. من مؤلفاته: "المجموع المحيط بالتكليف" و "المغني في أبواب العدل والتوحيد". توفي سنة 415 هـ بالري. (طبقات الشافعية الكبرى، 8/ 326، وتاريخ بغداد، 11/ 113).

Alqadi abdu Aljabar: Bin 'Ahmad Bin abda Aljabar; Alhamadhani, Alqadi Al'usuli, Shaykh Almuetazilati Fi asrihi, Man 'Ahamu Almusanifina Fi ilmi Alkalami alaa Tariqati Alaietizali. Min Mualafatihi: "Almajmueu Almuhitu Bialtaklifi" Wa "Almughniy Fi 'Abwabi Aleadli Wa Altawhidi". Tufi Sanatan 415h Bialriy. (Tabaqatu Alshaafieyati Alkubraa, 8/326, Wa Tarikh Baghdad, 11/113).

(37) انظر: أحمد أبوزيد، المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن، ص 243 و 257.

Unzuri: 'Ahmad 'Abu Zaid, Almanhaa Aliaetizalii Fi Albayani Wa 'Iiejazi Alqurani, P: 243 257.

(38) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 81.

Aljirjani, Dalayilu Al'iejazi, P: 81.

(39) انظر: الجرجاني، أسرار البلاغة، تعليق محمود محمد شاكر، نشر مطبعة المدني، القاهرة، دار المدني، جدة ط 1، 1412 هـ، 1991، ص 54.

Unzuri: Aljirjani, 'Asraru Albalaghati, Taeliqu Mahmud Muhammad Shakir, Nashr Matbaeat Almadani, Alqahirata, Daru Almadani, Jidat, Ta1, 1412hi, 1991, P: 54.

(40) انظر: بارت، لذة النص، ص 65.

Unzur: Barti, Ladhatu Alnas, P: 65.

(41) انظر: المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 116.

- Unzur :Almisiria , Alhadathat Wa Maa Baeda Alhadathati, P;116.
- (42) انظر: محمد عبد المطلب، قضايا الحداثة في عبد القاهر الجرجاني، ص 16.
- Unzur: Muhammad Abdu Almatlabi, Qadaya Alhadathati Fi Abdi Alqahiri Aljirjanii , P: 16.
- (43) انظر: محمد عبد المطلب، المرجع نفسه.
- Unzur: Muhammad Abdu Almutalabi, Almarjieu Nafsahu.
- (44) أناهيد عبد الحميد حريري، جمال الخطاب النبوي في صحيح مسلم دراسة أدبية دلالية، مقدمة الكتاب.
- 'Anahid abdu Alhamidi Hariri ,Jamalu Alkhitabi Alnabawii Fi Sahihen Muslimen Dirasat 'Adabiat Dalaliyatun,Muqadimatu Alkitab.
- (45) صحيح مسلم، ج 16، ص 152.
- Sahihun Muslimun ,Ji 16,P:152.
- (46) أخرجه البخاري في كتاب العلم، ج 1-ص 22.
- 'Akhrajahu Albukhariu Fi Kitabi Aleilmi,J:1-P:22.
- (47) انظر: محمد بن سعد الدبل، الخصائص الفنية في الأدب النبوي، مكتبة العبيكان الرياض ط 1417، 2، 1997، ص 206.
- Unzur:Muhammad Bin Saed Aldabal ,Alkhasayisu Alfaniyat Fi Al'adabi Alnabawii, Maktabatu Aleabikani,Alriyadu Ta:2,1417h,1997,P:206.
- (48) الطراز للعلوي، 75/1، نقلا عن محمد الدبل، الخصائص الفنية في الأدب النبوي ص 207.
- Altirazu Lilealwii,1/75,Naqlan Ean Muhammad Aldabali ,Alkhasayisu Alfaniyat Fi Al'adabi Alnibwii,P:207.
- (49) انظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت ط 1، 1998، ص 88.
- Unzur: Tah abdu Alrahman, Allisanu Wa Almizanu 'Aw Altakawthuru Aleaqliu, Almarkazu Althaqafiu Alearabii, Aldaaru Albayda', Bayrut, Ta:1, 1998, P: 88.
- (50) انظر: السيوطي، المزهر في علوم اللغة، 1/ 360.
- Unzur: Alsuyutiu, Almizharu Fi Ulumi Allughati, 1/ 360.
- (51) انظر: المرجع نفسه، 1/ 361.
- Unzuri: Almarjieu Nafsahu, 1/ 361.
- (52) انظر: نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، ص 176. 188.
- Unzuri: Nasr Hamid 'Abu Zaida, Alnasu Alsultatu Alhaqiqatu ,P: 176 188.
- (53) المرجع نفسه، ص 177.
- Almarjieu Nafsahu, P: 177.

قائمة المصادر والمراجع:

- (1) محمد تحريشي، النقد والإعجاز، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2004.

(2Le Robert D'aujourd'hui ,Id:Dicttionaire,Le Robert ,1996, Et La Rouse:Dictionnaire Generale,Id:La Rouse Bordas, Paris, 1999. La ، ومعجم المورد ، ، انجليزي عربي.

- (3) ابن منظور، لسان العرب ، مادة (لقا) .
- (4) محمود عباس عبد الواحد، قراءة النص وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي:دراسة مقارنة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1996.
- (5) يقصد القرطبي في كتابه : الجامع لأحكام القرآن ،راجعهُ صدقي محمد جميل ،تعليق الشيخ عرفان العشا،دار الفسکر ،دمشق، 1414هـ، 1993.
- (6) هانس روبرت ياوس، نظرية الاستقبال ،ترجمة رشيد بنحدو،المجلس الأعلى للثقافة،القاهرة، 2004.
- (7) كريستيفا، في علم النص،مرجع سابق،
- (8) " بارت " ، لذة النص ،مرجع سابق.
- (9) أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب ،بيروت،دون تاريخ.
- (10) محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة ، دار الشروق ، القاهرة.
- (11) حسن حنفي، إشكالية التأويل تحليل فينومينولوجي، مجلة الفلسفة والعصر ،القاهرة ، عدد 3 . 4 سنة 2004 . 2005 .
- (12) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي بيروت ط، 1991 .
- (13) محمد أركون، الإسلام: الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء الحضاري ،بيروت، ط1، 1990.
- (14) ابن قتيبة، الشعر والشعراء ،تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الحديث،القاهرة، ط2، 1418هـ، 1998.
- (15) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999.
- (16) محمد أركون، الإسلام: عالم وسياسة، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 47، 1987.
- (17) فتحي التريكي، فلسفة الحداثة، فلسفة الحداثة ، دار الإنماء العربي ، بيروت ، 1992.
- (18) جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، دار كنعان ،دمشق، 1991 .
- (19) أحمد الزايد، المعنى والعدم : بحث في فلسفة المعنى ،منشورات عويدات، بيروت، 1975.
- (20) حبيب مونسي، القراءة والحداثة:مقاربة الكائن والممكن في القراءة، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000 .
- (21) شوقي الزين ، تأويلات وتفكيكات ، تأويلات وتفكيكات:فصول في الفكر الغربي المعاصر ،المركز الثقافي العربي ،بيروت، ط1، 2000.
- (22) علي حرب، نقد الحقيقة ، المركز الثقافي العربي، ط3، 2000.

- (23) كريستوفر نورس، التفكيكية النظرية والتطبيق، التفكيكية: النظرية والممارسة، ترجمة صبري محمد حسن، طبعة دار المعرفة، الرياض، 1989.
- (24) أحمد خليل، دراسات في القرآن، دار المعارف، القاهرة 1972.
- (25) ناصر الدين الأسد، نشأة الشعر الجاهلي وتطوره، دراسة في المنهج، محاولة أولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1. 1999.
- (26) جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، دار الفكر، بيروت، ط1، 1416هـ، 1996.
- (27) مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العربية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1394هـ، 1994.
- (28) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء و طبقات الأصفياء، مطبعة السعادة، القاهرة، 1351هـ - 1932.
- (29) ابن هشام، السيرة النبوية، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1396هـ. 1979.
- (30) محمد حسن هيتو، المعجزة القرآنية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1989.
- (31) عبد الجليل عبد الرحيم، لغة القرآن الكريم، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، الأردن، ط1، 1401هـ، 1981.
- (32) أحمد بن الزبير الغرناطي، ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من أي التنزيل، دار النهضة العربية، بيروت، 1405هـ. 1985.
- (33) أحمد أبو زيد، المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن، ،
- (34) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تعليق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، دون تاريخ،
- (35) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تعليق محمود محمد شاكر، نشر مطبعة المدني، القاهرة، دار المدني، جدة، ط1، 1412هـ، 1991.
- (36) شوقي ضيف، البلاغة: تطور وتاريخ، دار المعارف، ط8، 1990.
- (37) فتحي أحمد عامر، فكرة النظم بين وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1991.
- (38) درويش الجندي، نظرية عبد القاهر في النظم، طبعة نهضة مصر، القاهرة، 1960،
- (39) المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، ط1، 1424 هـ - 2003.
- (40) أناهيد عبد الحميد حري، جمال الخطاب النبوي في صحيح مسلم دراسة أدبية دلالية، مقدمة الكتاب. (41) محمد بن سعد الدبل، الخصائص الفنية في الأدب النبوي، مكتبة العبيكان، الرياض - السعودية - ط2، 1418هـ، 1997.
- (42) مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1420هـ، 1999.
- (43) فايز الداية، علم الدلالة العربي: النظرية والتطبيق (دراسة تاريخية، تأصيلية، نقدية)، دار الفكر، دمشق، ط1، 1405هـ، 1985م.

- (44) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1998.
- (45) جلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللغة، شرحه: علي البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، محمد جاد المولى، دار الجيل، بيروت ن، دار الفكر، دمشق، دون تاريخ.
- (46) نصر حامد أبو زيد: النص السلطة الحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط4، 2000.
- (47) محمد عبد المطلب: قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، الشركة المصرية العالمية للنشر لو نجمان، القاهرة، ط1، 1995.