



كلية الآداب
جامعة الفيوم



جامعة الفيوم
Fayoum University

مجلة كلية الآداب جامعة الفيوم



مجلة كلية الآداب جامعة الفيوم

دورية علمية نصف سنوية محكمة

رقم الإيداع 2014/18953

ISSN 2357-0709 الترخيم الدولي

العدد الخامس عشر

يناير 2017م - المجلد الثالث

مجلس إدارة المجلة

أ.د/ عبد الحميد حسين حمودة (عميد الكلية) رئيساً لمجلس الإدارة

أ.د/ مجدي أحمد توفيق (وكيل الكلية لشئون الدراسات العليا) رئيساً للتحريير

أ.د/ محمد الخزامى عزيز (الأستاذ بقسم الجغرافيا) عضواً

أ.د/ إبراهيم محمد صقر (الأستاذ بقسم الفلسفة) عضواً

أ.د/ حامد أمين شعبان (الأستاذ بقسم اللغة العربية) عضواً

أ.د/ عادل عبد العزيز (الأستاذ بقسم التاريخ) عضواً

أ.د/ إيمان محمد صبري (الأستاذ بقسم علم النفس) عضواً

هيئة التحرير

أ.د/ عبد الحميد حسين حمودة رئيساً لمجلس الإدارة

أ.د/ مجدي أحمد توفيق رئيساً للتحريير

د/ سيد أحمد محمد الوكيل مديراً للتحريير

د/ محمد عيد سعيد محرراً للنص

العربي

د/ على عبد التواب محرراً للنص

الإنجليزي

أ/ أحمد شمبولية سكرتيراً

للتحريير

الهيئة الاستشارية

الاسم	الرتبة الأكاديمية
أد. إبراهيم محمد صقر	أستاذ بقسم الفلسفة كلية الآداب جامعة الفيوم
أد/ أحمد محمد عبد الخالق	أستاذ بقسم علم النفس كلية الآداب جامعة الإسكندرية
أد/ أحمد محمد بقوش	أستاذ بقسم اللغة الفارسية كلية الآداب جامعة الفيوم
أد.د/ سامية محمد جابر	أستاذ بقسم علم الاجتماع كلية الآداب جامعة الإسكندرية
أد.د/ سيد جاب الله السيد	أستاذ بقسم علم الاجتماع كلية الآداب جامعة طنطا
أد.د/شعبان جاب الله رضوان	أستاذ بقسم علم النفس كلية الآداب جامعة القاهرة
أد.د/ توفيق محمد عبد المنعم	أستاذ بقسم علم النفس كلية الآداب جامعة البحرين
أد.د/ بدر سليمان الأنصاري	أستاذ بقسم علم النفس كلية الآداب جامعة الكويت
أد.د/ عزة أحمد صيام	أستاذ بقسم علم الاجتماع كلية الآداب جامعة بنها
أد.د/ معتز سيد عبد الله.	أستاذ بقسم علم النفس كلية الآداب جامعة القاهرة
أد/ عبد الحميد حمودة	أستاذ بقسم التاريخ كلية الآداب جامعة الفيوم
أد. يماني احمد رضوان	أستاذ بقسم التاريخ كلية الآداب جامعة الفيوم
أد/ مجدي أحمد توفيق	أستاذ بقسم اللغة العربية كلية الآداب جامعة الفيوم
أد.د/ عادل كمال خضر	أستاذ بقسم علم النفس كلية الآداب جامعة بنها
أد.د/ هناء أحمد شويخ	أستاذ بقسم علم النفس كلية الآداب جامعة الفيوم
أد/ عبد الرحمن الشرنوبي	أستاذ بقسم الجغرافيا كلية الآداب جامعة الفيوم
أد. محمد الخزامي عزيز	أستاذ بقسم الجغرافيا كلية الآداب جامعة الفيوم
أد. صبري عبد الله شندي	أستاذ بقسم الفلسفة كلية الآداب جامعة الفيوم
أد. محمد محمد عناني	أستاذ بقسم اللغة الإنجليزية كلية الآداب جامعة القاهرة
أد. مصطفى رياض	أستاذ بقسم اللغة الإنجليزية كلية الآداب جامعة عين شمس
أد. محمد دياب	أستاذ بقسم اللغة العربية كلية الآداب جامعة الفيوم
أد.د/ محمد حسن غانم	أستاذ بقسم علم النفس كلية الآداب جامعة حلوان

قواعد النشر:

- 1- مجلة كلية الآداب بجامعة الفيوم دورية علمية محكمة تعني بنشر الأبحاث والدراسات الأكاديمية التي تتميز بالأصالة والجدية وتساهم في التقدم المعرفي للعلوم الإنسانية وتقبل النشر فيها الأبحاث المكتوبة باللغة العربية واللغات الأخرى شريطة ألا يكون البحث منشورًا من قبل.
- 2- تقدم البحوث التي يراد نشرها بالمجلة مكتوبة على برنامج ميكروسوفت ورد بخط Simplified Arabic نوع الصفحة B5 والهوامش 3سم في الأربعة جوانب ببنط 14 للمتن والهوامش بنط 12 والعناوين الجانبية بنط 16. والمسافة بين الأسطر 1.15سم
- 3- في حالة رغبة الباحث نشر الصور أو الخرائط أو الأشكال البيانية ملونة يلتزم دفع تكاليفها.
- 4- يقدم الباحث إقرارًا كتابيًا مهورًا بتوقيعه بأن البحث المقدم لم يسبق نشره في أي مجلة علمية أو غيرها.
- 5- يرفق الباحث مع البحث سيرة علمية مختصرة مطبوعة باللغتين العربية والإنجليزية تشمل أهم مؤلفاته وأعماله.
- 6- الأبحاث التي ترد للمجلة ليست لها أغراض دينية أو سياسية وإنما أبحاث علمية في مجال العلوم الإنسانية بمختلف فروعها. وكل ما يرد من أبحاث تعبر عن وجهة نظر الباحث وتحت مسؤوليته.
- 7- يشترط عمل ملخص للبحث باللغة العربية والإنجليزية.
- 8- يراعي الباحث عند كتابة هوامش البحث ومصادره ومراجعته أن ترتب أرقام التوثيق بطريقةٍ مُتسلسلة حتى نهاية الفصل، ويجب أن تعتمد الأصول العلمية المتعارفة في التوثيق والإشارة.
- 9- تقدم ثلاث نسخ من البحث إلى الأستاذ الدكتور رئيس التحرير مع سي ي CD بالبريد المسجل أو تسلم بيد الباحث.
- 10- أصول البحوث التي ترد إلى الدورية لا ترد ولا تسترجع سواء قبلت للنشر أو لم تُقبل.
- 11- يحصل صاحب البحث على 10 مستلآت من بحثه بالإضافة إلى نسخة من العدد بعد طبعه.

تُرسل البحوث بريدياً على العنوان التالي:

جمهورية مصر العربية، الفيوم، كلية الآداب – جامعة الفيوم، رمز بريدي:

63514

فاكس: 0846379325

ت: 0846379326

البريد الإلكتروني:

mat03@fayoum.edu.eg

sae11@fayoum.edu.eg

طبيعة البنائية الفنية عند جورج ديكاى

إعداد

نشوى حسام الدين ناصف محفوظ

معيدة بقسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة الفيوم

يناير ٢٠١٧

طبيعة البنائية الفنية عند جورج ديكاى

إعداد

نشوى حسام الدين ناصف محفوظ

معيدة بقسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة الفيوم

أولاً - البنائية بين التصور والواقع :

١ - مفهوم البنائية :

البنية من حيث المفهوم الاصطلاحي هي البنيان أو هيئة البناء وبنية الرجل فطرته . فتقول فلان صحيح البنية ، وأما البنية من حيث المفهوم الفلسفي ، فتتعدد مفاهيمها ، فمن جانب ، يؤكد البعض على أن البنية أن البنية هي : " ترتيب الأجزاء المختلفة التي يتألف منها الشيء ، وتطلق البنية في علم التشريح على تركيب أجزاء البدن ، لا على وظائف هذه الأجزاء ، وللبنية معنى خاص وهو إطلاقها على الكل المؤلف من الظواهر المتضامنة ، بحيث تكون كل ظاهرة منها تابعة للظواهر الأخرى ومرتبطة بها^(١) . الأمر الذي يتضح من خلاله ، ما يلي :

كيف ، أولاً، تجسد البنية وحدة بنائية من الأجزاء المختلفة ، مما يعبر عن تضمنها لحالات الجدل بين الجزئي والكلية ، ويتضح ثانياً كيف تخضع البنية لما يمكن تسميته بالتركيب المنطقي الذي يعزو إليه تبعية الظواهر السابقة للظواهر اللاحقة .

ومن جانب آخر، تكون البنية هي كل مؤلف من ظواهر متضامنة - في مقابل مجرد الجمع بين العناصر بحيث يستند كل منها إلى الآخر ولا يمكن أن يكون على ما هو عليه إلا في علاقته مع الآخرين ، وهذه هي الفكرة المحورية لمدرسة الجشطالت ، ويستخدم لالاند هذا المصطلح اليوم في الدراسات اللغوية ،

فيعنى الترابط المحكم القائم بين أجزاء اللغة الواحدة ^(٢) . الأمر الذي يعكس وظيفية البنية ، وهى العلاقة التي تربط بين أجزائها ، ومن ثم يتضح الفارق بين المفهومين السابقين وبخاصة عندما يتجه المفهوم الأول نحو تقرير البنية المعرفية ، في حين يتجه المفهوم الآخر نحو البنية الإجتماعية .

ومن ناحية ثالثة ، البنية هي الكل الذي يتألف من أجزائه فهي كلاً - يتألف من أجزاء وتحليلها إلى هذه الأجزاء ، فالمذهب البنيوي : هو دراسة الظواهر من خلال التركيب البنائي لها ، ومن خلال بنية الظاهرة ، فهي مجموع العناصر المؤلفة للشكل ، فهو نسق يتسم بالديمومة النسبية ويتناسب مع الوظيفة أو أنه يوجه الوظيفة . ومن جانب آخر يؤكد آخرون على أن مصطلح البنية ينطوي على دلالة معمارية ترتد بها إلى الفعل الثلاثي : (بني ، يبنى ، بناء ، وبناية ، وبنية) وقد تكون " بنية " الشيء في العربية هي " تكوين " ، ولكن الكلمة قد تعنى أيضاً " الكيفية التي شيد على نحوها هذا البناء أو ذلك " ومن هنا قد نتحدث عن " بنية المجتمع " أو " بنية الشخصية " ، أو " بنية اللغة " فأبسط تعريف للبنية هو إنها " نظام - أو نسق من المعقولية " فليست البنية " صورة " الشيء أو " هيكله " أو " وحدته المادية " ، أو " التصميم الكلى " الذي يربط أجزائه فحسب ، وإنما هي أيضاً " القانون الذي يفسر تكوين الشيء ومعقوليته " ^(٣) .

٢ - عقلانية البنائية :

يتصور العقل موضوعاً ما كبنية ، كبناء ، وبالتالي تتحدد المعالم العقلية في البنائية في تحقق الكلية ، في تقرير العلاقات بين الأجزاء ، في الوظيفية ، في تناسق قيم الشكل البنائي وتوازنها ، في اتساق الشكل والمضمون ، في الدلالة

الميتافيزيقية الفنية ، وهي دلالة التجاوز ، المباطنة والعلو . إذن ، فالبنية هي القانون الذى يفسر تكوين الشيء ومعقوليته ، فهي نسق من التحولات له قوانينه الخاصة باعتباره نسقاً - يتميز بثلاث خصائص وهي : الكلية والتحولات والتنظيم الذاتى وكل تحول فى أحد عناصر البنية يحدث تحولاً فى باقي العناصر الأخرى ، فالبنية هي القانون الذى يحكم تكوين المجاميع الكلية من جهة ، ومعقولية تلك المجاميع من جهة أخرى ، فمفهوم البنية هو مفهوم العلاقات الباطنة الثابتة التى تقدم الكل على أجزائه^(٤) .

وفى كل الأحوال ، تتفق هذه المفاهيم - سابقة الذكر - فى تقرير مجموعة من الخصائص ، ومنها : الكلية ، والتحولات ، والتنظيم الذاتى . وأما الكلية Totalism فهي تؤكد على أن البنية - لا تتألف من عناصر خارجية تراكمية مستقلة عن الكل فقط ، بل هي تتكون أيضاً من عناصر داخلية خاضعة للقوانين المميزة للنسق من حيث هو نسق ، ولا ترتد قوانين تركيب هذا النسق إلى ارتباطات تراكمية ، بل هي تضيف على الكل من حيث هو كذلك خواص المجموعة باعتبارها سمات متميزة عن خصائص " العناصر " وليس المهم فى " البنية " هو العنصر أو الكل (الذى يفرض نفسه على العناصر باعتباره كلاً) ، وإنما المهم هو العلاقات القائمة بين العناصر ؛ أى عمليات التأليف أو التكوين على اعتبار أن الكل ليس إلا الناتج المترتب على تلك العلاقات أو التأليفات مع ملاحظة أن قانون هذه العلاقات هو قانون " النسق " نفسه أو المنظومة نفسها^(٥) .

وأما الخاصية الثانية وهي التحولات Transformations فإنها تعني أن " المجاميع الكلية " - تنطوي على ديناميكية ذاتية ، تتألف من سلسلة من التغيرات

الباطنة التي تحدث داخل " النسق " أو " المنظومة " ، وتكون خاضعة في الوقت ذاته لقوانين " البنية " الداخلية ، دون التوقف على أي عوامل خارجية . وفي نفس الوقت ، تحقيق هذه التحولات ضرباً من " التوازن الديناميكي " - عند بعض دعاة البنيوية - الذي يعبر عن أن البنية لا يمكن أن تظل في حالة سكون مطلق بل هي تقبل دائماً من " التغيرات " ما يتفق مع الحاجات المحددة من قبل " علاقات النسق " ، حيث يذهب عالم النفس جان بياجيه (١٨٩٦ - ١٩٨٠) Jean Piaget إلى أن الحلم الأكبر للكثير من البنيويين هو تثبيت البنيات فوق دعائم لا زمانية شبيهه بدعائم الأنظمة المنطقية - الرياضية ، الأمر الذي يؤكد وجود علاقة وثيقة بين مفهوم " البنية " وبين مفهوم " التغير " أو بين " فاعلية البنيات " ، وبين " تكونها أو نشوئها " .^(٦)

وأما الخاصية الثالثة وهي " التنظيم الذاتي Autoreglage " - فهو أن في وسع البنيات تنظيم نفسها بنفسها مما يحفظ لها وحدتها ويكفل لها المحافظة على بقائها ويحقق لها ضرباً من " الانغلاق الذاتي " ؛ ومعنى هذا أن للبنيات قوانينها الخاصة التي لا تجعل منها مجرد مجموعات ناتجة عن تراكمات عرضية ، أو ناجمة عن تلاقي بعض العوامل الخارجية المستقلة عنها بل هي أنسقة مترابطة - تنظم ذاتها سائرة في ذلك على نهج مرسوم وفقاً لعمليات منتظمة خاضعة لقواعد معينه ألا وهي قوانين الكل الخاص بهذه البنية أو تلك ، وعلى الرغم من أن كل بنية مغلقة على ذاتها إلا أن هذا الإنغلاق لا يمنع البنية الواحدة من أن تتدرج تحت بنية أخرى أوسع على صورة بنية سفلية أو تحتية ، فلا بد من عملية التنظيم الذاتي من أن تتجلى على شكل إيقاعات وتنظيمات وعمليات وهذه كلها عبارة عن " آليات بنيوية - تضمن للبنيات ضرباً من الإستمرار من أجل المحافظة على الذات^(٧) .

الأمر الذي يفسر - أولاً - جوهرية مفهوم البنية ودورها الأنطولوجي في فلسفة الفن بوجه عام ، وأهميتها في النظرية البنائية عند ديكاى بوجه خاص ، حيث يقول ديكاى أن البنية عنده بمثابة المعنى الخاص للمجتمع أو الجماعة ؛ فالبنية عند ديكاى هي أبسط من التقليد التفسيري في عالم الفن عند دانتو. وبالتالي ، فيري ديكاى أن هذه البنية الخاصة بالفن إنما تتجسد بواسطة الخمسة تعريفات وتكون النوع الخاص بالشيء الذي يشكل الجوهر الثقافي الخاص بالبنية داخل الفن ووجوده^(٨) . وبالتالي ، تكمن البنية الحقيقية للفن فى تقديم أشكاله بوصفها أشكال للأشياء مثل الأشياء فى ذاتها^(٩) . ويفسر ، ثانياً ، السبب الجوهري فى اهتمام ديكاى بسيناريو المحاولات الفنية السابقة وبخاصة أن هذه المحاولات - تمثل جذوراً للبنائية الفنية ، ومن ثم يعد الحوار السابق تمهيداً للنظرية البنائية عند ديكاى ، وهى المحاولات التى يقسمها الفيلسوف الى نظريات وظيفية - يمثلها : كولنجوود ، وبيردسلي ، ونظريات تاريخية - تمتد الى دانتو ، وكارول ، وليفنسون ، وبخاصة فى الوظيفية التعبيرية عن العاطفة للفن ، وفى تحديد بيردسلي للفن بوصفه التنظيم القصدى للحالات الفنية من أجل منح الخبرات الجمالية مع وضوح الخاصية الجمالية ، حيث يقدم بيردسلي أيضاً نظرية النوع الطبيعي في الفن ، وهو ما يفسر كيف أن الإبداع الفني لدى بيردسلي وفلاسفة النظريات التعبيرية - كما يذكر ديكاى - إبداعاً تلقائياً- فقط ، كما فى فاعلية النوع الطبيعي مثلما توجد فى عملية الطعام والتزاوج ، حيث يتصور كل من بيردسلي وفلاسفة التعبيرية أن الموجودات الإنسانية هي مثل وجود الطيور ، ولكن أعمال الفن لدى بيردسلي يتم إبداعها بواسطة الفنانين وبواسطة قدراتهم المبدعة ، وبالتالي تتضمن نظرية بيردسلي الفاعليات الخاصة بالنوع الطبيعي - والفعل القصدى من أجل الإستمتاع بالنتائج

المتوقعة وبالكميات الجمالية^(١٠) . يتضح في هذه الحالة ، كيف يخط بيردسلي في نظريته في التعبيرية - كما تري الباحثة - بين قدرات النوع الطبيعي وقدرات النوع الثقافي ، القدرات الطبيعية والقدرات الحضارية ، وهو ما يفسر تلقائية الإبداع الفني لديه ، وهي تلقائية تترد إلي المستوي الطبيعي الذي أطلق هيوم عليه من قبل تعبير " فاعليات النوع الطبيعي " ، مثل : الأسود والنمور ... إلخ ، ومن ثم قد يكون كلاً من : دانتو وكارول أقرب إلي المستوي الحضاري والثقافي وبخاصة عندما يقدم الأول رؤية فنية تتصف بالعقلانية التي تطوق بتاريخ الفن في تصور خاص بعالم الفن ، ويقدم كارول رؤية خاصة بجماليات النسق الإجتماعي .

فمن جانب ، تترد البنائية الفنية الى اسهامات دانتو وبخاصة في اهتمامه بتاريخ الفن بداية من الفن الأول ، ويقدم دانتو في مؤلفه : " عالم الفن " طريقاً جديداً للإعتقاد الداخلي لفلسفة الفن بواسطة استخدام حجة : " الأشياء غير المدركة " ، حيث استمر دانتو في استخدام هذه الحجة وقام بتطبيقها على الفن المرئي كما في الفن الصامت Fountain ، بينما يقرر ديكاي خطأ رؤية دانتو لأن الفن - كما يوضح ديكاي - قد تم إنتاجه قبل فلاسفة اليونان من نظريات فنية ، ومن ناحية أخرى - كما يذكر ديكاي - تعد نظرية دانتو نظرية هامة لكونها أول نظرية إجرائية^(١١) ؛ وهي نظرية - تكشف عن وسائل تحقيق العمل الفني وتطوره التاريخي .

وفي هذه الحالة ، يوضح ديكاي أهمية التمييز بين فاعليات النوع الطبيعي وبين فاعليات النوع الحضاري - الثقافي بوصفها الأساس في عملية تصنيف نظريات الفن ، حيث يذهب ديكاي إلى أن نظرية النوع الطبيعي في الفن هي التي تزعم بأن الفن الأول - يظهر بوصفه النتيجة الخاصة بفاعلية النوع الطبيعي وبها

يستمر الفن ليصبح فناً مبدعاً بوصفه النتيجة الخاصة بسلوك النوع الطبيعي^(١٢). وفي نفس الوقت ، يقدم كارول رؤية للسرديات الكبرى في الفن ، وهو الأمر الذي يؤكد تداخل افكاره السردية مع بنائية الفن . ومن ثم ، تستند تاريخية كارول على ما يلي : تقول النظرية البنائية - كما يوضح كارول - أن (×) هو فن بالمعنى التصنيفي وذلك لو أن الفن فقط يكون : ١- عندما يكون (×) واقعة فنية ، ٢- تكون هذه الواقعة مبدعة ويتم تقديمها مع الفهم والإدراك لهذه الواقعة بواسطة المتذوق وذلك بأسلوب ملائم ، ومن ثم يذهب كارول في نظريته البنائية إلي تقرير ظهور الفن داخل السياق الإجتماعي ، وهو السياق الذي يمكن للشخص تحديد حالاته بوصفها الوظيفة الخاصة للعلاقات الاجتماعية^(١٣) .

وهنا ، تتساءل - الباحثة - هل تؤول التاريخية الفنية حتماً إلي النظرية البنائية في الفن ؟ هل تؤول تاريخية دانتو وكارول إلي بنائية ديكاوي ؟ في الواقع ، تكشف الإتجاهات التاريخية في الفن عن خصائص البنائية الفنية من حيث اعتبار العمل الفني واقعة فنية ، وبوصفه حاملاً للخصائص الفنية التي ترتبط بالإتجاه التاريخي العام ، وأيضاً في الكشف عن فعالية الوعي الإنساني ودوره في تشكيل أعمال الفن وتوجيه الحركة التاريخية ، إلا أن هذه العلاقة لا يمكن أن تكون علاقة حتمية ضرورية ، وهو ما يفسر اختلاف المواقف الفنية من فيلسوف لآخر في ذات السياق والرؤية التاريخية للفن ؛ حيث يُعد العمل الفني - كما تذهب ماريا بريث **Maria prette** والفونسوجيورجيس **Alfonso Degiorgis** يجسد القدرة التكنيكية اللازمة لإدراك موضوعاً ما كما يعد مفهوم الفن إكمالاً لأية فعالية يمكن تحديدها ومثالاً علي ذلك فن الشعر والنحت ، وبالتالي يعد الفن - أعمالاً فردية أو جماعية - تخضع لقواعد عالم الفن نفسه ، وبالتالي تقوم فكرة الجمال علي فكرة

الإنتاج الفني ، وبالتالي يوضح تاريخ الفن حقيقة اهتمام الفنانين بما يقدمونه من رسائل فنية قادرة علي تحقيق الإتصال الجماهيري ، وهو ما يفسر اعتبار المحتويات الفنية مركبة من خلال الوصف الضروري للأعمال ، ومن ثم تكون اللغة الفنية مباشرة وعاطفية^(١٤) . ففي حالة دانتو ، نجد اهتمامه بتاريخ الفن وبنائيته عن طريق تركيزه علي الخطوات والمراحل الإجرائية في الخبرة الجمالية ، في حين تعتمد بنائية كارول التاريخية علي تحديد علاقة الفن بالسياق الإجتماعي ، وأما ليفنسون فإنه يؤكد الإرتباط التاريخي بين العمل والفن والفترة الزمنية السابقة عليه والمحددة لعمل فني سابق ، وهو الأمر الذي يفسر مفهوم الفن الذي يقدمه ليفنسون نفسه عام ١٩٧٩ بقوله : " تعد X عملاً فنياً في t وهذا إنما يعني أن X إنما تكون موضوع حقيقي في t والتي يتجه إليها شخص أو أشخاص بوصفها عملاً للفن بفضل ما تحمله من خصائص قابلة للإدراك " ، ومن ثم تكون هذه الأعمال هي أعمال فنية قبلية . مما يفسر امتداد مفهوم العمل الفني وتطبيق تعريفه^(١٥) .

وبناءً عليه ، يتناول ديكاى النظريات الجمالية - سابقة الذكر - منظوراً إليها من جانبين ، وهما : نظريات طبيعة البعد ، ونظريات حضارية البعد ، علماً بأن الأخيرة - تهتم باللغة كفاعلية إنسانية ، وكمظهر من مظاهر الحضارة . الأمر الذي يؤكد ما ينتهي ديكاى إليه بأنه بالرغم من رفض أصحاب الاتجاه التاريخي للنظرية البنائية إلا أن البنائية تسري في عروق نظرياتهم الفنية .

ثانياً - الرؤية الفنية البنائية الأولى عند ديكاى :

١ - طبيعة الرؤية الجمالية الأولى :

يمكن تلخيص النظرية الأولى المبكرة للفن عند ديكاي وفقاً لما يذكره الفيلسوف نفسه في مؤلفه : " الفن والاستطيقا " عام ١٩٧٤ ، حيث يقول : " يعني عمل الفن بالمعني التصنيفي أنه : أولاً - واقعة فنية ، ثانياً - مجموعة من أشكال الفن الناتجة عن حالات وعي الفنان بما يقدمه من بنيات جمالية - تعبر عن عالم الفن ، وهي بنية إجتماعية واقعية " .^(١٦) وفي هذا المقام ، يمكن تحديد الأساس الذي يقوم عليه عالم الفن عند ديكاي فيما لدى الخبرة من انساق متعددة ذاتية وموضوعية والتي يمثل كلٌ منهم عرضاً خاصاً بالأعمال الخاصة للفن .

ومن ثم ، يعد مفهوم الحالات المعطاة مفهوماً جوهرياً في هذه الرؤية الأولى ، ومثال على ذلك ، اعتبار هذه الحالات أفعالاً حقيقية لأية حالة - تشترك فيها حالات مشروعة ، وهي مثل العلاقة المشروعة بين الزوج والزوجة ، والتي بناءً عليها يكون فعل الشخص نائباً عن هذه الرابطة البنائية وما يصدر عنها من مشروعية ، فالجامعة عندما تمنح شخصاً ما الدكتوراة ، وانتخاب شخصاً ما رئيساً ، إنما هي حالات معطاة من بنيات اجتماعية . وبناءً عليه ، "يكون عالم الفن عند ديكاي حالات مكتسبة للشخص من خلال وعيه بمضمون النسق الحضاري " .^(١٧)

وفي هذه الحالات ، ووفقاً للرؤية الأولى ، يعد وضع أعمال الفن في المتاحف الفنية جزءاً من العرض ، أو المشهد المسرحي ، ومن ثم تكون أعمال الفن إشارات والتي تقدمها حالات الفن ، مما يعزو إليه كيف يكون مطلوباً من العديد من الناس تقديم بنية حضارية فعلية خاصة بعالم الفن ، وبخاصة عندما تؤكد هذه البنية الفنية على حالات الوعي الذاتي ، وهو ما يفسر قوله : " تكون الحالات الممنوحة معطاة عن طريق معاملة شخص ما فردى لأية واقعة فنية بوصفها مطلباً جوهرياً

للعوي " (١٨) ، وفي هذه الحالة ، يذهب ديكاى إلى أنه : " لا يوجد شيء - يمنع أية مجموعة من الأشخاص من تقديم الحالات التي تظهر عملية الفعل فيها أنهم فنانون ، وبخاصة عندما يكون الشخص الفردي هو من يُقدم عمل الفن ، فالفنان هو مبدع الواقعة الفنية ، ففي الحقيقة يكون العديد من أعمال الفن مدركة عن طريق مبدعيها كما أنها تظل أعمالاً للفن " (١٩) . - وهكذا ، يذهب ديكاى إلي أن بعض البنيات الفنية تكون صورية ، أو غير صورية ، والمقصود بالصورية هنا أنها ليست تصويرية خالصة بقدر أنها قانونية رسمية ، مما يفسر حاجة بعض التشكيلات إلى موظفين ، ومكاتب ، وهيئات - تمنح شيئاً ما ، في حين لا تحتاج بعض هذه البنيات وبخاصة الفنية لمثل هذه الأشكال القانونية لكي توجد ويكون لديها القدرة على تقديم حالات إبداعية ، الأمر الذي يعكس دور الخبرة الواقعية التي تحدد أية بنية حضارية ، ومن ثم يمكن لديكاى - تجاوز حالات الغموض الخاصة بوجود الحالات المانحة في داخل عالم الفن (٢٠) .

أ - الفن فى الرؤية الأولى :

وأما مفهوم " الفن " فى الرؤية الفنية الأولى عند ديكاى فإنه يُعد حديثاً عن الحالات المانحة للعوي . وبناءً عليه ، لا يمكن الحديث عن الوعي الفعلي ، وبخاصة لأنه يسمح بإمكانية أعمال الفن غير القابلة للإدراك الواعي . ومن ثم ، يكون الوعي بأعمال الفن ضرورياً من أجل تحديد معنى عمل الفن بوصفه مانحاً لهذا الوعي الذاتي أكثر من تحديده لخصائص قيمة عمل الفن من خلال ما يُسمى بالوعي الفعلي أو الواقعي لأنه فى هذه الحالة سيكون مستحيلاً الحديث عن أعمال غير مدركة من الفن (أعمالاً غامضة) ، ويكون صعباً الحديث عن أعمال الفن

السيئة أيضاً ، وهو أمر غير مرغوب فيه . وبخاصة عندما يري ديكاى أنه يجب أن تتضمن أية نظرية في الفن على سمات جوهرية يقينية خاصة بالطريقة التي نتحدث بها عن الفن ، وهى طريقة ضرورية أحياناً من أجل تقرير إمكانية الحديث عن الفن وليس عن التقدير الجمالي ، والفن السيئ ترجمتها ، بمعنى أنه : " ليس كل موضوع للفن يكون محلاً للتقدير الجمالي فمثلاً لا يعد اللون الخلفي في فن التصوير موضوعاً للتقدير الجمالي (٢١) .

وهكذا ، يري ديكاى - على حد ذكره - أن رؤيته المبكرة في النظرية البنائية - لا تتضمن أي نوع خاص من الوعي الذاتي الجمالي ، ففي الجزء الأول تثبت هذه الرؤية أنه لا يوجد هذا النوع من الوعي الذاتي الجمالي ، ولا السبب للاعتقاد بوجوده ، الأمر الذي يعنى أن الوعي الذاتي في الرؤية الأولى هو شيء ما مثل " الكيفيات الخاصة بشيء ما والتي يجدها الشخص في عملية الخبرة بوصفها مثمرة وذات قيمة " ، وبناءً عليه ، يقرر ديكاى بحقيقة تطور رؤيته في البنائية الفنية بتطور الخبرات الخاصة بعالم الفن وبخاصة خلال المائة عام الأخيرة ، وهو الأمر الذي يعزو إليه موقف ديكاى من الدادية ، وفن البوب ... إلخ (٢٢) . فالوعي الذاتي الجمالي في رؤيته الأولى موجود من خلال الخبرة الفنية والوعي الجمالي والمعرفي بها ، وبالتالي لا يجوز الحديث في رؤيته الأولى عن الوعي الذاتي الجمالي لشيء مستقل بذاته .

وفى هذا المقام ، يري ديكاى أنه : " لكي يكون شيء ما عملاً فنياً بالمعنى التصنيفي ، فإن ذلك لا يعنى تقرير ما لديه من أية قيمة فعلية Actual value ، حيث تكون الموضوعات الطبيعية التي تصبح أعمالاً للفن - وفقاً للرؤية المبكرة

الفن - والمشكلة بدون استخدام الأدوات الفنية - ممنوحة في الموضوع أكثر من أن تكون أعمال الفن (الموضوعات الطبيعية) ذات ذات تأثير وفعالية وجودية لهذا الموضوع . الأمر الذي يؤكد كيف تكون الواقعية الفنية Actuality في العديد من أعمال الفن متحققة بوصفها مصنوعة بطريقة ما ، وبناءً عليه يحقق الفنان هذه الواقعية الفنية -وفقاً للرؤية الأولى عند ديكاى - بطريقتين مختلفتين ، وهما : عن طريق عمل شيء ما ، أو منح شيء ما ، ففي الحالات الخاصة بالأشياء تبدو هذه الواقعية الفنية بوصفها أشياء مصنوعة كما عند ديشامب ، ومن ثم تتضمن واقعة الفن على تحقق فني - يكون ممنوحاً لها ، ومن ثم تعكس هذه العملية ما يُسمى بالواقعة الفنية المزدوجة^(٢٣) .

وهكذا ، يوجد نوعان - وفقاً للرؤية الفنية المبكرة عند ديكاى - مختلفان من الأشياء الممنوحة وهما : الواقعية الفنية وموضوع الوعي الذاتي ، وبناءً عليه يقرر ديكاى أن ما يجعل العمل فناً ليست بنية الفن ولكنها الخبرة البنائية ، وهي الخبرة التي تترد إلى موهبة الفنان ، ومن ثم ما يجعل رسومات الفنان أعمالاً فنية إنما يكمن في قدرة الفنان على منح هذه الواقعية الفنية والحالات الخاصة بالوعي الذاتي لهذه الأعمال من أجل عالم الفن ، وأما المطلب الآخر في النظرية البنائية الأولى عند ديكاى فهو أنها نظرية - تتطلب الإبداع الفني ، والإبداعية هنا تعنى تقرير قدرة الفنان على استخدام شيء ما ومن ثم تطويعه ليكون فناً ، وهي عملية - لا تفرض أي قيود على الإبداع^(٢٤) .

الأمر الذي يفسر، كما - توضح الباحثة - موقف ديكاى من ويتز ، فمن جانب يتفق ديكاى مع ويتز في تقرير الأخير للمفاهيم الذاتية للفن وهي مفاهيم

مرتبطة بعملية الإبداع ، في حين يعتبر ديكاى أن هذا الاعتقاد قد يعد عائقاً للإبداعية فى هذه الأيام وبخاصة فى ظل تقرير المرونة الفنية التي تعنى غياب النماذج الفنية بوصفها موضوعاً للمحاكاة ، ومطلباً ضرورياً من أجل وجود عمل الفن.

وهكذا ، يكون عمل الفن - في الرؤية الأولى للبنائية عند ديكاى - هو الموضوع الذي ينصب عليه ما يقوله شخص بأنه : " إنني أعمد هذا الموضوع كعمل للفن" (٢٥) . وبناءً عليه يكون عمل الفن عملاً قائماً في الواقع ، وهو ما يعرف بصيرورة الفن ، دون أن يكون المقصود به أنه مادة بسيطة . فمثلاً يكون لدى الطفل في عملية التعميد معرفة سابقة عن تاريخ الكنيسة وبنائها ، فإنه يجب أن يكون لدينا في صيرورة الفن معرفة سابقة بخصائص الفن البيزنطي (*) لعالم الفن . وبالتالي ، تعكس العبارات السابقة الاختلافات بين عالم الفن والبنيات القانونية وبخاصة عندما تعكس الأخيرة الموضوعات الخاصة بالنتائج الشخصية وإجراءاتها التي تترتب عليها هذه النتائج ، في حين يتعامل عالم الفن مع الموضوعات الهامة أيضاً ولكنها موضوعات من نوع مختلف كلياً ، حيث لا يتطلب عالم الفن مثل هذه الإجراءات المادية الصارمة بقدر ما يتطلب من المرونة والقدرة على الإبداع بدون أن يفقد الفنان غايته (٢٦) .

ومما سبق يتضح ، أن الرؤية الأولى - كما يذهب ديكاى - في النظرية البنائية في الفن قد عبر عنها الفيلسوف عام ١٩٧٤ في مؤلفه : "الفن والجمال" كما يلي : " العمل الفني هو : ١- واقعة فنية ، ٢- ومجموعة من الأشكال الخاصة بالبنية الاجتماعية "عالم الفن" التي يعبر عنها شخص أو مجموعة من الأشخاص "

حيث يذكر ديكاي أن الرؤية السابقة للنظرية البنائية لن تشتمل علي نوع خاص بالتقدير الجمالي ، حيث يعني التقدير الجمالي في الرؤية الأولى أنه شيء ما مثل ما تكشف عنه الخبرة من كفيات جمالية - تُثري من قيمة العمل الفني بوصفه شيئاً (٢٧)

وهكذا ، يمكن أن تكون أي واقعة فنية في أي متحف فني بمثابة جزءاً خاصاً من رؤية فنية - تشير إلي حالة من التفضيل مثل حالات التفضيل في المسرح وإشارتها إلي إشارات حقيقية للحالات التي يقدرها الإنسان (٢٨) . وفي هذه الحالة ، يتضح كيف أن التعريف البسيط للفن - وفقاً للبنائية - لم يعالج القضية الفلسفية ، وذلك لأن الكثير من التعريفات الخاصة بالفن - كما يذكر ديكاي - لم تسمح بالأمثلة السيئة ، وهو ما يترتب عليه إمكانية استبعاد الفنون الجيدة إذا فشلت في محاكاة الطبيعة وبخاصة عندما تكون المحاكاة والتعبير عن العاطفة من معايير التقدير الجمالي . وبناءً عليه ، يؤكد ديكاي علي إمكانية اعتبار الفن السيء أو الفن البسيط mediocre art فناً (٢٩) ، ومن ثم ، لا تعد البنية لديه بمثابة المعني الخاص للمجتمع أو الجماعة ولكنها تعني الخبرة أو الممارسة الفعلية An established practice ، وهو ما يفسر اتفاق ديكاي مع داننو (٣٠) . وبالتالي ، فيري ديكاي أن هذه البنية الخاصة بالفن وتقدم - بواسطة الخمسة تعريفات وتكون هي نوع الشيء الذي يشكل الجوهر الثقافي الخاص بالبنية داخل الفن ووجوده (٣١) .

ب- إشكاليات فنية :

يذهب ديكاي - كما يوضح كارول - إلي حقيقة وجود بعض الإشكاليات التي تواجه الرؤية الأولية في الفن ومنها : ١ - تتحدد الإشكالية الأولى في اللغة

الشكلية التي استخدمها بعض الفلاسفة في تشكيل مفاهيم الفن ، حيث أن التحولات في المفاهيم الخاصة برؤيته الأولية إنما تهدف الوصول إلي الحالات الفنية الكلية التي يتشكل بصورة غير ما يسعى إليها جورج ديكاى (حالة غير مرغوبة informal) . حيث تشير الواقعة الفنية إلي ضرورة دخول عمل الفن إلي عالم الفن وهو المجتمع الذس لابد أن تكون فيه الواقعة الفنية موجودة أنطولوجياً^(٣٢) . وبالتالي ، يشكل الفن الخبرات الإجتماعية التي تتميز عن غيرها من الخبرات مثل الخبرات الخاصة : بالعلم ، والسياسة ، وتربية الأطفال ، ومنتجات الطعام .^(٣٣)

وأما الإشكالية الثانية وهي النظرية التي تتدعي واقعية الأعمال الفنية التي يمكن تحققها بطريقتين وهما : ١ - أن تكون مصنوعة بطريقة تقليدية أو آخري ، ٢ - وأن تكون ممنوحة ، علماً بأن الطريق الثاني الخاص بعملية منح الواقعة الفنية في رؤية ديكاى الأولي هي مفترضة للفنان في الفن الدادي Dadaism^(*) بالإضافة إلي العديد من الحالات الفنية التي لا توجد فيها صناعة تقليدية ، وبناءً عليه يعتقد ديكاى في رؤيته الأولي بأن الواقعة الفنية ليست شيئاً ما يمكن أن يكون ممنوحاً ولكنها خاصية يلتزم الفنان أو المتذوق بإنجازها بطريقة ما ، هذه الإشكالية التي تفسر طبيعة العلاقة بين الجمال الطبيعي والجمال الفني لدي ديكاى وبخاصة عندما يفصل بين الأنواع الطبيعية والتقدير الجمالي وذلك في رؤيته الأولي للبنائية . وأما الحقيقة فهي تدعم تأكيد الفيلسوف علي العلاقة بين البنات الطبيعية والتقدير الجمالي . وفي هذه الحالة ، تشكل الطبيعة جزءاً هاماً في تشكيل الخبرة الفنية وتربية الذوق الجمالي لديه . الأمر الذي يفسر تحديده لشروط الجمال الطبيعي ، ويفسر أيضاً طبيعة العلاقة بين ديكاى وهيوم ودانتو^(٣٤)

وبالتالي ، تكون هذه الإشكالية من أجل تحديد التوجه الفلسفي لدي الفيلسوف من خلال دلالات بنائيه الفنية . حيث يتضح في موقف الفيلسوف الفني وبخاصة في تركيزه علي جوهرية الواقعة الفنية وأنطولوجيتها ، وهو الأمر الذي قد يعلن عن تجريبية فلسفته ، وفي نفس الوقت يحرص الفيلسوف علي مبادئه بتحديد مفهوم الفن وهي ذاتها دلالة مثالية ، وعليه يحدد الفيلسوف الفن - كما سبق شرحه - في مفاهيمه الخمسة : الفنان ، والعمل الفني ، والجمهور ، وعالم الفن ، وأخيراً بنية عالم الفن .

وهكذا ، يتضح السيناريو الفني لدي ديكاي حيث يبدأ الفيلسوف بتعريفه للفن بطرق مختلفة بدلاً من التركيز علي أعمال الفن الجزئية ، حيث يحاول ديكاي التركيز علي الإطار العام الإجتماعي والذي تكون فيه أعمال الفن الجزئية مجسدة ومنها يصل إلي المفهوم البنائي للفن وإلي الإطار العام البنائي الذي نجده عند آرثر دانتو ويطلق عليه ديكاي اسم "عالم الفن" الذي يتكون من جوهر المبدعين والمقدمين والمدركين الذين يتماشوا في النقاد والفلاسفة والمفكرين الفن فالمبدعين هم الرسامين والكتاب والممثلين . وأما المقدمين فهم مديري المتاحف ومنظفي المعارض ، كل هؤلاء الأشخاص الذين يتجهون نحو تحقيق معني البنائية التي تتمثل في عالم الفن^(٣٥) . وبناءً عليه ، يكون الفيلسوف أقرب للمثالية من التجريبية .

فمن جانب ، يحدد ديكاي شروط الجمال الطبيعي في أمرين ، وهما : ١ - أشكال البنيات systems التي تتماثل مع الأشكال الجميلة ، ٢ - أشكال البنيات التي تتوافق مع الأحكام الجمالية بوصفها حكماً يقوي الفاعليات العقلية ، ٣ - ومن ثم تتناسب أشكال البنيات مع الأشكال الجمالية^(٣٦) . ومن ناحية أخرى ، لم

يهتم هيوم - علي عكس هيتشسون وكانط - تحديد أعمال الفن بكونها أعمال تقييمية في إما في المعني بأن هذا العمل الفني يكون جيداً - أو سيئاً أو متوسطاً ، أو يكون ذات معني رائع وجميل . وبالتالي يدرك هيوم - كما يري ديكاوي - أن الجميل هو التقييم الشامل لعمل الفن أو الموضوع الطبيعي بوصفه ظاهرة phenomenon ، فالموضوع الجمالي - من ناحية - قد يكون لديه سمة أو سمات لتقديم making هذا الجميل ولكنه يظل قبيحاً ، فالموضوع في رؤية هيوم يصبح جميلاً عندما يكون لديه خاصية تشكيل هذا الجميل بدرجة كافية ، أو عندما يكون لديه خاصتين أو أكثر ، فالفن عند هيوم هو المتعة التي نستمدّها منه ، حيث يتعلق هذا الفن بإنفعالاتنا أو عواطفنا المرتبطة به في المقام الأول قبل أن يكون مرتبطاً بالطبيعة الداخلية اللازمة له ، الأمر الذي يفسر جماليات الفنون عن طريق إدراك الخصائص التالية : بريق اللون ، ودقة المحاكاة ، والتناغم ، والتصميم ، والإنتباه ، وارتباط هذه الخصائص بالعواطف الإنسانية التي تدعم حقيقة وجود اللذة العقلية الناتجة عن تأمل العقل^(٣٧) . وعلى النقيض يدرك هيتشسون أن التماثل والتنوع لهما القدرة علي التفسير الجمالي للأشياء لتكون أكثر أو أقل جمالاً .^(٣٨)

الأمر الذي يفسر أيضاً ، موقف آرثر دانتو من هيوم ، فيذهب دانتو إلي أن هيوم يكتب عن الجمال Beauty كمقولة أو تصور عقلي فقط وليس خاصية للأشياء في العقل الذي يتأمل هذه الأشياء حيث يفترض الفلاسفة وجود الجمال المجرد في العقل : الزمان ، والمكان ، والسببية علي سبيل المثال^(٣٩) ، في حين تكمن الفكرة عند دانتو في أن أعمال الفن يمكنها أن تعبر عن حقائقه بشكل مباشر من خلال الحواس أو الإدراك حيث تم اكتشاف الفن بواسطة نشاط إنساني مستقل يحتاج إلي القدرة العقلية Capacity Mental بدلاً من الحرفة أو البراعة

Craftsmanship حيث من ناحية أخرى يميز بين محتوى العالم الفيزيائي المادي وبين عالم الخيال. وفي نفس الوقت ناقش داننوتو في مؤلفه "أعمال الفن ، الأشياء الواقعية ، الحالات الخاصة بالفن وقهرها" فهو يفترض بأن وجود فن الرسم هو وجود أو إبداع مزيف يمنعه من وجود عمل الفن بل يؤكد علي أن الإبداع هو الاحتياج التحليلي لوجود عمل الفن . (٤٠)

وفي هذا المقام ، تري الباحثة - رغم تجريبية هيوم إلا أنه يقول بوجود ما هو جميل في العقل الأمر الذي يفسر مفهومه عن السببية ، حيث يحدد هيوم السببية بوصفها شيئاً ما يتصوره العقل داخل النسيج المحايد للعالم الخارجي ، الأمر الذي يفسر كونه فيلسوف مثالي في هذا الصدد.

وفي نفس الوقت ، يذهب ديكاى إلي أن مفهوم الجميل عند كانط ليس بمفهوم ضروري - يربط الجميل بوجود الحدس بوصفه شكلاً كلياً والاستقلال الخاص بالتركيب مع الكلية ، ينكر كانط نفسه إذن المبادئ مثل مبدأ هيتشسون عن الجميل المحدد بخاصية ما مثل التماثل داخل اختلاف الموضوعات ، في حين ديكاى إلي أن وجهة نظر كانط مستمدة من غائيته التي تكمن عنده في الأشكال الطبيعية الجميلة وهي أشكال البنيات هذه الأشكال - تتلاءم مع أحكامنا بشكل واضح . فيؤكد ديكاى - هنا - علي أن مفهوم كانط عن الجميل إنما يمثل القصدية من خلال بعدين وهما : ١ - يركز أحدهما علي عالم الموضوعات. ٢ - ويركز الآخر علي عالم الذوات Subjects حيث تقوم هذه الأنظمة بعرض شكل القصدية في الموضوعات التجريبية الخاصة بالعالم (٤١) ، وأما عقل الإنسان ذاته فهو الذي يعرض شكل القصدية في تفاعل ملائم خاص مع شكل هذه البنيات ، حيث يتم

عرض الشكل الخاص بالقصدية بواسطة البنيات الطبيعية في عالم الخبرة الذي يحدده ديكاى في العقل عندما يتحدث عن موضوع الجمال الطبيعي.

وبالتالي ، فلم يعتقد ديكاى أن كانط أعطي كل شيء كحجة مباشرة لتبرير ما ذهب إليه بينما قام بملاحظات عن ما يعتقد عن أشكال البنيات والأنظمة وهي أشكال جميلة وطبيعية ، حيث يقترح كانط ثلاثة أنواع للفنون : (الفن اللفظي - الفن التشكيلي - المسرحية الخاصة بالعواطف)^(٤٢) إذن يذهب ديكاى إلي أن أشكال بعض البنيات (الأغراض الطبيعية) لم تكن جميلة علي الإطلاق ، وعلي الرغم من ذلك توجد بعض البنيات و الأغراض الطبيعية يكون لديها أشكالاً جميلة ، إلا أن هذه الأشكال ليست جميلة وبخاصة عندما تكون غرضية . وبناءً عليه ، يكون جوهر نظرية كانط متناقضاً ، حيث تتأثر نظريته في التذوق بمفهوم الغائية لديه ، الأمر الذي يفسر حقيقة الأثر الكانطي لدي ألان كارلسون . حيث يعتقد كانط أن أشكال البنيات Systems والأشكال الطبيعية هي أشكال جميلة حيث يرى أن أشكال هذه البنيات تتطابق مع الأشكال الطبيعية الجميلة^(٤٣) . ومن ناحية أخرى ، يذكر ديكاى أن العقبة الأولى في تعريف الفن هو اعتقاد ويتز بأن الواقعية الفنية Artfactuality ليست حالة ضرورية في الفن .^(٤٤)

٢ - مفهوم الفن في الرؤية الجمالية الأخيرة Later .

أ- جوهرية الفن عند ديكاى .

يذهب ديكاى إلى أن نظريته البنائية في الفن ليست محاولة للقول بأن كل شيء موجود يعد فناً ، فالفن عند ديكاى هو الذى يقدم العديد من الأشياء المختلفة التى لم يتم تناولها عن طريق النظرية البنائية أو أية نظرية فنية أخرى ، حيث

تتضمن أية نظرية فنية على تحديد الخصائص الجمالية لأعمال الفن ، ولكن الفن عند ديكاى هو الذى يعكس نطاقاً واسعاً بالأشياء التى تقدمها أعمال الفن . (٤٥)

وفى هذا المقام ، يتضح إقرار النظرية البنائية أن أعمال الفن تعد فناً ، بسبب الموضع الذى تشغله بداخل السياق البنائي ، وبناءً عليه يقدم ديكاى بهذه الرؤية خمسة تعريفات للفن - السابق ذكرهم - بحيث يشكلوا السياق البنائي لنظريته كما يلي :

(أ - ١) - الفنان من منظور ديكاى هو الذى يدرك ويفهم عملية تشكيل عمل الفن ، وهي عملية مركبة من الموهبة التى لا تكفي وحدها لإبداع الفن ، بجانب حاجة الفنان كي يكون في حالة معرفية - تمكنه من الانتقال من دائرة الإنسان العادي إلى الإنسان المبدع . وهو ما يفسر قوله : " يعد الفنان شخصاً - يشارك في صناعة العمل الفني من خلال مشاركة عملية الفهم " . (٤٦)

(أ - ٢) العمل الفني : هو نوع الإبداع الذى يتم تقديمه لجمهور عالم الفن ، وبالتالي يكون هذا العمل هو الواقعة الفنية الخاصة بنوع ما يقدم لمتذوقي عالم الفن الذى يسيطر علي جوهر الفن ، الأمر الذى يعني أن عالم الفن هو عبارة عن مجموعة من الأنظمة من : رسم ، وأدب ، ومسرح...إلخ . (٤٧)

وبناءً عليه ، يعد العمل الفني - كما ترى الباحثة - هو واقعة فنية تشير إلى ضرورة دخول عمل الفن إلى عالم الفن وهو المجتمع الذى لا بد أن تكون فيه الواقعة الفنية ، حيث توضح هذه الواقعة كيف يكون عمل الفن متحققاً في الواقع الخارجي ، الأمر الذى يفسر - كما سبق ذكره - أنطولوجية الفن أي أنه موجود ومتحقق في الواقع .

(أ - ٣) وأما الجمهور : يُعد الجمهور مجموعة من الأشخاص بوصفهم أعضاء في عالم الفن والذي يقدم العمل الفني بدرجة ما من أجل فهم هذا الموضوع الفني الذي يقدم لهم كمتذوقي للفن . وفي هذا المقام ، يتضح أن الجمهور عند ديكاى هو الجمهور الواعي بعالم الفن ، ومن ثم يتطلب وجود حد أدنى من الثقافة الفنية لدي هؤلاء بحيث يكون تقديرهم للأعمال الفنية تقديراً جمالياً - يعكس الحالة المعرفية والثقافية للجمهور .

وهكذا ، يضع ديكاى الثلاثة مفاهيم السابقة في جزأين ، وهما : ١- واقعية الفن ، ٢- والمنهج الخاص بأشكال الإدراك لعمل الفن . (أ - ٤) - عالم الفن : هو المجموع الكلي كما تحديده سابقاً - لكل اتجاهات العالم الفني . (٤٨)

(أ - ٥) - بنية عالم الفن : وأما بنية عالم الفن فهي عبارة عن الإطار العام الذي يحوي مختلف الأعمال الفنية وذلك من أجل عرض وتقديم عمل الفن من خلال الفنان ووصولاً إلي جمهور عالم الفن ، وتشير بنية العمل الفني إلي جانبين وهما : ١- الإطار النظري لعمل الفن ، بمعنى ضرورة ارتباط عمل الفن بمعنى . ٢- التأكيد علي الجانب الواعي لعمل الفن . (٤٩)

ومما سبق يتضح ، أن أول ثلاثة مفاهيم هي تمثل الرؤية الفنية الأولى عند ديكاى ، التي تعد بمثابة المفاهيم الأساسية المكونة للفن عند ديكاى ، أما المفهومين الآخرين فإنهما يمثلان الرؤية الفنية الأخيرة لديه بوصفها الحالة التي تطوق بالنسق البنائي كله عند الفيلسوف .

٣ - تقييم موقف ديكاى :

وهكذا ، يؤكد ديكاي علي أن مفهوم الفن من الضروري أن يكون مستقلاً عن معيار الفن الجيد ، وذلك في سياق نقده للفن الرمزي عند سوزان لانجر والتي تحاول فيه التأكيد علي الفن الوظيفي بوصفهما خاصية لكل عمل فني حَسُن (جيد) . الأمر الذي يفسر كيف يؤكد ديكاي أيضاً علي المفاهيم الخمسة هي أساس النظرية البنائية ، هذه المفاهيم التي تشكل البنية الفنية كما أنها تعبر أيضاً عنها من خلال طبيعتها البنيوية الشكلية بعيداً عن الحدود الوظيفية ، كما يحدد طبيعة هذه المفاهيم ودورها في تحديد خصائص عالم الفن (٥٠).

وفي نفس الوقت ، يذهب ديكاي في مؤلفه : " دائرة الفن " إلي تشكيل الرؤية الأخيرة للنظرية البنائية - كما سبق - حيث يحدد الفيلسوف جوهر مفاهيم النظرية البنائية في الفن من خلال المفاهيم الخمسة ، وهنا نلاحظ أن الأربعة مفاهيم الأولي في الرؤية الأخيرة إنما يشترك كل منهم من الآخر ، وبناءً عليه يحدد الفنان عن طريق تحديدهلمفهوم عمل الفن الذي يعرفه بدوره عن طريق تحديد مفهوم الجمهور وعالم الفن ، فالخمسة مفاهيم هي تعريفات دائرية ، والدائرية هنا هي الخاصية التي لم تشمل عليها النظريات التقليدية، حيث تعرف النظرية التعبيرية الفن بناءً علي التعبير عن العاطفة ، الأمر الذي يعني أن عالم الفن هو مجموعة من الأنظمة من: رسم ، وأدب ، ومسرح . (٥١)

وهكذا ، تكشف مفاهيم الفن عند ديكاي - كما يذكر كارول أيضاً - عن التعريفات ، علماً بأن ديكاي - يهتم بهذه الدائرية ولكنه يراها ليست إشكالية ، الأمر الذي يفسر ما يذهب إليه كارول - علي حد قول روبرت ستاكر - بأن ديكاي يعتبر

أن تعريفاته السابقة للفن هي تعريفات دائرية لا جدوى منها ولكنه ينكر وجود مشكلة في ذلك (٥٢) .

إذن، يوضح ستاكر أن الفكرة الرئيسة في المفاهيم الخمسة عند ديكاي كما يلي : بأن حالات الفن إنما تُشتق من أي عمل بوصفه نسقاً من العلاقات ومن ثم ، يرفض ستاكر النظر لحالات الفن بأنها شيئاً ما ناتجاً عن سلطة العامل (الفنان - المتذوق) . وفي هذه الحالة يُشير هذا النسق إلي العلاقة التي تربط العمل الفني بالفنان ، وهو ما يفسر ما يذهب ستاكر إليه عندما يقرر أن عمل الفن هو شيء ، وذلك من أجل إدراك هذا العمل كنسق من العلاقات ، وهو النسق الذي يكشف عن استمرارية العلاقة بين الفنان وعمله الفني بوصفه مبدع عمل الفن (٥٣) ، هذه الحالات التي تم منحها هي التي تقوم ببعض الوقائع الفنية بوصفها عمل فني ، الأمر الذي يشير إلي إمكانية تحديد الاختلاف بين فلاسفة البنائية الفنية علي نحو يختلف مع وجهة نظر ديكاي نفسه فمثلاً ، يعد مفهوم الفن عند دانتو مفهوماً تاريخياً وظيفياً ، في حين يقدم ديكاي مفهوماً بنائياً إجتماعياً (٥٤) ، وفي نفس الوقت ، يختلف ديكاي عن ستاكر وبخاصة عندما يذهب الأخير إلي تقرير حقيقة اعتبار الفنان هو الذي يمنح الحالات الفنية - أساساً - في حين لم يحدد ديكاي من الذي يقوم بمنح الحالات الفنية ولكنه يكتفي برؤيته للفنانين بوصفهم أدوات خاصة بحالات المنح ، وذلك علي الرغم من اتفاق الفيلسوفين حول واقعية الأعمال الفنية وبنيتها الإجتماعية .

تعقيب :

وهكذا ، يتضح كيف يقدم ديكاى رؤيته الفنية ، موضحاً موقفه الفلسفي من المحاولات التقليدية في مجال الفن والجمال ، الأمر الذى يعكس موقفه المغاير من المحاكاة البسيطة ، وأنها تحاول تشويه الفن فهي نظرية نفسية ، بل يفهم ديكاى التعبيرية وكأنها نوع من محاكاة القيم وأما نظرية المثل الأعلى " القيمة " وهى التي يقف عندها ديكاى ، وهنا يكمن التوجه الأخلاقى لدى ديكاى ، فيقدم نظريته البنائية الاجتماعية بنسيج أخلاقى ، ومن ثم ، يهتم الفيلسوف بتحديد بنية النظريات الجمالية ، وهى التي يقسمها الفيلسوف إلى مرحلتين وهما : المرحلة الأولى ، وهى المرحلة التي تتكون من الخمس نظريات التقليدية ، وأما المرحلة الفنية الثانية وبها يحاول ديكاى تحليل أهم المحاولات الفنية التي تساهم في تشكيل النظريات الجمالية المعاصرة بوصفها تنوياً لموقفه من الفن التقليدي .

وبالتالي ، يقدم ديكاى رؤية جمالية موضحاً موقفه الفلسفي من المحاولات التقليدية في مجال الفن والجمال ، حيث تمثل أول ثلاثة مفاهيم وهي : الفنان ، والعمل الفني ، والجمهور (المتذوقين) رؤيته الفنية الأولى ، ويمثل المفهوم الآخران وهما : عالم الفن ، رؤيته الفنية الأخيرة . الأمر الذى يعكس أنطولوجية عالم الفن عند ديكاى بوصفه عالماً قابلاً للوصف ، حيث يعكس الجانب الإجتماعي البنائي فى تشكيل عالم الفن ، وهو ما يدعم رؤيته البنائية من منظور إجتماعى ، ويعكس أيضاً خطواته الإجرائية اللازمة لتخريج عمل الفن .

إذن ، يتناول ديكاى النظريات الجمالية - سابقة الذكر - منظوراً إليها من جانبيين ، وهما : نظريات طبيعة البعد ، ونظريات حضارية البعد ، علماً بأن الأخيرة

- تهتم باللغة كفاعلية إنسانية ، وكمظهر من مظاهر الحضارة ، ومن جانب آخر يقرر ديكاى أن ما يجعل العمل فناً ليست بنية الفن ولكنها الخبرة البنائية ، وهى الخبرة التي ترتد إلى موهبة الفنان .

ومما سبق يتضح أن ، البنية لديه هي بنية ثقافية تاريخية وليست بنية إجتماعية ، الأمر الذي يعكس أهمية المنهج التاريخي للفنون في تكوين الخبرة الجمالية عند ديكاى ، وبالتالي يعتقد ديكاى بأن هذه البنية الخاصة بالفن إنما تقدم بواسطة الخمسة تعريفات السابق ذكرهم وتكون النوع الخاص بالشيء الذي يشكل الجوهر الثقافي لأية بنية داخل الفن ووجوده .

- الهوامش -

١ - جميل صليبا المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، ج ١ ، بيروت ، ١٩٨٢ ، مادة الباء : بنية ، ص ٢١٨.

٢ - مراد وهبه : المعجم الفلسفي ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، مادة الباء : بنية ١٩٩٨ ، مادة الباء : بنية ، ص ١٥٣ .

٣ - زكريا ابراهيم : مشكلة البنية : مشكلات فلسفية معاصرة ، دار مصر للطباعة ، القاهرة ، ١٩٩٥ ، ص ٢٩ .

٤ - نفس المرجع السابق ، ص ٢٣٣ .

٥ - نفس المرجع السابق ، ص ٣٠ .

٦ - زكريا ابراهيم : مشكلة الفن ، دار مصر للطباعة ، القاهرة ، ١٩٧٧ ، ص ٣١ .

٧ - نفس المرجع السابق ، ص ٣١ .

8 - Peter Kivy (ed) (2004) : The Blackwell Guide To Aesthetics , 1st , U.S.A and UK : Blackwell Publishing Ltd , p 59 , ph4 .

9 - Friedrich Wilhelm Joseph (ed) (1989) : the philosophy of Art ,the university of Minnesota : Canada and U . S . A : the philosophy of Art , p32 ph3 .

10 - George Dickie (ed) (2001) : Art and value , 1st , U.S.A and UK : british library , p47 ph2 .

11 - Noel Carrl (ed) (1999) : Philosophy of Art : A contemporary Introduction , 1st , U. S . A and Canada : Routledge press , ph1 p36 .

12 - Ibid. , p46 ph4 .

13 - Ibid. , p235 ph 4 .

14 - Maria prette and Alfonso Degiorgis (eds) (2001) : Qu ,est-ce que l,Art ,Adaptation francais de jean – lous houdebine , Grund press . pp2-3 .

15 - George Dickie (ed) (2001) : Art and value , op.cit., p42 ph2.

16 - _____(ed) (1997) : Introduction to Aesthetics : An Analytic Approach , U .S . A and New York : Oxford University Press , P83 ph3 .

17 - Ibid. , P83 ph4 .

18 - Ibid. , P84 ph1.

19 - Ibid. , p84 ph2 .

20 - Ibid. , P84 ph5 .

21 - Ibid. , p84 ph3 .

22 - Ibid. , P84 ph6 .

23 - Ibid. , P84 ph4 .

24 - Ibid. , P85 ph1.

25 -Ibid. , P86 Ph1.

26 - George Dickie (ed) (1974) : Art and the Aesthetic : An Institutional Analysis , U.S.A and UK , Cornell university press , p 7 ph 1 .

(*) الفن البيزنطي : ولد هذا الفن في القرن الرابع الميلادي بنشأة القسطنطينية ، وهو في حد ذاته متأثر في الفن الهيلنتسي ، والروماني ، وفنون آسيا الصغرى ، وسوريا ، ومصر ، وبالفن الساساني في بلاد فارس ، وعرف عنه نظام القبة والزخرفة القائم علي الرخام متعدد الألوان ، كما في كنيسة آياصوفيا التي بنيت في عام ٥٣٢ م . ويعتبر الفن البيزنطي أصدق مرآة للكيان المركب الذي كانت تتألف منه الحضارة البيزنطية ، حيث تألفت السمات وميزات الفنون الإغريقية والرومانية مع فنون الشام ومصر وفارس ، وهي تمتزج بنسب متفاوتة ، ولكنها ممتزجة امتزاجاً تاماً يخلق منها كلاً متكاملأ ، وقد كان هذا الفن بجوهره فناً دينياً ، حيث يشتق الطراز البيزنطي من امتزاج الفنون الرومانية التي اصطبغت بالصبغة المسيحية بفنون الأقاليم الواقعة شرقي البحر المتوسط في سوريا ، واتخذ لنفسه أسلوباً خاصاً في بناء القباب والعقود المقوسة التي تزينها صور الفسيفساء وحشوات من المرمر البديع الصنع والدقيق في تكويناته وتوزيع ألوانه .

(راجع : الفن البيزنطي / <https://ar.m.wikipedia.org/wiki/>)

27 - Ibid. , p 84 , ph 4 .

28 - _____ (ed) (1997) : Introduction to Aesthetics : An Analytic Approach , , New York and U.S.A : oxford university press , P 84 . Ph5.

29 - Ruth Lorand (ed) (2000) : Aesthetic Order : A philosophy of Order , Beauty and Art , 1st , U.S.A and Canada : Routledge press , p259 , ph 1.

30- David E.W.Fenner (ed) (2003): Introducing Aesthetics , 1st , U.S.A and London : Library of Congress , p72 , ph4 .

31 - Peter Kivy (ed) (2004) : The Blackwell Guide To Aesthetics , op.cit. , p 59. ph 5 .

32 - Noel Carrl (ed) (2000) : Theories of Art Today , , U.S.A and England : The University of Wisconsin press , p99 , ph2 .

33 - Richard eldridge (ed) (2003) : An Introduction to The Philosophy of Art , 1st , U.S.A and UK : Cambridge university press , p158 , ph1 .

(*) الدادية هي حركة فنية جديدة ظهرت أثناء الحرب العالمية الأولى وكانت بمثابة إنفجار تلقائي لحالة نفسية شاعت آنذاك بين الفنانين والشعراء وسرعان ما انتشرت هذه الحركة وبخاصة في ألمانيا ، حيث أسس هذه الحركة الشاعر تريستان تسارا عام ١٩١٦ في ميونخ ، ويرجع ظهور هذه الكلمة إلي الشاعر " تسارا " حينما فتح أحد معاجم اللغة فوجد أمامه كلمة " دادا " فأشتق منها كلمة " الدادية " بهذا الأسلوب الإعتباطي ، لكي يدل بها علي الحركة الفنية التي تزعمها والتي تهدف لتحطيم القيم والتقاليد الفنية ، وتعبّر عن روح التمرد والثورة العصبية على المؤلف ، وقد إمتدت إعتباطية هذه الكلمة لتشمل الفن، فلقد كتب أنصار هذه الحركة الشعر بطريقة إعتباطية ورسوموا لوحاتهم دون رابط أو ضابط ومنهم " فيليب سوبر " الذي يُعد من أنصار هذه الحركة . (راجع : علي عبد المعطي محمد : جماليات الفن : المناهج والمذاهب والنظريات ، دار المعرفة الجامعية ، إسكندرية ، ١٩٩٤ ، ص ٥٣) .

وبالتالي ، توضح الباحثة أن الدادية هي اتجاه فني انطلق أثناء الحرب العالمية الأولى أو أنه حركة ثقافية بعيدة عن المجال السياسي وإنما من خلال محاربة الفن السائد في الفن المرئي مثل الأدب وخاصة الشعر والتصوير والمسرح ، والتي تطور إلي الفن السيريالي وبالتالي لم تكن الدادية فناً في الماضي بمعنى أن الدادية كانت تمثل مقابل الفن ، فإذا كان الفن يهتم بالإستطقيا ، فهي تنكر الإستطقيا .

34 -George Dickie (ed) (1997) : Introduction to Aesthetics : An Analytic Approach , op.cit., P 84 . Ph3.

35 – Noel Carrl (1975) : What is Anti –Art ? , The journal of Aesthetics and Art Criticism VOL . 33 , NO .4 , p419 , ph3 .

36 - George Dickie (ed) (1996) : The Century of Taste , Oxford University Press ,U.S.A and New York , p101 , ph 3 .

٣٧ - شاعر عبد الحميد : التفضيل الجمالي : دراسة فى سيكولوجية التذوق الفنى ، مرجع سبق ذكره ، ص ٩١

38 - George Dickie (ed) (1996) : The Century of Taste , U.S.A and New York : Oxford University Press , p130 , ph 2 .

39 - Danto Arthur (ed) (1993) : A future for Aesthetics , The journal of Aesthetics and Art Criticism vol : 51 ,No:2 , The journal of Aesthetics and Art Criticism, p273 , ph 3 .

40 - Peter Lamerque and Stein Haugom (eds) (2004) : Aesthetics and philosophy of Art – The Analytic Tradition , 1s t , U.S.A and UK : Blackwell Publishing Ltd , p 216 Ph 4 .

41- George Dickie (ed) (1996) : The Century of Taste , op.cit. , p99 , ph 2 .

42 - Ibid. , p 102 , ph 5 .

Ibid. , p151 , ph 2 . 43 -

44 - _____ (ed) (1971): Aesthetics : An Introduction , U. S . A and Indiana : Bobbs- Merrill educational publishing , p98 , ph 3 .

45 - _____: (ed) (2001) : Art and Value , op.cit., p62 ph 2 .

46 - Noel Carrl (ed) (2000) : Theories of Art Today , op.cit., p69 ph2.

47 - Ibid. , p98 , ph 2 .

48 - Ibid. , p99 , ph 3.

49 - Richard eldridge (ed) (2003) : An Introduction to The Philosophy of Art, op.cit., p157 ph 5 .

50 - George Dickie (ed) (1971) : Aesthetics : An Introduction op.cit. , P84 PH1 .

51 - Noel Carrl (ed) (2000) : Theories of Art Today , op.cit. , P96, PH2

52 - Robert Stecker (ed) (2010) : Aesthetics and The Philosophy of Art : An Introduction , 2nd , U.S.A and UK : Rowman and Little Publishers , P108 PH 2.

53 - Ibid. , p 109 ph1 .

54 - Ibid. , p 110 , ph6 .

من طرائق التوظيف اللغوي عند الفرق الكلامية
في تحريف التراكيب القرآنية
دراسة صرفية ونحوية ودلالية

د. علي رمضان البيومي
أستاذ النحو والصرف والعروض المشارك
كلية دار العلوم/ جامعة الفيوم

يناير 2017

من طرائق التوظيف اللغوي عند الفرق الكلامية في تحريف التراكيب القرآنية

دراسة صرفية ونحوية ودلالية

د. علي رمضان البيومي

أستاذ النحو والصرف والعروض المشارك

كلية دار العلوم/ جامعة الفيوم

Dr. Ali Ramadan Elbaoui

ملخص البحث:

يتناول هذا البحث بعضاً من طرائق التوظيف اللغوي عند الفرق الكلامية في تحريف التراكيب، مستخدمين النحو والصرف كأداتين لهذا التحريف، الذي أنتج بالضرورة تغييراً في الدلالات، لتوافق مذهباً أو معتقداً، فقد زعم بعضهم أنّ القرآن الذي بين أيدينا اليوم قد حذف منه الكثير، فزادوا وبدّلوا، ولم يقتصروا على تحريف البنية الصرفية للكلمة كتغيير حركة البناء أو زيادة حرف في البنية، بل توسعوا إلى تحريفات تركيبية بالزيادة والتبديل، فأدخلوا مفعولاً به لفعل قد حُذف مفعولُه اختصاراً، وأدخلوا شبه جملة لتتعلق بفعل متقدم أو شبهه، و بدّلوا بعض حروف المعاني، ... وهكذا، وفي الخاتمة عرض البحث أهم النتائج وبعضاً من هذه الطرائق مجتمعة، والأسباب التي دعتهم إلى التحريف والتغيير في التركيب.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وعلى آله وصحبه الطيبين الأطهار الأبرار، وعلى كل من استن بسنته واقتفى أثره إلى يوم الدين، وبعد؛

فإن اللغة أداة المعاني وإن النحو سرٌّ من أسرارها، يكشف عن معاني تراكيبها وبيِّن دلالاتها المرادة، وكذلك الصرف، وقد اتخذ بعض الفرق الكلامية النحو والصرف أداتين لتحريف التراكيب القرآنية والدلالات اللغوية، ولا شك أن القرآن الكريم هو كلام الله تعالى المعجز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد، وأن الطريق الصحيح لمعرفة معانيه هو ما صح عن النبي p وسلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين، والذي لا شك فيه - أيضا - أن من إعجاز القرآن الكريم أسلوبه وطريقة نظمه وحقائقه التاريخية والعلمية التي تتضح وتتجلى لنا يوما بعد يوم، وقد أوضح الله تعالى أنه لا يستطيع أحد أن يحرف كلامه أو يبدله، فقال: **وَأَنزَلْنَا مَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَن تَجِدَ مِن دُونِهِ مُلْتَحَدًا** {الكهف: 27}، وقال: **إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِن خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ** {فصلت: ٤١، ٤٢}، وأوضح الله تعالى أيضا أن كل كلمة في القرآن الكريم من عنده، كما أبلغها جبريل u لمحمد p فقال: **فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ (75) وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّو تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ (76) إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (77) فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ (78) لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (79) تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ** {الواقعة: ٧٥، ٨٠}، وأوضح أيضا أن كلامه لا يماثل كلام الشعراء ولا السحرة ولا الكهنة فقال: **فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصَرُونَ (38) وَمَا لَا تُبْصَرُونَ (39) إِنَّهُ لَقَوْلِ رَسُولٍ كَرِيمٍ (40) وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ (41) وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ (42) تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ** {الحاقة: ٣٨: ٤٣}، وأوضح أيضا أن هذا القرآن مصحح للكتب السابقة التي انتمن الله تعالى الناس عليها، فلم يحفظوها، بل حرفوها وبدلوها ككتابي النصارى واليهود **يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ {المائدة: ٤١}**، فقال: **اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ**

بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ (آل عمران: ٢٠٣) ، ولما ائتمن اليهود والنصارى على الحفظ لم يحفظوا، فتعهد بحفظ كتابه هذا، فقال: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ {الحجر: ٩}، فقد مضى على نزوله أكثر من أربعة عشر قرناً ولا يزال كما وعد الله محفوظاً كما أنزل لم يتغير فيه حرفٌ ولا كلمةٌ، ولا ترتيب، وسيبقى سالماً من التحريف والتبديل إلى آخر الدهر.

وسوف يقتصر البحث هنا على فرقة واحدة من الفرق الكلامية الذين عمدوا - غير موفقين- إلى استخدام مهارة التوظيف اللغوي في تحريف التراكيب وتغيير دلالات النصوص، أقصد التحريفات اللغوية التي أحدثوها في التراكيب القرآنية، وهذه الفرقة هي فرقة الروافض، فقد زعموا زورا أن القرآن الذي بين أيدينا اليوم قد حذف منه الكثير، فزادوا وبدلوا، ليؤكدوا في كل تحريفاتهم عقائدهم الفاسدة وأمانيتهم الضالة، فجاءت جل تحريفاتهم عن الولاية وتكفير العُمريين وصحابة رسول الله ﷺ ومدح آل البيت ﷺ جميعاً، ففضح أمرهم بذلك، ناهيك عن أسلوبهم الركيك ولغتهم الساذجة وتراكيبهم الهابطة التي يمكن أن ينسج على منوالها صغار الصبيان وضعاف السليقة وأعاجم المسلمين وفاقدو الفطرة اللغوية.

إنّ الذي يمتلك شيئاً قليلاً من الفطرة اللغوية والحسّ العربي المستقيم ليدرك تمام الإدراك ضعف ذوقهم اللغوي وضحالة حسهم العربي وعمق فكرهم العقدي، فهي تراكيب لا ترقى بحال من الأحوال إلى لغة القرآن المعجز ونظمه الراقى وأسلوبه البليغ. فمرة يوثقون تحريفاتهم بقولهم: هكذا أنزلت، ومرة يقولون: نزلت والله هكذا، ومرة يسمونها قراءة أهل البيت، وأهل البيت منها بريء، فلم يروها عنهم إلا الشيعة وحدهم، "وهم بيت الكذب"¹ كما يقول الآلوسي - رحمه الله -، يتكلمون كذبا ويتنفسون كذبا ويعتقدون كذبا ويكتبون كذبا.

¹ روح المعاني، لأبي الفضل شهاب الدين الآلوسي (ت: 1270هـ)، دار إحياء التراث العربي،

إنَّ الروافض قد وجدوا عندهم مندوحةً للتحريف، فلم يقتصروا على تحريف البنية الصرفية للكلمة على استحياء، بل توسعوا إلى تحريفات تركيبية بالزيادة والتبديل، وتجاوزوا ذلك كله إلى القول بوجود سُورٍ جديدة للقرآن الكريم كسورة الولاية مثلاً.

وترجع أهمية هذا الموضوع إلى أنَّ هذا البحثَ يعدُّ محاولةً جادةً لاستجماع أهم طرق التحريف اللغوي وأشكاله ووسائله عند الروافض، وبياناً جديداً لصحة القرآن الكريم وبلاغة نظمه وسلامة تركيبه وإعجاز ترتيبه، وأداةً قويةً لرفض تحريفات الروافض التركيبية ومعتقداتهم الفاسدة، ودليلاً آخر على حفظ النصوص القرآنية وصيانة عباراتها وعدم تبديل تراكيبها مصداقاً لقوله تعالى: **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** {الحجر:9}، إضافةً إلى أنَّ هذا الموضوع لم يفرّد بدراسة علمية من قبلُ على حد علمي المتواضع، لكنَّ بعض مفرداته قد وزعت متناثرة في بعض كتب القرآن والتفسير ككتاب روح المعاني للألوسي، وكتاب التحرير والتنوير لابن عاشور، وكتاب فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب، عرض ونقد، لمحمد حبيب.

وقد عمدَ البحثُ إلى معرفة كيفية التوظيف اللغوي في تحريف النصوص القرآنية عند الروافض، ومسوغاتهم لهذه التحريفات، كيف أدخلوا مفعولاً به لفعل قد حُذِفَ مفعولُه اختصاراً، وكيف أدخلوا شبه جملة لتتعلق بفعل متقدم أو شبهه، وكيف بدّلوا حروف المعاني، وكيف أدخلوا معطوفاً جديداً، وكيف غيَّروا في بنية الكلمات وجذورها اللغوية؟ وهكذا

وقد اطلَّعَ البحثُ على أساليبهم المحرِّفة وتراكيبهم اللغوية الضعيفة التي نسبوها كذبا وزورا إلى الله عز وجل، فوجدَ أنَّ أهمَّ تحريفاتهم تنحصرُ - أو تكاد تنحصرُ - في الطرق اللغوية الآتية:

أولاً: طرائق من جهة الصرف، وفيها:

(1) تغيير في حركة من حركات البناء

(2) زيادة حرف في بنية الكلمة

(3) النسب

ثانيا: طرائق من جهة النحو والتركيب، وفيها:

(1) زيادة الجار والمجرور، وكان ذلك عن طريق:

(أ) زيادة جار ومجرور يتعلق بالفعل المتقدم أو بمحذوف حال:

(ب) زيادة جار ومجرور يتعلق بالفعل المتقدم وحده

(ج) زيادة جار ومجرور يتعلق بمحذوف حال

(2) إظهار مفعول به للفعل أو شبه الفعل

(3) الفصل بالنداء لتحديد مرجع الضمير

(4) تبديل حروف الجر

(5) حذف الضمير وإظهار مرجعه

(6) زيادة معطوف في التركيب

(7) تغيير العلامة الإعرابية

ولم يقصد البحث هنا دراسة النصوص المحرفة باعتبارها نصوصا مقدسة أو قرآنا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، وإنما قصد دراسة التراكيب المحرفة بالزيادة والنقصان والتبديل كنصوص لغوية، كيف حُرِّفَتْ لغويا وكيف استُخدمت اللغة فيها كأداة للتحريف والتغيير؟

هذا، وقد اعتمدتُ في كتابة هذا البحث على المنهج الوصفي والمنهج التحليلي، موثقا تحريفات الروافض بالرجوع إلى أهم مصادرهم الأصيلة وعمدهم العقديّة، فرجع البحثُ إلى شيوخهم المعتمدين في هذا الباب، كالكليني في كتابه "الكافي"، وشيخه القمي في كتابه "تفسير القمي"، والعياشي في كتابه "التفسير"، والطبرسي في كتابه "مجمع البيان"، والفيض الكاشاني في كتابه "الصافي"،

والبحراني في كتابه "البرهان في تفسير القرآن"، والمجلسي في كتابه "بحار الأنوار".

وقد تتابعت مادة هذا البحث وفكرته على النحو الآتي:

- مقدمة، فيها أهمية الموضوع وفكرته ومنهجه وخطته.
- وتعريف بأهم مصطلحات البحث.
- ومن طرائق التوظيف اللغوي في تحريف التراكيب القرآنية عند الروافض، وقد قسمها البحث إلى طرائق من جهة الصرف وطرائق من جهة النحو والتركيب.
- وخاتمة، فيها أهم نتائج البحث.

والله تعالى من وراء القصد، وهو يهدي السبيل

أولاً: التعريف بأهم مصطلحات البحث

(1) القرآن الكريم

القرآن الكريم لغة:

القرآن مصدر بمعنى القراءة، مصدر قَرَأَهُ يَقْرُوهُ قَرَاءً وقراءة وقُرْآنًا، فهو مقروء، ومنه قوله تعالى: **إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ** {القيامة: ١٧}. "أي جَمَعَهُ وقراءته فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ" {القيامة: ١٨}، أي قراءته، قال ابن عباس - رضي الله عنهما - فإذا بيّناه لك بالقراءة فاعمل بما بيّناه لك"، والقراءة ضم الحروف والكلمات بعضها إلى بعض في الترتيل، "ومعنى القرآن معنى الجمع وسمى قرآنًا لأنه يجمع السور فيضمُّها"، وهو مصدر على وزن "فعلان" بالضم، كالغفران والشكران، وقد خصَّ القرآن بالكتاب المنزل على محمد ρ فصار له كالعلم الشخصي، ويطلق على مجموع القرآن، وعلى كل آية من آياته، فإذا سمعت من ينلو آية من القرآن صح أن تقول إنه يقرأ القرآن².

القرآن الكريم اصطلاحاً:

² انظر: لسان العرب، للعلامة جمال الدين أبي الفضل محمد بن منظور المصري(ت:711هـ)، دار صادر، بيروت، مادة(ق.ر.أ) 128/1، والمفردات في غريب القرآن، لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني(ت:502هـ)، تحقيق/ محمد سيد كيلاني، ص402، وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للإمام محمد بن علي الشوكاني(ت:1250هـ)، تحقيق سامي بن العربي الأثري، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 1421هـ — 2000م، ص19، ومناهل العرفان في علوم القرآن، للشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني، تحقيق/ فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1415هـ — 1995م، 15/1، 16

عرّفه الأصوليون والفقهاء وعلماء اللغة والمتكلمون بأنه: "اللفظ المنزّل على النبي p من أول الفاتحة إلى آخر سورة الناس"³، وفصلوا أحياناً في تعريفه، فقالوا: هو "الكلام المعجز، المنزّل على النبي p، المكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر، المتعبّد بتلاوته"⁴

وعرّفه الباقلاني بأنه: "مثلٌ محفوظٌ مرسومٌ في المصاحف، هو الذي جاء به النبي p، وأنه هو الذي تلاه على من في عصره ثلاثاً وعشرين سنة، والطريق إلى معرفة ذلك هو النقل المتواتر"⁵

وعرفه الجرجاني بقوله: "القرآنُ هو المنزّل على الرسول، المكتوب في المصاحف، المنقول عنه نقلًا متواترًا بلا شبهة"⁶

وعرفه الشوكاني بأنه: "الكلامُ المنزّل على الرسول، المكتوب في المصاحف، المنقول إلينا نقلًا متواترًا"⁷

وعرفه الشيخ الصباغ بقوله: "القرآن هو كلامُ الله المعجز، ووحيه المنزّل على نبيه محمد بن عبد الله p، المكتوب في المصاحف، المنقول عنه بالتواتر، المتعبّد بتلاوته"⁸

³ مناهل العرفان 20/1

⁴ مناهل العرفان 21/1

⁵ إجاز القرآن، لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت: 403هـ)، تحقيق/ السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ص 21

⁶ التعريفات، للعلامة علي بن محمد الشريف الجرجاني (ت: 816هـ)، مكتبة لبنان، بيروت، 1985م،

⁷ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للإمام محمد بن علي الشوكاني (ت: 1250هـ)، تحقيق سامي بن العربي الأثري، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 1421هـ — 2000م، ص 169

وعرفه معجم لغة الفقهاء بأنه: "كلام الله المعجز المنزل على رسوله محمد ρ بالوحي المنقول إلينا بالتواتر"⁹

وقد تقيدت هذه التعريفات بعدة قيود، أهمها أنها تقيدت بـ(المنزل على محمد ρ) ليخرج ما لم ينزل لفظه عليه كأحاديث النبي ρ وكلامنا، وما نزل على غيره كالتوراة والإنجيل، وتقيدت بـ(المتواتر) ليخرج القراءات القرآنية غير المتواترة، وتقيدت بـ(المتعبد بتلاوته) لتخرج الأحاديث القدسية المتواترة، وتقيدت بـ(المكتوب في المصاحف- المرسوم في المصاحف - من أول الفاتحة إلى آخر سورة الناس) ليخرج كل ما زاد على تراكيب هذه المصاحف من حرف أو لفظ أو كلمة أو جملة. وكل ما خرج عن هذه التعريفات لا يسمى قرآنا، بل يمكن أن يسمى تفسيرا أو تأويلا أو شرحا، ومتعمد إدخال ما ليس قرآنا في القرآن على أنه قرآن منزل من الله تعالى لا يسمى أيضا قرآنا، بل يسمى تحريفا. كرواية الكليني في كتابه "الكافي" (باب أنه لم يجمع القرآن كله إلا الأئمة عليهم السلام وأنهم يعلمون علمه كله) عن أبي جعفر ٧ قال: "ما ادعى أحد من الناس أنه جمع القرآن كله كما أنزل إلا كذاب، وما جمعه وحفظه كما نزله الله تعالى إلا علي بن أبي طالب ٧ والأئمة من بعده عليهم السلام"¹⁰، وروى أيضا عن أبي جعفر ٧ أنه قال: "ما يستطيع أحد أن يدعي أن عنده جميع القرآن كله ظاهره وباطنه غير"

⁸ لمحات في علوم القرآن واتجاهات التفسير، للدكتور/ محمد الصباغ، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1410هـ — 1990م،

⁹ معجم لغة الفقهاء، للدكتور/ محمد رواس قلعه جي، والدكتور/ أحمد صادق قنيبي، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط2، 1408هـ — 1988م، ص359

¹⁰ الكافي، لمحمد بن يعقوب الكليني (ت:329هـ)، منشورات الفجر، بيروت، لبنان، ط1، 1428هـ — 2007م، (باب أنه لم يجمع القرآن كله إلا الأئمة عليهم السلام وأنهم يعلمون علمه كله)، حديث رقم(1)، 135/1، 13

الأوصياء"¹¹، وهذا الكلام ظاهرٌ في أن القرآن الذي بين أيدينا محرفٌ، وأن الأئمة هم الذين يعرفون ما أنزله الله تعالى على محمد فقط، يؤكد ذلك الكليني فيما رواه عن أبي عبد الله ع ، أنه قال: "الذي جاء به جبريل ع إلى محمد ص سبعة عشر ألف آية"¹²، والموجود عندنا اليوم ستة آلاف ومائتان وثلاث وستون آية (6263)، والبواقي لا يعلمها إلا أهل البيت فيما جمعه عليّ ع ، وهو نص آخر في نقصان القرآن الموجود اليوم، ومبررٌ للتحريف فيه بالزيادة والتغيير، وبعد أن مهد الكليني الطريق للقول بتحريف القرآن الموجود بيننا اليوم ذهب - قائله الله - ليعطي أمثلة للقرآن الكريم - كما حرفوه ويعتقدون به - فيروي عن أبي عبد الله ع في قوله تعالى: "وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا" (طه: ١١٥) أنها: "وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ كَلِمَاتٍ فِي مُحَمَّدٍ وَعَلِيٍّ وَفَاطِمَةَ وَالْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ وَالْأئِمَّةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مِنْ ذُرِّيَّتِهِمْ فَنَسِيَ" هكذا والله نزلت على محمد ص ¹³.

وسيتعرض البحث لهذه التراكمات في موضعها من البحث إن شاء الله تعالى.

(2) التحريف:

التحريف لغة:

يدور التحريف في اللغة حول العَدْل والتَّغْيِير والتَّحْرِيك والإِمَالَة.

"حَرَفَ عَنِ الشَّيْءِ يَحْرِفُ حَرْفًا وَأَنْحَرَفَ وَتَحَرَّفَ وَأَحْرُورَفَ: عَدَلَ ... يُقَالُ تَحَرَّفَ وَأَنْحَرَفَ وَأَحْرُورَفَ ... وَتَحَرَّفَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ تَغْيِيرَهُ، وَالتَّحْرِيفُ فِي الْقُرْآنِ وَالْكَلِمَةِ: تَغْيِيرُ الْحَرْفِ عَنْ مَعْنَاهُ وَالْكَلِمَةَ عَنْ مَعْنَاهَا وَهِيَ قَرِيبَةُ الشَّبهِ

¹¹ الكافي، باب (أنه لم يجمع القرآن كله إلا الأئمة عليهم السلام وأنهم يعلمون علمه كله)، حديث رقم (2)، 136/1

¹² الكافي، باب (النوادر)، حديث رقم (29)، 350/2

¹³ الكافي، باب (فيه نكت ومنتف من التنزيل في الولاية) حديث رقم (23)، 262/1

كما كانت اليهود تُعَيِّرُ معاني التوراة بالأشباه، فوصفهم الله بفعلهم، فقال تعالى: يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ {النساء: ٤٦}، و في حديث أبي هريرة: "أَمَنْتُ بِمُحَرِّفِ الْقُلُوبِ هُوَ الْمُرِيلُ"، أي مُمِيلُهَا وَمُزِيغُهَا وَهُوَ اللَّهُ تَعَالَى وَقَالَ بَعْضُهُمْ: الْمُحَرِّكُ¹⁴، يقول الفيروز ابادي: تحريف الشيء: إمالته، وتحرف وانحرف: مال، قال تعالى: وَمَنْ يُؤَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَا وَاهُ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ {الأنفال: ١٦} أي: مستطرذا يريدُ الكرَّة¹⁵

تحريف القرآن اصطلاحاً:

هو "التغيير في الكلمة بتبديل في حركاتها، كـ(الفلك والفلك والخلق والخلق)، أو تبديل حرف بحرف، سواء اشتبها في الخط أم لا، أو كلمة بكلمة نحو: سرى بالقوم وسرى في القوم، أو الزيادة في الكلام أو النقص منه، أو حمله على غير المراد منه"¹⁶، وهو هو المعنى اللغوي السابق شاملاً العدل والتغيير والتحريك والإمالة، ومنه قوله تعالى: يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ {النساء: ٤٦}، وقوله يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ {المائدة: ١٣}، وقوله: يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ {المائدة: ٤١}، وقوله: فَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ {البقرة: ٧٥}.

لما كان للروافض معتقدات وأصولٌ يدينون بها ويعتقدونها وينفردون بها عن غيرهم من طوائف الشيعة - أردوا أن يقيموا هذه العقائد والمعتقدات والأصول

¹⁴ لسان العرب، (ح.ر.ف) 43/9

¹⁵ بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز ابادي

(ت: 817هـ)، تحقيق/ محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، 452/2

¹⁶ معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، للدكتور/ محمود عبد الرحمن عبد المنعم، دار الفضيلة،

على دعائم من نصوص القرآن الكريم بالجدل العقيم والتأويل العجيب والتحريف المقيت، فادّعوا أنّ للقرآن ظاهرا وباطنا وأنّ لفاطمة رضي الله عنها مصحفا كتبت فيه ما أوحى إليها به جبريل عليه السلام، وأنّ الموجود من القرآن هو بعضه لا كله، وأنّ عليا هو أول من جمعه جمعا كاملا كما نزل بلا تحريف أو تبديل، وأنّ القرآن قد حُرِفَ وبدل عما كان عليه زمن النبي ﷺ، وأنّ علم جميع ما في القرآن عند أئمتهم¹⁷. وقال بعضهم: "علم ذلك أجمع عند الإمام المعصوم العالم

¹⁷ روى الكافي في ما يسمى بـ"مصحف فاطمة" عدة روايات، منها:

1- عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ ۝ فَقُلْتُ لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، إِنِّي أَسْأَلُكَ عَنْ مَسْأَلَةٍ هَاهُنَا أَحَدٌ يَسْمَعُ كَلَامِي؟ قَالَ فَرَفَعَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ۝ سِتْرًا بَيْنَهُ وَبَيْنَ بَيْتٍ آخَرَ فَاطَّلَعَ فِيهِ، ثُمَّ قَالَ: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ سَلْ عَمَّا بَدَأَ لَكَ، قَالَ: قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، إِنَّ شِيعَتَكَ يَتَحَدَّثُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلِمَ ۝ بَابًا يُفْتَحُ لَهُ مِنْهُ أَلْفُ بَابٍ، قَالَ: فَقَالَ: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ عَلِمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلِيًّا ۝ أَلْفَ بَابٍ يُفْتَحُ مِنْ كُلِّ بَابٍ أَلْفُ بَابٍ، قَالَ: قُلْتُ: هَذَا وَاللَّهِ الْعِلْمُ، قَالَ: فَسَكَتَ سَاعَةً فِي الْأَرْضِ ثُمَّ قَالَ: إِنَّهُ لَعَلِمَ وَمَا هُوَ بِذَلِكَ، قَالَ: ثُمَّ قَالَ: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ وَإِنَّ عِنْدَنَا الْجَامِعَةَ وَمَا يُدْرِيهِمْ مَا الْجَامِعَةُ؟ قَالَ: قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ وَمَا الْجَامِعَةُ؟ قَالَ صَحِيفَةٌ طُولُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا بِذِرَاعِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَإِمْلَائِهِ مِنْ فَلَاقٍ فِيهِ وَحِطٌّ عَلَيَّ بِبَيْمِينِهِ، فِيهَا كُلُّ حَلَالٍ وَحَرَامٍ، وَكُلُّ شَيْءٍ يَحْتَاجُ النَّاسُ إِلَيْهِ حَتَّى الرَّأْسُ فِي الْخُدْشِ، وَضَرْبُ بِيَدِهِ إِلَيَّ فَقَالَ: تَأْذُنُ لِي يَا أَبَا مُحَمَّدٍ قَالَ: قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّمَا أَنَا لَكَ فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ، قَالَ: فَغَمَزْتِي بِيَدِهِ وَقَالَ: حَتَّى أُرْسُ هَذَا كَأَنَّهُ مُغْضَبٌ، قَالَ: قُلْتُ: هَذَا وَاللَّهِ الْعِلْمُ، قَالَ: إِنَّهُ لَعَلِمَ وَلَيْسَ بِذَلِكَ، ثُمَّ سَكَتَ سَاعَةً، ثُمَّ قَالَ: وَإِنَّ عِنْدَنَا الْجَفْرَ وَمَا يُدْرِيهِمْ مَا الْجَفْرُ؟ قَالَ: قُلْتُ: وَمَا الْجَفْرُ؟ قَالَ: وَعَاءٌ مِنْ أَدَمٍ فِيهِ عِلْمُ النَّبِيِّينَ وَالْوَصِيِّينَ وَعِلْمُ الْعُلَمَاءِ الَّذِينَ مَضَوْا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، قَالَ: قُلْتُ: إِنَّ هَذَا هُوَ الْعِلْمُ، قَالَ: إِنَّهُ لَعَلِمَ وَلَيْسَ بِذَلِكَ، ثُمَّ سَكَتَ سَاعَةً ثُمَّ قَالَ: وَإِنَّ عِنْدَنَا لِمُصْحَفِ فَاطِمَةَ (عليها السلام) وَمَا يُدْرِيهِمْ مَا مُصْحَفُ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ، قَالَ: قُلْتُ: وَمَا مُصْحَفُ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ؟ قَالَ: مُصْحَفٌ فِيهِ مِثْلُ قُرْآنِكُمْ هَذَا ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، وَاللَّهِ مَا فِيهِ مِنْ قُرْآنِكُمْ حَرْفٌ وَاحِدٌ، قَالَ: قُلْتُ: هَذَا وَاللَّهِ الْعِلْمُ، قَالَ: إِنَّهُ لَعَلِمَ وَمَا هُوَ بِذَلِكَ، ثُمَّ سَكَتَ سَاعَةً ثُمَّ قَالَ: إِنَّ عِنْدَنَا عِلْمَ مَا كَانَ وَعِلْمَ مَا هُوَ كَائِنٌ إِلَيَّ أَنْ تَقُومَ السَّاعَةُ، قَالَ: قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ هَذَا وَاللَّهِ هُوَ الْعِلْمُ، قَالَ: إِنَّهُ لَعَلِمَ وَلَيْسَ بِذَلِكَ، قَالَ: قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، فَأَيُّ شَيْءٍ الْعِلْمُ؟ قَالَ: مَا يَحْدُثُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، الْأَمْرُ مِنْ بَعْدِ الْأَمْرِ، وَالشَّيْءُ بَعْدَ الشَّيْءِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ. الكافي،

المنتظر، وأنه حافظ له على سبيل ما نزل، وأنه يجب الرجوع إليه في معرفة هذا الباب¹⁸، والحق "أن الشيعة هم الذين حرّفوا وبدّلوا. فكثيراً ما يزيدون في القرآن ما ليس منه، ويدّعون أنه قراءة أهل البيت"¹⁹ تارة أو أنه في مصحف فاطمة هكذا

(باب فيه ذكر الصحيفة والجفر والجامعة ومصحف فاطمة عليها السلام)، حديث رقم (1)

141/1، 142

2- عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُمَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: تَطَهَّرُ الزَّنَادِقَةُ فِي سَنَةِ ثَمَانَ وَعِشْرِينَ وَمِائَةٍ؛ وَذَلِكَ أَنِّي نَظَرْتُ فِي مُصْحَفِ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ قَالَ: قُلْتُ: وَمَا مُصْحَفُ فَاطِمَةَ؟ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمَّا قَبِضَ نَبِيَّهُ ﷺ دَخَلَ عَلَى فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ مِنْ وَفَاتِهِ مِنَ الْحُزْنِ مَا لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فَأَرْسَلَ اللَّهُ إِلَيْهَا مَلَكًا يُسَلِّي غَمَّهَا وَيُحَدِّثُهَا، فَشَكَتَ ذَلِكَ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ فَقَالَ: إِذَا أَحْسَسْتِ بِذَلِكَ وَسَمِعْتِ الصَّوْتَ قُولِي لِي، فَأَعْلَمْتَهُ بِذَلِكَ فَجَعَلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ يَكْتُبُ كُلَّ مَا سَمِعَ حَتَّى أَثْبِتَ مِنْ ذَلِكَ مُصْحَفًا، قَالَ: ثُمَّ قَالَ: أَمَا إِنَّهُ لَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، وَلَكِنْ فِيهِ عِلْمٌ مَا يَكُونُ". الكافي، (باب فيه ذكر الصحيفة والجفر والجامعة ومصحف

فاطمة عليها السلام)، حديث رقم (2) 142/1

3- عن محمد بن سليمان عن بعض أصحابه عن أبي الحسن ﷺ : إِنَّا نَسْمَعُ الْآيَاتِ فِي الْقُرْآنِ لَيْسَ هِيَ عِنْدَنَا كَمَا نَسْمَعُهَا، وَلَا نُحْسِنُ أَنْ نَقْرَأَهَا كَمَا بَلَّغْنَا عَنْكُمْ، فَهَلْ نَأْتُمُّ؟ فَقَالَ: لَا اقْرَأُوا كَمَا تَعَلَّمْتُمْ فَسَيَجِيئُكُمْ مَنْ يُعَلِّمُكُمْ". الكافي (باب أن القرآن يُرفع كما أنزل)، حديث رقم (2) 343/2

4- عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: "دفع إليّ أبو الحسن ﷺ مصحفاً، وقال: لا تنظر فيه، ففتحتُه وقرأتُ فيه: أَهْلَ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ {البينة: ١}، فوجدت فيها اسم سبعين رجلاً من قریش، بأسمائهم وأسماء آبائهم، قال: فبعث إليّ: ابعت إليّ بالمصحف". الكافي، (باب النوادر)،

حديث رقم (17) 349/2

5- عَنْ سَالِمِ بْنِ سَلَمَةَ قَالَ قَرَأَ رَجُلٌ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ وَأَنَا أَسْتَمِعُ حُرُوفًا مِنَ الْقُرْآنِ لَيْسَ عَلَى مَا يَقْرَأُهَا النَّاسُ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ﷺ : كَفَّ عَنْ هَذِهِ الْقِرَاءَةِ، أَقْرَأَ كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ حَتَّى يَقُومَ الْقَائِمُ ﷺ فَإِذَا قَامَ الْقَائِمُ ﷺ قَرَأَ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى حَذْوِهِ وَأَخْرَجَ الْمُصْحَفَ الَّذِي كَتَبَهُ عَلَيَّ

" ﷺ ". الكافي، (باب النوادر)، حديث رقم (24) 350/2

¹⁸ الانتصار للقرآن، للفاضي أبي بكر ابن الطيب الباقلائي (ت: 403هـ-)، تحقيق الدكتور/

محمد عصام القضاة، دار ابن حزم، بيروت، 72/1

¹⁹ التفسير والمفسرون، للدكتور/ محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، القاهرة، 28/2

تارة أخرى، ثم انتهوا إلى "أنّ جميع المطاعن في القرآن صحيحة، إلا ما ادّعيَ من الزيادة في القرآن، فإنه لا أصل له"²⁰.

معنى هذا أنّ الروافض لما لم يجدوا دعماً من القرآن الكريم لاحتياهم وتدليسهم على العامة وإثبات عقائدهم، لم يجدوا أسهل من القول بتحريف القرآن وتبديله، فقالوا: إنّ القرآن الذي جمعه عليّ (ع)، وتوارثه الأئمة من بعده، هو القرآن الصحيح الذي لم يتطرق إليه تحريف ولا تبديل، أمّا ما عدها فمحرّف ومبدّل، حُذِف منه كلُّ ما ورد صريحاً في فضائل آل البيت، وكلُّ ما ورد صريحاً في مثالب أعدائهم ومخالفهم"²¹، بل قالوا: "وإسقاط بعض القرآن وتحريفه ثبت من طرقنا بالتواتر"²²، وأنّ "الأخبار من طرق الخاصة والعامة في النقص والتغيير متواترة"²³، وكلُّ ذلك ليس إلا "من قبيل الاحتيال على تركيز عقائدهم وإيهام الناس أنّها مستقاة من القرآن الذي هو المنبع الأساسي والأول للدين"²⁴. فادّعوا أنّ العامة -يعني أهل السنة- حرفوا القرآن، وحذفوا منه أسماء أئمتهم، يقول العياشي: "عن أبي عبد الله (ع) قال: لو قد قرئ القرآن كما أنزل لألفيتنا فيه مسمين"²⁵، ومع ذلك

²⁰ الانتصار 72/1

²¹ التفسير والمفسرون، 27/2، وانظره أيضاً: 22/2

²² فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب، عرض ونقد، لمحمد حبيب، ط2، 1428هـ — 2007م، ص 189

²³ فصل الخطاب عرض ونقد ص 189

²⁴ التفسير والمفسرون، 22/2

²⁵ تفسير العياشي، للشيخ أبي النضر محمد بن مسعود العياشي (ت: 320هـ)، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعث، قم، مركز الطباعة والنشر، طهران، ط1، 1421هـ، 89/1، وانظر أيضاً: والصافي في تفسير القرآن، للعارف الحكيم والمحدث الفقيه محمد بن المرتضى المعروف بالمولى محسن الكاشياني الملقب بـ(الفيض الكاشياني) (ت: 1091هـ)، تحقيق السيد محسن الحسيني الأميني، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط1، 1419هـ، 77/1، والبرهان في تفسير القرآن، للعلامة السيد هاشم البحريني (ت: 1107هـ)، تحقيق لجنة من

يَرَوْنَ أَنَّ كَلَامَ أئِمَّتِهِمْ فِي مَصَادِرِ التَّشْرِيحِ الْمَعْتَمَدَةِ عِنْدَهُمْ أَكْثَرُ أَهْمِيَّةٍ وَأَوْلَى بِالِاتِّبَاعِ مِنَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَمِنْ أَوَامِرِ النَّبِيِّ ﷺ وَكَلَامِهِ. وَهَكَذَا اعْتَقَدَ الرَّوَافِضُ، أَظْهَرُوا ذَلِكَ حِينَا وَأَظْهَرُوا التَّقِيَّةَ حِينَا آخَرَ.

وَقَدْ كَانَتْ أَهْمُ مَعْتَقَدَاتِ الرَّوَافِضِ وَأَصُولِهِمْ تَدْوِرُ حَوْلَ الْأئِمَّةِ²⁶، فَ" قَرَرُوا أَنَّ الْإِقْرَارَ بِإِمَامَةِ عَلِيٍّ وَمَنْ بَعْدَهُ مِنَ الْأئِمَّةِ وَالتَّزَامَ حُبِّهِمْ وَمَوَالِيَتِهِمْ، وَبِغَضِ مَخَالِفِيهِمْ وَأَعْدَائِهِمْ، أَسْلَمَ مِنْ أُسُولِ الْإِيمَانِ، بِحَيْثُ لَا يَصْلِحُ إِيمَانُ الْمَرْءِ إِلَّا إِذَا حَصَلَ ذَلِكَ، مَعَ الْإِقْرَارِ بِبَاقِي الْأَصُولِ²⁷، كَمَا قَرَرُوا وَجُوبَ طَاعَةِ الْأئِمَّةِ، وَاعْتِقَادِ أَفْضَلِيَّتِهِمْ عَلَى الْخَلَائِقِ أَجْمَعِينَ"²⁸

العلماء والمحققين الأخصائيين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط2، 1427هـ — 200م، 56/1

²⁶ الأئمة عند الروافض مقدسون ومعظمون وفوق الناس ولهم صلة روحية بالله تعالى والإمام مشرّع ومنقذ ومفوض من الله.

²⁷ من أصول الروافض: "الوصية، والعصمة، والمهدية، والرجعة، والتقية. أما العصمة: فيقصدون منها أن الأئمة معصومون من الصغائر والكبائر في كل حياتهم، ولا يجوز عليهم شيء من الخطأ والنسيان.

وأما المهدية: فيقصدون منها الإمام المنتظر الذي يخرج في آخر الزمان فيملأ الأرض أمناً وعدلاً، بعد أن ملئت خوفاً وجوراً. وأول من قال بهذا هو "كيسان" مولى علي بن أبي طالب في محمد ابن الحنفية. ثم تسربت إلى طوائف الإمامية، فكان لكل منها مهدي منتظر.

وأما الرجعة: فهي عقيدة لازمة لفكرة المهدية، ومعناها: أنه بعد ظهور المهدي المنتظر، يرجع النبي صلى الله عليه وسلم إلى الدنيا، ويرجع علي، والحسن، والحسين، بل وكل الأئمة، كما يرجع خصومهم، كأبي بكر وعمر، فيقتص لهؤلاء الأئمة من خصومهم، ثم يموتون جميعاً، ثم يحيون يوم القيامة.

وأما التقية: فمعناها المداراة والمصانعة، وهي مبدأ أساسي عندهم، وجزء من الدين يكتُمونه عن الناس، فهي نظام سرى يسبغون على تعاليمه، فيدعون في الخفاء لإمامهم المختفى ويظهرون

ومن أصولهم أيضا الطعن في الصحابة رضي الله عنهم أجمعين، فادَّعوا بأنَّ الصحابة قد أسقطوا من القرآن الكريم الآيات الدالة على فضل عليٍّ وآل البيت رضوان الله عليهم جميعا، وأنهم قد حذفوا منه فضائح المهاجرين والأنصار، التي ذكرها أئمتهم، فحرفوا وبدلوا، قالوا: "إنَّ النقصان إنما تطرق على القرآن بسبب خلافة أهل الجور والعدوان"²⁹، و"لا يعرف الناقصَ منه إلا الإمام"³⁰.

لقد كذبَ الروافض وكذبوا وكذبوا حتى صدقوا أنفسهم، وصدقوا أنَّ الناس قد صدقوا كذبهم، ونسوا أنَّ الله تعالى قال: **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** {الحجر: ٩}، كما نسوا أنَّ إجماع الأمة على مصحف عثمان رضوان الله عليه³¹ ثابتٌ، وأنَّ "الذي أجمع عليه المسلمون هو الذي بين اللوحين"³²، بل إنَّ ما أجمع عليه المسلمون هو الحقُّ والصوابُ، وإنَّ ما عداه مطرَحٌ مردولٌ³³ كما يقول الباقلاني.

(3) الروافض:

الروافض لغة:

تدور مادة (رفض) في اللغة حول الترك، قال علماء اللغة: "الرفض: تركُّ الشيء، تقول: رفضني فرفضته، رفضتُ الشيء أرفضُهُ وأرفضُهُ رفضاً ورفضاً: تركته وفرقتَه، ... والروافضُ: جنود تركوا قائدهم وانصرفوا، فكل طائفة منهم

الطاعة لمن بيده الأمر، فإذا قويت شوكتهم أعلنوا ثورة مسلحة في وجه الدولة القائمة الظالمة"
التفسير والمفسرون 9/2.

²⁸ التفسير والمفسرون، 26/2

29 فصل الخطاب عرض ونقد ص 188

³⁰ الانتصار 71/1

³¹ الانتصار 427/2

³² الانتصار 433/2

³³ الانتصار 433/2

رافضةً، والنسبة إليهم: رافضيٌّ، والروافضُ: قوم من الشيعة سموا بذلك لأنهم تركوا زيدا بن علي³⁴، قال الأصمعي: كانوا بايعوه ثم قالوا له: ابرأ من الشيخين نقاتل معك فأبى، وقال: كانا وزيري جدِّي فلا أبرأ منهما فرفضوه وارفضوا عنه فسموا رافضةً³⁵

الروافض اصطلاحاً:

الروافض "هم الشيعة الرافضون لإمامة أبي بكر وعمر، وأنَّ ابتداءهم كان عندما خرج زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب على هشام بن عبد الملك، فأراد أنصاره الطعن في أبي بكر، فمنعهم، فتركوه، وانصرفوا عنه، فقال: رفضتموني؟ فبقي اسم الرافضة عليهم، وقيل: إنهم الرافضة؛ لأنهم رفضوا الدين بالكلية، فقد كفروا الصحابة وأبطلوا الاجتهاد واتهموا القرآن بالتحريف من قبل الصحابة بالنقصان والزيادة، وادَّعوا أنَّ الشريعة كما هي بين أيدي المسلمين ليست هي ما أنزل الله، وأسقطوا التكاليف لذلك، وأباحوا المحرمات الشرعية وتوسعا فيها، وقالوا: الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف، وأنها قرابة، وأنَّ النبي قد نصَّ على استخلاف علي بن أبي طالب باسمه، وأظهر ذلك وأعلنه، فضلَّ الصحابة الذين لم يفتدوا به بعد وفاة النبي p ، وقالوا: الإمامة لا تكون إلا لأفضل الناس، وأنَّ عليا كان مصيبا في جميع أحواله، ولم يخطئ في أمور الدين، ... وقالوا: إنه جائز للإمام أن يقول في حال التقية أنه ليس بإمام"³⁶، يؤكد هذه الاعتقادات الإسفراييني في كتابه "التبصير في الدين"، فيقول: إنَّ الروافض "متفقون على تكفير الصحابة، ويدَّعون أنَّ القرآن قد غيِّر عما كان، ووقع فيه الزيادة والنقصان من قبل الصحابة، ويزعمون أنه قد كان فيه النصُّ على إمامة علي فأسقطه

³⁴ هو زيد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم جميعا.

³⁵ لسان العرب، مادة (ر. ف. ض) (156/7، 157)

³⁶ موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، للدكتور/ عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، ط1، 1413هـ — 1993م، ص228، 229، وانظر: التفسير والمفسرون 7/2، 8

الصحابة عنه، ويزعمون أنه لا اعتماد على القرآن الآن ولا على شيء من الأخبار المروية عن المصطفى، ويزعمون أنه لا اعتماد على الشريعة التي في أيدي المسلمين، وينتظرون إماما يسمونه "المهدي" يخرج ويعلمهم الشريعة، وليسوا في الحال على شيء من الدين، وليس مقصودهم من هذا الكلام تحقيق الكلام في الإمامة، ولكن مقصودهم إسقاط كلفة تكليف الشريعة عن أنفسهم حتى يتوسعوا في استحلال المحرمات الشرعية ويعتذروا عند العوام بما يعدونه من تحريف الشريعة وتغيير القرآن من عند الصحابة، ولا مزيد على هذا النوع من الكفر؛ إذ لا بقاء فيه على شيء من الدين"³⁷.

فبالخلاصة أن الروافض هم طائفة لهم أفكار وآراء اعتقادية، رفضوا خلافة الشيخين وأكثر الصحابة، غلوا في عليّ وفاطمة وأولادهما رضي الله عنهم، وجفوا في حق أكثر الصحابة، فأبغضوهم وسبواهم وكفروهم، وزعموا أن الخلافة في عليّ وذريته من بعده بنص من النبي ρ ، وأن خلافة غيرهم باطلة، وتجرعوا على القول على الله بغير علم تعصبا لمذهبهم وتشيعهم، فحرفوا القرآن أو قالوا به، "وإنما سُموا رافضة لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر"³⁸، وهم فرق كثيرة، "يكفر بعضهم بعضا"³⁹ كما يقول التهانوي.

³⁷ التبصير في الدين ص41

³⁸ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، للإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري(ت:330هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1419هـ — 1999م، 89/1

³⁹ كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للعلامة محمد علي التهانوي (ت: بعد عام 1158هـ)، تحقيق الدكتور علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 199م، ص1052، وانظر أيضا: التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، لأبي المظفر الإسفراييني (ت:471هـ)، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1403هـ — 1983م، ص40

ومجمل الأمر "أنَّ الروافض يجمعهم ثلاث فرق، الزيدية، والإمامية، والكيسانية"⁴⁰، وقد اختار البحث تسمية "الروافض" دون الاقتصار على "الشيعية الإمامية أو الإمامية الاثنا عشرية" المشتهرين بالقول بالتحريف والمتصدرين للقول به⁴¹؛ ليدخل معهم كلُّ مَنْ يعتقد اعتقادهم ويدين بأفكارهم كالقول بعصمة الأئمة، واتهام أم المؤمنين عائشة، وتكفير أو تفسيق عامة الصحابة، والقول بالرجعة. وكذلك ليشمل مصطلح "الروافض" كلَّ من رفض إمامة الشيخين، وليس مجرد محبٍّ أو متشيع لآل البيت، فغالب من رفض الشيخين قال بالتحريف، ثم إنَّ الشيعة تفرقوا أحزابا وفرقا شتى، وتشتت أهواؤهم ومعتقداتهم وآراؤهم، فالزيدية - وإن كان المتقدمون منهم أعدلَ فرق الشيعة من حيث الاعتقاد والأصول - منهم الجارودية⁴² الذين اعتنقوا الرفض فكفروا الشيخين أيضا⁴³، فجاء مصطلح

⁴⁰ التبصير في الدين ص27، يقول الإسفراييني: "الروافض من جملتهم الزيديون وهم ثلاث فرق الجارودية والسليمانية والأبترية ومن جملتهم الكيسانية وهم فرقتان كما نبينه فيما بعد (ذكر أربع فرق ص27 وهم: الكربية والهاشمية والبيانية والمختارية)، ومن جملة الروافض: الإمامية وهم خمس عشرة فرقة المحمدية والباقرية والناووسية والشميطية والعمارية والإسماعيلية والمباركية والموسوية والقطعية والإثنا عشرية والهشامية والزرارية واليونسية والشيطانية والكاملية" التبصير في الدين ص25

⁴¹ ذهب بعض العلماء إلى أن مصطلح "الروافض" خاص بالشيعة الإمامية، كالإمام الأشعري،

انظر: مقالات الإسلاميين 88/1

⁴² يقول الإسفراييني: "واعلم أن الزيدية والإمامية، منهم مَنْ يكفّر بعضهم بعضا والعداوة بينهم قائمة دائمة، والكيسانية يعدون في الإمامية" التبصير في الدين ص41، وانظره أيضا: ص29،

ومقالات الإسلاميين 92/1

⁴³ يقول الدكتور/أحمد بن عبد العزيز الحصين عن الزيدية: "وأشدهم الجارودية، وهذه الطائفة هي اليوم السائدة في اليمن" موسوعة ماذا تعرف عن الفرق والمذاهب، للدكتور/ أحمد بن عبد العزيز الحصين، دار عالم الكتب، الرياض، ط3، ص1054، وفرق الشيخ أبو زهرة بين الزيدية المتقدمين والزيدية المتأخرين، فقال: "الزيدية قسمان، المتقدمون منهم، وهم لا يعدون

"الروافض" ليشمل جميع من انحرفوا عن النهج القويم وقالوا بتحريف القرآن الكريم وتكفير الشيخين، وأخيرا جاء مصطلح "الروافض" ليخرج الشيعة⁴⁴ المعتدلون كأمثال الزيدية المتقدمين.

والحق أنَّ التشيع عموماً بدأ من موالاته أهل البيت أولاً "من منطلق أحقيتهم بالإمامة والانتصار لهم بعد أن ظلموا، ثم أصبح فرقة ذات نظرية متميزة في الفكر السياسي الإسلامي، عندما تبلورت نظرية "النص والوصية"، ثم بدأ طور الانقسام"⁴⁵، فالتشيع كان سابقاً على ظهور الشيعة كفرقة، ثم كان اختلاف التيارات الشيعية حول أعيان الأئمة بعد ذلك "سبباً رئيساً لما أصاب هذه التيارات من انقسامات"⁴⁶، فظهرت الإمامية الاثنا عشرية⁴⁷ والكيسانية⁴⁸ والإسماعيلية⁴⁹

رافضة، ويعترفون بإمامة الشيخين أبي بكر وعمر، والمتأخرون، وهم يرفضونها، ويعدون رافضة" تاريخ المذاهب الإسلامية، للشيخ محمد أبوزهرة، دار الفكر العربي، 52/1
⁴⁴ بعض العلماء يطلق مصطلح "الروافض" مقابلاً لمصطلح "الشيعة"، انظر: كشف اصطلاحات الفنون ص875

⁴⁵ تيارات الفكر الإسلامي، للدكتور/ محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1418هـ — 1997م، ص199

⁴⁶ تيارات الفكر الإسلامي ص209، وانظر أيضاً: التفسير والمفسرون 6/2
⁴⁷ هؤلاء جعلوا الأئمة اثني عشر إماماً، جعلوها في علي τ وأبناء فاطمة رضي الله عنها، وهم:
1- علي بن أبي طالب τ (ت:40هـ) 2- الحسن بن علي τ (ت:50هـ) 3- الحسين بن علي τ (ت:61هـ) 4- علي بن الحسين (زين العابدين) (ت:94هـ) 5- أبو جعفر محمد بن علي (الباقر) (ت:114هـ) 6- أبو عبد الله جعفر بن محمد (الصادق) (ت:148هـ) 7- أبو إبراهيم موسى بن جعفر (الكاظم) (ت:183هـ) 8- أبو الحسن علي بن موسى (الرضا) (ت:203هـ) 9- أبو جعفر محمد بن علي (الجواد) (ت:220هـ) 10- أبو الحسن محمد علي بن محمد (الهادي) (ت:254هـ) 11- أبو محمد الحسن بن علي ((العسكري) (ت:254هـ) 12- أبو القاسم محمد بن الحسن (المهدي)، وهذا الإمام يعتقدون أنه لم يمت وهو حيٌّ في سرداب يمدنية سامراء بالعراق، وأنه سيظهر ليقود شيعته إلى بناء الدولة الإسلامية،

والزيدية⁵⁰، لكنهم اتفقوا جميعاً على إمامة عليّ ثم الحسن ثم الحسين رضي الله عنهم جميعاً، يعني أنّ ظهور التيارات الشيعية المختلفة وتنوعها والانقسامات الفكرية قد جاء بعد مقتل الحسين ع زمن يزيد بن معاوية.

ثانياً: من طرائق التوظيف اللغوي في تحريف التراكيب القرآنية عند الروافض

بعد أن اطلع البحث على كثير من النصوص المحرفة في بعض مصادر الروافض وأصولهم وتفسيرهم رأى أنّ هذه الطرائق اللغوية التي اعتمدوا عليها تنقسم إلى قسمين: طرائق من جهة الصرف، وطرائق من جهة النحو والتركيب، وبيانها على النحو الآتي.

القسم الأول: من طرائق التوظيف اللغوي الصرفية في التحريف

يتألف النظام البنائي للكلمة العربية من مجموعة من الحركات والحروف (الصوائت والصوامت) يكونان أجزاء البناء اللفظي للكلمة، يختص الصرف بحركات البناء ويختص النحو بحركات الأواخر، وحركات البناء لها أثرها البالغ في تشكيل هوية الكلمة وتحديد دلالتها، بحيث لو حدث أيّ تغيير في بنية الكلمة

وسيملاً الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً. وينسبون معظم روايات التحريف إلى جعفر الصادق (أبو عبد الله) وإلى أبيه أبي جعفر (الإمام الباقر)

⁴⁸ وهؤلاء لم يحصروا الإمامة في أبناء فاطمة رضي الله عنها، بل قالوا: إنها انتقلت من أبناء فاطمة رضي الله عنها إلى ابنه محمد بن الحنفية الكيساني، فسموا "الكيسانية" (ت: 81هـ).

⁴⁹ وهؤلاء قالوا: إن الإمامة قد انتقلت بعد جعفر الصادق لابنه إسماعيل (ت: 143هـ)، وليس إلى ابنه موسى الكاظم (ت: 183هـ) فسموا "الإسماعيلية".

⁵⁰ وهؤلاء لم يحددوا إماماً بعينه بعد علي والحسن والحسين رضي الله عنهم جميعاً، بل قالوا: من تتوفر فيه صفات الإمام وشروط الإمامة من أبنائهم كان إماماً، فأروها قد تحققت في زيد بن علي (ت: 122هـ)، ثم في أبنائه، فسموا "الزيدية".

يُحدث تغييراً في شكل الكلمة ودلالاتها، يقول ابن قتيبة: "وقد يفرقون بحركة البناء في الحرف الواحد بين المعنيين"⁵¹، وقد عمدت العربية كثيراً في التفريق بين المعاني عن طريق التغيير في البناء الصرفي للكلمة؛ ففرقت بين اسم الفاعل واسم المفعول عن طريق تغيير إحدى حركات البناء فقط، مع التشابه التام بين البناءين، فالأول مكسور ما قبل آخره للدلالة على من قام بالحدث، والثاني مفتوح ما قبل آخره للدلالة على من وقع عليه الحدث، وشتان بين الداليتين والمعنيين، وفرقت العربية بين اسم المرة واسم الهيئة عن طريق تغيير في إحدى حركات البناء أيضاً وهما مصدران من الثلاثي، الأول علي (فَعَلَّة) بفتح الفاء وسكون العين للدلالة على بيان عدد الفعل، والثاني على (فَعَلَة) بكسر الفاء وسكون العين للدلالة على بيان نوع العمل وصفته، وفرقت العربية بين الفعل المبني للمعلوم والفعل المبني للمجهول عن طريق تغيير في حركات البناء أيضاً، كما فرقت بين المفرد وجمع التكسير عن طريق تغييرات في حركات البنية وحروفها بالزيادة أو بالنقص أو بتغيير حركة البنية وحدها كـ(أَسَد) و(أُسْد)، وقد تعدد العربية إلى شكل آخر من أشكال التفريق بين الكلمات عن طريق تغيير في إحدى حروف الكلمة بالزيادة أو بالنقص أو بالتبديل، فتنحدر الكلمة إلى كلمة أخرى تماماً في الدلالة والشكل، كالفرق بين (الخشوع والخشوع)، يقول أبو هلال العسكري: "الفرق بين (الخشوع) و(الخشوع): أن الخشوع كما قيل فعلٌ مَنْ يرى فاعله أن من يخضع له فوقه، وأنه أعظم منه، والخشوع في الكلام خاصة، والشاهد قوله تعالى: "وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ لَهُ: {1٠٨}،... وعند بعضهم لا يكون الخشوع إلا مع خوف الخاشع المخشوع له، ولا يكون تكلفاً"⁵²، ويقول أيضاً: "الفرق بين الهمز واللمز: قال المبرد الهمز هو أن

⁵¹ تأويل مشكل القرآن، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت: 276هـ)،

تحقيق/إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1428هـ — 2007م، ص19

⁵² الفروق اللغوية، لأبي هلال العسكري (أحد أعلام القرن الرابع الهجري)، تحقيق محمد

إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، ص248

يهمز الإنسان بقول قبيح من حيث لا يسمع، أو يحثه ويوسده على أمر قبيح، أي: يغريه به، واللمز أجهر من الهمز، وفي القرآن: وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ {المؤمنون: ٩٧}، ولم يقل: لمزات لأن مكابدة الشيطان خفية⁵³، ويقول: "الفرق بين (الضعف) و(الضعف): أن الضعف - بالضم - يكون في الجسد خاصة، وهو من قوله تعالى: اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ {الروم: ٥٤}، والضعف - بالفتح - يكون في الجسد والرأي والعقل، يقال: في رأيه ضعفٌ، ولا يقال: فيه ضعفٌ، كما يقال: في جسمه ضعفٌ وضعفٌ"⁵⁴، ومما ورد من طرائق تحريفات الروافض الصرفية:

(1) تغيير في حركة من حركات البناء:

قوله تعالى: مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُمْ تُخَذِّلُهُمْ بِالْمُنَافِقِينَ {الكهف: ٥١}، يخبر تعالى بأنه هو المنفرد بالخلق والتدبير، ليس له وزير معين في خلق السموات والأرض ولا خلق الإنس والجن، لأنهم لما لم يشهدوا الخلق لم يكونوا شركاء لله فيه، ولم يكونوا أحقاء بأن يعبدوا، فلم أشهدهم على الخلق ولم أشهد بعضهم على بعض حتى أجعل منهم معيناً لي يعضدني ويقوي أمري في خلقهم وخلق غيرهم، بل تفردت بالخلق والتدبير بلا معين أو ظهير، والمعنى: وما كنت متخذ الشياطين من الإنس والجن أعواناً في الخلق والتدبير، فكيف تطيعونهم وتتخذونهم أولياء من دوني؟ فشياطين الإنس والجن هم المقصودون بالمضلين هنا.

⁵³ الفروق اللغوية ص 53، 54

⁵⁴ الفروق اللغوية ص 116

لكن، قد ذكر ابن الجزري⁵⁵ والقسطلاني⁵⁶ وابن عاشور⁵⁷ أن بعض الرافضة قرءوا: وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا، بفتح اللام، "بصيغة التثنية، وفسروها بأبي بكر وعمر حاشاهما ، وقاتلهم الله"⁵⁸، وهذه عقيدتهم، فهم يكفرون أبا بكر وعمر، ولذلك مهَّدَ ابنُ الجزري والقسطلاني لهذا التحريف بقولهما: "وقرأ أهلُ البدع والأهواء بما لا يحل لأحدٍ من المسلمين تلاوته، فوضعوها - أي القراءة - من عند أنفسهم وفاقا لبدعهم"⁵⁹ ثم ذكرا أن من الرافضة من قرأ هذا، وهذا التحريف خاص ببنية الكلمة، فقد حولوها من صيغة الجمع إلى صيغة المثني بتغيير حركة اللام⁶⁰.

والحق أن معنى الآية متصل، و(المضلون) هم المقصودون بالضمير في (أشهدتهم) وهم إبليس وذريته؛ ولذلك قال المفسرون عن هذا الكلام: "فيه الإظهار في محل الإضمار"⁶¹، والأصل: ما أشهدتهم ... وما كنت متخذهم عضدا، قالوا: "والنكتة البلاغية في الإظهار في محل الإضمار هي ذمُّه تعالى لهم بلفظ

⁵⁵ انظر: منجد المقرئين ومرشد الطالبين، للإمام العلامة محمد بن محمد بن الجزري (ت: 833هـ)، تحقيق علي بن محمد العمران، ص 97

⁵⁶ انظر: لطائف الإشارات لفنون القراءات، للإمام أبي العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر القسطلاني (ت: 923هـ)، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، وزارة الأوقاف، المملكة العربية السعودية، ص 117

⁵⁷ انظر: التحرير والتنوير 61/1

⁵⁸ التحرير والتنوير 61/1

⁵⁹ منجد المقرئين ص 96، وانظر أيضا: لطائف الإشارات ص 117

⁶⁰ روى العياشي عن الإمام محمد الباقر أنه قال: "لما قال النبي p: اللَّهُمَّ أعز الإسلام بأبي جهل بن هشام أو بعمر بن الخطاب أنزل الله: {وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا} يعنيهما، انظر:

تفسير العياشي 97/3، والصافي 501/4، والتفسير والمفسرون 29/2

⁶¹ أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، للشيخ العلامة محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (ت: 1393هـ)، إشراف بكر بن عبد الله أبوزيد، دار عالم الفوائد، ومجمع الفقه الإسلامي، جدة، 161/4

الإضلال⁶²، وجعل ابن عاشور قوله: "وما كنت متخذ المضلين عضدا" تذييلا لأول الآية "ما أشهدتهم"⁶³ فالكلام متصل غير منقطع، ولما كان الكلام متصلا فقد أكد الألوسي على ذلك ببيان المقصود بالضميرين في (أشهدتهم) و(أنفسهم)، فقال: "فكلا ضميري الجمع المنصوب والمجرور عائدٌ على إبليس وذريته، وهم المراد بـ(المضلين) في قوله تعالى: "وَمَا كُنْتَ تُتَّخَذُ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا"⁶⁴، وهو "الظاهر"⁶⁵، و"ذهب إليه الأكثرون"⁶⁶، فكيف تتأتى التثنية بعد ضميري الجمع في (أشهدتهم وأنفسهم)، ثم إن التثنية وجعل المقصود بـ(المضلين) أبا بكر وعمر

⁶² أضواء البيان 4/161، وانظر أيضا: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لجار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت: 538هـ)، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1418هـ — 1998م، 3/592، وتفسير الفخر الرازي (المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب)، للإمام محمد الرازي فخر الدين ابن العلامة ضياء الدين عمر المشتهر بخطيب الري (ت: 604هـ)، دار الفكر، بيروت، ط1، 1401هـ — 1981م، 21/139، وتفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، لناصر الدين أبي الخير عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي الشافعي البيضاوي (ت: 691هـ)، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إياء التراث العربي، بيروت، 3/284، وروح المعاني 15/296، والتحرير والتنوير، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور (ت: 1973م — 1393هـ)، الدار التونسية للنشر، 1984م، 15/344

⁶³ انظر: التحرير والتنوير 15/343

⁶⁴ روح المعاني 15/296، وانظر أيضا: تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت: 310هـ)، تحقيق الدكتور/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، ط1، 1422هـ — 2001م، 15/294، والبحر المحيط، لمحمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي (ت: 745هـ)، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ — 1993م،

129/6، وتفسير البيضاوي 3/284

⁶⁵ البحر المحيط 6/129

⁶⁶ تفسير الرازي 21/139

تفكيك للنظم وتضييع للمعاني وقصدٌ للشيخين بلا دليل، فقد قال الله فيهما:
وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَدَّمُونَ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ
عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ
الْعَظِيمُ {التوبة: ١٠٠}.

وقد عقب العكبري بعد عرضه لكلِّ القراءات الشاذة في هذه الآية - ولم يذكر هذا
التحريف - بقوله: "ولا خلاف أن (المضللين) جمع"⁶⁷، وكأنه يلمح لرفض تحريفات
الروافض في هذه الآية.

- وقوله تعالى: وَالْمُؤْمِنُونَ {التوبة: ١٠٥}

قال الكليني: "قرأ رجل عند أبي عبد الله ع
وَقُلْ اْعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالَمِ الْغَيْبِ
وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ فقال: ليس هكذا هي، إنما هي: (والمؤمنون)،
فنحن المؤمنون"⁶⁸، أي: الْمُؤْتَمِنُونَ.

و(المؤمنون) اسم فاعل من (أَمَنَ) على وزن (أفعل)، و(المؤمنون) اسم مفعول
من (أَمَنَ) على وزن (فعل)، ويفرق اللغويون بين اللفظين بقولهم: "(أَمِنَ)... من
الأمن والأمان، والأمن ضد الخوف، والأمانة ضد الخيانة والإيمان ضد الكفر
والإيمان بمعنى التصديق ضده التكذيب، يقال: آمَنَ به قومٌ وكذَّبَ به قوم...، وأما
الإيمان فهو مصدر (أَمَنَ) يُؤْمِنُ إيماناً فهو مؤمن"⁶⁹، يقول الراغب: "أصل الأمن
طمأنينة النفس وزوال الخوف، والأمن والأمانة والأمان في الأصل مصادر،
ويجعل الأمان تارة اسماً للحالة التي يكون عليها الإنسان في الأمن، وتارة اسماً
لما يُؤْمَنُ عليه الإنسان، نحو قوله: أَمَانَاتِكُمْ {الأنفال: ٢٧}، أي: ما اتُّمِنْتُمْ عليه"⁷⁰.

⁶⁷ إعراب القراءات الشواذ، لأبي البقاء العكبري (ت: 616هـ)، تحقيق محمد السيد أحمد
عزوز، بيروت، ط1، 1417هـ — 1996م، 2/23، 24

⁶⁸ الكافي 1/267 حديث رقم (62) (باب فيه نكت ونتف من التنزيل في الولاية)

⁶⁹ لسان العرب 13/21: 23 (أ. م. ن)

⁷⁰ المفردات في غريب القرآن ص25

والروافض أرادوا أن يجعلوا أنفسهم المؤتمنين والمأمونين على العباد وأعمالهم. وقد روى البخاري في صحيحه أن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: مروا بجنائز فأتوا عليها خيرا، فقال النبي ﷺ: وجبت، ثم مروا بأخرى فأتوا عليها شرا، فقال: وجبت، فقال عمر بن الخطاب ؓ: ما وجبت؟ قال: هذا أثنتم عليه خيرا فوجبت له الجنة، وهذا أثنتم عليه شرا فوجبت له النار، أنتم شهداء الله في الأرض⁷¹، وفي تفسير الطبري حديث سلمة بن الأكوع ؓ، قال: كنا مع النبي ﷺ فمرّ عليه بجنائز، فأتيت عليها بثناء حسن، فقال: وجبت، ومرّ عليه بجنائز أخرى، فأتيت عليها دون ذلك، فقال: وجبت قالوا: يا رسول الله، ما وجبت؟ قال: الملائكة شهداء الله في السماء، وأنتم شهداء الله في الأرض، فما شهدتم عليه وجب، ثم قرأ: وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ⁷²، وهذان الحديثان مما يبطل فكر الروافض.

ومما يدل على ضعف هؤلاء الروافض في اللغة العربية، وعدم فهمهم لتصاريف البنى اللفظية فيها، أنهم كان يكفيهم في هذه الآية التأويل الفاسد لا التحريف النصي، فيقولون مثلا: إن (المؤمنون) هنا من (الأمن) لا من (الإيمان)⁷³ أي: من (آمن) المتعدي بالهمزة الذي على وزن (أفعل)، وهو جائز، فالله هو المؤمن، فهو من الأمن لا من الإيمان أي: الذي يؤمن أوليائه عذابه، فهو من (آمن) المتعدي بالهمزة من الأمن لا من (آمن) من الإيمان والتصديق والتسليم، ويكون الله مؤمنا، والأوصياء والأولياء كذلك على ظنهم والعياذ بالله، ولذلك قال

⁷¹ صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه)، لمحمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري (ت: 256هـ)، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، 97/2، حديث رقم (1367) (باب ثناء الناس على الميت)

⁷² تفسير الطبري 632/2، 633

⁷³ أو يقولون إن (المؤمنون) هم الأئمة، كما روى العياشي عن أبي عبد الله ؑ قال: (والمؤمنون) هم الأئمة" تفسير العياشي 259/2.

اللغويون في تفسير معنى اسم الله تعالى (المؤمن): "يكون من (أمن) المتعدي إلى مفعول، فنقل بالهمز، فتعدى إلى مفعولين فصار من (أمن) زيد العذاب وأمنتُهُ العذاب، فمعناه المؤمنُ عذابه مَنْ لا يستحقه"⁷⁴، ويؤكد هذا الفيومي بقوله: " (أمنَ منه) مثل: سلمَ منه وزناً ومعنى، والأصلُ أن يُستعملَ في سُكونِ القلب، يتعدى بنفسه وبالحرف ويُعدى إلى ثانٍ بالهمزة، فيقال (أمنتُهُ) منه و(أمنتُهُ) عليه بالكسر، و(أمنتُهُ) عليه فهو (أمينٌ) و(أمن) البلدُ اطمأن به أهله فهو (أمنٌ) و(أمينٌ)، وهو (مأمونٌ) الغائلة أي: ليسَ له غورٌ ولا مكر يخشى، و(أمنتُ) الأسيرَ بالمد أعطيته الأمان، فـ(أمن) هو بالكسر و(أمنتُ) بالله (إيماناً) أسلمت له"⁷⁵، والفرق بين اللفظين حينئذ هو تعدية الفعل ولزومه وحرف التعدي⁷⁶، وهو يؤكد ضعف الروافض في اللغة كما ذكر البحث.

⁷⁴ المخصص ، لأبي الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي المعروف بابن سيده(ت:458هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1417هـ — 1996م، 229/5، يقول ابن سيده عن معنى الإيمان في موضع آخر: "التصديق، وقد آمن وزنه أفعل ولا يكون فاعل . قال الفارسي : لا تخلو الألف في آمن من أن تكون زائدة أو منقلبة وليس في القسمة أن تكون أصلاً فلا يجوز أن تكون زائدة لأنها لو كانت كذلك لكانت فاعلاً ولو كان فاعلاً لكان مضارعه يُفاعل مثل يُقاتل ويُضارب في مضارع ضاربٍ وقائل فلما كان مضارع آمن يُؤمن دل ذلك على أنها غير زائدة...، وثبت أنها منقلبة عن الهمزة، وإنما انقلبت عنها ألفاً لوقوعها ساكنة بعد حرف مفتوح...، والهمزتان إذا اجتمعتا في كلمة لزم الثانية منهما القلب بحسب الحركة التي قبلها إذا كانت ساكنة نحو: آمن أو تمن" المخصص 54/4

⁷⁵ المصباح المنير، لأحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي (ت: 770هـ)، تحقيق الدكتور/ عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، ط2، ص24

⁷⁶ يقول الراغب: "و(أمن) إنما يقال على وجهين، أحدهما: متعدياً بنفسه، يقال: أمنتُهُ، أي: جعلت له الأمان، ومنه قيل لله مؤمن، والثاني: غير متعدي، ومعناها صار ذا أمن" المفردات في غريب القرآن ص26، ويقول الزبيدي: "قال بعضُ المحققين: 'الإيمانُ يتعدى بنفسه كصَدَّقَ، وباللام باعتبار معنى الإذعان، وبالباء باعتبار معنى الاعتراف إشارةً إلى أن التصديق لا يُعتبرُ بدون اعترافٍ" تاج العروس 187/34 (أ. م. ن)

(2) زيادة حرف في بنية الكلمة

لا شك أن زيادة حرف في بنية الكلمة أو نقصان آخر عن عمد هو التحريف عينه؛ ذلك أنه يحول الألفاظ عن ذاتها ويعطي لفظاً جديداً يشترك حتماً مع اللفظ الأول في كثير من مادته، لكنه يختلف اختلافاً كبيراً عنه في دلالته، ومن ذلك: قوله تعالى:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ {آل عمران: ١١٠}، حرّفها الروافض من (أُمَّة) إلى (أئمة) بزيادة الهمزة في بنية الكلمة، وفتح الهمزة الأولى.

ذكر القمي - وهو شيخ الكليني - في تفسيره حديثه: عن ابن سنان قال: قرئت على أبي عبد الله ص : كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ، فقال أبو عبد الله ص : خير أمة يقتلون أمير المؤمنين والحسن والحسين بن علي - عليهم السلام -؟ فقال القارئ: جعلت فداك كيف نزلت؟ قال: كنتم خير أئمة أخرجت للناس، ألا ترى مدح الله لهم، بأن قال: تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله⁷⁷.

وذكر العياشي في تفسيره أنها قراءة علي بن أبي طالب ع ، فقال: عن حماد بن عيسى عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله ص : في قراءة علي ص : (كنتم خير أئمة أخرجت للناس)، قال: هم آل محمد p ⁷⁸، وبرروا التحريف بأن من الأمة من

⁷⁷ تفسير القمي، لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمي (ت: 307هـ)، تحقيق ونشر/ مؤسسة الإمام المهدي، قم، ط1، 143هـ، 164/1، وانظر أيضاً: ناسخ القرآن ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه، لأبي القاسم سعد بن عبد الله بن أبي خلف الأشعري القمي (ت: 301هـ)، تحقيق عامر الشوهاني الزبيدي، مكتبة العلامة المجلسي، قم، ط1، 1432هـ، ص240

⁷⁸ تفسير العياشي 335/1، وقد ذكر بعد هذا الحديث حديثين كل منهما يناقض بعضهم بعضاً، قول أبي عبد الله ص : "إنما أنزلت هذه الآية على محمد p فيه وفي الأوصياء خاصة، فقال: (أنتم خير أئمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) هكذا والله نزل بها جبريل ص ، وما عنى بها إلا محمداً وأوصيائه صلوات الله عليهم"، وهذا تحريف ثان، ولا ندري على أي

قتل علياً، قالوا: "ومنهم -أي من الأمة- الزناة واللاطاة والسراق وقطاع الطرق والظلمة وشراب الخمر والمضيعون لفرائض الله تعالى والعاقلون عن حدود الله، أفترى الله تعالى مدح من هذه صفته؟!"⁷⁹

عن الفرق بين اللفظين يقول الزبيدي في "تاج العروس": "الأمة: جماعة أرسل إليهم رسول، سواء آمنوا أو كفروا، وقال الليث: كل قوم نسبوا إلى نبي، فأضيفوا إليه، فهم أمته"⁸⁰، ويقول أيضا: "الإمام بالكسر: كل ما ائتمَّ به قومٌ من رئيس أو غيره، كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالين"⁸¹

وشتان بين دلالة اللفظين، لكن الروافض لما رأوا أنّ أكثر التفاسير تنسب الخيرية في هذه الآية إلى أصحاب رسول الله ﷺ ومن تبع نهجهم حرفوا هذه الآية، يقول ابن عباس في هذه الآية: "هم الذين هاجروا من مكة إلى المدينة وشهدوا بدرا والحديبية، وقال عمر بن الخطاب: مَنْ فعل فعلهم كان مثلهم"⁸²، وهذا معنى

وجه نزلت، والحديث الثالث، عن أبي عبد الله ﷺ، في قوله تعالى: (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر)، يعني الأمة التي وجبت لها دعوة إبراهيم ﷺ، فهم الأمة التي بعث الله فيها ومنها وإليها، وهم الأمة الوسطى، وهم خير أمة أخرجت للناس" 335/1، 336 جاء فيه (أمة).

⁷⁹ بينات الفريد شرح تفسير النعماني، للمحقق البارح الحاج الشيخ حسن الفريد الكلبايكاني، مروى، ص99

⁸⁰ تاج العروس من جواهر القاموس، للسيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت: 1205هـ)، تحقيق عبد الستار أحمد فراج وآخرون، وزارة الإرشاد والإنباء والمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مطبعة حكومة الكويت، ط1، 1385هـ — 195م، (أ.م.م) 229/31، وانظر أيضا: بصائر ذوي التمييز 79/2

⁸¹ تاج العروس (أ.م.م) 243/31، وانظر أيضا: بصائر ذوي التمييز 110/2

⁸² الجامع لأحكام القرآن الكريم، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت: 671هـ)، تحقيق الشيخ هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، ط2، 170/4، وانظر أيضا: تفسير الطبري 671/5

قولهم: "هذا الخطاب أصله أنه خُوطب به أصحاب النبي p ، وهو يعم سائر أمة محمد"⁸³

وفعلوا التحريف نفسه في قوله تعالى: وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا {البقرة: 143}، ذكر القمي أنه مما رواه مشايخه عن العلماء من آل محمد: "أئمة وسطا"⁸⁴، وقوله: أَنْ تَكُونَ أُمَّةً هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ {النحل: 92}، قال القمي: "قال أبو عبد الله   لمن قرأ عنده هذا: ويحك ما أربى؟ فقال: جُعِلت فداك، فما هو؟ فقال: إنما أنزل الله عز وجل: (أَنْ تَكُونَ أُمَّةً هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ) من أئمتكم"⁸⁵

وهم على عاداتهم لا ينسجمون مع منهج واحد ولا طريقة واحدة ولا فكرة متسقة، فقد يناقض كلامهم بعضه وقد تناقض تحريفاتهم بعضها، فيحرفون في مواضع ولا يستطيعون التحريف نفسه في مواضع أخرى كما حدث مع الآيات التي وردت فيها كلمة (أُمَّة) فحرفوا ثلاثة مواضع من سبعة وأربعين موضعاً.

(3) النسب

النسب هو إلحاق ياء مشددة آخر الاسم مكسوراً ما قبلها، للدلالة على نسبة شيء إلى آخر، والاسم المنسوب هو "الملحق آخره ياءً مشددة، لتدل على نسبه إلى المجرد عنها"⁸⁶، فإذا أُقصد النسب إلى اسم جُعل حرف إعرابه ياء مشددة،

⁸³ معاني القرآن وإعرابه، لأبي إسحاق إبراهيم بن السري (ت: 311هـ)، تحقيق الدكتور/

عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1408هـ — 1988م، 456/1

⁸⁴ ناسخ القرآن ص242، وانظر أيضاً: بينات الفريد ص91

⁸⁵ ناسخ القرآن ص241، وانظر أيضاً: بينات الفريد ص91

⁸⁶ الشافية في علم التصريف، لجمال الدين أبي عمرو عثمان بن عمر الدويني النحوي

المعروف بابن الحاجب (ت: 646هـ)، تحقيق حسن أحمد العثمان، المكتبة المكية، مكة

المكرمة، ط1، 1415هـ — 1995م، ص37

مكسورا ما قبلها، كقولك في أحمد: أَحْمَدِي⁸⁷، ومحمد: مُحَمَّدِيّ، والحقُّ أَنَّهُ قد نشأ من هذه الزيادة اللفظية الصغيرة زيادةً معنويةً كبيرةً؛ إذ يصير اللفظ بصورته الجديدة مركبا من الاسم الذي يدلُّ على مسماه، ومن الياء المشددة التي تدل على أَنَّ شيئاً منسوباً لذلك الاسم، أي: مرتبطاً به بنوع ارتباط يصل بينهما، كـ (قربة أو صداقة أو نشأة أو صناعة...) أو غير هذا من أنواع الروابط والصلات، فَمَنْ يسمع لفظ (محمديّ) لا بد أن يفهم سريعاً أمرين معاً، هما: مُحمَّد الدال على مسمى، وشيء آخر منسوب إلى محمد، أي متصل به بطريقة من طرق الاتصال⁸⁸، وهذا ما أراده الروافض - وكان سهلاً عليهم - في تحريف قوله تعالى: إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا {النبا: ٤٠}

يقول سعد بن عبد الله القمي: "قوله تعالى في سورة عم يتساءلون: يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا إنما هو: (يا ليتني كنت تُرابياً)، أي: علوياً؛ وذلك أَنَّ رسول الله كنى أمير المؤمنين - صلوات الله عليهما - بـ(أبي تراب)⁸⁹

ويقول الفريد الكلبايكاني: "في سورة عم يتساءلون: (ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابياً)، حرفوها - أي: أهل السنة - وقالوا: تراباً"⁹⁰

نعم، "قد سمى النبي -عليه الصلاة والسلام- علياً أبا تراب"⁹¹، لتراب لصق بظهره، فقد روى البخاري عن سهل بن سعد قال: ما كان لعليّ اسمٌ أحبَّ إليه من

⁸⁷ شرح الكافية الشافية، للعلامة جمال الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن مالك (ت: 672هـ)، تحقيق الدكتور/ عبد المنعم أحمد هريدي، دار المأمون للتراث، ط1، 1402هـ -

1982م، 1939/4

⁸⁸ النحو الوافي، لعباس حسن، دار المعارف، القاهرة، ط15، 713/4

⁸⁹ ناسخ القرآن ومنسوخه ص244، وانظر أيضاً: تفسير القمي 1128/3

⁹⁰ بينات الفريد ص100

⁹¹ أحكام القرآن، لعماد الدين بن محمد الطبري، المعروف بالكيا الهراسي (ت: 504هـ)، تحقيق جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ -

أبي تراب، وإن كان لَيَفْرَحُ به إذا دعي بها، جاء رسول الله ﷺ بيت فاطمة عليها السلام فلم يجد علياً في البيت فقال: أين ابن عمك؟ فقالت: كان بيني وبينه شيء فغاضبني فخرج، فلم يقلُ عندي، فقال رسول الله ﷺ لإنسان: انظر أين هو؟ فجاء، فقال يا رسول الله: هو في المسجد راقدًا، فجاء رسول الله ﷺ وهو مضطجع قد سقط رداؤه عن شقه فأصابه ترابٌ، فجعل رسول الله ﷺ يمسحه عنه وهو يقول: قم أبا تراب قم أبا تراب⁹²، فـ(ترابيا) منسوب إلى أبي تراب، يقول النحاة: "يعتبر الاسم المشتمل على ياء النسب مؤولا بالمشتق، أي: في حكمه، لتضمنه معنى المشتق، إذ معناه المنسوب إلى كذا"⁹³، فـ (ترابيا) معناه المنسوب إلى أبي تراب، كنية عليؑ، أي: المنسوب إلى عليؑ، فالكافر يتمنى يوم القيامة أن يكون علويًا من شيعة عليؑ.

والذي يدل على خلاف ما ذهبوا إليه قولُ ابن عمر: "إذا كان يوم القيامة مُدَّت الأرض مدَّ الأديم، وحشر الدواب والبهائم والوحوش، ثم يوضع القصاص بين البهائم، حتى يقتص للشاة الجماء من الشاة القرناء بنطحها، فإذا فرغ من القصاص بينها قيل لها: كوني ترابا، فعند ذلك يقول الكافر: "يا ليتني كنت ترابا"⁹⁴، وقول أبي هريرة: "يحشرُ اللهُ الخلقَ كلَّهم يوم القيامة، البهائم والدواب والطيور وكلَّ شيء؛ فيبلغ من عدل الله تعالى يومئذ أن يأخذ للجماء من القرناء ثم يقول: كوني ترابًا، فذلك قوله تعالى: "وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا"⁹⁵، وقول عطاء: "فإذا رأوا -أي: البهائم والدواب- بني آدم وما هم عليه من الجزع قلن: الحمد لله الذي لم يجعلنا مثلكم، فلا جنة نرجو ولا نارًا نخاف؛ فيقول الله تعالى

1983م، 2/384 وقد فعل هذا التنكي النبي ﷺ مع كثير من الصحابة، ولم يقتصر على علي بن أبي طالب ؑ، فكُنِيَ عبد الرحمن بن صخر بأبي هريرة، وكُنِيَ أنس بن مالك بأبي الأذنين.

⁹² صحيح البخاري 63/8 حديث رقم (6280) (باب القائلة في المسجد)

⁹³ النحو الوافي 714/4

⁹⁴ الجامع لأحكام القرآن 189/19

⁹⁵ الجامع لأحكام القرآن 421/6

لهن: كن تراباً، فحينئذ يتمنى الكافر أن يكون تراباً⁹⁶، ويؤكد هذه المعاني قوله تعالى: يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُوا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا {النساء: ٤٢}، أي: أن يكونوا تراباً.

وما يفضح كذب الروافض وتحريفهم وضلالهم أن الكافر يتمنى يوم القيامة أن يكون من شيعة علي ولا يتمنى أن يكون من شيعة محمد، فلماذا لا يتمنى أن يكون محمدياً؟ فأى الرجلين أفضل عندكم؟!

وما فعله الروافض من تحريفات هنا في البني الصرفية أشبه بتصحيفات القراء والكتاب، والفاوق بينهما أن الأول عن قصد التحريف والتغيير، والثاني عن غير قصد⁹⁷.

القسم الثاني: من طرائق التوظيف اللغوي النحوية والتركيبية في التحريف

يتألف النظام التركيبي في النحو العربي من شكلين تركيبين، شكل اسمي يتكون من مسند إليه + مسند، وشكل فعلي يتكون من مسند + مسند إليه، ثم يلتحق بهذين الشكلين فضلات تركيبية تأتي بمعان فرعية فوق المعنى الأساسي الذي يفيد الإسناد في الشكلين التركيبين السابقين؛ لأن الإسناد هو الذي يعطي التركيب

⁹⁶ الجامع لأحكام القرآن 421/6

⁹⁷ من أمثلة التصحيح التي أورد الصفي: "حكى القاضي أحمد بن كامل، قال: حضرت بعض مشايخ الحديث من المغفلين، فقال: عن رسول الله p عن جبريل عن الله (عن رجل)، قال: فنظرت فقلت: من هذا الذي يصلح أن يكون (شيخ الله)؟ فإذا هو قد صحفه، وإذا هو (عز وجل)"، ومما ذكره أيضاً: "وقال الشافعي: ويُسْتَحَبُّ في المؤذن أن يكون صَبِيًّا، بالباء الموحدة والياء آخر الحروف، فقبل له: ما العلة في ذلك؟ قال: ليكون قادراً على الصعود في درج المئذنة، وإنما هو (صَبِيًّا) من الصوت" تصحيح التصحيح وتحريف التحريف، لصالح الدين خليل بن أبيك الصفي(ت:764هـ)، تحقيق/ السيد الشرقاوي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1،

1407هـ — 1987م، ص15، 16

الدلالة، والتركيب اللغوي بلا إسناد "في حكم الأصوات التي حقها أن ينطق بها"⁹⁸ كما يقول الزمخشري، فلا قيمة لكلام خلا من الإسناد، ولا دلالة له كذلك، فلا يستحق الكلام اسم التركيب إلا بالإسناد، وكذلك لا يقع الإسناد بلا مسند ومسند إليه، ومن ثمَّ كان كلُّ ما عدا الإسناد في حكم الفضلات المكملة للتركيب اللغوي، وليست عمدةً فيه، وقد بانَ للنحاة من خلال استقراء كلام العرب أنَّ هذا النظام هو الذي اعتمده العربُ في كلامهم وأقرته الجماعة اللغوية في حديثهم، لكن العمل النحوي أو ما يسمى بالتعليق النحوي كان أهم ما يميز الترابط التركيبي داخل النص العربي، فبحث النحاة عن فعل أو ما فيه معنى الفعل أو رائحة الفعل ليصحَّ - من حيث المنطق اللغوي والدلالة - أن تتعلق به مكملات الشكلين السابقين، أعني مكملات الجملة الاسمية والجملة الفعلية، فشبه الجملة مثلاً لا بد أن يتعلق بحدث أو شبهه أو رائحته، والمفعول به لا بد له من فعل مذكور أو محذوف لدليل يصحُّ - من حيث الحقيقة أو المجاز - أن يقع عليه، وهكذا، وهذا ما سماه عبد القاهر الجرجاني بـ"التعليق"، يقول عبد القاهر: "ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض"⁹⁹، ويقول أيضاً: "واعلم أنك إذا رجعت لنفسك علمت علماً لا يعترضه الشك، أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب تى يُعلَّق بعضها ببعض، ويُبنى بعضها على بعض، وتُجعل هذه بسبب من تلك، هذا ما لا يجهله عاقل ولا يخفى على أحد من الناس"¹⁰⁰، قد افترى الروافضُ الكذبَ على الله عز وجل ورسوله، فأصلوا أصولاً وتوهموا أفكاراً وقواعد لا تمت إلى الشريعة الإسلامية بصلة، ولمَّا لم يجدوا دليلاً وسنداً لها من القرآن الكريم - حرفوه

⁹⁸ المفصل في صنعة الإعراب ص43

⁹⁹ دلائل الإعجاز، لعبد القاهر الجرجاني (ت:474هـ)، تحقيق محمود محمد شاكر، الهيئة

المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2000م، ص4.

¹⁰⁰ دلائل الإعجاز ص55.

وأضافوا مكملات للجملة يصح من حيث اللغة والتركيب والنحو أن تتعلق بحدث متقدم أو شبهه، ومما ورد من طرائق تحريفات الروافض النحوية والتركيبية:

(1) زيادة الجار والمجرور

قسم النحاة شبه الجملة إلى قسمين، شبه الجملة اللغو، وشبه الجملة المستقر¹⁰¹، وفي كلا القسمين أوجبوا تعليقه بفعل أو شبهه أو ما فيه رائحة الفعل، فالتعليق في شبه الجملة اللغو يكون خاص مذكور أو محذوف لدليل، والتعليق في شبه الجملة المستقر يكون عام واجب الحذف، وقد علل النحاة وجوب وجود حدث يتعلق به شبه الجملة بأن شبه الجملة لا يستقل بنفسه في إحداث معنى جديد؛ لأنه وعاء لا بد له من مظروف، (أي: شيء يقع فيه)¹⁰²، يقول عبد القاهر: "ولا يغرنك قولنا في نحو: لا رجل في الدار، إنها لنفي الجنس،

¹⁰¹ شبه الجملة اللغو هو ما كان متعلقه كونا اصا، وهذا الكون الخاص قد يذكر وقد يحذف جوازا إذا وجدت قرينة تدل عليه، وسمي كذلك لأن وجوده ضئيل الأثر مع وجود عامله؛ إذ لا يستقر فيه معنى العامل ولا يتحمل ضميره، تقول: حضرت يوم الجمعة، فكلمة (حضر) تؤدي معنى خاصا، وهو الحضور، ولا يمكن فهم هذا الحضور إلا بذكره في الجملة والتصريح به،...وأما شبه الجملة المستقر، فهو ما كان متعلقه كونا عاما محذوفا وجوبا، يفهم بدون ذكره، وهو الواقع خبرا وصلة وحالا ونعتا و...، وسمي كذلك لاستقرار معنى عامله فيه (أي: فهمه منه)، ولأنه حين يكون المتعلق المحذوف خبرا أو صلة أو... ينتقل الضمير المحذوف ويستقر فيه، وبسبب هذين الأمرين يجب حذفه حتما، فإذا قلت: تكلم الذي عندك، فلا يفيد الظرف (عند) شيئا أكثر من الدلالة على وجود الشخص وجودا مطلقا من غير زيادة شيء آخر على هذا الوجود، كالأكل أو الشرب أو القراءة...، وهذا هو الاستقرار العام أو الكون العام، ولما كان هذا الكون مفهوم بدهاة وجب حذفه تعدد التعليق النحوي في التركيب القرآني، للدكتور/ علي رمضان البيومي، رسالة دكتوراه غير مطبوعة، كلية دار العلوم — جامعة الفيوم، 2009م، ص36، 37

¹⁰² تعدد التعليق النحوي ص38

فإنَّ المعنى في ذلك أنها لنفي الكينونة في الدار عن الجنس¹⁰³، أي: لا رجلَ كائنٌ في الدار، فشبهه الجملة متعلق بمحذوف خبر (لا)، وفي قوله تعالى: وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ {الأنفال: ٦١}، يقول السمين: "للسلم) متعلق بـ(جنحوا)¹⁰⁴؛ لأنَّ " (جنح) يتعدى بـ(إلى) وبـ(اللام)¹⁰⁵، وفي لام العلة في: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ {النساء: ٦٤}، يقول العكبري: "اللام متعلقة بـ(أرسلنا)¹⁰⁶،... وهكذا يجب البحث عن حدثٍ للتعليق، وقد استغل الروافض هذا الوجوب فزادوا عن عمد التحريف جاراً ومجروراً بعد حدث يصح من حيث اللغة أن يتعلق به، والذي يدل على جهلهم وتحريفهم أن كل شبه جملة زادوه يخص الولاية والإمامة أو مذهباً شيعياً، كقولهم: (بعليّ، في ولاية عليّ، في آل محمد... إلخ)، ومن هذه التحريفات:

(أ) زيادة جار ومجرور يتعلق بالفعل المتقدم أو بمحذوف حال:

- قوله تعالى:

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ
مَنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ {البقرة: ٢٣}

يقول الكليني: "عن جابر قال: نزل جبرئيل ٧ بهذه الآية على محمد هكذا: وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا في علي فأتوا بسورة من مثله"¹⁰⁷

¹⁰³ دلائل الإعجاز ص 7

¹⁰⁴ الدر المصون، لأحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي (ت: 756هـ)، تحقيق الدكتور

أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، ط 1، 1406هـ — 1986م، 631/5

¹⁰⁵ البحر المحيط 4/509

¹⁰⁶ النبيان، لأبي البقاء العكبري (ت: 616هـ)، المكتبة التوفيقية، القاهرة، 1980م، 185/1

¹⁰⁷ الكافي 1/262، حديث رقم (26) باب (فيه نكت ومنتف من التنزيل في الولاية)

- وقوله تعالى: بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يُنَزَّلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ {البقرة: ٩٠}

يقول العياشي: "قال أبو جعفر ٥ نزلت هذه الآية على رسول الله هكذا: بئسما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله في علي بغياً" ¹⁰⁸

- وقوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ {البقرة: ١٥٩}

يقول العياشي: "عن ابن أبي عمير عن ذكره عن أبي عبد الله ٥: إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى في علي" ¹⁰⁹

- وقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا {النساء: 47}

يقول الكليني: "عن أبي عبد الله ٥ أنه قال: "نزل جبرائيل ٥ على محمد ٥ بهذه الآية هكذا: يا أيها الذين أتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا في علي نوراً مبيناً" ¹¹⁰

- وقوله تعالى:

- لَكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ ۖ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ ۖ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا {النساء: ١٦٦}

يقول سعد بن عبد الله الأشعري القمي في كتابه "ناسخ القرآن": "قرأ أبو جعفر ٥: "لكن الله يشهد بما أنزل إليك في علي أنزله بعلمه والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيداً" ¹¹¹، يقول القمي في تفسيره: "كذا نزلت" ¹¹².

¹⁰⁸ تفسير العياشي 143/1

¹⁰⁹ تفسير العياشي 172/1، وانظر أيضاً: فصل الخطاب عرض ونقد ص 172

¹¹⁰ الكافي 262/1، حديث رقم (27) باب (فيه نكت و تنف من التنزيل في الولاية)، وهنا قد خلطوا بين آيتين، آية النساء (174) يَا أَيُّهَا النَّاسُ وَآيَةَ النَّسَاءِ (47) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ

¹¹¹ ناسخ القرآن ص 255، وانظر أيضاً: تفسير القمي 30/1، وتفسير العياشي 456/1، وفصل الخطاب عرض ونقد ص 175، وفيه: قال أبو جعفر ٥: نزل جبريل بهذه الآية على محمد صلى الله عليه وآله: لكن الله يشهد بما أنزل إليك في علي أنزله بعلمه"

- وقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ۖ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ {المائدة: ٦٧}

يقول القمي: "وأما ما هو محرف منه... وقوله: يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك في علي وإن لم تفعل فما بلغت رسالته"¹¹³، وهكذا ذكره "ابن شهر آشوب في المناقب"¹¹⁴، وفي تفسير القمي: "نزلت هذه الآية في علي"¹¹⁵.

- وقوله تعالى: وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أُنزِلَ رُبُّكُمْ {النحل: ٢٤}

يقول العياشي: "قال أبو جعفر ٥ نزلت هذه الآية على محمد هكذا والله: وإذا قيل لهم ماذا أنزل ربكم في علي"¹¹⁶

- وقوله تعالى:

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَيَّا مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ {محمد: ٢}

يقول القمي: "عن أبي عبدالله ٥ في قوله تعالى: والذين آمنوا وعملوا الصالحات و آمنوا بما نزل على محمد في علي وهو الحق من ربهم كفر عنهم سيئاتهم وأصلح بالهم، هكذا نزلت"¹¹⁷

- وقوله تعالى: ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أُنزِلَ اللَّهُ فَاحْبَطُوا أَعْمَالَهُمْ {محمد: ٩}

يقول القمي: "عن أبي جعفر ٥ قال: نزل جبريل ٥ على محمد ٥ بهذه الآية هكذا: ذلك بأنهم كرهوا ما أنزل الله في علي، إلا أنه كشط الاسم"¹¹⁸

¹¹² تفسير القمي 30/1 ذكره القمي تحت عنوان: "وأما ما هو محرف منه" يعني حرفه الصحابة رضي الله عنهم.

¹¹³ تفسير القمي 30/1

¹¹⁴ فصل الخطاب عرض ونقد ص175

¹¹⁵ تفسير القمي 252/1

¹¹⁶ تفسير العياشي 143/1، وانظر أيضا: تفسير القمي 548/2

¹¹⁷ تفسير القمي 976/3

¹¹⁸ تفسير القمي 977/3، وانظر أيضا: فصل الخطاب عرض ونقد ص182

هذه مجموعة آيات حُرِّفَتْ من قبل الروافض عن طريق إلحاق شبه الجملة (في علي) بالآية لاحتمالين، الاحتمال الأول: إمكانية تعلقها بالفعل (أنزلنا) و(نزلنا)، "والتضعيف في (نزلنا) هنا للتعدية مرادفا لهزمة التعدي"¹¹⁹ أيضا، فهما سواء من حيث تعلق شبه الجملة بهما، وذكر السمين أن تعدي أفعال التنزيل في القرآن بـ(على) جاء كثيرا؛ "لإفادتها الاستعلاء، كأنَّ المنزَّلَ تمكن من المنزول عليه ولبسَه، ولهذا جاء أكثر القرآن بالتعدي بها دون (إلى)، فإنها تفيد الانتهاء والوصول فقط"¹²⁰ ، لكن التعدي بـ(في) قد جاء أيضا في قوله: شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ {البقرة: ١٨٥} سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ {النور: ١}، وهذا معنى قول أهل اللغة: "(نزل) من علو إلى سفل ينزل نزولا ويتعدى بالحرف والهزمة والتضعيف، فيقال: (نزلتُ) به و(أَنْزَلْتُهُ) و(نَزَلْتُهُ) و(اسْتَنْزَلْتُهُ) بمعنى (أَنْزَلْتُهُ)"¹²¹ ، و"نزل بالمكان ونزل في المكان نزلةً واحدةً، ونزل من علوٍ إلى سفلي، ونزل في البئر، ونزل عن الدابة... ونزل به ضيفٌ ونزلَ عليه"¹²² ، يقول الراغب: "النزول في الأصل هو انحطاط من علو، يقال: نزلَ عن دابته، ونزل في مكان كذا... ونزل بكذا وأنزله بمعنى"¹²³ وكل هذا يؤكد صحة التعلق بهذه الأحرف جميعا، الاحتمال الثاني: إمكانية تعلق شبه الجملة (بعلي) بمحذوف حال من الضمير المحذوف العائد على الاسم الموصول. وعلى كلا الاحتمالين إقحام رديء وتحريف مقيت.

¹¹⁹ الدر المصون 1/198

¹²⁰ الدر المصون 1/197

¹²¹ المصباح المنير (ن.ز.ل) ص 600، 601

¹²² أساس البلاغة، لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت: 538هـ)، تحقيق

محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ — 1998م، (ن.ز.ل)

263/2، 264

¹²³ المفردات في غريب القرآن (ن.ز.ل) ص 488، وانظر أيضا: بصائر ذوي التمييز 2/49

(ب) زيادة جار ومجرور يتعلق بالفعل المتقدم وحده

- قوله تعالى:

وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا {الأحزاب: ٧١}

يقول الكليني: "عن أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) في قول الله عز وجل: وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فِي وَايَةِ عَلِيٍّ وَالْأئِمَّةِ مِنْ بَعْدِهِ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا: هكذا نزلت¹²⁴ يتعلق شبه الجملة (في وَايَةِ عَلِيٍّ وَالْأئِمَّةِ مِنْ بَعْدِهِ) بالفعل المتقدم (يطع)، ولا أدري لم اقتضت الطاعة على الولاية والأئمة؟ وأين العبادات والعقائد؟ فكأنهم جعلوا الدين مقتصرًا على عليٍّ والأئمة، وهو سفةٌ وتمحلُّ ظاهرٌ وفسادٌ للنظم، ثم إنهم لم يقحموا شبه الجملة هذا في باقي الآيات المماثلة.

- وقوله تعالى: هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ

ثِيَابٌ مِنْ نَارٍ يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُءُوسِهِمُ الْحَمِيمُ {الحج: ١٩}

يقول الكليني: "عن أبي حمزة عن أبي جعفر (ع) في قوله تعالى: هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ نَارٍ¹²⁵

- وقوله: اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا

أُولَئِكَ لَهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ

هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ {البقرة: ٢٥٧}

"عن الباقر (ع): والذين كفروا بولاية علي بن أبي طالب أولياؤهم الطاغوت، قال:

نزل جبرائيل بهذه الآية هكذا¹²⁶

¹²⁴ الكافي 1/260، حديث رقم (8)، (باب فيه نكت و تنتف من التنزيل في الولاية)، وانظر أيضا:

تفسير القمي 3/835

¹²⁵ الكافي 1/266، حديث رقم (51)، (باب فيه نكت و تنتف من التنزيل في الولاية)، وانظر

أيضا: فصل الخطاب عرض ونقد ص 178

¹²⁶ فصل الخطاب عرض ونقد ص 172، ومثل هذا التحريف وهذا التعلق قوله تعالى: يَا أَيُّهَا

النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَآمَنُوا خَيْرًا لَكُمْ وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ

- وقوله: سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ لِلْكَافِرِينَ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ {المعارج: ١ - ٢}

يقول الكليني: "عن أبي بصير عن أبي ٧ في قول الله تعالى: سأل سائل بعذاب واقع للكافرين بولاية علي ليس له دافع، ثم قال: هكذا والله نزل بها جبرئيل ٧ على محمد ¹²⁷، وفي رواية الفيض الكاشاني والبحراني قوله ٧: "وهكذا هو والله مثبت في مصحف فاطمة عليها السلام ¹²⁸"

يتعلق شبه الجملة (بولاية علي) بالفعل (كفروا)؛ لأن (كفر) "يتعدى بحرف الجر نحو كَيْفَ تَكْفُرُونَ {البقرة: ٢٨} لِمَ تَكْفُرُونَ {آل عمران: ٧٠} إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا {فصلت: ٤١}، وقد تعدى بنفسه في قوله تعالى: إِنَّ تَمُودَ كَفَرُوا {هود: ٦٨}؛ وذلك لما ضمّن معنى جَدُوا ¹²⁹، ومعنى "كفرَ بكذا تبرأ منه" ¹³⁰، وهو معنى ركيك في هذا التحريف، وكفرٌ ظاهر وتكفير لصحابة رسول الله ٧.

- وقوله تَعَالَى: فَلَنَذِقَنَّ

الَّذِينَ كَفَرُوا عَذَابًا شَدِيدًا وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَسْوَأَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ {فصلت: ٢٧} يقول الكليني: "عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله... وفي قوله تعالى: فلنذيقن الذين كفروا بتركهم ولاية أمير المؤمنين عذاباً شديداً" ¹³¹، فيتعلق

وَالْأَرْضِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا النساء: ١٧٠، يقول الكليني: "عن أبي جعفر ٧ قال: نزل جبرائيل ٧ بهذه الآية هكذا: إن الذين ظلموا آل محمد حقهم لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقاً إلا طريق جهنم، ثم قال: يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم في ولاية علي فأمنوا خيراً لكم وإن تكفروا بولاية علي فإنّ الله ما في السماوات وما في الأرض" الكافي 1/167، حديث رقم (59)، (باب فيه نكت ونتف من التنزيل في الولاية) في تحريفه: (وإن تكفروا بعلي) يتعلق بالفعل (كفروا).

¹²⁷ الكافي 1/265، حديث رقم (47)، (باب فيه نكت ونتف من التنزيل في الولاية)

¹²⁸ الصافي 7/289، والبرهان في تفسير القرآن 8/114

¹²⁹ الدر المصون 1/238

¹³⁰ المصباح المنير ص 535 (ك.ف.ر.)

¹³¹ الكافي 1/265، حديث رقم (45)، (باب فيه نكت ونتف من التنزيل في الولاية)

شبه الجملة (بتركهم) بالفعل المتقدم (نذيقن) والباء للسببية، كقوله تعالى وَبَصَدَّهُمْ
عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا (النساء: ١٦٠).

- وقوله تعالى: وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ (الأحزاب: ٢٥)

عن أبي عبد الله ٥ في قوله تعالى: "وكفى الله المؤمنين القتال بعلي بن أبي طالب"¹³²، وقال علي بن إبراهيم في قوله تعالى: "ورد الله الذين كفروا بغیظهم لم ينالوا وكفى الله المؤمنين القتال بعلي بن أبي طالب وكان الله قويا عزيزاً"¹³³، فأضافوا شبه الجملة (بعلي) ليتعلق بالفعل (كفى)، أي إن سبب منع القتال هو علي بن أبي طالب ٤، بقتله عمرو بن عبد ودّ و (كفى) تتعدى إلى مفعولين، والمعنى وقاهم الله تعالى القتال بسبب ما فعله علي، فقد ذكروا أنّ "عليا ومن معه برزوا للقتال ودعوا إليه، وقتل علي من الكفار عمرو بن عبد ودّ حين طلب عمرو المبارزة"¹³⁴ وقد نسبوا هذا التحريف إلى عبد الله ابن مسعود في قراءته¹³⁵، فقال الباقلاني عن هذه النسبة: "فأما ادعاؤهم أنّ ابن مسعود كان يقرأ: "وكفى الله المؤمنين القتال بعلي وكان الله قويا عزيزاً" ... فإنه بهت وزور"¹³⁶، وقال الآلوسي أيضا: "ولا يكاد يصح ذلك"¹³⁷، والذي عليه أهل التفسير قولهم: وكفى الله المؤمنين القتال بإرسال الريح والجنود وهم الملائكة، فلم يقع قتال بين المؤمنين والكفار، وهو قول قتادة فيما رواه عنه ابن جرير وابن أبي حاتم¹³⁸، يقول الآلوسي: "والظاهر ما روي عن قتادة لكان قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا

¹³² فصل الخطاب عرض ونقد ص 178

¹³³ تفسير القمي 824/3

¹³⁴ البحر المحيط 218/7

¹³⁵ انظر: روح المعاني 175/21

¹³⁶ الانتصار 456/2

¹³⁷ روح المعاني 175/21

¹³⁸ انظر: تفسير الطبري 69/19، والجامع لأحكام القرآن 160/14، والبحر المحيط 218/7،

وروح المعاني 175/21

نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا ۗ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا¹³⁹ {الأحزاب: ٩}، فنسبة سبب الكفاية لعلي τ مخالفة لنص القرآن الكريم كما سبق، ثم إنَّ عليا τ لم يقاتل الكفار وحده حينئذ، بل إنَّ عليا نفسه τ لم يغن عن نفسه شيئاً في حربه مع معاوية τ ولم يكفهم القتال وقتئذ. أضف إلى هذا أنَّ إقحام اسم علي بن أبي طالب في سياق الآية الكريمة أفسد صياغتها وسياقها وأضاع نظمها.

- وقوله تعالى: وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ {الشرح: ٤}

يقول العلامة المحدث السيد هاشم البحريني: "عن المقداد بن الأسود الكندي τ قال: كنا مع رسول الله ρ وهو متعلق بأستار الكعبة وهو يقول: اللهم اعضدني واشدد أزرني واشرح لي صدري وارفع ذكري، فنزل عليه جبرائيل ν وقال: اقرأ يا محمد: ألم نشرح لك صدرك يا محمد، ووضعنا عنك وزرك، الذي أنقض ظهرك، ورفعنا لك ذكرك بعلي صهرك، قال: فقرأها النبي ρ وأثبتها ابن مسعود وانتقصها عثمان¹⁴⁰"

زادوا جاراً ومجروراً (بعلي) ليتعلق بالفعل المتقدم (رفعنا) والباء فيه للسببية، أي إن الله عز وجل رفع ذكر النبي محمد ρ بسبب علي بن أبي طالب τ ! لكن نظرة متأنية تبين افتراءات هؤلاء الروافض وتفضح كذبهم وتظهر جهلهم التاريخي، وضعفهم اللغوي وركاكة نظمهم، أن سورة الشرح آياتها ثمان كلها مكية "بالاتفاق"¹⁴¹ في قول الجميع¹⁴²، ومصاهرة النبي ρ لعلي بن أبي طالب

¹³⁹ روح المعاني 175/21، ولا ينكر فضل علي بن أبي طالب في جهاده مع النبي ρ وحسن بلائه، يقول الباقلاني: "ومذهب الشيعة والسنة في هذا سبان، فلا معنى لقولهم: النَّصَبُ حملهم على جحد هذه القراءات وما جرى مجراها" الانتصار 457/2

¹⁴⁰ البرهان في تفسير القرآن 316/8، 317، وانظر أيضاً: الشيعة والقرآن ص 336، و فصل

الخطاب عرض ونقد ص 149، 185

¹⁴¹ التحرير والتنوير 407/30

τ كانت بالمدينة، وصهره الوحيد بمكة هو العاص بن الربيع، وأنَّ عثمان τ تزوج اثنتين من بنات النبي p ولم يرد ذكره في القرآن الكريم، وأنَّ المراد برفع الذكر كما قال مجاهد: "التأذين"¹⁴³، أي يقول الله: "لا أذكرُ إلا ذُكُرتَ معي"¹⁴⁴، وفيه يقول حسان بن ثابت: {الطويل}

وَضَمَّ الْإِلَهَ اسْمَ النَّبِيِّ إِلَى اسْمِهِ إِذَا قَالَ فِي الْخَمْسِ الْمُؤَذَّنُ أَشْهَدُ¹⁴⁵

أضف إلى هذا استبعاد قول المسلم أن يقول: "اللهم ارفع ذكري" فضلا عن استبعاده عن الأنبياء.

(ج) زيادة جار ومجرور يتعلق بمحذوف حال

- يقول تعالى: يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا {النساء: ١٧٠}

يقول الكليني: "عن أبي جعفر u قال: نزل جبرائيل u بهذه الآية هكذا: إِنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا آلَ مُحَمَّدٍ حَقَّهُمْ لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيُهْدِيَهُمْ طَرِيقًا إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ {النساء: 169، 168}، ثم قال: يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم في ولاية عليٍّ فآمنوا خيرا لكم وإن تكفروا بولاية عليٍّ فإنَّ لله ما في السماوات وما في الأرض"¹⁴⁶، فيتعلق شبه الجملة الأول (بالحق) بمحذوف حال من (الرسول)،

¹⁴² الجامع لأحكام القرآن 104/20، وانظر أيضا: الكشاف 396/6، والبحر المحيط 483/8،

وبصائر ذوي التمييز 1/526، وروح المعاني 165/30

¹⁴³ الجامع لأحكام القرآن 106/20

¹⁴⁴ تفسير الطبري 494/24

¹⁴⁵ ديوان حسان، تحقيق عبد الحمن البرقوقي، المطبعة الرحمانية بمصر، 1347هـ —

1929م، ص 78

¹⁴⁶ الكافي 1/167، حديث رقم (59)، (باب فيه نكت وترف من التنزيل في الولاية)، وانظر

أيضا: تفسير العياشي 1/456، وفصل الخطاب عرض ونقد ص 175

أي جاءكم الرسول ملتبسا بالحق، ويتعلق شبه الجملة الثاني (من ربكم) بمحذوف حال من (الحق)، والباء للحال، أي بالحق كائنا من ربكم¹⁴⁷، ويتعلق شبه الجملة الثالث المحرّف (في ولاية علي) بمحذوف حال ثانية من (الحق)، و(في) للمصاحبة كقوله: قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَّمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ كَلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا حَتَّىٰ إِذَا ادَّارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرَاهُمْ لِأَوْلَاهُمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِنَ النَّارِ قَالَ لِكُلِّ ضِعْفٌ وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ {الأعراف: ٣٨}، وَفَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ {القصص: ٧٩} أي جاءكم الرسول بالحق كائنا في ولاية علي، أو بالحق مصاحبا ولاية علي، وهو خروج بالكلام عن معناه وبلاغة نظمه وحسن ترتيبه.

- وقول تعالى: وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرَجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَنبِيئًا {النساء: ٦٦}

يقول الكليني: "عن جابر عن أبي جعفر قال: هكذا نزلت هذه الآية: ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به في علي لكان خيرا لهم¹⁴⁸، الباء في (به) للتعدية، والهاء ضمير يعود على التكليف من الأوامر والنواهي، فشبه الجملة الأول (به) يتعلق بالفعل المتقدم (يوعظون)، وشبه الجملة الثاني (في علي) يتعلق بمحذوف حال من الضمير في (به)، أي ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به من الأوامر والنواهي حال كونها في علي لكان خيرا لهم، وهم يعنون اتباع ولاية علي، والسؤال الآن: ما

¹⁴⁷ انظر: الدر المصون 4/164، وجوز السمين فيهما أن يتعلقا بالفعل (جاء) والباء بمعنى السببية في الأول، أي جاءكم بسبب الحق، ومن بمعنى الابتداء في الثاني.

¹⁴⁸ الكافي 1/267، حديث رقم (60)، (باب فيه نكت ونتف من التنزيل في الولاية)، وانظر

أيضا: فصل الخطاب عرض ونقد ص 175

دخل علي τ في سياق آية تتحدث عن بعض المنافقين الذين يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت في قوله: أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا (النساء: ٦٠)، فالسياق لا يقبل هذا الإقحام هنا إطلاقاً، فهو إقحامٌ مقبوتٌ وتحريفٌ ساذجٌ أضاع النظم وفرّق السياق، ثم ماذا لو فعالوا تكاليف إلهية لا تخصُّ علياً τ، ألا يكون خيراً لهم أيضاً؟.

(2) إظهار مفعول به للفعل أو شبه الفعل

الحذف في الجملة العربية من بلاغة العرب¹⁴⁹، و"الأصل جواز حذف المفعول به لأنه فضلة"¹⁵⁰، بل إن حذفه "كثير"¹⁵¹ كما يقول الزمخشري، يقول ابن مالك:

¹⁴⁹ سمي ابن جني الحذف شجاعة العربية، فقد عقد باباً عن الحذف في خصائصه، سماه "باب في شجاعة العربية" الخصائص، لأبي الفتح عثمان بن جني (ت: 392هـ)، تحقيق/ محمد علي النجار، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، ط4، 1999م، 2/160، و قال عبد القاهر الجرجاني عن الحذف: "هو بابٌ دقيقُ المسلك لطيفُ المأخذُ عجيبُ الأمرِ شبيهُ بالسُّرِّ فإنَّكَ ترى به تركَ الذِّكرِ أفصحَ من الذكرِ والصمتُ عن الإفادةِ أزيدُ للإفادةِ وتجذُّك أنطقَ ما تكونُ إذا لم تتطَّقْ وأتمَّ ما تكونُ بياناً إذا لم تُبَيِّنْ" دلائل الإعجاز ص146

¹⁵⁰ همع الهوامع، للإمام جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، والدكتور/ عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1413هـ — 1992م، 3/13، ثم يقول السيوطي: "ويمنع - أي حذفه - في صور أحدها: أن يكون نائباً عن الفاعل لأنه صار عمدة كالفاعل، ثانيها: أن يكون متعجباً منه نحو: ما أحسنَ زيداً، ثالثها: أن يكون مجاباً به كـ(زيداً) لمن قال من رأيت إذ لو حذف لم يحصل جواب، رابعها: أن يكون محصوراً نحو ما ضربت لإزيداً إذ لو حذف لأفهم نفي الضرب مطلقاً والمقصود نفيه مقيداً، خامسها: أن يكون عامله حذف نحو: خيراً لنا وشراً لعدونا؛ لئلا يلزم الإجحاف، سادسها: إذا كان المبتدأ غير (كل) والعاقد المفعول نحو: زيدٌ ضربته، فلا يقال اختياراً: زيدٌ ضربتُ بحذف العائد ورفع (زيد) بل يجب عند الحذف نصب (زيد)، قال الصفار: وأجاز سيبويه في الشعر (زيدٌ ضربتُ)، ومنع

وَحَذَفَ فَضْلَةً أَجْزٌ إِنْ لَمْ يَضِرْ كَحَذَفِ مَا سَبَقَ جَوَابًا أَوْ حُصِرَ

أي: أجز حذف الفضلة - والمراد هنا المفعول به - بشرط ألا يضر حذفها، فإن ضرر حذفها امتنع، كما لو وقعت جواباً لسؤال، أو كانت محصورة، يقول اللغويون: قد يحذف المفعول به في كلامهم اختصاراً واقتصاراً¹⁵²، ويعنون بحذفه اختصاراً "أن يحذف لفظاً ويراد معنى وتقدير"¹⁵³، فهو منوي وملحوظٌ لدليل كقوله تعالى: مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ {الضحى: ٣}، أي: وما قلّاك؛ لأنّ القصد تعليقُ الفعل بمفعوله، ولأنّه معلوم أنّ المحذوف هو ضمير المخاطب، وهو الرسول p، وقوله: فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ {البروج: ١٦}، أي: لما يريدّه، لحاجة الصلة إلى عائد، ولهذا قالوا: "المنوي كالثابت"¹⁵⁴، و"في حكم المنطوق به"¹⁵⁵، وإنما كان سقوطه لضرب

ذلك الكسائي والفراء وأصحاب سيبويه، حكى عن أبي العباس أنه قال: لا يضطر شاعر إلى هذا لأن وزن المرفوع والمنسوب واحد، ونقل عن هشام أنه أجاز: زيدٌ ضربتُ في الاختيار، هكذا نقل أبو حيان، ونقل ابن مالك عن البصريين الجواز في الاختيار وعن الكوفيين المنع إلا في الشعر"

¹⁵¹ المفصل ص 79

¹⁵² انظر: مغني اللبيب، لابن هشام الأنصاري (ت: 761هـ)، تحقيق الدكتور/ عبد الطيف محمد الخطيب، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 1421هـ — 2000م، 355/6

¹⁵³ المفصل ص 79، وانظر أيضاً: شرح المفصل، لموفق الدين أبي البقاء يعيش بن علي بن يعيش (ت: 643هـ)، تحقيق الدكتور/إميل يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ — 2001م، 419/1، ومغني اللبيب 355/6، والإتقان في علوم القرآن، للحافظ أبي الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: 911هـ)، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية، ص 1605

¹⁵⁴ مغني اللبيب 356/6، وانظر: همع الهوامع 104/5، و الإتقان ص 1605

¹⁵⁵ شرح المفصل 419/1

من التخفيف¹⁵⁶، ويعنون بحذفه اقتصاراً "أن يجعلَ بعد الحذف نسيّاً منسياً كأن فعله من جنس الأفعال غير المتعدية"¹⁵⁷، فهو غير منويٍّ وغير ملحوظ؛ لأنَّ الغرض يتعلق بمجرد إيقاع الفاعل للفعل، فكأنَّ الفعلَ نُزِلَ لهذا القصد منزلة ما لا مفعول له¹⁵⁸، كقوله تعالى: وَاللَّهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ {آل عمران: ١٥٦}، أي: يفعل الإحياء ويفعل الإماتة، وقوله: فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَأَبْتَغُوا {البقرة: ١٨٧}، أي: أوقعوا هذين الفعلين، فالمفعول هنا "غير منوي؛ إذ لم يتعلق به قصد المتكلم، فيصير الفعل على هذا كاللزام"¹⁵⁹ ويوضح السيوطي معنى الاقتصار بصورة أوضح بأنه ما يحذف فيه المفعول "لتضمين الفعل للزوم أو الإيذان بالتعميم"¹⁶⁰، فمثال التضمين قوله تعالى: الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ {البقرة: ٢٢}، فـ"مفعول

¹⁵⁶ شرح المفصل 419/1

¹⁵⁷ المفصل ص 79، وانظر أيضاً: مغني اللبيب 355/6، والإتقان ص 1605

¹⁵⁸ مغني اللبيب 356/6، وانظر أيضاً: شرح المفصل 419/1، يقول عبد القاهر: "اعلم أن أغراض الناس تختلف في ذكر الأفعال المتعدية فهم يذكرونها تارة ومراهم أن يقتصروا على إثبات المعاني التي اشتقت منها لفاعلين من غير أن يتعرضوا لذكر المفعولين، فإذا كان الأمر كذلك كان الفعل المتعدي كغير المتعدي مثلاً في أنك لا ترى مفعولاً لا لفظاً ولا تقديراً، ومثال ذلك قول الناس: فلان يحل ويعد ويأمر وينهى ويضرب وينفع، وكقولهم: هو يعطي ويجزل ويقري ويضيف، المعنى في جميع ذلك على إثبات المعنى في نفسه للشيء على الإطلاق، وعلى الجملة من غير أن يتعرض لحديث المفعول حتى كأنك قلت: صار إليه الحل والعقد وصار بحيث يكون منه حل وعقد وأمر ونهي وضرب ونفع وعلى هذا القياس دلائل الإعجاز ص 154

¹⁵⁹ الجنى الداني في حروف المعاني، للحسن بن قاسم المرادي (ت: 749هـ)، تحقيق الدكتور/ فخر الدين قباوة، والدكتور/ محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1413هـ

— 1992م، ص 121

¹⁶⁰ همع الهوامع 12/3، والحق أن الحذف لأمر واحد لا لأمرين، فتحقيق الاقتصار بتضمين الفعل للزوم، والإيذان بالتعميم هو أحد دلالات الاقتصار.

العلم متروك؛ لأنّ المعنى وأنتم من أهل العلم¹⁶¹ أو أنتم ممن يتصف بالعلم، ومثال الإيذان بالتعميم قوله تعالى: فَقَدْ كَذَّبُوكُمْ بِمَا تَقُولُونَ فَمَا تَسْتَطِيعُونَ صَرْفًا وَلَا نَصْرًا ۚ وَمَنْ يَظْلِمِ مِّنْكُمْ نَذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا {الفرقان: ١٩}، فقد قصد التعميم ولم يقصد التعيين¹⁶²، ومنه قولك: فلان يحلُّ ويعقدُ، ويبرمُ وينقضُ ويضرُّ وينفعُ، يقول ابن الأثير: "والأصل في ذلك على إثبات المعنى المقصود في نفسك للشيء على الإطلاق، وعلى هذا جاء قوله تعالى: وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا {النجم: ٤٣ - ٤٤}"¹⁶³، وهذا هو الغرض هنا ولا حاجة إلى ذكر المفعول ولا أن تنوي تقديره.

لقد استغل الروافض بلاغة القرآن وبراعة نظمه في حذف المفعول اختصارا أو اقتصارا، فحرفوا النص بزيادة المفعول به، فكفروا بالتحريف وأضاعوا نظمه وأفسدوا دلالاته، ومن ذلك:

- قوله تعالى: فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ {البقرة: ٥٩}

يقول الكليني: "عن أبي حمزة عن أبي جعفر ٥ قال: نزل جبرائيل ٥ بهذه الآية على محمد ٥ هكذا: فبدل الذين ظلموا آل محمدٍ حقهم قولا غير الذي قيل لهم فأنزلنا على الذين ظلموا آل محمدٍ حقهم رجزا من السماء بما كانوا يفسقون"¹⁶⁴ وقوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا {النساء: ١٦٨}

¹⁶¹ الدر المصون 1/196

¹⁶² انظر: همع الهوامع 3/14

¹⁶³ المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، لضياء الدين بن الأثير (ت: 637هـ)، تحقيق الدكتور/ أحمد الحوفي، والدكتور/ بدوي طبانة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 2/291

¹⁶⁴ الكافي 1/267، حديث رقم (58)، (باب فيه نكت وترف من التنزيل في الولاية)، وانظر أيضا: تفسير القمي 1/79، وناسخ القرآن ص 159، وتفسير العياشي 1/135

يقول القمي: "وقرأ أبو عبد الله ﷺ: إن الذين كفروا وظلموا آل محمدٍ حقهم لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقاً إلا طريق جهنم"¹⁶⁵، وفي "ناسخ القرآن ذكر عن أبي جعفر ﷺ قوله: "هكذا نزل به جبريل ﷺ على محمد ﷺ"¹⁶⁶

- وقوله تعالى: وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَابًا دُونَ ذَلِكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ {الطور: ٤٧}

يقول سعد بن عبد الله القمي: "قال أبو جعفر ﷺ: نزل جبريل ﷺ بهذه الآية هكذا: فَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا آلَ مُحَمَّدٍ حَقَّهُمْ عَذَابًا دُونَ ذَلِكَ"¹⁶⁷

- وقوله تعالى: أَيُّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ {الشعراء: ٢٢٧}

يقول القمي: "وسيعلم الذين ظلموا آلَ مُحَمَّدٍ حَقَّهُمْ أَيُّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ، هكذا والله نزلت"¹⁶⁸

- وقوله تعالى: وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ {الأنعام: ٩٣}

يقول القمي: "وأما ما هو محرّف منه، فهو قوله...، وقوله: ولو ترى إذ الظالمون آلَ مُحَمَّدٍ حَقَّهُمْ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ"¹⁶⁹

¹⁶⁵ تفسير القمي 234/1، وانظر أيضا: تفسير القمي 30/1، والكافي 267/1، حديث رقم (59)، (باب فيه نكت ونتف من التنزيل في الولاية)، وقد خلط الكليني بين آية النساء هذه (168) وآية الطور (47)، فقال: "عن أبي حمزة عن أبي جعفر ﷺ قال: نزل جبرائيل ﷺ بهذه الآية هكذا: وإن للذين ظلموا (الطور: 47) آلَ مُحَمَّدٍ حَقَّهُمْ لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقاً إلا طريق جهنم (النساء: 168)"، وهذا يدل على الاستهتار بالقرآن الكريم وعدم أخذ الحيطة والحذر في نقله والحديث عنه.

¹⁶⁶ ناسخ القرآن ص 255، وانظر أيضا: تفسير العياشي 457/1

¹⁶⁷ ناسخ القرآن ص 256، وانظر أيضا: تفسير القمي 1018/3، وفصل الخطاب عرض ونقد ص 183

¹⁶⁸ تفسير القمي 740/2، وانظره أيضا: 30/1

¹⁶⁹ تفسير القمي 30/1، وانظره أيضا: 310/1

وغير هذه الآيات كثير¹⁷⁰، لكن السؤال هو ألم يقع التحريف بحذف المفعول به إلا في آل محمد؟ ثم إنَّ الله تعالى لو قال: الظالمون فقط أو ظلموا فقط أَلَا يدخلُ فيه ظالمو آل محمد وظالمو غيرهم أيضاً؟ ثم لماذا لم يرد اسم النبي محمد p مفعولاً به كأحد المظلومين طرداً وسباً وافتراءً وكذباً عليه وتقوُّلاً، ثم ماذا تركوا من أحكام للظالمين المستبدين الذين أذلوا العباد وأكلوا أموالهم وحقوقهم إذا كانت أحكام الظلم كُلُّها واقعة في الظالمين آل محمد فقط؟ إنَّ حذف المفعول به اقتصاراً هنا يفيد "الإطلاق"¹⁷¹ كما يقول ابن الأثير، أو "تعميم الفعل"¹⁷² كما يقول الزركشي، أو "الإيدان بالتعميم"¹⁷³ كما يقول السيوطي، أو "العموم"¹⁷⁴ كما يقول الألوسي، بل إنَّ حذف المفعول "للطائف فيه أكثر وأعجب"¹⁷⁵ وأبلغ مما لو ذُكر وصُرِّفَ الذهنُ إلى شيء واحد فقط، فالغرض هو الفعل لا المفعول، وبيان حالِ فاعله، و"متى كان الغرضُ بيانَ حالِ الفاعل فلا تُعدُّ الفعل"¹⁷⁶، فتحديد المفعول بآل محمد أو غيرهم خارجٌ عن المقصود، وتضييق للمعاني المتسعة، أضف إلى هذا أنَّ حذف المفعول فيه الكثير من الإيحاءات النفسية الرادعة لمن يحاول

¹⁷⁰ انظر على سبيل المثال تحريفاتهم، كقولهم: وقال الظالمون آل محمد حقَّهم إن تتبعون إلا رجلاً مسحوراً، انظر: ناسخ القرآن ص257، وقل الحق من ربكم في ولاية علي فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر إنا أعتدنا للظالمين آل محمد ناراً، انظر: ناس القرآن ص258، ولا يزيد الظالمين آل محمد حقَّهم إلا خساراً، انظر: ناسخ القرآن ص254

¹⁷¹ المثل السائر 2/291

¹⁷² البرهان في علوم القرآن، للإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت:)، تحقيق/ محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ط3، 1404هـ — 1984م، 3/176

¹⁷³ همع الهوامع 3/12

¹⁷⁴ روح المعاني 1/265

¹⁷⁵ المثل السائر 2/291، وانظر أيضاً: دلائل الإعجاز ص153

¹⁷⁶ نهاية الأرب في فنون الأدب، لشهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري (ت: 733هـ)، تحقيق الدكتور/ مفيد قميحة وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1424 هـ —

2004م، 7/46

الاقتراب من الظلم أو يكون داعماً له، إنَّ عذوبة لفظ القرآن الكريم تكمن في حذف المفعول به اقتصاراً ليشمل كلَّ أنواع الظلم وكلَّ المظلومين؛ ولذلك قيل: "لو ذُكر المفعول فيها نقصَ المعنى"¹⁷⁷، يقول عبد القاهر: "تعديته تنقُصُ الغرضَ وتغير المعنى"¹⁷⁸، فما أجملَ هذا النظم حين حذف المفعول به منه وتمَّ المعنى وكُمِّلَ المقصود!، وما أسوأه حين تم ذكره وتحديده، بل في الكلام المحرف مساحةً واسعةً لظلم غير آل محمد، فهو تحريف ركيك وتكثير للكلام بلا فائدة فضلاً عن أنَّه معنى ضعيفٌ جداً يرفضه نظمُ هذا الكتابِ المعجز. ولك أن تنظر إلى بلاغة حذف المفعول به اقتصاراً في قوله تعالى: قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ {الزمر: ٩}؛ لأنَّ المعنى "هل يستوي من يتصف بالعلم ومن ينتفي عنه العلم"¹⁷⁹، أي: "هل يستوي من له علم ومن لا علم له"¹⁸⁰ أو "لا يستوي العالمون والجاهلون"¹⁸¹، فالفعل "يُنزَلُ لهذا القصد منزلة ما لا مفعول له"¹⁸²، وخالصة

¹⁷⁷ البرهان 176/3

¹⁷⁸ دلائل الإعجاز ص 155، يفرق عبد القاهر بين حذف المفعول اقتصاراً وذكره بقوله: "وهكذا كلُّ موضع كان القصدُ فيه أن يثبتَ المعنى في نفسه فعلاً للشيء وأن يُخبرَ بأنَّ من شأنه أن يكونَ منه أو لا يكونَ إلاَّ منه أو لا يكونَ منه، فإنَّ الفعلَ لا يُعدَّى هناك لأنَّ تعديته تنقُصُ الغرضَ وتُغيِّرُ المعنى، ألا ترى أنك إذا قلت: هو يُعطي الدنانيرَ كان المعنى على أنك قصدتَ أن تُعلمَ السامعَ أنَّ الدنانيرَ تدخلُ في عطائه أو أنه يعطيها خصوصاً دون غيرها وكان غرضُك على الجملة بيانَ جنسٍ ما تناوله الإعطاءُ لا الإعطاءَ في نفسه، ولم يكن كلامُك مع مَنْ نفى أن يكونَ كان منه إعطاءً بوجهٍ من الوجوه بل مع مَنْ أثبتَ له إعطاءً، إلا أنه لم يُثبتَ إعطاءً

الدنانير فاعرف ذلك فإنه أصلٌ كبيرٌ عظيمُ النفع" دلائل الإعجاز ص 155

¹⁷⁹ مغني اللبيب 6/356، 357، وانظر أيضاً: الإتيان ص 1605، 1606

¹⁸⁰ دلائل الإعجاز ص 154

¹⁸¹ الكشف 5/293

¹⁸² مغني اللبيب 6/356

القول هنا كلام عبد القاهر: "رُبَّ حَذْفٍ هُوَ قِلَادَةُ الْجِدِّ وَقَاعِدَةُ التَّجْوِيدِ"¹⁸³، وقد كان في حَذْفِ المفعول اقتصاراً هنا.

(3) الفصل بالنداء لتحديد مرجع الضمير

قوله تعالى وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا {النساء: ٦٤، 65}

يقول القمي: "عن ابن أبي عمير عن ابن أذينة عن زرارة عن أبي جعفر ع قال: ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاءوك يا علي فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله تواباً رحيمًا. هكذا نزلت، ثم قال: فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك يا علي فيما شجر بينهم - يعني فيما تعاهدوا وتعاقدوا عليه بينهم من خلافك وغصبك - ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت عليهم يا محمد على لسانك من ولايته ويسلموا تسليمًا لعلي"¹⁸⁴، ومما يدل على تضارب الروايف في روايلتهم وتناقضهم أنهم ينسبون هذه الرواية على وجه التفسير على لسان أبي عبد الله جعفر الصادق ع ففي كتاب "ناسخ القرآن": "قال أبو عبد الله ع : من عنى يقوله (جاءوك)؟، فقال الرجل: لا ندري، قال: إنما عنى تبارك وتعالى في قوله (جاءوك) يا علي"¹⁸⁵، وأورد العياشي تفسيراً للإمام جعفر أيضاً، فقال: "قال أبو

¹⁸³ دلائل الإعجاز ص 151، يقول عبد القاهر: "فما من اسمٍ أو فعلٍ تجدُهُ قد حُذِفَ ثم أُصِيبَ به موضعه وحُذِفَ في الحال يَنْبَغِي أَنْ يُحَذَفَ فِيهَا إِلَّا وَأَنْتَ تَجِدُ حَذْفَهُ هُنَاكَ أَحْسَنَ مِنْ ذِكْرِهِ وَتَرَى إِضْمَارَهُ فِي النَّفْسِ أَوْلَىٰ وَأَنْسَ مِنَ النَّطْقِ بِهِ" دلائل الإعجاز ص 152، 153
¹⁸⁴ تفسير القمي 1/209، وانظر أيضاً: ناسخ القرآن ص 245، وتفسير العياشي 1/415، والصابي 2/265، وفصل الخطاب عرض ونقد ص 174
¹⁸⁵ ناسخ القرآن ص 245

عبد الله: هو والله عليٌّ بعينه¹⁸⁶، فلماذا يفسر الإمام جعفر الصادق ﷺ هذا النص وفيه قرآن منزل كما قال القمي "هكذا أنزلت"؟ بمعنى آخر لماذا فسر "جاءوك يا علي" ، وهي هكذا في التنزيل عندهم؟، ثم أورد العياشي نصا آخر عن الإمام جعفر أيضا في تفسير هذه الآية، فقال: "عن أبي عبدالله ﷺ، قال: سمعته يقول: والله لو أن قوماً عبدوا الله وحده لا شريك له، وأقاموا الصلاة، وآتوا الزكاة، وحجوا البيت، وصاموا شهر رمضان، ثم لم يُسلّموا لكانوا مشركين فعليهم بالتسليم، ولو أن قوماً عبدوا الله، وأقاموا الصلاة، وآتوا الزكاة، وحجوا البيت، وصاموا شهر رمضان، ثم قالوا لشيء صنعه رسول الله ﷺ: لو صنع كذا وكذا، خلاف الذي صنع، لكانوا بذلك مشركين، ولو أن قوماً عبدوا الله ووحده، وأقاموا الصلاة، وآتوا الزكاة، وحجوا البيت، وصاموا شهر رمضان، ثم قالوا لشيء صنعه رسول الله ﷺ: لم صنع كذا وكذا، ووجدوا ذلك في أنفسهم، لكانوا بذلك مشركين، ثم قرأ: فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، إلى قوله (ويسلموا تسليماً)"¹⁸⁷، فأَيُّ كلام نصدق؟ وأي تفسير يصح عندهم؟ ومن المقصود بالكاف في (جاءوك) و(يحكموك)؟ ولماذا أعادوا الضمير في (قضيت) إلى الرسول ﷺ؟، إنهم أدخلوا النداء لتحديد مرجع الضمير، فيرجعونه إلى علي ﷺ لا إلى رسول الله ﷺ، وهو كفر وضلال والعياذ بالله، وتخبط في تحديد المرجع؛ إذ السياق متصل والآية تخاطب النبي ﷺ، يقول الرازي: "يعني لو أنهم عندما ظلموا أنفسهم بالتحاكم إلى الطاغوت والفرار من التحاكم إلى الرسول ﷺ جاءوا الرسول ﷺ وأظهروا الندم على ما فعلوه وتابوا عنه واستغفروا منه واستغفر لهم الرسول ﷺ بأن يسأل الله أن يغفرها لهم عند توبتهم لوجدوا الله توابا رحيماً"¹⁸⁸، ثم استأنف الله عز وجل القسم

¹⁸⁶ تفسير العياشي 415/1

¹⁸⁷ تفسير العياشي 416/1

¹⁸⁸ تفسير الرازي 166/10، 167، وهذه الآية متصلة بما قبلها في شأن اليهودي والمسلم اللذين تحاكما إلى كعب بن الأشرف في قوله: أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا

"فقال: (وربّك)، يا محمد (لا يؤمنون)، أي: لا يصدقون بي وبك وبما أنزل إليك (حتى يحكموك فيما شجر بينهم)، يقول: حتى يجعلوك حكماً بينهم فيما اختلط بينهم من أمورهم، فالتبس عليهم حكمه"¹⁸⁹، ويرى الرازي أنّ العدول من ضمير المخاطب إلى الاسم الظاهر في قوله (واستغفر لهم الرسول)، فلم يقل: (واستغفرت لهم) "إجلالا للرسول عليه الصلاة والسلام"¹⁹⁰، وليفصح الله تحريف الضالين والمنحرفين عن الجادة كالروافض، فقد يقولون فيها: جاءوك يا علي فاستغفروا الله واستغفرت لهم، فيسهل عليهم التحريف، وفي سبب نزول هذه الآيات اختلاف كما ذكر الطبري، فقال: "واختلف أهل التأويل فيمن عني بهذه الآية، وفيمن نزلت؟، فقال بعضهم: نزلت في الزبير بن العوّام وخصم له من الأنصار، اختصما إلى النبي p في بعض الأمور... وقال آخرون: بل نزلت هذه الآية في المنافق واليهودي اللذين وصف الله صفتها في قوله: أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا {النساء:60}"¹⁹¹، وقد رجح الطبري نزولها في المنافق واليهودي، قائلاً: وهذا القول "أولى بالصواب؛ لأنّ في سياق قصة الذين ابتدأ الله الخبر عنهم، ولا دلالة تدل على انقطاع قصتهم، فالحاق بعض ذلك ببعض ما لم تأت دلالة على انقطاعه أولى"¹⁹²، ثم يقول: "الحاق معنى بعض ذلك ببعض، أولى، ما دام الكلام متسقة معانيه على سياق واحد، إلا أن تأتي دلالة على انقطاع بعض ذلك من بعض، فيعدل به عن معنى ما قبله"¹⁹³، وهذا ما

أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا {النساء:60}.

¹⁸⁹ تفسير الطبري 200/7

¹⁹⁰ تفسير الرازي 167/10

¹⁹¹ تفسير الطبري 201/7

¹⁹² تفسير الطبري 204/7، 205

¹⁹³ تفسير الطبري 205/7

دفع الرازي إلى قوله: "وهذا القول هو المختار عندي"¹⁹⁴، "وهو قول عطاء ومجاهد والشعبي"¹⁹⁵، والسؤال هنا: ما هو مبرر وجود علي بن أبي طالب τ في هذا السياق؟ أو قل: "ما الداعي إلى إقحام عبارة (يا علي) في الآية ما دام المذنبون سيستغفرون الله وسيستغفر لهم الرسول؟ وما دور علي في الموضوع أم له دور الوساطة كالبابا عند النصاري؟"¹⁹⁶، فهؤلاء الروافض ينعدم عندهم الذوق السياقي، والحس اللغوي السليم، ولا يفعل بكتاب الله هذا إلا الأعاجم وذوو الحيل الضعيفة.

- وقوله تعالى: وَقَالَ قَرِينُهُ هَذَا مَا لَدَيَّ عَتِيدٌ أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ τ : ٢٣، {٢٤

يقول حسين النوري الطبرسي: "عن الحسين بن راشد قال: قال لي شريك القاضي أيام المهدي: إني ذكرت آية في كتاب الله، قلت: ما هي؟ قال: قول الله تعالى: يا محمد يا علي، ألقيا في جهنم كل كفار عنيد، قال: قلت: وهكذا نزلت؟ قال: إي والذي بعث محمدًا بالنبوة هكذا نزلت"¹⁹⁷

فحدّد مرجع الضمير (ألف الاثنين) في (فألقيَا) بذكر المنادى متقدما (يا محمد يا علي)، لا لشيء إلا لدعم مذهب فاسد، فجاءوا بنظم أقل ما يقال فيه: نظم الصبية وكلام الغلمان؛ فجعلوا إلقاء الكفار في النار موكول للنبي ρ ولعلي τ ، والملائكة هم الموكلون بالإلقاء في جهنم، وليسوا البشر، ثم إنَّ الخطاب جائز - وهو الظاهر والأصل - أن يكون للملكين المتقدم ذكرهما في قوله: وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ τ : ٢١، فيرجع الضمير إليهما، أو يجوز أن يكون الله تعالى خاطب مالك خازن النار بخطاب الاثنين على عادة العرب، فيكون من مخاطبة الواحد بلفظ

¹⁹⁴ تفسير الرازي 168/10

¹⁹⁵ تفسير الرازي 168/10

¹⁹⁶ فصل الخطاب عرض ونقد ص 174 حاشية رقم (4)

¹⁹⁷ فصل الخطاب عرض ونقد ص 182، وانظر أيضا: الشيعة والقرآن، للشيخ إحسان إلهي

ظهري، إدارة ترجمان السنة، شادمان، لاهور، باكستان، ص 308

الاثنين¹⁹⁸، ثم إنَّ الحديث عن تصوير مشهد من مشاهد يوم القيامة، وهو سياق بعيد تماما عن الحديث عن النبي p وعلي τ ¹⁹⁹.

(4) تبديل حروف الجر

لحرف الجر عدة معانٍ وظيفية، وهو خارج السياق، فـ(من) مثلا تكون للابتداء والسببية والتبعيض ... وهكذا، والباء تكون للسببية والزيادة والإلصاق... وهكذا، فإذا انتظم الحرف في سياق كان نصا في معنى بعينه؛ ذلك لأن السياق يحمل من القرائن اللفظية والمعنوية ما يجعله قادرا على تحديد معنى واحد للحرف دون غيره، فإذا احتاج الروافض لمعنى جديد لا يحتمله حرف الجر الموجود في السياق عن طريق التأويل، لجئوا للتحريف عن طريق تبديله بحرف آخر يؤدي المعنى المراد إثباته لدعم فكرة فاسدة أو مذهب منحرف، ومن ذلك:

¹⁹⁸ انظر: تفسير الطبري 437/21، ومعاني القرآن وإعرابه 45/5، والكشاف 599/5، والبيان في غريب إعراب القرآن، لأبي البركات بن الأنباري (ت: 577هـ)، تحقيق الدكتور/ طه عبد الحميد طه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1400هـ — 1198م، 386/2، وتفسير الرازي 165/28، والجامع لأحكام القرآن 16/17، والدر المصون 27/10، والبرهان 239/2، 4/3، وبصائر ذوي التمييز 109/1، والإتقان ص 1497، والتحرير والتنوير 311/26

¹⁹⁹ ومثال الفصل بالنداء أيضا قولهم: "وذرنى يا محمد والمكذبين بوصيك أولي النعمة ومهلّم قليلا" {تحريف المزمّل: 11}، وقولهم: "فسبّح يا محمد بإسم ربك العظيم" {تحريف الحاقة: 52}، انظر: الكافي 1/273، 274، حديث رقم (91)، (باب فيه نكت ونتف من التنزيل في الولاية)، وقولهم: "كبر على المشركين ما تدعوهم إليه الله يجتبي إليه يا محمد من ولاية علي" انظر: الكافي 1/263، حدري رقم (32)، (باب فيه نكت ونتف من التنزيل في الولاية)، وقولهم: "فستعلمون من هو في ضلال مبين يا معشر المكذبين" {تحريف الملك: 29}، حديث رقم (45)، (باب فيه نكت ونتف من التنزيل في الولاية)

- قوله تعالى: لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبَ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ (التوبة: ١١٧)

يقول سعد بن عبدالله القمي: "روي عن أبي الحسن الرضا τ أنه قال لرجل: كيف تقرأ: لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ ؟ قال: فقال: نقرأها هكذا، قال: ليس هكذا قال الله، إنما قال: لقد تاب الله بالنبي على المهاجرين والأنصار"²⁰⁰، وذكر الفيض الكاشاني أنها قراءة لآل البيت وردت "في الاحتجاج" عن الصادق، وفي "المجمع" عن الرضا²⁰¹ عليهما السلام، "قال الصادق ν هكذا نزلت"²⁰²، وأورد الطبرسي حديثًا طويلًا برر فيه هذا التحريف، عند حديثه عن ذكر الوقائع التي جرت بعد الرسول ρ ، فقال: "عن أبان بن تغلب، قال: قلت لأبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق ν : جُعِلت فداك، هل كان أحد في أصحاب رسول الله ρ أنكر على أبي بكر فعله وجلسه مجلس رسول الله ρ ؟، قال: نعم، ...، فلما صعد أبو بكر المنبر قال المهاجرون للأنصار: تقدموا وتكلموا، فقال الأنصار للمهاجرين: بل تكلموا وتقدموا أنتم، فإن الله عز وجل بدأ بكم في الكتاب إذ قال الله عز وجل: لقد تاب الله بالنبي على المهاجرين والأنصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة، قال أبان: قلت له: يا بن رسول الله إن العامة - أي أهل السنة - لا تقرأ كما عندك، قال: وكيف تقرأ؟، قلت: إنها تقرأ: لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ

²⁰⁰ ناسخ القرآن ص 265، 266، وانظر أيضا: الصافي 475/3، والبرهان في تفسير

القرآن 513/3، والشيعه والقرآن ص 232

²⁰¹ الصافي 475/3، وانظر أيضا: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، للعلم العلامة الحجة فخر الأمة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي، تحقيق مؤسسة إحياء الكتب

الإسلامية، قم، الكتاب السادس (تأريخ نبينا وأحواله ρ)، القسم الثاني، 384/6

²⁰² الشيعة والقرآن ص 232، وانظر أيضا: الاحتجاج، لأبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي (توفي في القرن السادس الهجري)، منشورات الشريف الرضي، ط 1،

1380 هـ، 97/1، والصافي 475/3

وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارَ، فقال: ويلهم، وأيُّ ذنب كان لرسول الله ρ حتى تاب الله عليه عنه؟ إنما تاب الله به على أمته²⁰³، أي إن النبي ρ هو سبب توبة الله تعالى على هؤلاء، والباء للسببية والجار والمجرور (بالنبي) متعلق بالفعل المتقدم (تاب)، وبقاء (على) يوحى بمعصية النبي ρ ، فجاؤوا بالباء بدلا من (على) لأجل هذا المعنى.

وهذه الآية قد نزلت في غزوة تبوك، والحق أن العلماء قد اختلفوا في معنى التوبة على النبي ρ الوارد في هذه الآية، وقد استخلص البحث أهم أوجه الاختلاف على النحو الآتي²⁰⁴:

الوجه الأول: أن التوبة توبة حقيقية، فقد كانت التوبة على النبي ρ لأجل إذنه للمنافقين في القعود في قوله: عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ {التوبة: ٤٣} وعلى المؤمنين من ميل قلوب بعضهم إلى التخلف عنه، وهو قول ابن عباس τ ، وهو من باب خلاف الأولى وترك الأفضل وليس من باب الذنب لأن الأنبياء عندنا معصومون، ومعصية الأنبياء تنافي مقام النبوة، **والوجه الثاني:** أن توبة الله عليهم هي استغفارهم من شدة العسرة، لأن النبي ρ خرج في شدة الحر وقلة من الماء والزاد والظَّهر، فكان العشرة من المسلمين يخرجون على بعير يتعقبونه بينهم²⁰⁵، يقول قتادة: "أصابهم فيها جهدٌ شديد، حتى لقد ذكر لنا أن الرجلين كانا يشقان التمرة بينهما، وكان نفر يتناولون التمرة بينهم، يمصُّها هذا ثم يشرب عليها، ثم يمصُّها هذا ثم يشرب عليها، فتاب الله عليهم وأقفلهم من غزوهم"²⁰⁶، ولذلك ذكر الإمام الكيا الهراسي أن المراد من التوبة هنا

²⁰³ الاحتجاج 96/1، 97، وانظر أيضا: الصافي 475/3، والشيعرة والقرآن ص 232

²⁰⁴ انظر: تفسير الطبري 49/12، وتفسير الرازي 219/16، والجامع لأحكام القرآن 278/8،

والبحر المحيط 110/5، وروح المعاني 39/11

²⁰⁵ تفسير الرازي 221/16، والجامع لأحكام القرآن 279/8

²⁰⁶ تفسير الطبري 51/12

التخفيف عنهم والتوسعة والرحمة، قال: "كقوله تعالى: فَتَابَ عَلَيْكُمْ {المزمل: ٢٠}....، وذكر عقيب قتل الخطأ: تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ {النساء: ٩٢} يعني تخفيفاً، لأن قاتل الخطأ لم يفعل شيئاً يلزمه التوبة منه، وقال الله تعالى: تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ ، وإن لم يكن من النبي عليه السلام ما يوجب التوبة منه"²⁰⁷، **والوجه الثالث:** أن توبة الله عليهم هي خلاصهم من نكاية العدو، "وعبر عن ذلك بالتوبة وإن خرج عن عرفها لوجود معنى التوبة فيه وهو الرجوع إلى الحال الأولى"²⁰⁸، **والوجه الرابع:** أن "التوبة من الله رجوعه لعبده من حالة إلى أرفع منها، فقد تكون في الأكثر رجوعاً من حالة المعصية إلى حالة الطاعة، وقد تكون رجوعاً من حالة طاعة إلى أكمل منها، وهذه توبته في هذه الآية على النبي p؛ لأنه رجع به من حاله قبل تحصيل الغزوة وأجرها وتحمل مشقاتها، إلى حاله بعد ذلك كله، وأما توبته على المهاجرين والأنصار فحالها معرضة لأن تكون من تقصير إلى طاعة وجد في الغزو ونصرة الدين"²⁰⁹، **والوجه الخامس:** "قال أصحاب المعاني المراد ذكر التوبة على المهاجرين والأنصار إلا أنه جيء في ذلك بالنبي p تشريفاً لهم وتعظيماً لقدرهم"²¹⁰؛ و"لأنه لما كان سبب توبتهم ذكر معهم"²¹¹.

فما أسهلَّ الحسَّ اللغوي لو لجئوا إليه، وما أجملَ الفهم لو اعتمدوا عليه، وما أحسنَ مراعاةَ السياق لو رعَوْها، والسؤالُ الآن، ماذا يفعل الروافض مع قوله تعالى: عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَبْتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ {التوبة: ٤٣}، وقوله: إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ

²⁰⁷ أحكام القرآن 72/1، وانظره أيضاً: 483/1، والتحرير والتنوير 49/11

²⁰⁸ الجامع لأحكام القرآن 278/8

²⁰⁹ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، للقاضي أبي محمد عبد الحق بن عطية الأندلسي (ت: 546هـ)، تحقيق الرحالة الفاروق وآخرون، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر،

ط2، 1428هـ — 2007م، 42/4، 427

²¹⁰ روح المعاني 39/11

²¹¹ الجامع لأحكام القرآن 278/8

نِعْمَتُهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا {الفتح: ١ - ٢}، وقوله: وَوَضَعْنَا عَنكَ
وَزَرَكَ {الشرح: ٢}، كيف يحرفونها إذا لم تفهم في سياقاتها؟ ثم إذا كان فهم الآية قبل
التحريف وبعد التحريف يدل على المغفرة للمهاجرين والأنصار أصحاب النبي ﷺ،
فلماذا تلعنونهم وتسبونهم ليلَ نهارَ كما قلتم عن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما
إنهما صنما قريش؟، ثم لماذا فسر شيخهم المجلسي الآية على ما فسرهما به أهل
السنة، فقال: "إنما ذُكرَ اسمُ النبي ﷺ مفتاحاً للكلام وتحسيناً له ولأنه سبب توبيختهم،
وإلا فلم يكن منه ما يوجب التوبة"²¹²، فإن لم يكن من النبي ﷺ ما يوجب التوبة،
فلماذا حرفتم الآية؟، لكن يبدو أن الإمام المجلسي لم يستطع أن يتخلى عن عقيدته
عقيدة التحريف والتدليس والتزييف، فذكر قراءة الإمام الرضا ﷺ، بعد ما ذكر
تفسيره السابق، فقال: "وروي عن الرضا ﷺ أنه قرأ: لقد تاب الله بالنبي على
المهاجرين والأنصار"، ويختم البحث هنا بقول الشيخ حسين الذهبي عن الروافض:
"وأخبار التحريف متواترة عند الشيعة، ولهم في ذلك روايات كثيرة يروونها عن
آل البيت، وهم منها براء"²¹³

- وقوله تعالى: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ
جَهَنَّمُ وَبئسَ المصيرُ {التوبة: ٧٣}

يقول القمي: "إنما نزلت: جاهد الكفار بالمنافقين؛ لأن النبي ﷺ لم يجاهد
المنافقين بالسيف، وجاهد الكفار بالسيف"²¹⁴، ويقول سعد بن عبد الله القمي: "قرأ
رجل على أبي عبد الله ﷺ: جاهد الكفار والمنافقين فقال: هل رأيتم وسمعتم أن

²¹² بحار الأنوار 383/6، 384

²¹³ التفسير والمفسرون 27/2

²¹⁴ تفسير القمي 430/2

رسول الله قائل منافقا؟، إنما كان يتألفهم، وإنما قال الله عز وجل: جاهد الكفار بالمنافقين²¹⁵، وذكر البعض أنها قراءة أهل البيت²¹⁶

ومقصد الروافض من هذا التحريف هو إثبات النفاق لأصحاب النبي ρ ؛ لأنهم يعتقدون ذلك في مذهبهم، وأنّ بناء الدولة الإسلامية في عهد النبي ρ كان على أكتاف هؤلاء المنافقين من صحابته الكرام ν ، ليمحقوا بذلك أجر جهاد الصحابة ويبخسواهم حقهم ويضيعوا عملهم، وعللوا ذلك بأنّ: "النبي ρ لم يكن يقاتل المنافقين ولكن كان يتألفهم، ولأنّ المنافقين لا يظهرون الكفر، وعلم الله بكفرهم لا يبيح قتلهم؛ إذا كانوا يظهرون الإيمان"²¹⁷، واعتقدوا أن "من قُتل من الفريقين كان فتح"²¹⁸، أي: من أصحاب الرسول ρ والكفار، ثم اعتقدوا أنّ عليّ بن أبي طالب τ كان يعرف المنافقين؛ لأنه يعرف بواطن الأمور، وأنّ رسول الله ρ لا يعرف المنافقين؛ لأنه لا يعرف بواطن الأمور، فلا يحكم إلا بالظاهر، فقاتل النبي ρ الكفار معتمدا على صحابته المنافقين، وقاتل عليّ τ المنافقين في موقعة الجمل وصفين.

والصحيح أن معنى قوله تعالى: جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ كما قال ابن عباس τ أن يقاتل الكفار بالسيف ويقاتل المنافقين باللسان والغلظة في الكلام²¹⁹، يقول الرازي: "والصحيح أن الجهاد عبارة عن بذل الجهد وليس في اللفظ ما يدل على أن ذلك الجهاد بالسيف أو باللسان أو بطريق آخر، فنقول: إنّ الآية تدل على وجوب الجهاد مع الفريقين، فأما كيفية تلك المجاهدة فلفظ الآية لا يدل عليها، بل إنما يُعرف من طريق آخر، وإذا ثبت هذا، فنقول: دلت الدلائل المنفصلة على أن

²¹⁵ ناسخ القرآن ص 265، وانظر أيضا: البرهان في تفسير القرآن 261/3، والصابي 437/3،

438، وفصل الخطاب عرض ونقد ص 175، والشيعه والقرآن ص 232، 233، 319

²¹⁶ انظر: الصافي 437/3، وروح المعاني 139/10

217 الصافي 436/3، وانظر أيضا: الشيعة والقرآن ص 233

218 الشيعة والقرآن ص 233

219 انظر: تفسير الطبري 566/11، 567

المجاهدة مع الكفار يجب أن تكون بالسيف، ومع المنافقين بإظهار الحجة تارة، وبتترك الرفق ثانياً، وبالانتهاز ثالثاً²²⁰، ويجوز "أنهم يُجاهدون بالسيوف إذا أظهروا النفاق، وهو اختيار ابن جرير"²²¹ الطبري، يقول ابن كثير: "لا منافاة لين هذه الأقوال، لأنه تارة يؤاخذهم بهذا، وتارة بهذا، بحسب الأحوال والله أعلم"²²² والذي يدل على كذب هؤلاء الروافض، أنهم متناقضون في تحريفاتهم، فالآية التي يتحدث البحث عنها الآن هي آية التوبة رقم(73)، وفي سورة التحريم تكررت هذه الآية كما هي رقم (9)، في تفسير القمي في التوبة قال: إنما نزلت: جاهد الكفار بالمنافقين؛ لأن النبي ﷺ لم يجاهد المنافقين بالسيف، وجاهد الكفار بالسيف"²²³، وفي التحريم قال: "عن أبي عبد الله ﷺ في قوله تعالى: جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ قَالَ: هكذا أنزلت، فجاهد رسول الله ﷺ الكفار، وجاهد علي ﷺ المنافقين، فجاهد عليٌّ ﷺ جهادَ رسول الله ﷺ"²²⁴، فلماذا أول القمي هنا وحرّف هناك؟ وقال الطبرسي في سورة التحريم: "وروي عن أبي عبد الله ﷺ أنه قرأ: جاهد الكفار بالمنافقين"²²⁵، فأبي تضارب هذا؟ يعملون في كتاب الله بأهوائهم وأمزجتهم، يصدق فيهم القول: "إذا كنت كذوباً فكن ذكوراً"، وخط السيد هاشم البحراني في كتابه "البرهان" في سورة التحريم بين قولي القمي السابقين بالباء

220 تفسير الرازي 138/16

221 تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي(ت:774هـ)، تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار طيبة، الرياض، ط2، 1420هـ — 1999م، 178/4، وانظر أيضاً: تفسير الطبري 568/11

222 تفسير القرآن العظيم 178/4

²²³ تفسير القمي 2/430

224 الصافي 3/437

²²⁵ مجمع البيان في تفسير القرآن، لأمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي(ت:548هـ)، تحقيق ونشر/مكتبة دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1426هـ — 2005م، 48/10، وانظر أيضاً: الصافي 3/436

وبالواو، ولفق قولاً مخلوطاً فاسداً، فقال: "عن أبي عبد الله ρ في قوله: يا أيها النبي جاهد الكفار بالمنافقين، قال: هكذا نزلت، فجاهد رسول الله ρ الكفار، وجاهد علي ρ المنافقين جهاد رسول الله ρ "²²⁶، فأولّ على التحريف، فأبي تعامل مع كتا الله هذا، وأي لا مبالاة هذه في التعامل مع النقول والنصوص المقدسة؟ ثم أورد البحراني القراءة الصحيحة مع رواية لابن عباس رضي الله عنهما - من أكاذيبهم أيضاً - فقال: "عن ابن عباس قال: لما نزلت: جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ قال النبي ρ : لأجاهدَنَّ العمالقة، يعني الكفار والمنافقين، فأتاه جبرئيل ρ ، قال: أنت أو علي²²⁷، فأبي تعارض هذا؟ وأي تخبط هذا؟

أضف إلى ما سبق من كذبهم أنهم يعتقدون أن الصحابة الذين جاهدوا مع النبي ρ منافقون أظهروا الإسلام وأبطنوا الكفر كأبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وعلي بن أبي طالب τ من أكابر الصحابة الذين جاهدوا مع النبي ρ في أوائل الصفوف مع أبي بكر وعمر وعثمان وغيرهم، فلماذا أخرجوا علياً من زمرة هؤلاء الصحابة المنافقين، بل وجعلوه ولياً معصوماً؟

ثم إنَّ معنى الآية بعد التحريف أن الله تعالى يأمر نبيه ρ بالاعتماد على المنافقين في الجهاد، فماذا يفعلون بقوله تعالى: لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ (التوبة: ٤٧)؛ وغيره كثير، فإن صح ما قالوه فماذا يفعل النبي ρ بالمؤمنين المخلصين والصادقين الذين معه، هل يرتجفون من الخروج ويؤثرون السلامة والعودة مع النساء والعجائز والمرضى؟ ولماذا أمر الله تعالى عباده بالإخلاص والصدق، وهم لا يريدون أن يضحوا بأنفسهم في سبيل الله؟، وهل فرض الله تعالى الجهاد على الكسالى والمنافقين فقط وحدهم؟ وهل رضي الله تعالى أن يرسل حبيبه ρ على

²²⁶ البرهان في تفسير القرآن 60/8

²²⁷ البرهان في تفسير القرآن 60/8، 61

رأس هؤلاء، ولم يرض له البقاء في داره أو مع المؤمنين؟ وأخيرا هل تؤسس الدول على أكتاف المنافقين؟ إنه الجهل بالتاريخ والتفسير والقرآن.

ولما ذكر البعض أنها قراءة لأهل البيت قال الألوسي: "والظاهر أنها لم تثبت ولم يروها إلا الشيعة وهم بيت الكذب"²²⁸، ثم قال: "وأظن ذلك من كذب الإمامية عاملهم الله تعالى بعدله"²²⁹، يقول الشيخ حسين الذهبي عن الروافض: "فكثيرا ما يزيدون في القرآن ما ليس منه، ويدعون أنه قراءة أهل البيت"²³⁰، وهم منه براء.

- وقوله تعالي: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ {المائدة: ٦}

يقول الكليني: "عن الهيثم بن عروة التميمي قال: سألت أبا عبد الله ع عن قول الله عز وجل: وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ، فقلت: هكذا ومسحت من ظهر كفي إلى المرافق، فقال: ليس هكذا تنزِيلُها، إنما هي: فاغسلوا وجوهكم وأيديكم من المرافق، ثم أمرَ يده من مرفقه إلى أصابعه"²³¹

لماذا يبدأ الروافض غسل أيديهم أثناء الوضوء من المرافق مخالفين نصا صريحا؟ قد بحثت عن علة لهذا التحريف فلم أف أف عليها، إلا قول المجلسي في "بحار الأنوار"، قال: "وليس في الآية الكريمة دلالة على ابتداء الغسل بالأصابع وانتهائه بالمرافق... ونحن إنما عرفنا وجوب الابتداء بالمرفق من فعل أئمتنا

²²⁸ روح المعاني 139/10

²²⁹ روح المعاني 12/28

²³⁰ التفسير والمفسرون 29/2

²³¹ الكافي، كتاب الطهارة، (باب حد الوجه الذي يُغسل والذراعين وكيف يُغسل)، حديث رقم (5) 21/3، وانظر أيضا: البرهان في تفسير القرآن 2/408، وبحار الأنوار 18/114، والشيعة والقرآن ص 213

عليهم السلام²³²، ولكن إجماع الفقهاء عند أهل السنة على غسل الذراعين من الأصابع إلى المرفقين كما ذكرت الآية صراحةً، وخلافهم حول دخول المرفقين في الغسل من عدمه، والجمهور على دخول المرفقين، وأما الروافض فيقول الألويسي عن فقههم هنا: "ومن الغريب أن بعضاً من الناس أوجب البداية في غسل الأيدي من المرافق، فلو غسل من رءوس الأصابع لم يصح وضوءه، وقد حكى ذلك الطبرسي في "مجمع البيان"، والظاهر أن هذا البعض من الشيعة ولا أجد لهم في ذلك متمسكاً"²³³، أقول: ومتمسكهم في هذا هو هذا التحريف، لكن لا حكمة له إلا المخالفة والله أعلم.

ثم إن تناقضات الروافض في فقه الوضوء يدل على تساهلهم في التحريف ومخالفتهم للمسلمين لأجل المخالفة فقط، فبعد أن أورد المحدث هاشم البحراني التحريف السابق عن أبي عبد الله u أورد بعده مباشرة حديثاً عن زرارة قال: "قلت لأبي جعفر u: ألا تخبرني من أين علمت وقلت: إن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك، ثم قال: يا زرارة، قال رسول الله p ونزل به الكتاب من الله، لأن الله عز وجل يقول: وَجُوهَكُمْ فَعَرَفْنَا أَنَّ الْوَجْهَ كُلَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يُغْسَلَ، ثُمَّ قَالَ: وَأَيْدِيَكُمْ فَوَصَلَ الْيَدَيْنِ إِلَى الْمَرْفَقَيْنِ بِالْوَجْهِ، فَعَرَفْنَا أَنَّهُ يَنْبَغِي لِهَمَا أَنْ يَغْسَلَا إِلَى الْمَرْفَقَيْنِ، ثُمَّ فَصَلَ بَيْنَ الْكَلَامَيْنِ، فَقَالَ: إِلَى الْمَرْفَقَيْنِ فَعَرَفْنَا حِينَ قَالَ: بَرُّءُوسِكُمْ أَنَّ الْمَسْحَ بِبَعْضِ الرَّأْسِ لِمَكَانِ الْبَاءِ، ثُمَّ وَصَلَ الرَّجْلَيْنِ بِالرَّأْسِ، كَمَا وَصَلَ الْيَدَيْنِ بِالْوَجْهِ، فَقَالَ: بَرُّءُوسِكُمْ فَعَرَفْنَا حِينَ وَصَلَهَا بِالرَّأْسِ أَنَّ الْمَسْحَ

²³² بحار الأنوار 114/18، معنى هذا أنهم يقصدون فعل الأئمة على نصوص القرآن الكريم كما

ذكر البحث عنهم في المقدمة.

²³³ روح المعاني 71/6، يقول الطبرسي في "مجمع البيان": "أجمعت الأمة على أن من بدأ من

المرفقين في غسل اليدين صحّ وضوءه، واختلفوا في صحة وضوء من بدأ من الأصابع إلى المرفق" مجمع البيان 234/3، 235

على بعضها، ثم فسر ذلك رسول الله ﷺ للناس، فضيعوه²³⁴، فأَيَّ حديثٍ نصدق؟ وأيَّ قرآنٍ نَعتمد؟، وأورد العياشي حديثين متناقضين أيضاً، فقال: "قال- يعني أبا جعفر Ṣ -فليس له أن يدع شيئاً من وجهه إلا غسله، وليس له أن يدع شيئاً من يديه إلى المرفقين إلا غسله"²³⁵، ثم ذكر حديثاً ثانياً مليئاً بالتناقض "عن زرارة وبُكير ابني أعين، قالوا: سألنا أبا جعفر Ṣ عن وضوء رسول الله ﷺ، فدعا بطشت أو تَوْرٍ فيه ماء، فغمس كفَّه اليمنى فغرف بها غرفة، فصبها على جبهته، فغسل وجهه بها، ثم غمس كفه اليسر، فأفرغ على يده اليمنى، فغسل بها ذراعه من المرفق إلى الكف، لا يردّها إلى المرفق، ثم غمس كفه اليمنى، فأفرغ بها على ذراعه الأيسر من المرفق، وصنع بها كما صنع باليمنى... قالوا: ثم قال: إن الله تعالى يقول: فَاعْسِلُوا وُجُوهَكُمْ فليس له أن يدع شيئاً من وجهه إلا غسله، وأمر بغسل اليدين إلى المرفقين، فليس ينبغي له أن يدع من يديه إلى المرفقين شيئاً إلا غسله؛ لأن الله تعالى يقول: إِلَى الْمَرَافِقِ"²³⁶، والحديثان عن أبي جعفر Ṣ، ومما يدل على جهل الروافض باللغة أن القمي لما تعرض لتفسير قوله تعالى: فَاعْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ قال: "يعني: من المرفق"²³⁷، وهو بعيد لأن الحرفين (إلى ومن) متضادين، الأول لانتهاء الغاية والثاني لابتداء الغاية، فكيف يفسر هذا بذاك؟. وبعدُ فلا ينبغي أن ننسى أن أخبار التحريف متواترة عند الشيعة، ولهم في ذلك روايات كثيرة يروونها عن آل البيت، وهم منها براء²³⁸.

²³⁴ البرهان في تفسير القرآن 408/2، وانظر الحديث أيضاً في: الكافي، (باب مسح الرأس

والقدمين)، حديث رقم (4) 22/3

²³⁵ تفسير العياشي 16/2

²³⁶ تفسير العياشي 17/2

²³⁷ تفسير القمي 241/1

²³⁸ التفسير والمفسرون، 27/2

(5) حذف الضمير وإظهار مرجعه

عمد الروافض وهم في سبيل البحث عن دعائم لتثبيت معتقداتهم الفاسدة ومذاهبهم المنحرفة - عمدوا إلى تحريف النص القرآني عن طريق إظهار مرجع الضمير بعد حذف الضمير أحيانا، وأحيانا أخرى عمدوا إلى التأويل المنحرف أيضا في تحديد مرجع الضمير، وكل ذلك لدعم الفكرة والمعتقد، كالتعبد في صحابة رسول الله ﷺ والانتقاص من شأنهم والمبالغة والتقديس في شأن علي وآل البيت رضي الله عنهم جميعا، أما تأويلاتهم المنحرفة في تحديد مرجع الضمير ففي قوله تعالى: وَإِذَا تُلِيٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا انْتَ بَقْرَانٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِيْ أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلَقُّاءٍ نَفْسِيْ إِنْ أَتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنْني أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّيْ عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ (يونس: ١٥)، فقد قال الكليني: "عن الفضل بن عمر قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عن قول الله تعالى: نَفْسِيْ إِنْ أَتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ قال: قالوا: أو بدل عليا ﷺ" ²³⁹، ثم أورد العياشي سببا عجيبا لنزول هذه الآية يؤكد صحة تأويلهم في تحديد مرجع الضمير، فقال: "عن الثمالي، عن أبي جعفر ﷺ في قوله تعالى: وَإِذَا تُلِيٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا انْتَ بَقْرَانٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِيْ أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلَقُّاءٍ نَفْسِيْ إِنْ أَتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنْني أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّيْ عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ قالوا: لو بدل مكان علي أبو بكر أو عمر اتبعناه" ²⁴⁰، فأرجعوا الضمير الراجع إلى قوله (هذا) ²⁴¹ صراحة إلى علي بن أبي طالب، "ومعلوم أن عليا لم يسبق له ذكر، ولم يكن الكلام مسوقا في شأن خلافته وولايته" ²⁴²، ولا دليل عليه، ومنه قوله تعالى:

²³⁹ الكافي، حديث رقم (37)، (باب فيه نكت و ننف من التنزيل في الولاية) 264/1، وانظر

أيضا: تفسير القمي 443/2، وتفسير العياشي 275/2، والبرهان في تفسير القرآن 15/4

²⁴⁰ تفسير العياشي 275/2، وانظر أيضا: البرهان في تفسير القرآن 15/4

²⁴¹ انظر: التحرير والتنوير 116/11

²⁴² التفسير والمفسرون 25/2

وَأْتَلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُتْتَحِدًا {الكهف: 27} 243، وقوله: وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ ۖ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ {النحل: 101} إِنَّ مَا فَعَلُوهُ تَكْفِيرٌ ضَمَنِي لِصَحَابَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَخَاصَّةِ أَصْحَابِ السَّقِيْفَةِ بِأَنَّهُمْ خَالَفُوا النُّصُوصَ الْوَارِدَةَ فِي وِلَايَةِ عَلِيِّ ع. وَأَمَّا تَحْرِيفُ النِّصِّ الْقُرْآنِيِّ عَنِ طَرِيقِ إِظْهَارِ مَرَجِعِ الضَّمِيرِ بَعْدَ حَذْفِ الضَّمِيرِ فَقَوْلُهُ تَعَالَى: إِيَّا تَتَّصِرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيًا إِثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةَ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ {التوبة: ٤٠}

يقول العياشي: "عن عبدالله بن محمد الحجال قال: كنت عند أبي الحسن الثاني ﷺ ومعني الحسن بن الجهم، فقال له الحسن: إنهم يحتجون علينا بقول الله تبارك وتعالى: فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ، قال: وما لهم في ذلك؟ فو الله لقد قال الله: فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ، وما ذكره بخير، قال: قلت له: أنا جعلتُ فداك، وهكذا تقرؤها؟ قال: هكذا قرأتها" 244، ثم أورد حديثا آخر، فقال: "قال زرارة: قال أبو جعفر ﷺ: فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ، ألا ترى أن السكينة إنما نزلت على رسوله" 245 وذكر الفيض الكاشاني أنها قراءة الرضا، فقال: "في الكافي عن الرضا ﷺ أنه قرأها: على رسوله، قيل له: هكذا؟، قال: هكذا نقرأها، وهكذا تنزلها" 246

243 انظر أيضا: الأنعام: 34، 115

244 تفسير العياشي 2/232، 233، وانظر أيضا: الصافي 3/413، والبرهان في تفسير

القرآن 3/424، وبحار الأنوار 6/36، والشريعة والقرآن ص 230

245 تفسير العياشي 2/233، وانظر أيضا: الصافي 3/413، والبرهان في تفسير القرآن 3/424،

وبحار الأنوار 6/36، والشريعة والقرآن ص 230

246 الصافي 3/413، وانظر أيضا: البرهان في تفسير القرآن 3/424، والشريعة والقرآن

ص 231، وفي الكافي للكليني: "عن ابن فضال عن الرضا ﷺ: سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ قُلْتُ: هكذا؟، قال:

هكذا نقرأها، وهكذا تنزلها" الكافي، حديث رقم (571) (كتاب الروضة) 8/199، ويبدو أن فيه

والحقُّ أنَّ مفسري أهل السنة قد اختلفوا في مرجع الضمير في قوله:
: فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ إِلَى قَوْلَيْنِ²⁴⁷:

القول الأول: عائد على النبي p، وهو "أشهر القولين"²⁴⁸ كما يقول ابن كثير، بل هو قول الجمهور²⁴⁹ كما يقول ابن عطية وأبو حيان، وعليه مقاتل²⁵⁰ وابن جرير الطبري²⁵¹ وابن عطية²⁵² وابن كثير²⁵³ والطاهر بن عاشور²⁵⁴، واحتجوا

خطأً من المحققين هنا؛ لأن الاستفهام فيها (هكذا) إنكاري، يدل على أن القراءة فيه مخالفة قراءة العامة.

²⁴⁷ ذكر ابن الجوزي رأياً ثالثاً نسبه إلى ابن الأنباري، وهو أن الضمير عائد عليهما معاً، فقال: "أن الهاء هاهنا في معنى التثنية، والتقدير: فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِمَا، فاكْتَفَى بِإِعَادَةِ الذِّكْرِ عَلَى أَحَدِهِمَا مِنْ إِعَادَتِهِ عَلَيْهِمَا، كَقَوْلِهِ: لِيُرْضَوْكُمْ {التوبة: ٦٢}" زاد المسير في علم التفسير، للإمام أبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي (ت: 597هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1404هـ — 1984م، 440/3، يقول أبو حيان: "وأفرده -أي الضمير- لتلازمهما، ويؤيده أن في مصحف حفصة: (فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِمَا وَأَيْدِيَهُمَا) البحر المحيط 45/5، وانظر أيضاً: المحرر الوجيز 318/4، والروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، للإمام أبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد بن أبي الحسن الخثعمي السهيلي (ت: 581هـ)، تحقيق مجدي بن منصور بن سيد الشورى، دار الكتب العلمية، بيروت، 318/2

²⁴⁸ تفسير القرآن العظيم 155/4

²⁴⁹ انظر: المحرر الوجيز 317/4، والبحر المحيط 45/5

²⁵⁰ انظر: زاد المسير 440/3

²⁵¹ انظر: تفسير الطبري 467/11

²⁵² انظر: المحرر الوجيز 318/4

²⁵³ انظر: تفسير القرآن العظيم 155/4

²⁵⁴ انظر: التحرير والتنوير 203/10، وقد جعل ابن عاشور الآية من باب التقديم والتأخير، فقال: "فيكون تقدير الكلام: فقد نصره الله، فَأَنْزَلَ اللَّهُ السَّكِينَةَ عَلَيْهِ، وَأَيْدِيَهُ بَجُنُودٍ حِينَ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا، وَحِينَ كَانَ فِي الْغَارِ، وَحِينَ قَالَ لِصَاحِبِهِ: لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا، فَتِلْكَ الظُّرُوفُ الثَّلَاثَةُ مُتَعَلِّقَةٌ بِفَعْلٍ (نصره) على الترتيب المتقدم، وهي كالأعراض بين المفرد عنه والتفريع، وجاء نظم الكلام على هذا السبك البديع للمبادأة بالدلالة على أن النصر حصل في أزمان وأحوال ما

بأن الضمائر قبل هذا الضمير وبعده تعود إلى النبي ρ بلا خلاف، فكيف يتخللها ضمير يعود على غيره؟²⁵⁵، ورفض هذا القول الإمام الرازي وجعل عودة الضمير على النبي ρ قولاً باطلاً، محتجاً بأن الضمير يجب عوده إلى أقرب المذكورات، وأقرب المذكورات المتقدمة في هذه الآية هو (أبو بكر) لأنه تعالى قال: إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ، والتقدير: إذ يقول محمدٌ لصاحبه أبي بكر لا تحزن، وعلى هذا التقدير فأقرب المذكورات السابقة هو أبو بكر، فوجب عود الضمير إليه²⁵⁶، وردّ هذا الاعتراض بأنه يجوز أن يعود الضمير على أبعد مذكور بشرط وضوح المعنى وأمن اللبس²⁵⁷، كقوله تعالى: فَأَكَلَهُ الذَّنْبُ ﴿يوسف: ١٧﴾، فالضمير ليوسف وليس للمتاع؛ لأنّ الذنب لا يأكل المتاع²⁵⁸، ثم احتجّ هؤلاء أيضاً بأن بعده قوله: سَكِينَتَهُ ، والضمير يقينا عائد فيه على النبي ρ والمعطوف يجب أن يكون

كان النصر ليحصل في أمثالها لغيره لولا عناية الله به ، وأنّ نصره كان معجزةً خارقاً للعادة". ثم يقول ابن عاشور: "وبهذا البيان تندفع الحيرة التي حصلت للمفسرين في معنى الآية، حتى أغرب كثير منهم، فأرجع الضمير المجرور من قوله: (فأنزل الله سكينته عليه)، إلى أبي بكر، مع الجزم بأنّ الضمير المنسوب في (أيده) راجع إلى النبي ρ فنشأ تشبّيت الضمائر، وانفكاك الأسلوب بذكر حالة أبي بكر، مع أنّ المقام لذكر ثبات النبي ρ وتأيد الله إيّاه، وما جاء ذكر أبي بكر إلّا تبعاً لذكر ثبات النبي عليه الصلاة والسلام، وتلك الحيرة نشأت عن جعل (فأنزل الله) مفرعاً على (إذ يقول لصاحبه لا تحزن)، وأجأهم إلى تأويل قوله: (وأيده بجنود لم تروها) إنّها جنود الملائكة يوم بدر، وكلّ ذلك وقوف مع ظاهر ترتيب الجمل، مع الغفلة عن أسلوب النظم المقتضي تقدماً وتأخيراً" التحرير والتنوير 10/203، أقول: يجوز أن يقصد بالجنود جنود بدر إذا كان الضمير راجعاً إلى النبي ρ، أو إلى صاحبه. انظر: المحرر الوجيز 4/318، وتفسير

الرازي 68/16

²⁵⁵ انظر: بحار الأنوار 6/18 القسم الثاني

²⁵⁶ تفسير الرازي 68/16

²⁵⁷ انظر: البيان في روائع القرآن، للدكتور/ تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1413هـ—

— 1993م، ص134

²⁵⁸ البيان في روائع القرآن ص135

مشاركاً للمعطوف عليه، فلما كان هذا المعطوف عائداً إلى الرسول وجب في المعطوف عليه أن يكون عائداً إلى الرسول²⁵⁹، فرُدَّ أيضاً بأنه ضعيف لمجيء مثله في قوله تعالى: لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا {الفتح: ٩} فجاء الضمير في (تعزروه وتوقروه) عائداً على الرسول p، وجاء في (تسبحوه) عائداً على لفظ الجلالة²⁶⁰، فالضمائر مختلفة، وهذا كثير في القرآن وفي كلام العرب²⁶¹ كما يقول أبو جعفر النحاس.

والقول الثاني: عائد على صاحبه أبي بكر الصديق r، "وهو الأقوى"²⁶² كما يقول ابن العربي؛ بل هو قول "أكثر أهل التفسير"²⁶³ كما يقول السهيلي، وقول

²⁵⁹ انظر: تفسير الرازي 68/16، والبحر المحيط 46/5

²⁶⁰ انظر: البحر المحيط 46/5، يقول الزجاج: قال عز من قائل: فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ فَالْهَاءُ الْأُولَى لِصَاحِبِهِ، وَالثَّانِيَةُ لَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَقَالَ: إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ {النحل: ١٠٠}، فَالْهَاءُ فِي (بِهِ) اللَّهُ، وَالْمُتَقَدِّمَانِ لِلشَّيْطَانِ، وَقَالَ: مَا آتَيْنَاهُمْ لِسِبَابِ: ٤٥}، فَالضَّمِيرُ فِي (بَلَّغُوا) لِمَشْرُكِي مَكَّةَ، وَالَّذِي فِي (آتَيْنَاهُمْ) لِلْمُتَقَدِّمِينَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، وَقَالَ: وَأَمَلَى لَهُمْ {محمد: ٢٥}، أَي أَمَلَى لَهُمْ اللَّهُ، فَالذِّكْرُ فِي (أَمَلَى) غَيْرُ الذِّكْرِ فِي (سَوَّلَ)، وَقَالَ تَعَالَى: وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ {الفتح: ٩}، فَالْهَاءُ الْأَخِيرَةُ لِلَّهِ، وَالْمُتَقَدِّمَانِ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ فَكَذَا هَا هُنَا: وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ {النساء: ١٠٢} لِمَنْ لَمْ يَقُمْ مَعَهُ، وَيَكُونُ الضَّمِيرُ فِي مِنْهُمْ مَعَكَ لِمَنْ مَعَهُ، فَتَحَقَّقْ قَوْلَنَا إِنَّهُ اخْتَصَرَ وَأَوْجَزَ إِعْرَابَ الْقُرْآنِ

المنسوب للزجاج (ت: 311هـ)، تحقيق إبراهيم الإبياري، دار الكتب الإسلامية، القاهرة، ص 33
²⁶¹ إعراب القرآن، لأبي جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس 0: 338هـ)، تحقيق الدكتور/ زهير غازي زاهد، عالم الكتب، بيروت، ط 2، 1405هـ — 1985م، 216/2، وانظر أيضاً: الحاشية السابقة.

²⁶² أحكام القرآن، لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي (ت 543هـ)، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 3، 1424هـ — 2003م، 513/2، وانظر أيضاً: الجامع لأحكام القرآن 148/8

²⁶³ الروض الأنف 317/2، وانظر رأيه أيضاً في: الإتيان ص 1273، وقال أبو جعفر النحاس في إعرابه: "أكثر أهل التفسير وأهل اللغة" إعراب القرآن 215/2

"أهل النظر"²⁶⁴ كما يقول أبو جعفر النحاس، وهو قول علي بن أبي طالب، وابن عباس، وحبيب بن أبي ثابت²⁶⁵، قالوا: لأنَّ النبي ρ كان مطمئناً²⁶⁶، وآمناً بما وعده الله أن ينصره على قريش، بل كان ثابت الجأش ولذلك قال: فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ²⁶⁷، ولأنَّ أبا بكر τ خاف على النبي ρ من القوم، فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ ليأمنَ على النبي ρ، فسكنَ جأشُه وذهبَ روعُه²⁶⁸، وعلى هذا القول الزجاج²⁶⁹ وأبو جعفر النحاس²⁷⁰ وابن الأنباري²⁷¹ وأبو حيان²⁷² والسيوطي²⁷³ وغيرهم²⁷⁴.

والسؤال هو: لماذا لم يلجأ الروافض إلى التأويل في تعيين مرجع الضمير كما فعلوا في آية يونس السابقة؟ والجواب أنهم لما رأوا الخلاف فيها كبيراً،

²⁶⁴ معاني القرآن، للإمام أبي جعفر النحاس (ت: 338هـ-)، تحقيق محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مكة، ط1، 1409هـ — 1988م، 210/3

²⁶⁵ انظر: المحرر الوجيز 4/317، وزاد المسير 3/440، والبحر المحيط 5/45، وتفسير القرآن العظيم 4/155

²⁶⁶ زاد المسير 3/440

²⁶⁷ البحر المحيط 5/45، وانظر أيضاً: إعراب القرآن للنحاس 2/215، ومعاني القرآن للنحاس 3/210، وتفسير الرازي 16/68

²⁶⁸ أحكام القرآن لابن العربي 2/513

²⁶⁹ انظر: إعراب القرآن المنسوب للزجاج ص 33

²⁷⁰ انظر: إعراب القرآن 2/216

²⁷¹ انظر: البيان في غريب إعراب القرآن 1/400

²⁷² انظر: البحر المحيط 5/45

²⁷³ انظر: الإتيان ص 1273، يقول السيوطي: "وقوله تعالى جهُ مَجَّ الآية، فيها اثنا عشر

ضميراً كلها للنبي ρ إلا ضمير (عليه) فلصاحبه" الإتيان ص 1273

²⁷⁴ منهم ابن الأنباري (انظر: التبيان 2/15) والسمين الحلبي (انظر: الدر المصون 6/52)،

والألوسي (انظر: روح المعاني 10/100)

ويمكن من خلاله أن تظهر فضيلة أبي بكر الصديق τ ، قطعوا الطريق على أتباعهم بالتحريف لتكفير أبي بكر τ ، بل لقد ذكر ابن الجوزي أن عليا τ يرجع الضمير إلى أبي بكر أيضا، وهم يرون تكفيره، "وبالجملة إن الشيعة قد اجتمعت كلمتهم على الكفر"²⁷⁵ كما يقول الألويسي، "ولا حاجة إلى إتعاب القلم في تسويد وجه زاعمه"²⁷⁶، عاملهم الله بعدله لا بفضلهم.

(6) زيادة معطوف في التركيب

لجأ الروافض إلى زيادة معطوف في تركيب الجملة القرآنية ضمن محاولاتهم لتحريف النص القرآني؛ لأجل تثبيت فكرة أو تقديس عقيدة مزعومة، ومن أمثلة ذلك:

- قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ {آل عمران: 33}

يقول العياشي: "عن أيوب قال: سمعني أبو عبد الله ع وأنا أقرأ: إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ }، فقال لي: وآل محمد كانت فمحوها، وتركوا آل إبراهيم وآل عمران"²⁷⁷

ويقول المحدث هاشم البحراني: "عن هارون، قال: حدثني أبو عبد الصمد إبراهيم عن أبيه عن جده - وهو إبراهيم بن عبد الصمد بن محمد بن إبراهيم - قال: سمعت جعفر بن محمد ع يقرأ: إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ

²⁷⁵ روح المعاني 104/10

²⁷⁶ روح المعاني 103/10

²⁷⁷ تفسير العياشي 301/1، وانظر: البرهان في تفسير القرآن 27/2، والصابي 33/2، والشيعة

والقرآن ص 186

عمران وآل محمد على العالمين، قال: هكذا نزلت²⁷⁸، ثم نقل عن الطبرسي في "مجمع البيان" قوله: "وفي قراءة أهل البيت: وآل محمد على العالمين"²⁷⁹ ويقول القمي: "وقال العالم ٧: نزل: آل إبراهيم وآل عمران وآل محمد على العالمين، فأسقطوا (آل محمد) من الكتاب"²⁸⁰ وذكروا غير هذه الروايات كثيرا بما يؤكد إصرارهم على التحريف لا التأويل.

لقد زاد الروافض معطوفا في الآية السابقة، لكنهم على عادتهم لا يجيدون التحريف، فدائما ما يأتون بروايات متضاربة، تؤكد فساد قولهم وادعائهم، فقد أورد البحراني حديثا يناقض كل ما ذكره من تحريفات، قال: "عن الريان بن الصلت قال: حضر الرضا ٧ مجلس المأمون، وقد اجتمع إليه في مجلسه جماعة من أهل العراق ورسان، وذكر الحديث إلى أن قال فيه: قال المأمون: هل فضل الله العترة على سائر الأمة؟ فقال أبو الحسن ٧: إن الله عز وجل أبان فضل العترة على سائر الناس في محكم كتابه، فقال المأمون: وأين ذلك من كتاب الله؟ فقال له الرضا ٧: في قوله عز وجل: إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ {آل عمران: ٣٣} - {٣٤}، قال: يعني أن العترة داخلون في آل إبراهيم؛ لأن رسول الله ٧ من ولد إبراهيم ٧ ... وعترة منه ٧²⁸¹، وهو قول منسوب للحسين بن علي رضي الله

²⁷⁸ البرهان في تفسير القرآن 23/2

²⁷⁹ البرهان في تفسير القرآن 24/2، وانظر أيضا: مجمع البيان 225/2، والصابي 33/2، وروح

المعاني 132/3، والشيعية والقرآن ص 187

²⁸⁰ تفسير القمي 151/1، وانظر: الصافي 33/2، والبرهان في تفسير القرآن 23/2، والشيعية

والقرآن ص 186

²⁸¹ البرهان في تفسير القرآن 24/2، وانظر أيضا: الصافي 32/2، 33

عنهم أيضا²⁸²، يقول الفيض الكاشاني: "وقد دخل في (آل إبراهيم) نبينا وأهل بيته صلوات الله عليهم"²⁸³

فإذا كان النبي p من ذرية إبراهيم، وهو صحيح²⁸⁴، فلماذا مَحَى العامة (آل محمد) وحذوها؟ وما الحاجة إلى زيادة (آل محمد) إذا كانوا داخلين حتما في (آل إبراهيم)؟، يقول الباقلاني: "آل محمد مصطفون كآل نوح وآل إبراهيم، فمذهب الشيعة والسنة في هذا سياتن، فلا معنى لقولهم: النَّصَبُ حملهم على جدد هذه القراءات وما جرى مجراها"²⁸⁵

إنَّ أفعال هؤلاء الروافض لا يصلح لها تبرير إلا جرأتهم على دين الله تعالى واستضعاف العامة.

وقد ورد مثل هذا فيما أورده النوري الطبرسي، قال: "عن الديلمي عن داؤد الرقي، قال: قال أبو عبد الله v: أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله فقد آتينا آل إبراهيم وآل عمران وآل محمد الكتاب والحكمة وآيتناهم ملكا عظيما، ثم قال v: نحن والله الناس الذين ذكرهم الله عز وجل في كتابه ونحن والله

²⁸² انظر: الصافي 32/2

²⁸³ الصافي 32/2

²⁸⁴ انظر: تفسير الطبري 328/5، 329، وتفسير الرازي 23/8، 24، والجامع لأحكام القرآن 62/4، وتفسير البيضاوي 13/2، وروح المعاني 132/3، ويقول القرطبي: "وخص هؤلاء بالذكر من بين الأنبياء لأن الأنبياء والرسل بقضهم وقضيضهم من نسلهم" ثم يقول أيضا: "فأما محمد p فقد جازت مرتبته الاصطفاء؛ لأنه حبيب ورحمة، قال الله تعالى: وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ {الأنبياء: ١٠٧}، فالرسل خلقوا للرحمة، ومحمد p خلق بنفسه رحمة، فلذلك صار أمانا للخلق، لما بعثه الله أمن الخلق العذاب إلى نفخة الصور، وسائر الأنبياء لم يحلوا هذا المحل" الجامع لأحكام القرآن 63/4، ويقول البيضاوي: "(آل إبراهيم) إسماعيل وإسحاق وأولادهما، وقد دخل فيهم الرسول p" تفسير البيضاوي 13/2

²⁸⁵ الانتصار 457/2

المحسودون²⁸⁶، ويبدو أنهم فعلوا هذا للاتفاق مع آية آل عمران السابقة، فذكروا (آل عمران وآل محمد)، ولم تذكر جل كتبهم هذا التحريف، وإنما اكتفوا فقط بأن النبي محمد ρ من ذرية إبراهيم²⁸⁷، ثم وقعوا على العادة في التناقض، فرووا عن الباقر ν وغيره أنه قال: "المراد بالناس النبي ρ "²⁸⁸، أو قالوا: "نحن الناس"²⁸⁹، أو "أمير المؤمنين والأئمة عليهم السلام"²⁹⁰، و(فضله) يعني الإمامة، فكيف يقرّون في آل إبراهيم، وينكرون في آل محمد؟²⁹¹، كما يقول أبو جعفر ν ، فإذا كان ذلك كذلك، فلماذا التكرار: أم يحسون محمدا والأئمة على ما آتاهم الله من فضله، فقد آتينا آل إبراهيم وآل محمد...؟، ومحمد من آل إبراهيم، وهو نظم لا يستقيم على تأويلاتهم.

- وقوله تعالى: كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ۗ وَإِنَّمَا تُوَفَّقُونَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۗ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ ۗ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ {آل عمران: ١٨٥}

يقول سعد بن عبد الله القمي: "قرأ رجل على أبي جعفر ν : تُوَفَّقُونَ أُجُورَكُمْ قال: ومنشورة، هكذا والله نزل بها جبرئيل على محمد صلوات الله عليهما، أنه ليس من أحد من هذه الأمة إلا سينشر، فأما المؤمنون فينثرون إلى قرّة أعينهم،

286 الشيعة والقرآن ص202

287 انظر: الصافي/2/252، وراجع هذا في تفسير آية آل عمران السابقة: إن الله اصطفى...، كما أنهم فسروا هنا (الملك العظيم) بأنه الأئمة، كما ورد في تفسير العياشي(1/405، 406)، والبرهان(2/241)، والصافي(2/253)، فمحمد ρ من آل إبراهيم.

288 تفسير الصافي/2/252، وانظر أيضا: تفسير العياشي/1/504، والبرهان في تفسير

القرآن/2/241، 244، 245

289 البرهان في تفسير القرآن/2/244

290 تفسير القمي/1/206

291 البرهان في تفسير القرآن/2/241، 243

وأما الفجار فيحشرون إلى خزي الله وأليم عذابه²⁹²، وزاد البحراني في "البرهان": "قلت: قولك ومنشورة ما هو؟ قال: هكذا أنزل بها جبرئيل على محمد p: كل نفس ذائقة الموت ومنشورة، ثم قال: ما في هذه الأمة أحدٌ بارٌّ ولا فاجرٌ إلا ويُنشر، فأما المؤمنون فينشرون إلى قرة أعينهم، وأما الفجار فينشرون إلى خزي الله إياهم²⁹³"

عقيدة المسلمين النشرُ بعد الموت، وهي عقيدة ثابتة لا مرأى فيها، ولا يختلف فيها أحد من المسلمين، لظهورها في القرآن الكريم والسنة النبوية كثيرا، ولا أدري لماذا حرّف الروافض الآية هنا، وليست عقيدة خاصة بهم، أو أنها لم ترد في القرآن الكريم، فحرفوا ليثبتوها بزيادة المعطوف؟ والعجيب أن تكلمة الآية بعدها كلّها في الإحياء ودالةً عليه، فهل تكون توفيةً الأجور يوم القيامة والزحزحةً عن النار ودخول الجنة إلا بعد النشر والإحياء؟

ثم إن تحريفهم فاسد المعنى؛ لأن المعلوم أن بعد الموت نشرا، والمقام مقام تذكير بموت الجميع لا مقام نشر، ثم إن المعنى لو صح لا يكون النظم فيه هكذا، لأن المعنى على تحريفهم: ذائقة الموت والنشر، وهي قد ذاقت النشر، فما فائدة ذكره هنا؟، وهم إنما يقصدون البعث بعد الموت، وهذا المعنى مدلول عليه في هذا السياق نفسه كما قلت وفي غيره كثير، ولو صح ما أردوه لقال المفسرون في هذه الآية: ذائقة الموت، أي: ذائقة الموت والنشر، فحذف المعطوف كقوله تعالى: مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ {الأنعام: ١٣}، أي: وما تحرك، يقول أبو

²⁹² ناسخ القرآن ومنسوخه ص257، وانظر أيضا: تفسير العياشي 356/1، والبرهان في تفسير القرآن 139/2، والشيعية والقرآن ص196، 197، وفي العياشي: "(كل نفس ذائقة الموت أو منشورة) فزاد حرف العطف (أو) وهو معنى فاسد أو تصحيف من المحققين أو خطأ في الطباعة، وهو يدل على مدى إهمالهم وتهورهم عند تعاملهم مع القرآن الكريم، لا يباليون بزيادة أو نقص أو تثبت رواية أو... فكيف يستأمنون على نقل القرآن الكريم إلينا؟ وديدنهم الخداع واللامبالاة وعدم التثبت.

²⁹³ البرهان في تفسير القرآن 139/2

حيان: "وحذف المعطوف جائز لفهم المعنى، إذ أحد الضدين يُفهم منه الآخر"²⁹⁴، ويقول السمين: "وحذف المعطوف فاش في كلامهم"²⁹⁵، فهو "جائز في الفصح"²⁹⁶، ولما لم يفعل أحد من المفسرين هذا على حد علمي ولا حتى الروافض؛ بان أنه ليس مقصودًا نهائيًا، بل وليس من باب حذف المعطوف، والله تعالى أعلم.

(7) تغيير العلامة الإعرابية

لقد اهتم اللغويون العرب بالعلامة الإعرابية اهتماما عظيما وبيان أهميتها؛ وذلك لخطورتها في تغيير دلالات التراكيب، ووظائف مفرداته، وقالوا: إن الإعراب "إنما يؤتى به للفرق بين المعاني"²⁹⁷، وقسموا الوظائف النحوية إلى عمد وفضلات، وبينوا أن وظائف العمدة ودلالاتها تختلف عن وظائف الفضلات ودلالاتها، يقول الرضي: "إن الاسم إنما يستحق الإعراب بعد تركيبه مع عامله كما تقرر، ففي

²⁹⁴ البحر المحيط 2/348

²⁹⁵ الدر المصون 4/553

²⁹⁶ البحر المحيط 7/81، وقد تحدث السيوطي عن الحذف بالاكْتفاء قال فيه: "الاكْتفاء وهو أن يقتضي المقام ذكر شيئين بينهما تلازم وارتباط، فيكتفى بأحدهما عن الآخر لنكتة، ويختص غالبا بالارتباط العطفى، كقوله: وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَائِلَ تَقِيكُمْ الْحَرَّ {النحل: ٨١} أي والبرد، وخصص الحرَّ بالذكر؛ لأن الخطاب للعرب وبلادهم حارة والوقاية عندهم من الحر أهم؛ لأنه أشد عندهم من البرد وقيل: لأن البرد تقدم ذكر الامتنان بوقايته صريحا في قوله: يُبَيِّنُكُمْ سَكَنًا {النحل: ٨٠}، وفي قوله: وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَائِلَ تَقِيكُمْ الْحَرَّ {النحل: ٨١}، وفي قوله تعالى: وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ {النحل: ٥}، ومن أمثلة هذا النوع: بِيَدِكَ الْخَيْرُ {آل عمران: ٢٦}، أي: والشر، وإنما خص الخير بالذكر؛ لأنه مطلوب العباد ومرغوبهم أو لأنه أكثر وجودا في العالم أو لأن إضافة الشر إلى الله ليس من بابا الآداب كما قال: والشر ليس إليك، ومنها: مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ {الأنعام: ١٣}، أي: وما تحرك، وخص السكون بالذكر؛ لأنه أغلب الحالين على المخلوق من الحيوان والجماد؛ ولأن كل متحرك يصير إلى السكون،... "الإتقان ص 1621، وانظر أيضا: البرهان في علوم القرآن 3/118

²⁹⁷ شرح المفصل 1/149، وانظر أيضا: البحر المحيط 7/305

قولك: جاء غلامٌ زيدٌ، مثلاً، لم يستحق المضاف الإعرابَ إلا بعد كونه مسندا إليه، أي كونه عمدة الكلام، إذ هو المقتضي لرفع الأسماء وكونه مسندا إليه مسبوق بثبوته أولاً في نفسه، والمسند إليه المجيء في مثالنا ليس مطلق الغلام، بل الغلام المتصف بصفة الإضافة إلى زيد، فالإعراب مسبوق بالإنضافة، فالأول الإضافة ثم كون المضاف عمدة أو فضلة ثم الإعراب²⁹⁸، فموقع الكلمة من حيث العمدية أو الفضلية ضابط قويٌّ في تحديد علامتها الإعرابية ودلالاتها الوظيفية والتركيبية، وأيُّ تغيير في وظيفة الكلمة يؤدي إلى تغييرٍ في المعاني والدلالات داخل التركيب، كتغيير وظيفة الكلمة من وظيفة التبعية (المطابقة) إلى وظيفة الإضافة (النسبة)، فلاشك أن ثمة فرقا بين هذين التركيبين: هذا كتابٌ النحو، وهذا كتابٌ جميلٌ، التركيب الأول: مسند إليه + مسند + مضاف إليه، والتركيب الثاني: مسند إليه + مسند + نعت، وقد حاول الروافض تحريف الدلالات عن طريق تغيير العلامة الإعرابية في بعض التراكيب القرآنية، ثم الادعاء بأنها قراءة لآل البيت.

يقول تعالى: قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ {الحجر: ٣٩ - ٤١}

الإشارة بـ(هذا) إلى نجاة المخلصين من إبليس، "أي: الإخلاص الذي يكون في عبادي هو صراط مستقيم لا يسلكه أحد فيضل أو يزل، لأن من اصطفتته أو أخلص لي العمل لا سبيل لك - أي للشيطان - عليه"²⁹⁹ يعني: هذا طريق الحق، وقرأ جمهور القراء: هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ، بتشديد الياء وفتح اللام، بمعنى: هذا طريقٌ إليّ مستقيم. قال الحسن البصري (على) بمعنى (إلى)³⁰⁰، فيكون

²⁹⁸ شرح الرضي على الكافية، لرضي الدين محمد بن الحسن الإستراباذي (ت: 688هـ)، تحقيق الدكتور/ يوسف حسن عمر، مشورات جامعة قار يونس، ط2، 1996م، بنغازي، ليبيا،

معنى الكلام: هذا طريق مرجعه إليّ، فأجازي كلا بأعمالهم³⁰¹، وقال مجاهد والكسائي: (على) على بابها، ويكون المعنى "على الوعيد والتهديد، كقولك لمن تهدده: طريقك عليّ ومصيرك إليّ"³⁰²، "والعرب تقول: طريقك في هذا الأمر على فلان أي: إليه يصير النظر في أمرك"³⁰³، والمعنى "هذا صراطٌ عهدة استقامته عليّ، وفي حفظه، أي: حفظه عليّ، وهو مستقيمٌ غيرٌ معوج"³⁰⁴، وقرأ الضحاك، وإبراهيم وأبو رجاء وابن سيرين ومجاهد وقتادة وقيس بن عباد وحמיד وعمرو بن ميمون وعمارة بن أبي حفصة وأبو شرف مولى كندة ويعقوب: عليّ مستقيم³⁰⁵، بكسر اللام وتثوين الياء، صفة مشبهة من العلو، "أي: صراط شريف عظيم القدر"³⁰⁶.

يقول الكليني: "عن هشام بن الحكم، عن أبي عبدالله ؑ قال: هذا صراطُ عليّ مستقيم³⁰⁷"، وهكذا ضبط المحققون للكتاب النصّ، وأورده السيّد هاشم البحراني بهذا الضبط في تفسيره³⁰⁸ بهذا الضبط أيضاً، ثم أورد حديثاً آخر يؤكد، فقال: "عن علي بن الحسين ؑ عن أبيه ؑ قال: قام عمر بن الخطاب إلى النبي ﷺ فقال: إنك

³⁰¹ تفسير الطبري 69/14

³⁰² الجامع لأحكام القرآن 28/10

³⁰³ البحر المحيط 441/5

³⁰⁴ البحر المحيط 442/5

³⁰⁵ انظر: تفسير الطبري 70/14، والجامع لأحكام القرآن 28/10، والبحر المحيط 442/5، والنشر في القراءات العشر، لمحمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف بن الجزري (ت: 833)، تحقيق الدكتور/ محمد سالم محيسن، مكتبة القاهرة، 139/3

³⁰⁶ التحرير والتنوير 52/14

³⁰⁷ الكافي، باب (فيه نكت ومنتف من التنزيل في الولاية) حديث رقم (63)، 267/1، وانظر أيضاً: البرهان في تفسير القرآن 393/4، والشيعية والقرآن ص 248، وقد علق الفيض الكاشاني على حديث الكليني بقوله: "وهذا يحتمل الإضافة أيضاً" الصافي 280/4

³⁰⁸ انظر: البرهان في تفسير القرآن 393/4

لا تزال تقول لعلي بن أبي طالب: أنت مني بمنزلة هارون من موسى، وقد ذكر الله هارون في القرآن ولم يذكر علياً، فقال النبي p: يا غليظ، يا أعرابي، ما عليك إنك ما تسمع ما يقول: هذا صراطُ عليٍّ مستقيم³⁰⁹.

حرفوا قراءة النبي p (عليّ) من الجار والمجرور، إلى اسم العلم (عليّ) وهو من العلو، وإضافته إلى (صراط) بعد حذف التنوين، فإذا أخذنا قراءة الضحاك ويعقوب وهو من القراء العشرة (عليّ) بالضم وتنوين الرفع، يكون الروافض قد حرفوا العلامة الإعرابية من رفع (عليّ) على التبعية إلى جرّها علماً على الإضافة، أي: إضافة الصراط إلى علي بن أبي طالب، فعليّ هو الصراط³¹⁰، والصراطُ صراطُ عليّ، أي إنّ طريق الإخلاص والمخلصين وإنّ طريق الحق والنجاة هو طريق عليّ، لا انحراف عنه ولا زيغ، وهو معنى منحرف لا شك.

والسؤال هو: إذا كان عمر بن الخطاب وأبو بكر والصحابة هم الذين حرفوا القرآن وحذفوا منه أسماء علي والأئمة، فلماذا لم يفضح النبي u أمرهم حينما سأله عمر، ويقول النبي لعمر: بلى موجود فيما حرفتموه يا عمر، فأخرجوا النصوص الصحيحة التي فيها عليّ وأئمته؟، ثم لماذا يسأل عمر عن اسم علي بن أبي طالب، وهو موجود كثيرٌ فيما تزعمون أنه قرآنٌ عندكم، وعرض البحث جزءاً منه هنا(تحريفاتكم)؟، ثم لماذا لم يسأل عليّ نفسه عن اسمه في القرآن الكريم، أو يشتكي له ما فعله الصحابة من تحريف اسمه؟ فهو كلام لا يصيغه البُله ولا الصبيان فضلاً عن نسبته لله عز وجل، أو إلى رسوله p.

³⁰⁹ البرهان في تفسير القرآن 393/4، وانظر أيضاً: الشيعة والقرآن ص248

³¹⁰ انظر: بحار الأنوار 161/9 : 163 ، وانظر أيضاً: الكافي، باب(فيه نكت ومنتف من التنزيل

في الولاية) حديث رقم(24)، 262/1

خاتمة

الروافض قومٌ ضلوا طريقهم، وتجراًوا على كتاب الله تعالى، وعلى دينه حقدا وحسدا من عند أنفسهم، وقد حاول البحث أن يبحث عن بعض طرائق التوظيف اللغوي التي اعتمد عليها هؤلاء الروافض في تحريف النصوص القرآنية، لتثبيت عقائدهم وأصولهم وأفكارهم، وكان من أهم ما توصل إليه هذا البحث:

- اعتمد الروافض في تحريفهم للتراكيب القرآنية على مزايا اللغة العربية، كليونيتها ومرونتها من جهة الصرف ومن جهة البناء والتركيب.
- يرى البحث أن من طرائق التوظيف اللغوي التي اعتمد عليها الروافض في تحريف التراكيب القرآنية، طرائق من جهة الصرف، وطرائق من جهة النحو والتركيب.

- من طرائق التوظيف اللغوي الصرفية عند تحريف التراكيب القرآنية:

1. تغيير في حركة من حركات البناء:

2. زيادة حرف في بنية الكلمة

3. النسب

- من طرائف التوظيف اللغوي النحوية عند تحريف التراكيب القرآنية:

1. زيادة الجار والمجرور، وظهر ذلك عن طريق:

- زيادة جار ومجرور يتعلق بالفعل المتقدم أو بمحذوف حال:

- زيادة جار ومجرور يتعلق بالفعل المتقدم وحده

- زيادة جار ومجرور يتعلق بمحذوف حال

2. إظهار مفعول به للفعل أو شبه الفعل

3. الفصل بالنداء لتحديد مرجع الضمير

4. تبديل حروف الجر

5. حذف الضمير وإظهار مرجعه

6. زيادة معطوف في التركيب

7. تغيير العلامة الإعرابية

- القرآن له نظمه الخاص وتركيبه المعجز، وهذه التحريفات التي تزعم الروافض أنها قرآن أو أنها كلامُ الله تعالى، - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا -، لا يتقبلها السياق، بل يلفظها لفظاً، ولا يكاد يسيغها، وهو دليلٌ على أنّ الأول كلام الله والثاني كلام البشر.
- ما وضعه الروافض في كتاب الله تعالى أشبه بوضع الأعاجم، الذين لا يعرفون شيئاً عن العربية، ولا عن طرائق العرب في كلامهم ومناحي خطابهم، فواضعوا هذه التحريفات أضغف في اللغة من الصبية المبتدئين، بل إنّ القراءة لهم تضعف الفطرة والسليقة اللغوية.
- من يقرأ شيئاً مما وضعه مسيلمة الكذاب في كتب التاريخ يجد أنّ الواضع واحدٌ، أو أنّ الغرضَ واحدٌ، فكلامهم أشبه بكلام مسيلمة، لغةً ونظماً وغرضاً.
- لا يمكن أن يدعيَ أحدٌ أنّ هذا تأويل؛ لأنهم كثيراً ما يلحقون أحاديثهم المحرّفة بقولهم: هكذا نزلت، أو هكذا والله نزلت، أو هكذا تنزّلها، أو هكذا نقرأها، أو هكذا نزل جبرئيل بهذه الآية.
- كذلك لا يمكن لأحد أن يدّعي سلامة صدور هؤلاء الروافض ونقاءهم وصفاء نياتهم، أو أن من فعل هذا هم حفنة قليلة منهم لا يُعتمد على أقوالهم ولا على تفاسيرهم لأنّ مَنْ ذكَرَ ذلك ورواه كبارُ القوم وسادتُهم، وعلى رأسهم ثقة الإسلام - كما يزعمون - الكليني، بل إنّ كتابه "الكافي" هو أهم مصادر الشيعة الإمامية الاثنا عشرية على الإطلاق، وهو كالبخاري عند أهل السنة، ناهيك عن القمي والعياشي والفيض الكاشاني والبحراني والطبرسي والمجلسي، ثم إنّ زعم واحدٌ أنّ هؤلاء شردمةٌ قليلون، وإنهم لنا لغائطون، فلماذا لا يعدمون مؤلفاتهم أو يحاسبون من دعمهم، أو لا يسمحون لهم بالطباعة والنشر والتوزيع، حرصاً على بيضة الإسلام وخوفاً على عقيدة الأمة، لكنّ هذه الكتب منشورة وموجودة على مواقعهم جهارا عيانا، بل ويتدارسونها.

- من جرأة الروافض أنهم حرّفوا نصوصا يمكن أن يؤدى التأوّل فيها إلى المعنى المحرف نفسه ويسلم النصّ القرآني، لكنهم لم يكتفوا بالتأويل.

المصادر والمراجع

- الإتيان في علوم القرآن، للحافظ أبي الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي(ت:911هـ-)، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية
- الاحتجاج، لأبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي (توفي في القرن السادس الهجري)، منشورات الشريف الرضي، ط1، 1380هـ
- أحكام القرآن، لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي (ت:543هـ-)، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ — 2003م
- أحكام القرآن، لعلماد الدين بن محمد الطبري، المعروف بالكيا الهراسي (ت: 504هـ-)، تحقيق جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ — 1983م
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للإمام محمد بن علي الشوكاني(ت:1250هـ-)، تحقيق سامي بن العربي الأثري، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 1421هـ — 2000م
- أساس البلاغة، لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت:538هـ-)، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ — 1998م

- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، للشيخ العلامة محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (ت:1393هـ-)، إشراف بكر بن عبد الله أبوزيد، دار عالم الفوائد، ومجمع الفقه الإسلامي، جدة
- إعجاز القرآن، لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت:403هـ-)، تحقيق/ السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر
- إعراب القراءات الشواذ، لأبي البقاء العكبري (ت:616هـ-)، تحقيق محمد السيد أحمد عزوز، بيروت، ط1، 1417هـ — 1996م
- إعراب القرآن المنسوب للزجاج(ت:311هـ-)، تحقيق إبراهيم الإبياري، دار الكتب الإسلامية، القاهرة
- إعراب القرآن، لأبي جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس (ت:338هـ-)، تحقيق الدكتور/ زهير غازي زاهد، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1405هـ — 1985م
- الانتصار للقرآن، للقاضي أبي بكر ابن الطيب الباقلاني (ت:403هـ-)، تحقيق الدكتور/ محمد عصام القضاة، دار ابن حزم، بيروت
- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، للعلم العلامة الحجة فخر الأمة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي، تحقيق مؤسسة إحياء الكتب الإسلامية، قم
- البحر المحيط، لمحمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي (ت:745هـ-)، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ
- البرهان في تفسير القرآن، للعلامة السيد هاشم البحريني(ت:1107هـ-)، تحقيق لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط2، 1427هـ — 200م

- البرهان في علوم القرآن، للإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت:)، تحقيق/ محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ط3، 1404هـ — 1984م
- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت:817هـ-)، تحقيق/ محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان
- البيان في روائع القرآن، للدكتور/ تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1413هـ — 1993م
- البيان في غريب إعراب القرآن، لأبي البركات بن الأنباري (ت:577هـ-)، تحقيق الدكتور/ طه عبد الحميد طه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1400هـ — 1980م
- بينات الفريد شرح تفسير النعماني، للمحقق البارح الحاج الشيخ حسن الفريد الكلبايكاني، مروى
- تأويل مشكل القرآن، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت:276هـ-)، تحقيق/ إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1428هـ — 2007م
- تاج العروس من جواهر القاموس، للسيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت:1205هـ-)، تحقيق/ عبد الستار أحمد فراج وآخرون، وزارة الإرشاد والإنباء والمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مطبعة حكومة الكويت، ط1، 1385هـ — 195م
- تاريخ المذاهب الإسلامية، للشيخ محمد أبوزهرة، دار الفكر العربي
- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، لأبي المظفر الإسفراييني (ت:471هـ-)، تحقيق/ كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1403هـ — 1983م

- التبيان في إعراب القرآن، لأبي البقاء العكبري (ت:616هـ)، المكتبة التوفيقية، القاهرة، 1980م
- التحرير والتتوير، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور(ت:1973م —1393هـ—)، الدار التونسية للنشر، 1984م
- تصحيح التصحيف وتحرير التحريف، لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي(ت:764هـ)، تحقيق/ السيد الشرفاوي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1407هـ — 1987م
- تعدد التعليق النحوي في التركيب القرآني، للدكتور/ علي رمضان البيومي، رسالة دكتوراه غير مطبوعة، كلية دار العلوم — جامعة الفيوم، 2009م
- التعريفات، للعلامة علي بن محمد الشريف الجرجاني(ت:816هـ)، مكتبة لبنان، بيروت، 1985م
- تفسير البيضاوي(أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، لناصر الدين أبي الخير عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي الشافعي البيضاوي (ت:691هـ)، تحقيق/ محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إياء التراث العربي، بيروت
- تفسير الطبري(جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت:310هـ)، تحقيق الدكتور/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، ط1، 1422هـ — 2001م
- تفسير العياشي، للشيخ أبي النصر محمد بن مسعود العياشي (ت:320هـ)، تحقيق/ قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعث، قم، مركز الطباعة والنشر، طهران، ط1، 1421هـ
- تفسير الفخر الرازي(المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب)، للإمام محمد الرازي فخر الدين ابن العلامة ضياء الدين عمر المشتهر بخطيب الري(ت:604هـ)، دار الفكر، بيروت، ط1، 1401هـ — 1981م

- تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي
الدمشقي(ت:774هـ)، تحقيق/ سامي بن محمد السلامة، دار طيبة،
الرياض، ط2، 1420هـ — 1999م
- تفسير القمي، لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمي (ت:307هـ)، تحقيق
ونشر/ مؤسسة الإمام المهدي، قم، ط1، 143هـ
- التفسير والمفسرون، للدكتور/ محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، القاهرة
- تيارات الفكر الإسلامي، للدكتور/ محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة،
ط2، 1418هـ — 1997م
- الجامع لأحكام القرآن الكريم، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري
القرطبي (ت: 671هـ)، تحقيق/ الشيخ هشام سمير البخاري، دار عالم
الكتب، الرياض، ط2
- الجنى الداني في حروف المعاني، للحسن بن قاسم المرادي
(ت:749هـ)، تحقيق الدكتور/ فخر الدين قباوة، والدكتور/ محمد نديم
فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ — 1992م
- الخصائص، لأبي الفتح عثمان بن جني (ت:392هـ)، تحقيق/ محمد علي
النجار، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، ط4، 1999م
- الدر المصون، لأحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي (ت:756هـ)،
تحقيق الدكتور/ أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، ط1، 1406هـ
— 1986م
- دلائل الإعجاز، لعبد القاهر الجرجاني (ت:474هـ)، تحقيق محمود محمد
شاكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2000م
- ديوان حسان، تحقيق عبد الحمن البرقوقي، المطبعة الرحمانية بمصر،
1347هـ — 1929م

- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، للعلامة الألويسي البغدادي (ت:1270هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت
- الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية، لابن هشام، للإمام أبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد بن أبي الحسن الخثعمي السهيلي (ت:581هـ)، تحقيق/ مجدي بن منصور بن سيد الشورى، دار الكتب العلمية، بيروت
- زاد المسير في علم التفسير، للإمام أبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي (ت:597هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1404هـ — 1984م
- الشافية في علم التصريف، لجمال الدين أبي عمرو عثمان بن عمر الدويني النحوي المعروف بابن الحاجب (ت:646هـ)، تحقيق/ حسن أحمد العثمان، المكتبة المكية، مكة المكرمة، ط1، 1415هـ — 1995م
- شرح الرضي على الكافية، لرضي الدين محمد بن الحسن الإستراباذي (ت:688هـ)، تحقيق الدكتور/ يوسف حسن عمر، مشورات جامعة قار يونس، ط2، 1996م، بنغازي، ليبيا
- شرح الكافية الشافية، للعلامة جمال الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن مالك (ت:672هـ)، تحقيق الدكتور/ عبد المنعم أحمد هريدي، دار المأمون للتراث، ط1، 1402هـ — 1982م
- شرح المفصل، لموفق الدين أبي البقاء يعيش بن علي بن يعيش (ت:643هـ)، تحقيق الدكتور/ إميل يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ — 2001م
- الصافي في تفسير القرآن، للعارف الحكيم والمحدث الفقيه محمد بن المرتضى المعروف بالمولى محسن الكاشياني الملقب بـ(الفيض

- الكاشياني) (ت:1091هـ)، تحقيق/ السيد محسن الحسيني الأميني، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط1، 1419هـ
- صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله p وسننه وأيامه)، لمحمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري (ت: 256هـ)، تحقيق/ محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ
- الفروق اللغوية، لأبي هلال العسكري (أحد أعلام القرن الرابع الهجري)، تحقيق محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة
- فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب، عرض ونقد، لمحمد حبيب، ط2، 1428هـ — 2007م
- الكافي، لمحمد بن يعقوب الكليني (ت:329هـ)، منشورات الفجر، بيروت، لبنان، ط1، 1428هـ — 2007م
- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للعلامة محمد علي التهانوي (ت: بعد عام 1158هـ)، تحقيق الدكتور/ علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 199م
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لجار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري(ت:538هـ)، تحقيق/ الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1418هـ — 1998م
- لسان العرب، للعلامة جمال الدين أبي الفضل محمد بن منظور المصري(ت:711هـ)، دار صادر، بيروت
- لطائف الإشارات لفنون القراءات، للإمام أبي العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر القسطلاني (ت:923هـ)، تحقيق/ مركز الدراسات القرآنية،

- مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، وزارة الأوقاف، المملكة العربية السعودية
- لمحات في علوم القرآن واتجاهات التفسير، للدكتور/ محمد الصباغ، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1410هـ — 1990م
 - المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، لضياء الدين بن الأثير (ت:637هـ)، تحقيق الدكتور/ أحمد الحوفي، والدكتور/ بدوي طبانة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط2
 - مجمع البيان في تفسير القرآن، لأمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت:548هـ)، تحقيق ونشر/ مكتبة دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، ودار المرتضى، بيروت، ط1، 1426هـ — 2005م
 - المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، للقاظمي أبي محمد عبد الحق بن عطية الأندلسي (ت:546هـ)، تحقيق/ الرحالة الفاروق وآخرون، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، قطر، ط2، 1428هـ — 2007م
 - المخصص، لأبي الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي المعروف بابن سيده (ت:458هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1417هـ — 1996م
 - المصباح المنير، لأحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي (ت: 770هـ)، تحقيق الدكتور/ عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة
 - معاني القرآن وإعرابه، لأبي إسحاق إبراهيم بن السري (ت: 311هـ)، تحقيق الدكتور/ عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1408هـ — 1988م
 - معاني القرآن، للإمام أبي جعفر النحاس (ت:338هـ)، تحقيق/ محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مكة، ط1، 1409هـ — 1988م

- معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، للدكتور/ محمود عبد الرحمن عبد المنعم، دار الفضيحة
- معجم لغة الفقهاء، للدكتور/ محمد رواس قلعه جي، والدكتور/ أحمد صادق قنيبي، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط2، 1408هـ — 1988م
- مغني اللبيب، لابن هشام الأنصاري (ت: 761هـ)، تحقيق الدكتور/ عبد الطيف محمد الخطيب، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 1421هـ — 2000م
- المفردات في غريب القرآن، لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني(ت: 502هـ)، تحقيق/ محمد سيد كيلاي
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، للإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري(ت: 330هـ)، تحقيق/ محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1419هـ — 1999م
- مناهل العرفان في علوم القرآن، للشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني، تحقيق/ فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1415هـ — 1995م
- منجد المقرئين ومرشد الطالبين، للإمام العلامة محمد بن محمد بن الجزري (ت: 833هـ)، تحقيق/ علي بن محمد العمران
- موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، للدكتور/ عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، ط1، 1413هـ — 1993م
- موسوعة ماذا تعرف عن الفرق والمذاهب، للدكتور/ أحمد بن عبد العزيز الحصين، دار عالم الكتب، الرياض
- ناسخ القرآن ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه، لأبي القاسم سعد بن عبد الله بن أبي خلف الأشعري القمي (ت: 301هـ)، تحقيق/ عامر الشوهاني الزبيدي، مكتبة العلامة المجلسي، قم، ط1، 1432هـ

- النحو الوافي، لعباس حسن، دار المعارف، القاهرة، ط15، 713/4
- النشر في القراءات العشر، لمحمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف بن الجزري (ت:833)، تحقيق الدكتور/ محمد سالم محيسن، مكتبة القاهرة
- نهاية الأرب في فنون الأدب، لشهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري (ت:733هـ)، تحقيق الدكتور/ مفيد قميحة وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1424 هـ — 2004م
- همع الهوامع، للإمام جلال الدين السيوطي (ت:911هـ)، تحقيق/ عبد السلام هارون، والدكتور/ عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1413هـ — 1992م

الشَّوَاهِدُ النَّحْوِيَّةُ فِي كِتَابِ «نُخْبَةِ الإِعْرَابِ»
لِلْإِمَامِ الْخَاوَرَانِيِّ (٥٧١هـ)

عَرْضٌ وَتَحْلِيلٌ

الباحث

عبدالمحمود أحمد منصور

ماجستير في اللغة العربية وآدابها، والباحث بالدكتوراه
كلية دار العلوم - جامعة الفيوم

يناير ٢٠١٧ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين وبعد،
فهذه ورقيات أتناول فيها واحدا من العلماء المغمورين، فهو تلميذُ الزمخشريِّ وأستاذُ الميدانيِّ! وهو الإمام ركن الدين جمال الإسلام أبو الحسن محمد بن محمد الخاورانيُّ الجَلَّاطِيُّ الخراسانيُّ الشوكانيُّ حفيدُ نظام الملك، المتوفَّى في القرن السادس الهجريِّ، عام واحد وسبعين وخمسائة من الهجرة (٥٧١هـ)، وكتابه المخطوط - موضوع دراستي في الدكتوراه - الموسوم بـ«نخبة الإعراب»، حيث أعرض الشواهد النحوية التي تناولها الخاوراني في كتابه وأعلق عليها في مقدمة وثلاثة مطالب.

المطلب الأول: الاستشهاد بالقرآن الكريم، وقراءاته المتواترة والشاذة.

المطلب الثاني: الاستشهاد بالحديث النبوي الشريف.

المطلب الثالث: الاستشهاد بكلام العرب شعراً ونثراً.

وَأَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَى أَنْ يُوَفِّقَنَا لِمَا يُحِبُّهُ وَيَرْضَاهُ،
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ

العالمين.

المطلب الأول

الاستشهاد بالقرآن الكريم، وقراءته المتواترة والشاذة

توطئة:

أخذ أبو الحسن محمد بن محمد الخوارزمي بأصول الدرر النحوي شأنه في ذلك شأن العلماء السابقين، ومن أهم تلك الأصول (السمع والقياس).
أما السمع أو النقل فهو: «الكلام العربي الفصيح، المنقول بالنقل الصحيح، الخارج عن حد القلة إلى حد الكثرة»^(١).

ويوضحه السيوطي بقوله^(٢): «ما ثبت في كلام من يوثق بفصاحته فشمل كتاب الله تعالى وهو القرآن، وكلام نبيّه صلى الله عليه وسلم، وكلام العرب قبل بعثته وفي زمنه وبعده، إلى أن فسدت الألسنة بكثرة المولدين نظمًا ونثرًا عن مسلم أو كافر».

وقد اعتمد المؤلف السمع في مجالات الاستنباط والاستدلال وإثبات القاعدة النحوية وكانت شواهد السماعية مختلفة؛ فمنها (الآيات القرآنية، والقراءات القرآنية المتواترة والشاذة، والأحاديث النبوية، والآيات الشعرية والأمثال).

(١) انظر: "الإعراب في جمل الإعراب وجمع الأدلة في أصول النحو" الأنباري، ت/ سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية، ١٣٧٧هـ، ١٩٥٧م (٤٥)، (٨١).

(٢) انظر: "الاقتراح في علم أصول النحو" السيوطي، ت/ د. محمود سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٦، (٧٤).

الاستشهاد بالقرآن الكريم، وقراءته المتواترة والشاذة

القرآن الكريم هو كلام الله المعجز الذي تحدى به الفصحاء والبلغاء وهو {بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ} [الشعراء: ١٩٥]، ولذا فقد نال اهتمامًا كبيرًا من النحويين في الاستشهاد به؛ وذلك لإقامة أحكامهم وأصولهم النحوية وتقييدها وتثبيتها من خلال آيات الذكر الحكيم الخالدة، «وكان سببها من أكثر النحاة تمسكًا بالشاهد القرآني وإجلالًا له وكان يضعه في المرتبة الأولى؛ لأنه أبلغ كلام نزل وأوثق نص وصل، ولأنه يمثل العربية الأصيلة والأساليب الرفيعة ويخاطب العرب بلغتهم وعلى ما يعنون»^(١).

والمؤلف لم يخرج على طريق العلماء في الاعتماد على الشاهد القرآني من أجل تقييد القاعدة النحوية، لهذا فإن أي مصنف أو مؤلف في علوم العربية يتجه إلى الاستشهاد من القرآن الكريم؛ رغبةً في دوام العربية واستقرارها وخلودها، فجاء نص المؤلف حسب هذه المعاني.

ولقد أكثر المؤلف من الاستشهاد بالقرآن الكريم، زعم أن كتابه جاء مختصرًا؛ فقد بلغ عدد شواهده القرآنية خمسين ومائتي شاهد.

ومن أمثلة شواهده القرآنية:

قال في التذكير والتأنيث: «وإن كان غيرَ حقيقيٍّ جاز التذكير والتأنيث في الجمع حالة التقديم؛ نحو: "طلع الشمس"، و"طلعت الشمس"، {وَقَالَ نِسْوَةٌ} [يوسف: ٣٠]، و{قالت الأعراب} [الحجرات: ١٤]».

وقوله تحت عنوان: «ما لا ينصرف معرفة، وينصرف نكرة، وهو سبعة أنواع»: «فهذه السبعة لا تنصرف إذا قصدت بها المعرفة، وتنصرف إذا قصدت به النكرة؛ قال الله تعالى: {وما كيد فرعونَ} [غافر: ٣٧] فلم يصرفه؛ لقصدته المعرفة».

(١) انظر: "الشاهد وأصول النحو في كتاب سبويه"، د/ خديجة الحديشي، مطبوعات جامعة الكويت، ١٣٩٤هـ، ١٩٧٤م (٣١).

وقوله: «فإن كان في آخر الاسم ألفٌ مقصورة لم يظهر فيه الإعراب؛ كقوله تعالى: { لا يغني مولى عن مولى } [الدخان: ٤١]، { وألق عصاك } [النمل: ١٠]».

وقوله: «فإن كان في آخره ألف ممدودة؛ ك"السماء"، أو واو؛ ك"الدلو"، أو ياء ساكن ما قبله؛ ك"الظبي"، أعرب إعرابَ الصحيح؛ كقوله: { السماء منقطر به } [المزمل: ١٨]، { فأدلى دلوه } [يوسف: ١٩]، { وكنت نسيا منسيا } [مريم: ٢٣]».

وقوله في حذف حرف النداء: «وقد يُحذف حرفُ النداء عن "العلم"، و"المضاف"، و"أي"؛ كقوله: { يوسف أعرض عن هذا } [يوسف: ٢٩]، أي: يا يوسفُ، و{ ربنا لا تزغ } [آل عمران: ٨]، أي: يا ربَّنَا، و{ أيه المؤمنون } [النور: ٣١]، أي: يا أيها المؤمنون».

ومن أمثلة الاستشهاد بالقراءات المتواترة ما يلي:

قال في نقل حركة الهمز إلى الساكن قبلها: «ويجوز أن تنقل حركة همزة الوصل والقطع إلى الساكن قبلها ويحذف؛ قرأ ورش: { قد افلح المؤمنون } [المؤمنون: ١]، { أن اقتلوا } { أو اخرجوا } [النساء: ٦٦]، بضم النون والواو. وكذا قوله: { بئس الاسم } [الحجرات: ١١]، وقرأ ابن كثير: { ملء الأرض } [آل عمران: ٩١]».

وقال في الخفض على الجوار: «وقوله: { وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم } [المائدة: ٦]، عند من قرأ بالخفض^(١).

(١) قراءة الخفض لابن كثير وأبي عمرو وشعبة وحمزة وأبي جعفر وخلف وأنس وعكرمة والضحاك والأعمش، ولها وجهان: الأول: أن (أرجلكم) معطوف على الرؤوس في الإعراب (عطفًا على الجوار) لكن الحكم مختلف؛ فالمسح للرؤوس والغسل للأرجل. والثاني: أن جر الأرجل بجار محذوف والتقدير: وافعلوا بأرجلكم غسلًا.

وأما قراءة النصب فهي لنافع وابن عامر والكسائي وحفص ويعقوب؛ ولها وجهان أيضًا: الأول: أن (أرجلكم) معطوف على الوجوه والأيدي، أي: فاغسلوا وجوهكم وأيديكم وأرجلكم.

قيل^(١): هو خفض على الجوار.».

وقال في جواز إضافة العقود إلى الجمع: «وقد جَوَّز بعضهم إضافة العقود إلى الجمع^(٢)؛ كما قُرئ قوله تعالى: {ثلاث مائة سنين} [الكهف: ٢٥]، على الإضافة^(٣)، ومن قرأ {ثلاث مائة سنين} بالتثنية^(٤) جعل سنين بدلا عن ثلاثمائة.».

وقال في الإتياع: «فالعرب تُتبع حرفًا حرفًا، وكلمة كلمةً، إما ما قبله، وإما ما بعده لما قبله؛ كما قرئ: {فلاِمه الثلث} [النساء: ١١]، بكسر الهمزة^(١)؛ إتياعا لللام المكسورة قبلها والميم المكسورة بعدها.».

والثاني: أنها معطوف على موضع (برؤوسكم).

انظر: "التيسر" (٨٢)، "أحكام القرآن" ابن العربي، ت/ محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط ٣، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م (٧١/٢)، "تفسير القرطبي" (٣٤٢/٧)، "البحر المحيط" (٤٥٢/٣)، "النشر" (٢٥٤/٢)، "معجم القراءات" (٢٣١/٢). وقرأ الحسن البصري بالرفع (وَأَرْجُلُكُمْ)، أي: وأرجلكم مسخها إلى الكعبين كذلك، ابتداء وخبر. انظر: "مختصر ابن خالويه" (٣٧-٣٨).

(١) انظر: "إعراب النحاس" (٩/٢)، "البحر المديد" (٢٠٧/٢)، "البحر المحيط" (٥٠٩/١)، (٤٥٢/٣)، وقد قال أبو حيان تعليقا على تأويل الخفض على الجوار: "وهو تأويل ضعيف جدًا".

(٢) انظر: "شرح التصريح على التوضيح" (٤٥٦/٢) وفي "شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك" (٥٢٠)، وفي "إرشاد السالك إلى حل ألفية ابن مالك" (٨٣٥/٢): أن هذا قليل نادر.

(٣) قرأ حمزة والكسائي وخلف بغير تنوين على الإضافة، على جعل الجمع (سنين) بمنزلة المفرد (سنة)؛ انظر: "معاني القرآن وإعراجه" (٢٧٨/٣)، "إعراب النحاس" (٤٥٣/٢)، "التيسير" (١١٦)، "المحرر الوجيز" (٥١٠/٣)، "تفسير القرطبي" (٢٥٣/١٣)، "البحر المحيط" (١١٢/٦)، "النشر" (٣١٠/٢)، "معجم القراءات" (١٦٨/٥).

(٤) قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وعاصم وأبو جعفر ويعقوب بالتثنية، ووجهها أن تكون (سنين) منصوبة بدلًا من (ثلاث) أو على عطف البيان والتوكيد، أو على التفسير والتمييز، أو أن تكون مجرورة نعتًا لمائة، راجع المصادر السابقة.

وبعض العرب^(٢) لا يُعمل هذه الحروف؛ كقوله: {إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ} (٣)
[طه:٦٣].

ومن أمثلة الاستشهاد بالقراءات الشاذة ما يلي:

قال في الإنباع أيضاً: «وقد قرئ أيضاً: {الحمد لله} [الفاتححة: ٢]، شاذاً بكسر الدال؛ إنباعاً لللام في {الله} ، و{الحمد لله} بضم اللام؛ إنباعاً لضممة الدال في {الحمد}».

(١) هي قراءة حمزة والكسائي، انظر: "إعراب النحاس" (١/٤٤٠)، "التيسير" (٧٨)، "البحر المحيط" (٣/١٩٣)، "النشر" (٢/٢٤٨)، "معجم القراءات" (٢/٢٨).

(٢) جاء عند الفراء في "معاني القرآن" (٢/١٨٤) أنها لغة بني الحارث بن كعب حيث: يجعلون الاثنين في رفعهما ونصبهما وخفضهما بالألف.

(٣) في الأصل: (إِنَّ) بالتشديد، وهي قراءة العشرة عدا حفص وابن كثير، فهما قرآ بالتخفيف (إِنْ)، انظر: "إعراب النحاس" (٣/٤٣ وما بعدها)، "البحر المحيط" (٦/٢٣٨)، "تفسير القرطبي" (١٤/٨٩)، "الكشف عن وجوه القراءات" (٢/٩٩-١٠٠)، "النشر" (٢/٣٢٠-٣٢١)، "معجم القراءات" (٥/٤٤٨)، وفي هذه الآية عدة قراءات هكذا:

١- إِنَّ هُذُنِ لَسِحْرِنِ ، بتشديد (إِنَّ) ورفع (هذان) على الابتداء، وتكون (إِنْ) حرف جواب بمعنى (نعم)، أو تكون (هذان) منصوبة مع إلزامها الألف على لغة بني الحارث.

٢- إِنَّ هُذَيْنِ لَسِحْرِنِ ، بتشديد (إِنَّ) ونصب (هذين) اسماً لإن على اللغة المشهورة، وهي لأبي عمرو.

٣- إِنَّ هُذُنِ لَسِحْرِنِ ، بتخفيف (إِنَّ) واسمها ضمير الشأن محذوف، ورفع (هذان) على الابتداء وهي لحفص.

٤- إِنَّ هُذُنْ لَسِحْرِنِ ، بتخفيف (إِنَّ) ورفع (هذان) مع تشديد نونها على الابتداء وهي لابن كثير.

٥- زِإِنْ هُذُنِ إِلاَّ سِحْرِنِ ، بتخفيف (إِنَّ) نافية بمعنى (ما) ورفع (هذان) على الابتداء وزيادة (إلا) وهي لابن مسعود.

٦- إِنَّ ذُنِ إِلاَّ سِحْرِنِ ، بتخفيف (إِنَّ) ورفع (ذان) على الابتداء بدون هاء وزيادة (إلا) وهي لأبي.

٧- أَنَّ هُذُنِ سِحْرِنِ ، بتخفيف (أَنَّ) وفتح الهمزة ورفع (هذان) وحذف اللام (ساحران) وهي لابن مسعود.

وقوله في العطف على المنادى المفرد: «وإن عُطف على المنادى المفرد ما فيه الألف واللام جاز في المعطوف النصب؛ تبعاً للمعنى، والرفع؛ تبعاً للفظ؛ كما قرئ قوله تعالى: {والطير} [سبأ: ١٠]، {والطير} بالوجهين».

وقال في ضمير الفصل أو العماد: «و(هم) في قوله: {ولكن كانوا هم الظالمون} (١) [الزخرف: ٧٦] وكذا جميع الضمائر في الكلام (عماد)».

وقال في باب الإضافة: «وقد قرأ عليٌّ صلى الله عليه: {هو الله الخالق البارئ المصور} [الحشر: ٢٤] بفتح الواو وكسر الراء (٢) على الإضافة».

المطلب الثاني

الاستشهاد بالحديث النبوي الشريف

مما لا شك فيه أن الحديث النبوي الشريف يأتي في المكانة بعد القرآن الكريم سموًا وبلاغة وعلوًا وفصاحة وجمالًا، غير أن العلماء الأوائل من النحاة لم يستشهدوا به، وعللوا ذلك بأنه إنما رُوي بالمعنى وليس باللفظ (٣)، وإنه لم يُجمع إلا في مطلع القرن الثاني من

(١) في الأصل: (الظالمون) وهي قراءة ابن مسعود وأبي زيد النحوي، على أن (هم): مبتدأ، والظالمون: خبره، والجملة الاسمية في محل نصب خبر كان، وهذه القراءة حكاهما سيبويه وعيسى بن عمر عن العرب.

انظر: "الكتاب" (٣٩٢/٢-٣٩٣)، أما قراءة الجمهور فبالنصب (الظالمين) خبرا لكان، على أن (هم) ضمير فصل لا محل له.

انظر: "معاني الفراء" (٣٧/٣)، "إعراب النحاس" (٨٠/٤)، "البحر المحيط" (٢٧/٨)، "معجم القراءات" (٤٠٠/٨).

(٢) (المُصَوِّر) بفتح الواو وكسر الراء قراءة أمير المؤمنين رابع الخلفاء الراشدين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، مثل: الضارب الرجل، بالجر حملًا على الصفة المشبهة باسم الفاعل. انظر: "البحر المحيط" (٢٤٩/٨)، "معجم القراءات" (٤١٠/٩).

(٣) انظر: "الاقتراح" (٨٩).

الهجرة، ولهذا قالت الدكتورة خديجة الحديثي^(١): «أما الحديث النبوي الشريف، فلم يلقَ الاهتمام لا من النحاة الأوائل أنفسهم ولا من الذين كتبوا في اللغة التي تصلح للاستشهاد».

وقد انقسم النحاة حول قضية الاستشهاد بالحديث الشريف إلى مذاهب ثلاثة^(٢):

أولاً: مذهب المانعين مطلقاً، ويمثله ابن الضائع، وأبو حيان.

ثانياً: مذهب المجوزين مطلقاً، ويمثله ابن مالك، والرضي، وابن هشام، والدماميني، والبغدادي.

ثالثاً: مذهب المتوسطين بين المانعين مطلقاً والمجوزين مطلقاً، ويمثله الشاطبي، والسيوطي.

أما الخاورائي فقد كان مقلداً في الاستشهاد بالحديث؛ حيث استشهد بأربعة أحاديث فقط، هي:

قوله في معاني حرف اللام: «وللسببية بمعنى عند؛ كقوله صلى الله عليه وسلم: (صُومُوا لِرُؤْيَيْتِهِ، وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَيْتِهِ)^(٣)؛ أي: عند رؤيته».

(١) انظر: "موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث"، دار الرشيد، ١٩٨١م (١٥).

(٢) السابق ص (١٩-٢٩).

(٣) انظر: "صحيح البخاري" (٢٧/٣) رقم الحديث (١٩٠٩)، "صحيح مسلم" (١٢٤/٣) رقم الحديث (٢٥٦٧)، "مسند أحمد" (٤٤٥/٣) رقم الحديث (١٩٨٥).

وقوله عن المجاورة: «وقوله صلى الله عليه وسلم: ((كَيَوْمَ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ))^(١)؛ نقل بفتح الميم وخفضه^(٢)».

وقوله في ما لا يصرف: «وقال صلى الله عليه وسلم: ((لِكُلِّ نَبِيٍّ فِرْعَوْنٌ))^(٣)، فصرفه؛ لقصده النكرة».

وقوله في معاني (ما): «وأما قوله صلى الله عليه وسلم: ((أَحِبِّ حَبِيبِكَ هَوْنًا مَا))^(٤)، يفيد ما فيه غاية التقليل والتقصير^(٥)».

(١) حديث صحيح رواه أبو هريرة، وتماه: ((مَنْ أَمَّ هَذَا النَّبِيَّ فَلَمْ يَزُفْهُ وَمَنْ يَفْسُقْ رَجَعَ كَيَوْمَ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ)) "مسند أحمد" (٣٣٦/١٢) رقم الحديث (٧٣٨١)، وفي "شعب الإيمان" (٤٧٠/٣) رقم الحديث (٤٠٨٨): ((مَنْ حَجَّ فَلَمْ يَرْفُثْ وَلَمْ يَفْسُقْ رَجَعَ كَيَوْمَ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ)).

(٢) ورد (كيوم) بالبناء على الفتح؛ لإضافته للمبني وهو الفعل الماضي، وورد (كيوم) بالجر وهي حركة إعراب. انظر: "مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح" (٢٩٧/٥).

(٣) انظر: "سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد" محمد بن يوسف الشامي (٩٤٢هـ) ت/ عادل أحمد عبدالموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط ١، ١٤١٤ هـ، ١٩٩٣ م (٤٧٠/٢). وتماه: ((لكل نبي فرعون، وفرعون هذه الأمة أبو جهل)). ولم أجد في مظان كتب الحديث، وقد أورد الثعالبي - في "التمثيل والمحاضرة" (٢٠) ت/ عبد الفتاح الحلو - هذا القول باعتباره مما يتمثل به من قصص الأنبياء: «ويقال: لكل نبي فرعون، فمن لم يرض بحكم موسى فقد رضي بحكم فرعون». والشاهد في الأثر أن صرف (فرعون) ليكون نكرة يشمل أي فرعون في أي زمان.

(٤) تماه: ((عسى أن يكون بغيضك يوماً ما، وأبغض بغيضك هونا ما، عسى أن يكون حبيبك يوماً ما))؛ انظر: "سنن الترمذي" (٣٦٠/٤) رقم الحديث (١٩٩٧)، قال الشيخ الألباني: صحيح، "غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام"، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٣، ١٤٠٥ هـ (٢٧١/١).

(٥) انظر: "الكناش في فني النحو والصرف" (٣٥/١)، (٢٧٠/١)، "النهاية في غريب الحديث والأثر" المكتبة العلمية بيروت، ١٣٩٩ هـ، ١٩٧٩ م (٢٨٤/٥).

المطلب الثالث

الاستشهاد بكلام العرب شعرا ونثرا

يعد كلام العرب شعراً ونثراً مصدرًا أساسيًا اعتمد عليه النحاة في تععيد القاعدة النحويّة، ولا غرو، فإن العرب هم أرباب الفصاحة والبيان، والشعر ديوانهم. ولكن الخاورانيّ عند استشهاده بأشعار العرب كان يتوخّى الإيجاز والاختصار في تلك النخبة المختصرة؛ لذا بلغت شواهد الشعرية أحد عشر شاهدًا. وفي النظر في تلك الشواهد تجد أن غالبها للشعراء الجاهليين والإسلاميين ممن اتفق العلماء على الاستشهاد بشعرهم مثل:

قوله: « و"الاسيما" تنصب وترفع وتخفض، وقد زوي قول امرئ القيس^(١) :

(١) عجز بيت لامرئ القيس من الطويل، وصدرة:

ألا ربَّ يومٍ لكٍ مِنْهُنَّ صالحٍ

"ديوان امرئ القيس" (١٠)، "خزانة الأدب" (٤٤٤/٣). والشاهد: (ولاسيما يومًا) حيث يجوز الجر والرفع والنصب لما بعد (لاسيما)، (إن كان الاسم الواقع بعد (لاسيما) نكرة جاز فيه ثلاثة أوجه: الجر، وهو أعلاها، والرفع وهو أقل من الجر، والنصب، وهو أقل الأوجه الثلاثة.

فأما الجر فتخرجه على وجهين: أحدهما: أن تكون (لا) نافية للجنس و(سيّ) اسمها منصوب بالفتحة الظاهرة، و(ما) زائدة، وسي مضاف، و(يوم) مضاف إليه، وخبر (لا) محذوف، والتقدير: ولا مثل يوم بدارة جلجل موجود. والوجه الثاني: أن تكون (لا) نافية للجنس أيضًا، و(سيّ) اسمها منصوب، وهو مضاف و(ما) مضاف إليه، و(يوم) بدل مجرور من (ما).

وأما الرفع فتخرجه: أن تكون (لا) نافية للجنس أيضًا و(سي) اسمها، و(ما) في محل جر بإضافة (سي) إليها، و(يوم) خبر مبتدأ محذوف، والتقدير: هو يوم، وخبر لا محذوف، وكأنك قلت: ولا مثل شيء عظيم هو يوم بدارة جلجل موجود.

وأما النصب فتخرجه: أن تكون (ما) في محل جر بإضافة (سي) إليها، و(يومًا) مفعول به لفعل محذوف، وكأنك قلت: ولا مثل شيء أعني يومًا بدارة جلجل، ويجوز النصب على التمييز.

وَلَا سَيِّمًا يَوْمًا بِدَارَةِ جُلْجُلٍ

بالأوجه الثلاثة».

وقال: «وقول الشاعر^(١):

تَطِيرُ الْبَائِسَاتِ وَلَا نَطِيرُ

نصبًا على الترخُّم».

وقال: «وبنو تميم^(٢) يرفعون الاسم والخبر (على الابتداء والخبر)؛ كقول جرير^(٣):

وَمَا تَيْمٌ لِّدِي حَسَبٍ نَدِيدٌ

وقد جاء في غير الجنس البدل أيضًا؛ قال الشاعر^(٤):

وإن كان الاسم الواقع بعد (لاسيما) معرفة فقد أجمعوا على أنه يجوز فيه الجر والرفع، واختلفوا في جواز النصب). انظر ما سبق في "شرح ابن عقيل" (١٦٦/١-١٦٧) بتصرف واختصار.

(١) عَجَزَ بَيْتٌ مِنَ الْوَافِرِ لَطْرَفَةَ بْنِ الْعَبْدِ؛ "ديوانه" اعتنى به/ حمدو طماس، دار المعرفة بيروت لبنان، ط١، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م، (ص:٤٥)، من قصيدة يهجو فيها عمرو بن المنذر، وصدوره:

لَنَا يَوْمٌ وَلِلْكَرْوَانِ يَوْمٌ

والكَرْوَانُ: جمع كَرْوَانٍ، وانظر: "الجملة في النحو" (ص/٦٥)، "شرح الرضي على الكافية" (١/٤٣٣)، "خزانة الأدب" (٢/٣٧٥)، (٢/٤١٥)، والشاهد (تطير البائسات) حيث نصب (البائسات) على الترخُّم.

(٢) انظر: "الكتاب" (١/٥٩)، "إعراب النحاس" (٢/٣٢٨)، "شرح ابن عقيل" (١/٢٧٩).

(٣) "ديوانه" (١٢٩)، بيروت، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م، عَجَزَ بَيْتٌ لَهُ مِنَ الْوَافِرِ، وصدوره:

أَتَيْتُمْ جَعْلُونَ إِلَيَّ نِدًا

(٤) انظر: "ديوان جرير العود" ط١، دار الكتب المصرية، ١٣٥٠هـ، ١٩٣١م، (ص/٥٢)،

"الكتاب" (٢/٣٢٢)، "الصاحبي في فقه اللغة" ابن فارس، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط١،

وَبَلَدَةٍ لَيْسَ بِهَا أَنْيْسٌ إِلَّا الْيَعْفِيرُ وَإِلَّا الْعَيْسُ

غير أن المؤلف قد استشهد في موطن بشعر المتنبي: قال: « وقول المتنبي^(١): أهلاً بدارٍ نصباً على الدعاء».

كما استشهد بمنثور العرب كما في قوله: «وكذا قولهم: "أرسلها العراك"^(٢)، تقديره: أرسلها معتركة العراك^(٣)». وقوله في النوع الخامس عشر من النواصب: (الواو) بمعنى

١٤١٨هـ، ١٩٩٧م، (ص/٩٥). ومعنى (إلا) هنا: (لكن فيها)، "أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك" (٣٥٧/١)، وقد جاء البيت في الديوان هكذا:

قد ندعُ المنزلَ يا لميسُ *** يعتسُ فيه السبعُ الجرؤسُ
الذئبُ أو ذو ليدٍ هموسُ *** بسائسًا ليس بها أنيسُ
إلا اليعافيرُ وإلا العيسُ *** وبقرٌ مُلمعٌ كُنوسُ
كأنما هنَّ الجوارِي الميسُ

(١) البيت كاملاً:

أهلاً بدارٍ سَبَّكَ أَعْيَدُهَا أَبْعُدُ ما بَانَ عَنكَ حُرْدُهَا

وهو من المنسرح، انظر: "ديوان المتنبي" بيروت (٨)، "الفسر" ابن جني، (٨٣٩)، "خزانة الأدب" (١٦٤/٦). والشاهد: نصب (أهلاً) على الدعاء بفعل مضمر تقديره: جعل الله بتلك الدار أهلاً، والخرد: جمع خريدة، وهي البكر، ويروى: (أَبْعُدُ) و(أَبْعَدُ) و(أَبْعَدُ).

(٢) مثل مشهور عند العرب، ورد بلفظي (أرسلها، وأوردها)، وهو جزء من بيت لبيد:

فأوردَهَا العِرَاكُ وَمَ يَدُدُهَا وَمَ يُشَقِّقُ عَلَى نَعَصِ الدَّخَالِ

و"العراك" ازدحام الإبل أو غيرها حين ورود الماء. انظر: "شرح ديوان لبيد" ت/إحسان عباس، الكويت ١٩٦٢م (٨٥)، "مجمع الأمثال" دار المعرفة (٢/٢٧١).

(٣) انظر: "المقتضب" (٢٣٧/٣)، "شرح المفصل" (١٨/٢)، "شرح الكافية الشافية" ابن مالك، ت/عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أم القرى، ط ١، (٢/٧٣٤).

(مع): «فإنه يقوم مقام (يصاحب) في العمل^(١)؛ نحو: "جئت وزيدًا"، و«استوى الماء والخشبة»^(٢)».

وقوله: «وقولهم: "أكلت السمكة حتى رأسها"^(٣) بالخفض، والرفع، والنصب. فالنصب: بمعنى العطف. والرفع بمعنى الابتداء. والخفض: بمعنى "إلى". فالرأسُ مأكولٌ في الرفع غيرُ مأكولٍ في الخفض».

المصادر والمراجع

١. آثار البلاد وأخبار العباد، القزويني (٦٨٢هـ)، دار صادر بيروت.
٢. الإعراب في جدل الإعراب ولُمع الأدلة في أصول النحو، أبو البركات الأنباري (٥٧٧هـ)، ت/ سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية، ١٣٧٧هـ، ١٩٥٧م.
٣. الاقتراح في علم أصول النحو، السيوطي (٩١١هـ)، ت/ د. محمود سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٦م.
٤. الإنصاف في مسائل الخلاف، أبو البركات الأنباري (٥٧٧هـ)، المكتبة العصرية، ط ١، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.
٥. أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام (٧٦١هـ)، دار الجيل بيروت، ط ٥، ١٩٧٩م.

(١) اختلف النحاة في عامل النصب في المفعول معه: فذهب الكوفيون إلى أن المفعول معه منصوب على الخلاف، نحو: استوى الماء والخشبة. وذهب البصريون إلى أنه منصوب بالفعل الذي قبله بتوسط الواو. وذهب الزجاج من البصريين إلى أنه منصوب بتقدير عامل، أي: ولائسَ الخشبة. انظر: "الإنصاف في مسائل الخلاف" (٢٤٨/١) بتصرف. ويرى الجرجاني في "الجمل" (٢٠) أن الواو تنصب بنفسها واختاره المؤلف.

(٢) انظر: "أسرار العربية" (١٨٢-١٨٣)، "الخصائص" (١٩٦/٢)، وفي "إعراب النحاس" (٢٦٢/٢): التقى الماء والخشبة.

(٣) انظر: "الجمل في النحو" (٢٠٤)، "المقتضب" (٤٣/٢)، وفي "اللباب في علل البناء والإعراب" (٣٨٥/١) في توجيه النصب أن يكون بِمَعْنَى الواو، أو يكون بفعل مُخْدُوفٍ أي حَتَّى أَكَلت رَأْسَهَا.

٦. البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي (٧٤٥هـ)، ت/ الشيخ عادل أحمد عبدالموجود والشيخ علي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط١، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.
٧. البديع في علم العربية، مجد الدين ابن الأثير (٦٠٦هـ)، ت/ د. فتحي أحمد علي الدين، جامعة أم القرى، ط١، ١٤٢٠هـ.
٨. تاريخ آداب اللغة العربية، جرجي زيدان (١٣٣٢هـ)، راجعه وعلق عليه د. شوقي ضيف، دار الهلال.
٩. تفسير القرطبي = الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (٦٧١هـ)، ت/ عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.
١٠. تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد ناظر الجيش (٧٧٨هـ)، ت/ د. علي محمد فاخر وآخرين، دار السلام، ط١، ١٤٢٨هـ.
١١. التيسير في القراءات السبع، أبو عمرو الداني (٤٤٤هـ)، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط١، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.
١٢. الجمل، عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ)، ت/ علي حيدر، دمشق، ١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م.
١٣. الجنى الداني في حروف المعاني، المرادي (٧٤٩هـ)، ت/ د. فخر الدين قباوة، أ/ محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط١، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.
١٤. الحجة في القراءات السبع، ابن خالويه (٣٧٠هـ)، ت/ د. عبدالعال سالم مكرم، دار الشروق - بيروت، ط٤، ١٤٠١هـ.
١٥. خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبدالقادر البغدادي (١٠٩٣هـ)، ت/ عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٤، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.
١٦. الخصائص، ابن جني (٣٩٢هـ)، ت/ محمد علي النجار، المكتبة العلمية، دار القلم، دمشق.
١٧. ديوان المتنبي، بيروت، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.
١٨. ديوان امرئ القيس، ت/ محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٥، دار المعارف.
١٩. ديوان جرّان العوّد، دار الكتب المصرية، ط١، ١٣٥٠هـ، ١٩٣١م.
٢٠. ديوان جرير، بيروت ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.
٢١. ديوان طرفة بن العبد، اعتنى به/ حمدو طماس، دار المعرفة بيروت لبنان، ط١، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.

٢٢. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آقا بزرك الطهراني (١٣٨٩هـ)، دار الأضواء، بيروت، ط ٣، ١٩٨٣م.
٢٣. رصف المباني في شرح حروف المعاني، المالقي (٧٠٢هـ)، ت/ أحمد محمد الخراط، طبعة مجمع اللغة بدمشق.
٢٤. سير أعلام النبلاء، الذهبي (٧٤٨هـ)، ت/ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٤م.
٢٥. الشاهد وأصول النحو في كتاب سيوييه، د/ خديجة الحديثي، مطبوعات جامعة الكويت، ١٣٩٤هـ، ١٩٧٤م.
٢٦. شرح الرضي على الكافية، الرضي الاسترابادي (٦٨٦هـ)، ت/ يوسف حسن عمر، ط ٢، ١٩٩٦م.
٢٧. شرح المفصل، ابن يعيش (٦٤٣هـ)، قدم له د/ إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط ١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.
٢٨. الصحاح = تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري (٣٩٣هـ)، ت/ أحمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين، ط ٤، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.
٢٩. القواعد والفوائد في الإعراب، أبو الحسن الخوارزمي (٥٧١هـ)، ت/ د. عبدالله بن حمد الخثران، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.
٣٠. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشري (٥٣٨هـ) ت/ الشيخ عادل أحمد عبدالموجود والشيخ علي محمد عوض، مكتبة العبيكان، ط ١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.
٣١. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة (١٠٦٧هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان.
٣٢. الكُنْاش في في النحو والصرف، عماد الدين إسماعيل (٧٣٢هـ)، ت/ د. رياض بن حسن الخوام، المكتبة العصرية، بيروت لبنان، ٢٠٠٠م.
٣٣. المختصب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، ابن جني (٣٩٢هـ)، ت/ علي النجدي ناصف، د. عبدالحليم النجار، د. عبدالفتاح شلبي، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.
٣٤. مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، ابن خالويه (٣٧٠هـ)، مكتبة المنتبي، القاهرة.
٣٥. مسائل خلافية في النحو، العكبري (٦١٦هـ)، ت/ د. عبدالفتاح سليم، مكتبة الآداب، ط ٣، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.

٣٦. معجم البلدان، ياقوت الحموي (ت/٦٢٦هـ)، دار صادر بيروت، ١٣٩٧هـ، ١٩٧٧م.
٣٧. معجم القراءات، د. عبداللطيف الخطيب، دار سعد الدين، ط١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م.
٣٨. معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة (١٤٠٨هـ)، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.
٣٩. الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة، وليد الزبيدي وآخرون سلسلة إصدارات مجلة الحكمة، ط١، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.
٤٠. موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف، د. خديجة الحديثي، دار الرشيد، ١٩٨١م.
٤١. النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، ت/ الضباع، المطبعة التجارية الكبرى.

القراءات القرآنية المروية عن النساء مقارنة بقراءة
حفص "الدراسة الصوتية نموذجًا"

إعداد الباحثه / فاطمة محمد عليش متولي

إشراف

أ.د/ حسام محمد النادي

أستاذ ورئيس قسم النحو والصرف والعروض

بكلية دار العلوم جامعة الفيوم - مشرفا رئيسا

ملخص البحث :

يقوم البحث على دراسة القراءات القرآنية المرويّة عن النساء مقارنة بقراءة حفص، وتوضيح دلالتها الصوتية؛ فقد عرّفتُ بالقراءات، وشروط القراءة الصحيحة، ثمّ ترجمتُ للنساء اللواتى أسهمنَ فى رواية القراءات القرآنية، متّبعةً المنهج الوصفى التحليلي؛ فأذكر الآية، وأبين ما ورد فيها من قراءات، مجتهدة في تحليلها وتعليلها بما لديّ من أدوات لغوية ، فوجدتُ أنها تحمل قيماً دلالية أثّرت النصّ القرآنى بالمعانى والدلالات، وأنّ للمرأة دوراً بارزاً فى علم القراءات.

Quranic Readings Narrated by Women in Comparison with Hafs Reading "The Phonetic Study as a Model"

Abstract:

This study is mainly based on the study of Quranic readings narrated by women as compared to the reading of Hafs, and clarifying their phonetic semantics. Besides, it was known as readings and correct reading conditions. Then, it was translated to women who contributed to the Quranic reading. This study followed the descriptive analytical approach to mention the verse and illustrate different readings in it. This is done through a great effort to analyze and justify it using the linguistic tools. Finally, I found that they have significant values that enriched the Quranic text with significances meanings, and that women have a prominent role in the science of the Quranic of readings.

مقدمة

تعدّ القراءات القرآنية من أهمّ الينابيع والمصادر التي تُكسب النصوص القرآنية ثراءً للمعنى، وإذا كان أغلب القراء ورواتهم من الرجال، فإن للنساء في ذلك حظاً ونصيباً، إذ ورد في كتب القراءات، والتفاسير، والمعاجم، وغيرها، ذكر لقراءات عدة رُويت عن نساء فضليات، ومن ثمّ جاء هذا البحث؛ ليبرز أهمية المرأة، ومكانتها العلمية في العصور القديمة بالدرجة التي لم تتلها في العصور الحديثة، ومدى تفاعل المرأة المسلمة مع مجتمعا آنذاك.

واقترضت طبيعة الموضوع أن يكون في تمهيد و مبحثين: قمت في التمهيد بتعريف للقراءات القرآنية، وبيان شروط القراءة الصحيحة التي ارتضاها العلماء، ثم ذكر ترجمة للنساء اللواتي أسهمن في رواية القراءات القرآنية، (وسوف أترجم للمذكورات بالبحث فقط)، والمبحث الأول تحدثت فيه عن الصوامت في المروي من قراءات النساء، وتحدثت عن الإبدال وهو ينقسم إلى ثلاثة مطالب: **المطلب الأول:** إبدال العين نوناً، **والمطلب الثاني:** إبدال الصاد ظاءً، **والمطلب الثالث:** إبدال الصاد طاءً، أمّا المبحث الثاني فتحدثت فيه عن الصوائت في المروي من قراءات النساء، وبه مطلبان: **المطلب الأول:** المماثلة بين الصوائت، **والمطلب الثاني:** الإبدال الحركي.

التمهيد

القراءات القرآنية والنساء الراويات لها

القراءات لغة: جمع قراءة، يقال: قرأ فلان الكتاب قراءةً وقرأنا، أي تلاه تلاوة⁽¹⁾.

أما في اصطلاح علماء القراءات: فهو علم يُعنى بكيفية أداء كلمات القرآن الكريم، واختلافها معزواً إلى ناقله⁽²⁾.

شروط القراءة : وضع العلماء ضوابط ثلاثة للقراءات المقبولة التي يعتد بها، أحدها: صحة السند عن رسول الله ﷺ، والثاني: موافقتها للغة العربية ولو بوجه، والثالث: موافقة القراءة لرسم أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً⁽³⁾.

ترجمة للنساء اللواتي أسهمن في رواية القراءات القرآنية: إذا كان علم القراءات من العلوم التي اشتهر بها رجالات هذه الأمة، فإن لنسائها منه حظاً ونصيباً، وبلغ

(1) انظر: لسان العرب؛ محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور (ت 711هـ)، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414 هـ، 1/138 - مادة قرأ.

(2) منجد المقرئين ومرشد الطالبين؛ شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (ت 833هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1420هـ - 1999م، ص 9.

(3) شرح طيبة النشر في القراءات، شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (ت 833هـ)، ضبطه وعلق عليه: الشيخ أنس مهرة، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الثانية، 1420 هـ .

عدد النساء الراويات عشر نساء، وبلغ عدد القراءات المروية عنهن ثلاثاً وخمسين قراءة⁽⁴⁾، وسوف أذكرهن تبعاً لسنة الوفاة:

1- السيدة فاطمةؓ (ت 11هـ): هي الزهراء بنت رسول الله ﷺ، وزوج علي بن أبي طالب، وأم الحسن، والحسين، صحابية جليلة⁽⁵⁾.

2- السيدة عائشةؓ (ت 58هـ): هي أم المؤمنين بنت أبي بكر الصديقؓ، وزوج رسول الله ﷺ، صحابية جليلة، ومن أشهر النساء علماً وفقهاً⁽⁶⁾.

3- السيدة أم سلمةؓ (ت 62هـ): أم المؤمنين هند بنت أمية بن المغيرة القرشية المخزومية، وزوج الرسول ﷺ، صحابية جليلة، ومن أكمل النساء عقلاً وخلقاً⁽⁷⁾.

4- السيدة عمرة بنت عبدالرحمنؓ (ت 98هـ): هي بنت عبدالرحمن بن أسعد بن زرارة، صحبت عائشة (أم المؤمنين)، تابعة، وفقهية، وعالمة⁽⁸⁾.

أما بقية الراويات وهن لم يذكرن في البحث سوف أقصر على ذكر الاسم وسنة الوفاة وهن: 5- السيدة أسماء بنت يزيدؓ (ت 30هـ).

(4) المروي عن النساء من القراءات القرآنية، أ.د. عبدالعزيز ياسين عبدالله، آداب الرافدين، العدد 59، ص 504.

(5) تهذيب الكمال في أسماء الرجال؛ لجمال المزي (المتوفى: 742هـ)، 1/ 191.

(6) الطبقات الكبرى؛ لابن سعد، 46/8، وانظر: وفيات الأعيان؛ لابن خلكان، 16/2.

(7) انظر: أسد الغابة؛ لابن الأثير، 7/ 329، رقم 7472، وتهذيب الكمال 21/ 374.

(8) سير أعلام النبلاء 4/ 508، الأعلام؛ للزركلي 5/ 72

6- السيدة جميلة بنت سعد بن الربيع ط (ت 30هـ).

7- السيدة حفصة بنت عمر ط (ت 45هـ). 8- السيدة أم الدرداء ط (81هـ).

9- أم سفيان بن عيينة (198هـ). 10- أم الهيثم الكلابية (ت 285هـ).

المبحث الأول:

الصوامت فى المروى من قراءات النساء (الإبدال نموذجًا) وبه مطلبان :

المطلب الأول: إبدال العين نونًا. المطلب الثانى: إبدال الضاد ظاءً.

تمهيد:

الإبدال لغةً: مصدر أبدلتُ كذا من كذا، إذا أقمته مقامه⁽⁹⁾، والأصل فيه : جَعَلَ شىء مكان شىء آخر⁽¹⁰⁾.

والإبدال اصطلاحًا: جَعَلَ حرف مكان آخر، أو حركة مكان أخرى⁽¹¹⁾.

ويلاحظ من هذا التعريف أنه يشمل تغيرات الحروف أو الحركات؛ إذ " لم تقف عند التغير الذى يلحق حروف الكلمة فقط، وإنما يلحقون [أى العلماء] التغيرات التى تلحق الحركات أيضًا"⁽¹²⁾.

(9) مقاييس اللغة؛ لابن فارس 210/1، والصاحح؛ للجوهري 1229/2، مادة بدل.

(10) لسان العرب؛ لابن منظور 231/1.

(11) حاشية الصبان على شرح الأشموني؛ لمحمد بن علي الصبان (ت 1206هـ)، 279/4.

ويحدث الإبدال نتيجة لتجاور الأصوات، وقد أشار لذلك ابن جنى حيث قال: " أصل القلب فى الحروف إنما هو فيما تقارب فيها، وذلك الدال والطاء، والتاء والذال، والطاء والتاء،.....، والنون، وغير ذلك مما تدانت مخارجه"⁽¹³⁾.

ويؤكد د/عبدالصبور شاهين كلام ابن جنى السابق عن الإبدال قائلاً: " يحدث بين الحروف؛ لما بينها من قرابة صوتية فى المخرج، أو الصفات"⁽¹⁴⁾، وقد أشار إلى ذلك أيضاً الفراء حينما قال: "إذا تقارب الحرفان فى المخرج تعاقبا فى اللغات"⁽¹⁵⁾، فالإبدال مظهر من مظاهر اختلاف اللهجات غرضه السهولة والتيسير؛ حيث نجد أن " عملية التغير الصوتى(الإبدال) لا تحدث اعتباطاً، وإنما بسبب تجاور الأصوات، وتأثيرها، وتأثرها ببعضها؛ ميلاً إلى السهولة، والتيسير فى النطق غالباً"⁽¹⁶⁾.

"وقد فطن القراء منذ القدم لهذا، وخشوا أن يصيب النطق القرآنى شىء من التغير الصوتى، فعنوا بوصف كل صوت عربى وصفا دقيقاً"⁽¹⁷⁾، وهذا ما تؤكد

(12) اللهجات العربية؛ د/إبراهيم محمد نجا، طبعة دار السعادة، بمصر، ص55.

(13) سر صناعة الإعراب؛ لابن جنى 180/1.

(14) القراءات القرآنية فى ضوء علم اللغة الحديث؛ د/عبد الصبور شاهين ، ص73.

(15) معانى القرآن؛ للفراء 241/3.

(16) دراسات فى فقه اللغة، د/صباحى الصالح، دار العلم للملايين، ط7، 1987م، ص217.

(17) الأصوات اللغوية، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1995م، ص179.

دراساتهم، ووصفهم للقراءات القرآنية المتواترة والشاذة، وسوف أتناول بعض النماذج للإبدال، وقد اعتمدتُ في عزو الأصوات المبدلة على بعض كتب الإبدال، والمعجمات، واللغة، والنحو، والقراءات الصحيحة والشاذة، وبعض كتب التفاسير، ثم على بعض كتب المحدثين ممن درسوا هذه الظاهرة دراسة علمية .

المطلب الأول: إبدال العين نوناً

قال تعالى: **إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوْثَرَ** ⁽¹⁸⁾

القراءات الواردة: قراءة حفص رحمه الله: " **إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوْثَرَ**" ⁽¹⁹⁾.

قراءة أم سلمة: **ت: " إِنَّا أَنْطَيْنَاكَ الْكُوْثَرَ**" ⁽²⁰⁾، بإبدال العين الساكنة نوناً.

التوجيه والأثر:

" وإبدال العين ظاهرة لهجية تسمى "الاستنطاء"، وهي عبارة عن جعل العين الساكنة نوناً، إذا جاورت الطاء" ⁽²¹⁾، كأنطى فى أعطى، وقد اختلف فى تفسيرها هل تعد من

⁽¹⁸⁾سورة الكوثر، الآية 1.

⁽¹⁹⁾سورة الكوثر، الآية 1.

⁽²⁰⁾ مختصر فى شواذ قراءات القرآن؛ لابن خالويه ص181، وجامع البيان فى تأويل القرآن؛ للطبري 20/216، والكشاف؛ للزمخشري 4/806، والبحر المحيط؛ لأبي حيان 10/555، ومعجم القراءات القرآنية 8/253، وقرأ بها الحسن، وابن محيصن، وغيره.

الإبدال أم لا ؟ فلا توجد قرابة في المخرج بين العين والنون, حتى يبدل أحدهما مكان الآخر, كما أن هناك كلمات كثيرة جاورت فيها العين الساكنة الطاء, ولم تبدل العين نوناً مثل: يعطس, ويعطن, ويعطش.....الخ, كما أن علماء اللغة "رفضوا إبدال الأصوات المتباعدة" (22), في حين عدّها كثيرون من الإبدال, وعزاها بعضهم إلى بعض اللهجات العربية, فالزمخشري عزاها إلى بنى سعد وحمير (23), وابن الأثير إلى اليمن (24), والسيوطي إلى سعد بن بكر, وهذيل, والأزد, وقيس, والأنصار (25), وإلى بنى تميم (26), بل إن هناك من بالغ فأرجعها إلى العرب العاربة (27).

(21) المزهر في علوم اللغة وأنواعها, لجلال الدين السيوطي (ت 911هـ), تحقيق: فؤاد علي منصور, دار الكتب العلمية/ بيروت, ط 1, 1418هـ, 176/1, وفصول في فقه اللغة؛ د/رمضان عبدالنواب, ص 120.

(22) سر صناعة الإعراب 1/166, وفصول في فقه اللغة د/رمضان عبدالنواب, ص 121.

(23) الفائق في غريب الحديث والأثر؛ لأبي القاسم الزمخشري (ت 538هـ), تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم, دار المعرفة - لبنان, الطبعة: الثانية, 442/3.

(24) النهاية في غريب الحديث والأثر؛ لمجد الدين الجزري ابن الأثير (ت 606هـ) تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي, المكتبة العلمية - بيروت, 1979م, 76/5.

(25) المزهر؛ للسيوطي 1/176, والاقتراح؛ للسيوطي ص 201.

(26) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي؛ لشهاب الدين الخفاجي (ت 1069هـ) 9/577.

(27) البحر المحيط في التفسير؛ لأبي حيان 8/519, وفتح القدير؛ للشوكاني 5/502.

وقد ذكر ابن خالويه قراءة " أنطيناك " , واحتج لها, فقال: " و«أعطى» فعل ماضٍ .
وفيه لغة أخرى: «أنطيناك»، وقد قرأ بذلك رسول الله ﷺ تقول العرب: أعطني
وأنطيني" (28)، وأشار لذلك الزمخشري (29)، وآخرون (30).

وقد ورد كثيراً إبدال العين نوناً في أحاديث الرسول ﷺ ومن ذلك:

- في قوله ﷺ: "اليد العليا المنطية، واليد السفلى المنطاة" (31).

- وفي قوله: "اللهم لا مانع لما أنطيت، ولا منطى لما منعت" (32).

- وفي كتابه لوائل بن حُجْر الحضرمي، وأهل حضرموت: "وأنطوا الثَّجَّة" (33). قَالَ
ﷺ لعطية السَّعْدِيَّ (34): مَا أَغْنَاكَ اللَّهُ فَلَا تَسْأَلُ النَّاسَ شَيْئًا، فَإِنَّ الْيَدَ الْعُلْيَا هِيَ
الْمَنْطِيَّةُ، وَإِنَّ الْيَدَ السُّفْلَى هِيَ الْمُنْطَاةُ، وَإِنْ مَالَ اللَّهِ مَسْئُولٌ وَمُنْطَى، وَيَعْلَقُ

(28) إعراب ثلاثين سورة؛ لابن خالويه، ص: 209.

(29) الكشاف؛ للزمخشري 806/4.

(30) الجامع؛ للقرطبي 147/20، والبحر المحيط 519/8، والدر المنثور 646/8.

(31) رواه الحاكم في المستدرک 327/4، وانظر: الدر المنثور 1/359.

(32) النهاية في غريب الحديث؛ لابن الأثير 76/5، ولسان العرب؛ لابن منظور مادة
(نطو)، والحديث مروى بالعين في صحيح البخارى، 1/256، باب الذكر بعد الصلاة.

(33) معنى أنطوا الثَّجَّة: أى أعطوا الوسط فى الصدقة، والمصباح المنير، ص 57، مادة
(ثيج)، والنهاية فى غريب الحديث 76/5، ولسان العرب؛ لابن منظور، مادة (نطو).

(34) كان من أصحاب النبي ﷺ (ت 178هـ)، انظر: سير أعلام النبلاء؛ للذهبي 104 / 9.

الزمخشري بقوله: "هذه لغة بني سعد، يقولون: أنطني: أي أعطني، ومنه قوله
p لرجل: أنطه كذا⁽³⁵⁾، فهل تأثر الرسول p بهم ؟ وقد تربى الرسول p في
صغره-أيام كان رضيعاً-عند السيدة حليلة السعدية، وهي من بني سعد بن بكر،
وإن كان عليه السلام لا ينطق عن الهوى .
وقد ورد أيضاً في الشعر إبدال العين نوناً ، ومن ذلك قول الأعشى:

جِيَادُكَ خَيْرُ جِيَادِ الْمُلُوكِ.... تُصَانُ الْحَلَالُ وَتُنْطَى الشَّعِيرُ⁽³⁶⁾.

وكذلك ما أنشده ثعلب: ⁽³⁷⁾

من المُنْطِيَاتِ المَوْكِبَ المَعَجَ بعدمَا . . يُرَى فِي فِرْعِ المَقْلَتَيْنِ نَضُوبُ

وقد ورد أيضاً قراءة في مصحف عبدالله في قوله تعالى: "وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ
هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ" ⁽³⁸⁾، قرأ الأعمش: "وأنطاهم تقواهم"، وهي بمعنى

⁽³⁵⁾الفائق في غريب الحديث؛ للزمخشري 3/ 442.

⁽³⁶⁾ انظر: اللباب في علوم الكتاب؛ لأبي حفص النعماني(ت775هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد
الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ / 1998م، 20/ 519،
والبيت من بحر المتقارب.

⁽³⁷⁾ لسان العرب؛ لابن منظور 15/ 333، مادة (نطو)، وتاج العروس؛ للزبيدي 21/ 491،
والمعنى : أي تسير هذا السير الشديد بعدمَا تغور عينها من الإعياء والتعب. والمعج: هبوب
الرياح في لين. والبيت من بحر الطويل.

⁽³⁸⁾سورة محمد، آية 17.

أعطاهم⁽³⁹⁾، ورواها محمد طلحة عن أبيه⁽⁴⁰⁾، وعزا الكرمانى هذه القراءة إلى ابن أبى عبله، والأعمش، وأنطاهم تقواهم، "بالنون والطاء لغة"⁽⁴¹⁾، فقد أكد الكرمانى أنها لغة.

وهذا الإبدال شائع فى " لهجات العراقيين فهم يقولون: أنطانى أنطيتة، وهو شائع أيضاً فى لهجات الأعراب بصحارى مصر"⁽⁴²⁾.

ويلاحظ من الأمثلة السابقة أن إبدال العين نوناً ليس إلا فى مادة "الإعطاء" ومشتقاتها فقط؛ يقول د/رمضان عبدالنواب: " والحقيقة أن "الاستطاء" ليس ظاهرة عامة عند القبائل التى روى عنها، فى كل عين ساكنة تجاور طاء كما تقول المصادر العربية، وإنما هو خاص بكلمة: " أعطى" وحدها"⁽⁴³⁾. وعند البحث عن تعليل لماذا يحدث الإبدال فى مادة أعطى فقط؟

⁽³⁹⁾ معجم القراءات؛ أ.د أحمد مختار عمر 663/10.

⁽⁴⁰⁾ المحرر الوجيز؛ لابن عطية 400/13.

⁽⁴¹⁾ فى شواذ القراءات؛ للكرمانى 224.

⁽⁴²⁾ الإبدال فى اللهجات وأثر الصوت فيه؛ د/عبد الجبار عبدالله العبيدى مجلة الانبار، العدد 3، 2010م، ص 244

⁽⁴³⁾ انظر: فصول فى فقه العربية؛ د/رمضان عبدالنواب، ص 121.

ذهب د/رمضان عبد التواب إلى الربط بين أصل(أنطى) فى العربية، وما يقابلها فى العبرية والسريانية، ثم نحتت تلك القبائل التى روى عنها الاستنطاء فى هاتين اللغتين واللغة العربية(44)

وفسر راببن الاستنطاء "بأنه لا شأن له بالفعل أعطى، بل هو فعل سامى آخر معروف فى العبرية هو "نطا" بمعنى مد يده إلى، وقد زادت عليه الهمزة أى صار على صورة أفعل"(45). ويرى د/إبراهيم أنيس أن نطق العين عندهم كان مختلفاً، فيقول: "فلعل من القبائل من كانوا ينطقون بهذا الصوت بصفة خاصة نطقاً أنفياً، وذلك بأن يجعلوا مجرى النفس معه من الفم والأنف معاً، فتسمع العين ممزوجة بصوت النون، وليست فى الحقيقة نوناً، بل هى "عين" أنفية وعلى هذا فيمكن أن يقال: إن الرواة قد سمعوا هذه الصفة ممثلة فى الفعل "أعطى" فأشكلت عليهم، ولم يصفوها لنا على حقيقتها (46).

وهذا افتراض نظرى لا دليل عليه، كما أن به اتهاماً بسماع العرب ورواتهم، ووصفهم للغة، فالرواة قد "وصفوا ما سمعوه" (47).

(44) السابق نفسه.

(45) فصول فى فقه العربية، ص122.

(46) فى اللهجات العربية؛ د/إبراهيم أنيس، ص 142.

(47) اللهجات العربية نشأة وتطوراً؛ د/عبدالغفار هلال، ص186.

وذهب د/إبراهيم السامرائي إلى أن "الفعل كان (أتى)، بمعنى (أعطى)، ثم ضُعِفَ الفعل فصار (أتى) بتثنية التاء، ومعلوم أنّ فك الإدغام في العربية وفي غيرها من اللغات السامية، يقتضى إبدال النون بأحد الحرفين المتجانسين، كما نقول في العربية: (جَدَل)، وهى من (جَدَل) بتثنية الدال. وهذا كثير معروف" (48)، وعند تحليل القول السابق نجد أن :

(أتى) أَلْتَى	أَلْتَى	أَنْطَى
الأصل	ضعفت التاء	إبدال التاء نونا، والتاء الثانية طاء

وهذا أيضاً افتراض نظرى ينقصه الدليل .

مما سبق يُلاحظ أن هذه القراءة خالفت رسم المصحف، والقراء الذين قرأوا بها ممن عرفوا بالقراءات الشواذ، إلا أنها تعبر عن لهجة نطق بها الرسول الكريم ﷺ، ووردت في الشعر العربى، وحدث بها إبدال، صحيح أنه ليس هناك بين العين والنون قرابة كبيرة فى المخرج، أما فى الصفة " فكلاهما حرف صامت، مجهور، متوسط بين الشدة والرخاوة، مستقل، منفتح" (49).

المطلب الثانى: إبدال الضادِ ظاءً

(48) انظر: فقه اللغة المقارن، ص 258، وفصول فى فقه العربية، ص 122، 123.

(49) علم الأصوات؛ لبرتيل مالمبرج، تعريب ودراسة د/عبدالصبور شاهين، ص 123.

قال تعالى: "مَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ" (50)

القراءات الواردة: قراءة حفص رحمه الله: "بِضَنِينٍ" (51).

قراءة عائشة رضي الله عنها: "بِظَنِينٍ" (52) بإبدال الضاد ظاءً.

التوجيه والأثر:

عند البحث عن وصف لكل من الضاد والطاء، ومدى التقارب بينهما، نجد أن مخرج الضاد كما يقول سيبويه: "من بين أول حافة اللسان وما يليه من الأضراس" (53)، ويوضح ذلك "المبرد" فيقول: "الضاد ومخرجها من الشدق، فبعض الناس تجري له في الأيمن، وبعضهم تجري له في الأيسر" (54)، ويقول ابن جني: "ومن

(50) سورة التكوير: الآية 24.

(51) سورة التكوير: الآية 24.

(52) الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها؛ لأبي محمد مكي بن أبي طالب (ت437هـ)، تحقيق د/محي الدين رمضان، مؤسسة الرسالة، ط3، 1404هـ-1984م، 364/2، والبحر المحيط؛ لأبي حيان 426/8، ومعاني القرآن؛ للفراء 242/3، والسبعة في القراءات؛ لابن مجاهد، ص673، والحجة في القراءات السبع؛ لابن خالويه، ص364، والتيسير في القراءات السبع؛ لأبي عمرو الداني ص220، والكشاف؛ للزمخشري ص1184، ومعجم القراءات القرآنية 85/8، وقرأ بها: ابن كثير، وأبو عمرو، والكسائي، وآخرون.

(53) الكتاب؛ لسبويه 405/2 .

(54) المقتضب؛ للمبرد 193/1.

أول حافة اللسان وما يليها من الأضراس، مخرج الضاد، إلا أنك إن شئت تكلفتها من الجانب الأيمن، وإن شئت من الجانب الأيسر"⁽⁵⁵⁾.

أما وصف الضاد الحديثة فهي " صوت لثوي أسناني مفخم انفجاري مجهور(مطبق)⁽⁵⁶⁾ ويشير د/رمضان عبدالنواب بأن الضاد القديمة تختلف عن الضاد الحديثة في " أمرين جوهريين: أولهما: أن الضاد القديمة ليس مخرجها الأسنان واللثة، بل حافة اللسان أو جانبه.

وثانيهما: أنها لم تكن انفجارية "شديدة"، بل كانت صوتا احتكاكيا "رخوا"⁽⁵⁷⁾.

أمّا عن صفة الضاد فهي الجهر، الرخاوة، الاستعلاء، الإطباق، الإصمات، الاستطالة⁽⁵⁸⁾. وأمّا عن مخرج الطاء، فتخرج من بين طرف اللسان وأطراف الثنايا العليا⁽⁵⁹⁾، وصفتها هي الجهر، الرخاوة، الاستعلاء، الإطباق، الإصمات⁽⁶⁰⁾

⁽⁵⁵⁾ سر صناعة الإعراب؛ لابن جني 52/1.

⁽⁵⁶⁾ الأصوات العربية ص 104، 105، والنظام اللغوي ص 114 .

⁽⁵⁷⁾ المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي؛ د/ رمضان عبدالنواب، ص 63.

⁽⁵⁸⁾ الهادي شرح طيبة النشر؛ لمحمد سالم محيسن، دار الجيل، ط1، 1417 هـ، 98/1.

⁽⁵⁹⁾ الكتاب؛ لسبويه 4 / 433، المقتضب؛ المبرد 1 / 193، سر صناعة الإعراب؛ لابن جني 1 /

61، المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي د/رمضان عبدالنواب ص: 44.

⁽⁶⁰⁾ الهادي شرح طيبة النشر في القراءات العشر، لمحمد سالم محيسن 98/1.

نجد " أن الظاء تشارك الضاد في الصفات لا في المخرج"⁽⁶¹⁾ وبذلك فكلا الحرفين يخرجان من اللسان، ومخرجاها متقاربان، وهما متفقتان في جميع الصفات، وتزيد الاستطالة على حرف الضاد، يقول ابن الجزرى رحمه الله:

وَالضَّادَ بِاسْتِطَالَةٍ وَمَخْرَجٍ ... مَيِّزٌ مِنَ الظَّاءِ وَكُلُّهَا تَجِي⁽⁶²⁾

ولكن هل كان يحدث إبدال بين هذين الحرفين (الضاد والطاء) ؟

"ويحدثنا اللغويون عما سمّوه "بالضاد الضعيفة"⁽⁶³⁾، وهو مظهر من مظاهر عدم تمكن بعض العرب القدماء، من نطق الضاد التي عرفنا وصفها من قبل"، يقول ابن يعيش: "والضاد الضعيفة من لغة قوم اعتاصت عليهم (أى الضاد)، وربما أخرجوها طاء، وذلك أنهم يخرجونها من طرف اللسان وأطراف الثنايا، وربما راموا إخراجها من مخرجها، فلم يتأت لهم، فخرجت بين الضاد والطاء"⁽⁶⁴⁾، وعلى هذا فصوت الضاد من أصعب الحروف وأشدّها على اللسان، ولا يُوجد في لغة غير العربية ولذلك تُسمى لغة الضاد.

⁽⁶¹⁾البيان والتبيين؛ للجاحظ/1/62، وفيه أن الضاد لا تخرج إلا من الشدق الأيمن، إلا إن كان المتكلم أعسرَ يسراً فيخرجها من أي شديقين، ولا يمكن غيره ذلك، إلا بالاستكراه الشديد. وانظر أيضاً: لطائف الإشارات/1/192.

⁽⁶²⁾ منظومة المقدمة فيما يجب على القارئ أن يعلمه؛ لابن الجزرى، ص: 14.

⁽⁶³⁾الكتاب؛ لسبويه 4/433، والمدخل إلى علم اللغة؛ د/ رمضان عبدالنواب، ص: 71.

⁽⁶⁴⁾شرح المفصل؛ لابن يعيش 10/127، والكتاب؛ لسبويه 4/432.

وهناك شواهد تؤكد لنا أن بعض العرب كانوا يبدلون الضاد بالطاء في بعض الأحيان؛ فقد روى أبو علي القالي (ت356هـ) "أن رجلا قال لعمر بن الخطاب: يا أمير المؤمنين، أَيْضَحَى بضبي؟ قال: وما عليك لو قلت: بظبي؟! قال: إنها لغة. قال: انقطع العتاب، ولا يُضَحَى بشيء من الوحش⁽⁶⁵⁾

وقد ذكر الجاحظ في كتابه مثال علي الإبدال بين الضاد والطاء فقال: "وزعم يزيد مولى ابن عون، قال: كان رجل بالبصرة له جارية تسمى ظمياء، فكان إذا دعاها، قال: يا ضمياء بالضاد، فقال ابن المقفع (ت145هـ): قل: يا ظمياء! فناداها: يا ضمياء، فلما غيّر عليه ابن المقفع، مرتين أو ثلاثا، قال له: هي جاريتي أو جاريتك؟!⁽⁶⁶⁾."

وَقَالَ الْمُفَضَّلُ: من العرب من يُبدل الطَّاءَ ضَادًّا، فَيَقُولُ: قد اشْتَكَى ضَهْرِي، وَمِنْهُمْ من يبدل الضاد طاءً فيقول عَظَّت الحرب بني تميم⁽⁶⁷⁾، ومن العرب من يعكس فيبدل الطاء ضادا فيقول في الظُّهر ضُهر⁽⁶⁸⁾.

⁽⁶⁵⁾ ذيل الأمالي والنوادر؛ لأبي إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي، دار الكتب المصرية، ط2، عام1344هـ، ص 143، والمزهر؛ للسيوطي 1/ 562.

⁽⁶⁶⁾ البيان والتبيين؛ للجاحظ 2/ 211.

⁽⁶⁷⁾ تهذيب اللغة 14/ 271، ولسان العرب 4/ 68، وتاج العروس؛ للزبيدي 10/ 212.

⁽⁶⁸⁾ الأصوات اللغوية؛ د/إبراهيم أنيس، ص55.

ويلاحظ مما سبق أن كلا الحرفين يخرجان من اللسان، ومخرجاها
متقاربان، ومتفقان في الصفات، ويمكن الإبدال بينهما في اللغة، والكلام، والشعر،
ولكن لا يجوز العمل به في كتاب الله عزوجل؛ لأن القراءة سُنَّةٌ متَّبَعَةٌ، وقراءة أم
المؤمنين عائشة(بظنين) (69) "قراءة سبعة متواترة" (70)، عن رسول الله، ولكن
هل القراءتان (بظنين/بضنين) مختلفتان في المعنى أم لا ؟

بالرجوع إلى كتب اللغة، وتفسير الآية وجدت أن معنى(وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ
بِظَّنِّينِ) الظَّنِّينِ: المتهم "أى ليس محمد بمتهم فى أن يأتى من عند نفسه بزيادة فيما
أوحى إليه، أو ينقص منه شيئاً" (71)، وقد وردت فى الشعر بمعنى (متهم).

قال الشماخ (72): كَيْلَا يَوْمِي طُوالَةٌ وَصَلُّ أَرْوَى... ظُنُونٌ أَنْ مُطَرِّحُ الظُّنونِ

(69) قرأ ابن كثير، وأبو عمرو، والكسائي، والحضرمي (بظنين) بالطاء، وقرأ عاصم، ونافع،
وحمزة، وابن عامر "بِضُنَيْنٍ" بالضاد، انظر: معاني القراءات؛ للأزهري 3/ 124.

(70) الكشف؛ للمكي 364/2، والسبعة فى القراءات؛ لابن مجاهد 673، والحجة فى القراءات؛ لابن
خالويه 364، والتيسير فى القراءات السبع؛ لأبى عمرو الدانى ص 220.

(71) الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها؛ للمكي 364/2.

(72) الشماخ بن ضرار الذيباني، شاعر مخضرم، (ت25هـ) فى غزوة مُوقان، فى خلافة عثمان،
انظر ديوان الشماخ، حققه صلاح الدين الهادى، دار المعارف، القاهرة مصر، ص 341، والشاعر
من قبيلة أسد البديوية، انظر: الإبدال فى اللهجات وأثر الصوت فيه، د/عبد الجبار العبيدى،
مجلة الانبار، العدد 3 لسنة 2010م، ص 231، والبيت من الوافر

أى بمتَّهم⁽⁷³⁾، وفي القراءة الثانية: (بِضَيِّينِ) جاءت بمعنى: البخيل، ويقصد بالغيب: القرآن⁽⁷⁴⁾ عن مجاهد، قوله: (وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَيِّينِ) قال: ما يضمن عليكم بما يعلم.⁽⁷⁵⁾

وعن قتادة، قوله: (وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَيِّينِ) قال: إن هذا القرآن غيب، فأعطاه الله محمداً، فبذله وعلمه ودعا إليه، والله ما ضمن به رسول الله ﷺ؛ بل نشره وبلغه وبذله لكل من أَرادَه⁽⁷⁶⁾.

وقال الفراء: (وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَيِّينِ) ، أى: بضعيف، يقول: هو محتمل له، قال: والعرب تقول للرجل الضعيف: هو ظَنُونٌ، قال وسمعت بعض قُضاة يقول: ربما ذلك على الرأي الظنون، يريد: الضعيف من الرجال، وهو كما يقال: ماء شَرُوبٍ، وشَرِيب⁽⁷⁷⁾.

⁽⁷³⁾باهر البرهان فى معانى مشكلات القرآن، لمحمود بن أبى الحسن النيسابورى، الشهير بـ(بيان الحق)(ت بعد 553هـ)، تحقيق: سعاد بنت صالح بن سعيد(رسالة علمية)، جامعة أم القرى/ مكة المكرمة، 1998م، 3/ 1639.

⁽⁷⁴⁾تفسير الطبري 261/24، و معاني القراءات؛ للأزهري 3/ 124.

⁽⁷⁵⁾تفسير الطبري 261/ 24.

⁽⁷⁶⁾معاني القراءات؛ للأزهري 3/ 124.

⁽⁷⁷⁾لسان العرب؛ لابن منظور 13/ 273.

مما سبق يلاحظ أن الإبدال بين الضاد والطاء وارد في لغة العرب وذلك لتقاربهما في المخرج واتفاقهما في الصفات، كما أن القراءتين تشيران إلى معنى واحد وهو نفي أن يكون الرسول ρ أعمى أو أعمى أو زاد أو انتقص من الوحي شيئاً وإنما هو الصادق الأمين الذي لا ينطق عن الهوى، فالقراءتان وإن تعددت ألفاظها ومعانيها، ولكن لم ينقض بعضها بعضاً، فهي من باب اختلاف التنوع لا التضاد.

المبحث الثاني

الصوائت في المروى من قراءات النساء ، وبه مطلبان:

المطلب الأول: المماثلة بين الصوائت. المطلب الثاني: الإبدال الحركي.

تعد المماثلة الصوتية من الظواهر اللغوية الموجودة في القراءات القرآنية خصوصاً، واللغة عموماً، والغرض منها هو السهولة واليسر في نطق الكلام، و" قد تأثرت الصوائت العربية بعضها ببعض؛ بسبب تجاورها، وذلك لغرض إحداث نوع من الانسجام الصوتي بين الصوائت المتباينة"⁽⁷⁸⁾، وتحدث المماثلة الصوتية نتيجة " إبدال حركة إلى أخرى تحاشياً لانتقال اللسان من وضع حركة إلى وضع مختلف لحركة أخرى، وما يمثله ذلك من عبء عليه"⁽⁷⁹⁾

(78) اللهجات العربية في قراءات الكشاف؛ للزمخشري؛ د/عبد المنعم عبدالله ص 357.

(79) القراءات الشاذة دراسة صوتية ودلالية؛ د/ حمدي سلطان ص 381/1.

والمماثلة الصوتية هي: " تأثر حركة قصيرة بأخرى مثلها، أو بصوت لين محرّك أو ساكن"⁽⁸⁰⁾.

ومثاله قوله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ"⁽⁸¹⁾

القراءات الواردة : قراءة حفص رحمه الله : "كِبْرُهُ"⁽⁸²⁾ بكسر الكاف.

قراءة عمرة بنت عبدالرحمن رضي الله عنها: " كُبْرُهُ"⁽⁸³⁾ بضم الكاف.

التوجيه والأثر:

هناك من العلماء من اتفق على أن معناهما واحد " «كُبْرُهُ» بضم الكاف، و«كِبْرُهُ» بكسر الكاف، مصدران لكِبْرَ الشيء: أَي عَظُمَ، ومعناها واحد"⁽⁸⁴⁾.

⁽⁸⁰⁾القراءات القرآنية في تفسير السمرقندي ت 357هـ، لحمدى سلطان (رسالة ماجستير) ،دراسة لغوية من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الأعراف ص 237.

⁽⁸¹⁾سورة النور، الآية: 11.

⁽⁸²⁾ السابق نفسه .

⁽⁸³⁾ المحتسب 104/2، والبحر المحيط؛ 21/8، ومعانى القرآن؛ للفرّاء 247/2، ومختصر فى شواذ القراءات، ص101، ومعجم القراءات القرآنية 239/4، وقرأ بها يعقوب وآخرون.

⁽⁸⁴⁾مقاييس اللغة/5/ 153، والمخصص/4/ 43، والنشر؛ لابن الجزرى 2/ 331.

وهناك من استحسن الضم، يقول الفراء: " كَبُرَه بالضم، وهو وجه جيد في النحو؛ لأن العرب تَقُولُ: فلان تَوَلَّى عَظْمَ كذا وكذا يريدون أكثره"⁽⁸⁵⁾، وقد أشار ابن جنِّي إلى أن " المكسور بمعنى الإِثْمِ، والمضموم بمعنى معظم الشيء"⁽⁸⁶⁾.

وقد ذكر أبوحيان معنى «كبره» بالكسر على معنيين قائلاً: " وَبِالْكَسْرِ الْبُدْءُ بِالْإِفْكِ، وَقِيلَ: بِالْكَسْرِ الْإِثْمُ" أى من تولى البداءة بالإفك له عذاب عظيم، أو الذى تولى الإِثْمِ فى حديث الإفك له عذاب عظيم⁽⁸⁷⁾. وقال الكسائى: هما لغتان مثل صِفْرٍ وَصُفْرٍ"⁽⁸⁸⁾.

وعند البحث عن تعليل لهذه الظاهرة، وهل حدثت مماثلة أم لا؟

يلاحظ أن "الكسرة التى فى حرف الكاف تأثرت بالضمة القصيرة التى على صوت الهاء فى نهاية الكلمة، وقد أدى هذا التأثير إلى انقلاب الكسرة الموجودة على الكاف إلى ضمة قصيرة؛ تسهلاً فى النطق، وتأثراً بصوت الضمة القصيرة التى على الهاء"⁽⁸⁹⁾.

⁽⁸⁵⁾ معاني القرآن؛ للفراء 2/ 247.

⁽⁸⁶⁾ المحتسب؛ لابن جنِّي 2/ 247.

⁽⁸⁷⁾ الكشف والبيان عن تفسير القرآن؛ لأحمد بن إبراهيم الثعلبي (ت427هـ)، تحقيق محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ط 1، 1422، هـ - 2002 م، ص 78/7.

⁽⁸⁸⁾ البحر المحيط؛ لابن حيان 8/ 21.

⁽⁸⁹⁾ التوجيهات الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية لقراءة يزيد بن قطيب الشامى؛ لعبد الحميد السوالفة، (رسالة علمية)، جامعة مؤتة، 2012م، ص 20.

وهذا كلام لا دليل عليه، وإنما من أجل مماثلة ضمة العين في عَظْم = كُبُر.

مما سبق يتضح لنا أن القراءتين لغتان عند معظم أئمة اللغة، وقد أضفنا إلى الآية تنوعاً في المدلول؛ حيث تناولنا الوعيد الشديد لمن بدأ بالخوض في الإثم، أو لمن تولى معظمه.

المطلب الثاني: الإبدال الحركي

المقصود به تغير الضبط الحركي بين الصوائت القصيرة (الحركات)؛ فمن خصائص اللغة العربية أن يتغير معنى الكلمة ذات الجذر الواحد بتغير حركاتها، " إذ لا يمكن الفصل بين الحرف وحركته؛ فالحركة للحرف كالروح للجسد، يحيا بوجودها، ويموت بفقدها، وقد تنبّه علماء اللغة من القدماء والمحدثين إلى أهمية التشكيل الصوتي الحاصل بفعل الصوائت القصيرة في إنتاج أبنية مختلفة"⁽⁹⁰⁾، وهي التي أتاحت للعربية بوصفها قمة التطور في المجموعة السامية كثرة غزيرة في الصيغ، ومرونة في الانتقال من صيغة لأخرى"⁽⁹¹⁾، " ففي كل كلمة يتوافر عنصر ثابت هو الجذر المعجمي المكوّن من مجموعة من الصوائت مرتبة في نسق معيّن، وعنصر متغير هو مجموعة الحركات التي تحدّد الصيغة ومعناها"⁽⁹²⁾، " أمّا ما جاء من المفردات ثابت الدلالة على الرغم من حصول هذا التبادل في

⁽⁹⁰⁾ أثر الإبدال الصوتي وتغير الضبط الحركي في تنوع المعنى (القراءات القرآنية مثلاً)،

د/محمود حمود عراك القرشي، مجلة كلية التربية، واسط، ص 70.

⁽⁹¹⁾ القراءات القرآنية؛ د/عبدالصبور شاهين، ص 283، ومعاني القرآن؛ للكسائي ص 29.

⁽⁹²⁾ المنهج الصوتي للبنية العربية، د/عبدالصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت 1980م، ص 43-44، وجدلية المبنى والمعنى في فكر الخليل اللغوي، دراسة تطبيقية في مجال القراءات

الحركات القصيرة فلا يعدو أن يكون اختلافاً لهجياً، أو تعدداً في الخصائص النطقية⁽⁹³⁾.

وسوف أعرض نموذجاً من قراءات النساء قُرى بصورتين من صور النطق نتيجة التبادل الحاصل بين الحركات القصيرة؛ فتنوع بموجبها المعنى.

قال تعالى: لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ⁽⁹⁴⁾

القراءات الواردة: قراءة حفص رحمه الله: مِنْ أَنْفُسِهِمْ⁽⁹⁵⁾ بضم عين الكلمة. قراءة عائشة وفاطمة رضي الله عنهما: مِنْ أَنْفُسِهِمْ⁽⁹⁶⁾ بفتح عين الكلمة.

وردت أيضاً قراءة أخرى عن السيدة عائشة، وفاطمة رضي الله عنهما:

قال تعالى: قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ⁽⁹⁷⁾

القرآنية، د/ نهاد فليح حسن، مجلة المورد، دار الشؤون الثقافية العامة، المجلد السادس والثلاثون، العدد الرابع، لسنة 2009م، ص 81.

⁽⁹³⁾ أثر الإبدال الصوتي وتغير الضبط الحركي في تنوع المعنى (القراءات القرآنية مثلاً) 75.

⁽⁹⁴⁾ سورة آل عمران، الآية: 164.

⁽⁹⁵⁾ السابق نفسه.

⁽⁹⁶⁾ البحر المحيط؛ لابن حيان 109/3، والكشاف؛ للزمخشري 228/1 ومختصر في شواذ القراءات؛ 23، ومعجم القراءات القرآنية 2/82، وقرأ بها الضحاك، وأبو الجوزاء، وآخرون.

القراءات الواردة:قراءة حفص رحمه الله : "مِنْ أَنْفُسِكُمْ" (98)بضم عين الكلمة قراءة

عائشة وفاطمة رضي الله عنهما: "مِنْ أَنْفُسِكُمْ" (99) بفتح عين الكلمة.

وقد قمت بدراسة القراءتين تحت عنوان واحد؛ لأن كليهما مشتركتان في التوجيه، وكلتاهما رويتا عن السيدة عائشة، والسيدة فاطمة رضي الله عنهما.

التوجيه والأثر:

مِنْ أَنْفُسِكُمْ: بضم عين الكلمة، جمع نَفْس (100) وقيل: معنى النفس هو جملة الشيء

وحقيقته (101) ، يقول الزمخشري : " من جنسكم، ومن نسبكم؛ عربى قريشىّ مثلكم، فهو يخاف عليكم سوء العاقبة، والوقوع فى العذاب" (102).

(97) سورة التوبة، الآية: 128.

(98) سورة التوبة، الآية: 128.

(99) المحتسب؛ لابن جني 2/310، والبحر المحيط؛ لابن حيان 5/121، الكشاف 455، والجامع لأحكام القرآن 8/301، ومعانى القرآن؛ للفرّاء 2/247، ومختصر فى شواذ القراءات ص56 ، ومعجم القراءات القرآنية 3/54، وقرأ بها ابن عباس، وأبو عمرو وآخرون.

(100) المصباح المنير؛ للفيومي ص36 .

(101) لسان العرب؛ لابن منظور، 14/223 ، مادة: نفس.

(102) الكشاف؛ للزمخشري 11/455.

وإلى هذا ذهب ابن عطية حيث قال " يقتضى مدحاً لنسب النبي ρ، وأنه من صميم العرب وأشرفها، وينظر إلى هذا المعنى قوله ρ: «إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشا من كنانة، واصطفى بني هاشم من قريش، واصطفاني من بني هاشم»⁽¹⁰³⁾

أما قراءة مِنْ أَنْفِسِكُمْ: بفتح عين الكلمة مأخوذة من النَّفَاسَةِ فيقال: نَفَسَ الشَّيْءُ نَفَاسَةً : أى صار نفيساً⁽¹⁰⁴⁾، وهذا أنفس مالى أى أحبّه، وأكرمه ثم عمّ فقال: كُلُّ شَيْءٍ لَهْ خَطَرٌ وَقَدْرٌ فَهُوَ نَفِيسٌ وَمُنْفِيسٌ؛ قَالَ النَّمِرُ بْنُ تَوَلَّبٍ⁽¹⁰⁵⁾:

لَا تَجْزَعِي إِنْ مُنْفِيسًا أَهْلَكْتَهُ ... فَإِذَا هَلَكْتُ، فَعِنْدَ ذَلِكَ فَاجْزَعِي⁽¹⁰⁶⁾

وبذلك فإنّ قراءة أَنْفِسِكُمْ (بفتح عين الكلمة) معناها: أرفعكم، وأكرمكم⁽¹⁰⁷⁾، أو من أفضلكم⁽¹⁰⁸⁾، وفسرها ابن جنى "من خياركم، ومنه قولهم: هذا أنفس المتاع؛ أي:

(103) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز؛ ابن عطية 3/ 100.

(104) العين مرتبا على حروف المعجم؛ الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: د/عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان 1424هـ ————— 2003م 4/ 250.

(105) هو النمر بن تولب بن عبد كعب بن عوف، وهو شاعر مخضرم، كان يقال له: (الكيس)؛ لحسن شعره، (ت 14هـ —)، انظر: الشعر والشعراء؛ لابن قتيبة 1/ 299.

(106) ديوان النمر بن تولب، تحقيق د/محمد نبيل طريفى، دار صادر، 84، والبيت الكامل.

(107) عمدة الحفاظ؛ للسمين الحلبي 4/ 237.

(108) الكشاف؛ للزمخشري 2/ 223.

أجوده وخياره، واشتقه من النفس؛ وهي أشرف ما في الإنسان⁽¹⁰⁹⁾ ، أى جاءكم رسول الله ﷺ من أشرفكم، وأفضلكم، وقيل: أكثركم طاعة⁽¹¹⁰⁾.

والملاحظ هنا أنّ كلا من (أَنْفُسِكُمْ) ، و(أَنْفَسِكُمْ) تتناسب مع مقام الرسول الأكرم فهو عليه السلام أشرفهم، وأفضلهم فى كل شئ" فكلتا القراءتين يتلاقيان فى المعنى؛ ذلك أنّ النفس راجعة إلى معنى النفاسة، فالنفس أعز الأشياء لدى صاحبها، فكما أنّ كل نَفِيس عزيز عند صاحبه، فكذلك النفس عزيزة لدى صاحبها، وليس معنى تلاقيهما اتحادهما فى المعنى⁽¹¹¹⁾.

وبناءً على ما سبق فإن ظاهرة الإبدال الحركى (تغيّر الضبط الحركى على مستوى الصائت القصير "الحركة") تؤدى إلى تغير المعنى من قراءة لأخرى، مع ملاحظة أن هذا الاختلاف ليس اختلاف تناقض، أو تغاير فى دلالة المفردة، وإنما اختلاف تنوع فى الفهم، أو المعنى بما يزيد من وضوح المراد، وهو شاهد على تقارب المعانى، وتداخل استعمالاتها.

الخاتمة: ويُستخلص من البحث عدة نتائج أهمها :

1- دور المرأة البارز فى علم القراءات، وبخاصة آل بيت النبوة.

2- المرأة ناقلة للقراءات القرآنية إلى جانب الرجل .

(109) المحتسب؛ لابن جنى/ 1/ 306.

(110) الجامع لأحكام القرآن؛ القرطبي 8/ 223.

(111) القراءات الشاذة دراسة صوتية ودلالية ؛ د/ حمدى سلطان 2/ 727.

3-الإبدال الحاصل فى القراءات - سواء أكان ذلك على مستوى الصامت، أم الصائت- يؤدى إلى اختلاف فى المعنى، مع ملاحظة أن هذا ليس اختلاف تناقض، بل تنوع فى الفهم، وإثراء للمعنى بما يعمق المراد، ويزيده وضوحاً.

4-التغير الصوتى فى القراءات له ارتباط وثيق بلهجات العرب، والتخفيف هو السمة الغالبة على الأداء النطقى المختلف، مع ملاحظة أن القراءة سنة متبعة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

5- أوضح البحث اشتمال القراءات الشاذة على فروق دلالية ناتجة عن اختلاف المادة، وأخرى عن اختلاف الحركة، وهي على الرغم من اختلافها إلا أن بعضها يجمعها قرب المعنى، وتنسم بالتلاقي، وتعدد المعنى وتنوعه.

أهم التوصيات:

- 1- الاهتمام بالقرآن وعلومه، لاسيما علم القراءات خاصة فى هذا الزمان.
- 2- دراسة القراءات المروية عن التابعيات دراسة نحوية دلالية.

ثبت بأهم المصادر والمراجع

أولا الكتب المطبوعة بعد القرآن الكريم:

- 1- الإتقان فى علوم القرآن؛ جلال الدين السيوطى (ت911هـ)، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ/ 1974م .
- 2- الاقتراح فى أصول النحو؛ لجلال الدين السيوطى (ت911هـ)، تحقيق: عبد الحكيم عطية، دار البيروتى، دمشق، الطبعة: الثانية، 1427- 2006 م

3-أسد الغابة في معرفة الصحابة, ابن الأثير(ت630هـ), تحقيق:علي محمد معوض, وعادل أحمد عبد الموجود, دار الكتب العلمية,ط 1، 1415هـ.

4- الأصوات اللغوية؛ د. إبراهيم أنيس, مكتبة الأنجلو المصرية, القاهرة، 1995م.

5-إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم؛ للحسين بن أحمد بن خالويه، أبو عبد الله (ت 370هـ) , مطبعة دار الكتب المصرية، (1360هـ -1941م).

6 - إعراب القرآن؛ لأبي جعفر النَّحَّاس (ت 338هـ),تعليق: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421 هـ.

7-الأعلام؛ لخير الدين الزركلي (ت 1396هـ), دار العلم للملايين, ط 15، أيار 2002 م.

8- البحر المحيط في التفسير, لأبي حيان (ت745هـ), تح:صدقي محمد جميل, دار الفكر، بيروت، ط 1420هـ.

9- البيان والتبيين؛ عمرو بن بحر الجاحظ(ت255هـ), دار ومكتبة الهلال، بيروت, 1423 هـ.

10- تاج العروس من جواهر القاموس؛ محمد بن محمد بن عبد الرزاق، الزبيدي، دار الهداية. 11

11-تفسير القرآن العظيم؛ بن كثير (ت 774هـ)، تح: سامي بن محمد سلامة, دار طيبة للنشر والتوزيع ,ط2، 1420هـ - 1999م.

12-تهذيب الكمال في أسماء الرجال؛ ليوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، جمال الدين المزي(ت742هـ),تحقيق: د. بشار عواد معروف, مؤسسة الرسالة - بيروت, ط1، 1980م

- 13- تهذيب اللغة؛ محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي، أبو منصور (ت370هـ)، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط 1، 2001م..
- 14- التيسير فى القراءات السبع؛ لأبى عمرو الدانى، عثمان بن سعيد(ت444هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416هـ-1996م.
- 15- جامع البيان فى تأويل القرآن؛ الطبري (ت310هـ)، تحقيق: أحمد شاکر ، مؤسسة الرسالة، ط1 20 14 هـ.
- 16- الجامع لأحكام القرآن؛ لأبى عبد الله القرطبي (ت671هـ)، تحقيقاً محمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية/ القاهرة، ط 2 ، 1384هـ / 1964.
- 17- حاشية الشهابعلى تفسير تفسیر البيضاوى؛ لابن عمر الخفاجى، تحقيق الشيخ عبدالرازق المهدي، دارالكتب العلمية، بيروت، 1417هـ-1997م.
- 18- حاشية الصبان على شرح الأشمونى، محمد بن على الصبان (1206هـ)، مطبعة عيسى البابى الحلبي، القاهرة، ط 1، 1417 هـ -1997م.
- 19- الحجة فى القراءات السبع؛ بنخالويه، (ت370هـ) تح: د. عبدالعالم، دارالشروق - بيروت، ط 4، 1401 هـ.
- 20- دراسات فى فقه اللغة، د/صبحى الصالح، دار العلم للملايين، ط 7، 1997م.
- 21- الدر المصون فى علوم الكتاب المكنون، بالسمين الحلبي (ت756هـ)، تح: د/ أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، دون طبعة أو تاريخ.
- 22- الدر المنثور فى التفسير بالمأثور؛ للسيوطى(ت911هـ)، دار الكتب العلمية 1990.

- 23- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم ؛ شهاب الدين الألوسي (ت1270هـ)، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1415 هـ .
- 24- السبعة في القراءات؛ لابن مجاهد، تحقيق د. شوقي ضيف، دار المعارف.
- 25- سر صناعة الإعراب؛ لابن جنى (392 هـ) تحقيق د/حسن هنداوى، دار القلم بدمشق، 1413هـ 1993
- 26- سير أعلام النبلاء؛ الذهبي (ت748هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط 3 ، 1405 هـ.
- 27- شرح طيبة النشر في القراءات العشر؛ النوَّيرِي (ت857هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، تحقيق: د.مجدي محمد سرور سعد باسلوم، ط 1، 2003م.
- 28- شرح المفصل؛ علي بن يعيش بن المعروف بابن يعيش (ت643هـ)، تقديم : د.إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1422هـ/2001م.
- 29- الشعر والشعراء؛ محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت276هـ)، دار الحديث، القاهرة، 1423هـ.---
- 30- الصَّحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري (ت393هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط 4، 1407 هـ.
- 31- صحيح البخارى، مراجعة الشيخ محمد على قطب، المكتبة العصرية، 1418هـ-1997م.
- 32- الطبقات الكبرى؛ لابن سعد (ت230هـ)، تح: زياد محمد منصور، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط2، 1408هـ. .
- 34- فصول في فقه اللغة، د/رمضان عبدالنواب، مكتبة الخانجي، القاهرة ، ط3، 1994

35- القراءات الشاذة دراسة صوتية ودلالية؛ د/ حمدى سلطان حسن، دار الصحابة بطنطا، ط1، 2006م.

36- القراءات القرآنية فى ضوء علم اللغة الحديث؛ د/عبد الصبور شاهين، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1966م

37- الكتاب؛ بسبويه (ت180هـ)، تحقيق: عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 3، 1408

هـ -

38- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل؛ للزمخشري (ت538هـ)، دار الكتاب العربي/ بيروت، ط3-1407 هـ.

39- الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها؛ لأبى محمد مكى بن أبى طالب القيسى (ت437هـ)، تحقيق د/مكى الدين رمضان، مؤسسة الرسالة، ط 3 1984م.

40- لسان العرب؛ محمد بن مكرم المعروف بابن منظور (ت711هـ) ، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414-

41- لطائف الإشارات لفنون القراءات؛ القسطلاني. شهاب الدين أتحيق: عامر السيد، وعبد الصبور شاهين، القاهرة-مصر، لجنة إحياء التراث، (بدون رقم الطبعة) 1392هـ.

42- اللهجات العربية؛ د/إبراهيم محمد نجا، طبعة دار السعادة، بمصر .

43 - اللهجات العربية فى قراءات الكشاف للزمخشري؛ د/عبدالمنعم عبدالله حسن ، مطبعة السامولى، ط1، 1411هـ-1991م.

44- المحتسب فى تبیین وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها؛ لأبى الفتح عثمان بن جني (ت392هـ)، وزارة الأوقاف-المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1999م.

45- المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز؛ أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية (ت542هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422 هـ.

46- المخصص؛ الحسن بن إسماعيل بن سيده (ت458هـ) تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى، 1417هـ - 1996م.

47- المزهري في علوم اللغة وأنواعها؛ لجلال الدين السيوطي (ت911هـ)، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1418هـ - 1998م.

49- معاني القرآن لأبي زكريا يحيى بن زياد بن الفراء (ت207هـ)، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي وآخرون، دار المصرية للتأليف والترجمة - مصر، الطبعة: الأولى.

50- معجم القراءات القرآنية، د/أحمد مختار عمر، والدكتور عبدالعال سالم مكرم، مطبوعات الكويت، الطبعة الثانية 1408هـ - 1988م.

51- معجم مقاييس اللغة؛ أحمد بن فارس بن زكريا، المحقق عبد السلام محمد هارون، 1423 هـ / 2002م.

52- المقتضب؛ حمد بن يزيد بن الثمالي الأزدي، أبو العباس، المعروف بالمبرد (ت285هـ)، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب، بيروت.

53- المنهج الصوتي للبنية العربية، د/عبدالصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت

ثانيا : الرسائل العلمية:

57. باهر البرهان فى معانى مشكلات القرآن, لمحمود بن أبى الحسن النيسابورى , الشهير بـ (بيان الحق) (ت بعد 553هـ), تحقيق: سعاد بنت صالح بن سعيد بابقي,(رسالة علمية),جامعة أم القرى, مكة المكرمة

58- التغيير التاريخي فى الأصوات العربية واللغات السامية دراسة مقارنة, رسالة دكتوارة؛ آمنة الزعبي, الجامعة الأردنية, 2001 م.

59-. التوجيهات الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية لقراءة يزيد بن قطيب الشامي؛ لعبد الحميد السوالقة, (رسالة علمية) , جامعة مؤتة, 2012م.

60- القراءات القرآنية فى تفسير السمرقندى (ت 357هـ), لحمدي سلطان, (رسالة ماجستير), دراسة لغوية من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الأعراف

ثالثا : الدوريات:

62-الإبدال فى اللهجات وأثر الصوت فيه؛ د/عبد الجبار عبدالله العبيدى, مجلة الانبار, العدد 3, 2010م.

63- أثر الإبدال الصوتى وتغيير الضبط الحركى فى تنوع المعنى(القراءات القرآنية مثالا), د/محمود حمود عراك القريشى, مجلة كلية التربية, واسط .

64- جدلية المبنى والمعنى فى فكر الخليل اللغوى, دراسة تطبيقية فى مجال القراءات القرآنية, د/نهاد فليح حسن, مجلة المورد, دار الشؤون الثقافية العامة, المجلد السادس والثلاثون, العدد الرابع, لسنة 2009م.

65-المروي عن النساء من القراءات القرآنية, أ.د. عبدالعزيز ياسين عبدالله, آداب الرافدين

**Modernist and Postmodernist Features in the
Works of Sarah Kane**

A Research Paper

**Submitted by
Dina Kamal Saleh Metwali**

January 2017

Abstract:

This research paper tends to discuss the techniques or strategies that are used by Sarah Kane (1971-1999) to show her works just like traumatizing as their subject matter. It will cover some of the modern and post modern techniques that are used by Kane to present her works in a very striking and shocking way. Kane's *oeuvre* includes five plays: *Blasted* (1995), *Phaedra's love* (1996), *Cleansed*, (1998), *Crave* (1998), and *4.48 Psychosis* (1999). These few works have been performed all over the world and they were a major interest for many critics of different nationalities after her unexpected death when she was only twenty- eight. She dealt with the themes of abuse, death, rape, torture, depression, suicide, addiction and incest in a very shocking and harsh manner. All the characters in her works are traumatized in a way or another; they faced and passed through horrific and catastrophic experiences which made them suffer later on as it is reflected and indicated by their actions, speeches and even their thoughts. Therefore, Kane perfectly manifests the general mood of society of her time through highlighting some techniques of that era in order to show her trauma.

ملخص:

تهدف تلك الورقة البحثية الى استعراض مهارة سارة كين (١٩٧١ - ١٩٩٩) في عرض اعمالها بطريقة صادمة و هو ما يتلائم تماما مع مضمون تلك الأعمال ، حيث قامت كين بأستخدام بعض من أساليب مرحلة الحداثة و مرحلة ما بعد الحداثة لعرض أعمالها بطريقة مميزة و صادمة في نفس الوقت. تشمل أعمال كين خمسة أعمال و هم: البغيض ١٩٩٥، عشق فيدرا ١٩٩٦، تطهير ١٩٩٨، نهم ١٩٩٨ و ٤:٤٨ ذهان. و قد تم عرض جميعهم في مختلف انحاء العالم و حظيت تلك الاعمال بأهتمام كبير من جانب الادباء و النقاد خاصة بعد موت كين المفاجيء في عامها الثامن و العشرين. من ضمن الموضوعات و الأفكار الرئيسية التي تناولتها كين في أعمالها ما يلي : التعسف و الموت و الأغتصاب و الإرهاب و الأحباط و الأدمان و كذلك زنى المحارم. و قد تم عرض كل تلك الموضوعات بصورة قاسية و صادمة. بالإضافة الى جراءة و صعوبة الموضوعات

المطروحة فى أعمالها فأن كل شخصيات كين تعاني من صدمة نفسية بطريقة او بأخرى فجميعهم مروا و عاشوا تجارب كارثية و مخيفة أثرت عليهم فيما بعد و تسببت لهم فى صدمة انعكست على أفعالهم و أقوالهم و كذلك أفكارهم. ولذلك فأن أعمال كين تقوم بتجسيد رائع لحالة المجتمع فى عصرها عن طريق أستخدام بعض أساليب تلك الفترة لعرض الصدمة فى أعمالها.

1. Introduction:

Sarah Kane (1971-1999) is a British playwright whose works are widely regarded as a major part of what is known as In-Yer-Face theatre; a kind of theatre that "takes the audience by the scuff of the neck and shakes it until it gets the message" (Sierz 4). A Play after another, the reader noticed that Kane's plays become more traumatizing, fragmented, absurd, hopeless, violent and destructing as if she was representing the different stages of trauma and its sequences through representing a more traumatic play after another. In order to do that, Kane literary blasted a lot of the theatrical concepts and devices that were widely used before. In addition, the themes and subjects were too daring and untraditional. Therefore, they "not only became the focus of some of the most aggressive reviews of the decade, but also the center of the biggest scandal to hit theatre since Mrs. Whitehouse tried to close Howard Brenton's *the Romans in Britain* in 1981" (91). As it is asserted by Julia Boll, Kane was one of the few UK playwrights who broached the issue of war in former Yugoslavia and its atrocities. She assumes that "*Blasted*'s suggestion that a 'civilised' Western country could be the site of a modern civil war proved very provocative, witness the negative press reaction" (46). Therefore, Kane depends on using some post-modernist techniques in order to present her plays in a way that is unconventional just like her themes. In other words, she aims at showing the suffering of her abnormal characters and presenting her plays in a traumatic way just like their content. The

following are some of the techniques that are used in Kan's plays present them untraditionally.

2.1 Kane's Techniques is *Blasted* and *Phaedra's Love*:

The first technique is the defamiliarization of characters and avoiding the automatism of perception: In other words, Kane depends on portraying untraditional heroes to clarify their traumatic features. Ian, the soldier, Cate and Hippolytus are presented in a very non habitual and unconventional way.

Firstly, Ian or the journalist: He is presented in a way that is totally unlike the "plenty of representations of heroic journalists witnessing the violence of the twentieth century" (Buse 184). As a journalist, Ian is expected to be a good witness who tells people about what happened, how it was done, who did it and when. He should be characterized by being honest and truthful. But Ian, as it is claimed by Buse, is untrustworthy witness. He does not play "the traditional role of the journalist as the bearer of historical testimony"; instead, his role "is reduced to a hack churning out lurid clichés down a telephone" (184). As a result, unlike most of the journalists; Ian is not satisfied or proud of his work. He has a very miserable life because of feeling shame. He is suffering physically, emotionally and mentally and he is in a bad need to be purified and cleansed through being punished. One of his speeches with the soldier show how bad Ian is and reflects his suffering because of repressing and hiding the truth of the events that he witnessed. His speech also shows how he fails to tell testimony as it should be done:

Ian: Enough

Soldier: Ever seen anything like that?

Ian: Stop.

Soldier: Not in photos? 48 *The New War Plays*

Ian: Never

Soldier: Some journalist, that's your job.

Ian: What?

Soldier: Proving it happened. I'm here, got no choice. But you. You should be telling people.

Ian: No one's interested . . . I write . . . stories. That's all. Stories. This isn't a story anyone wants to hear.

(Kane, *Blasted* 47– 8)

Therefore, Buse assumes that his blindness is the suitable revenge for hiding the truth of what happened and for disfiguring reality. The same is affirmed by Boll who thinks that Ian can be read as "an allegory for Western Europe's uninvolved attitude towards the war in former Yugoslavia" (48). Ian's character manifests those who saw everything and did nothing. Therefore, "the blinding and thus professional disabling of a journalist who refuses to acknowledge the reality of war can be seen as a punishment for his failure in witnessing and giving testimony on the truth" (47). Sean Carney assumes that Ian's destruction and his position as "alive and dead, is the image of a man who is cleansed, thus redeemed, and also absolutely damned" (292). Carney also explains that the scene of the rain falling on Ian is an image of derision and salvation: "the image is simultaneously one of derision and salvation: Somehow, things have gotten even worse, but he is also being cleansed, and the return of Cate with food and gin tempts the play into an almost "irresponsibly optimistic" conclusion." (289)

Secondly, the soldier: He isn't presented as a hero whose aim is to defend and protect his country and people. He horrified not simply soldiers like him on the battle; instead, he horrified and abused ordinary people without weapons. He is so harsh and cruel. His aim is to make others suffer just like him. He committed many crimes and still thinking that what is done by him is normal. Moreover, He justifies his cruel acts, "Doing to them what they done

to us, what good is that? At home I'm clean. Like it never happened" (Kane, *Blasted* 46). He uses his gun not for the sake of defending himself and protecting his country, but for the threatening and blackmailing innocent and armless people. When he asks Ian to give him a cig, he told him that he should give him the cig because he is the powerful who has the weapon, "Cause I've got a gun and you haven't" (38). Therefore, it is not only defamiliarizing the character of the soldier but also his weapon which is supposed to be a device that is designed for the purpose of keeping safety and security.

Thirdly, Cate or the twenty- one girl: Despite being a young girl, she is not presented as someone who is full of energy, vitality, hope and power like people of her age. Instead, she is hopeless, miserable, full of negative feelings and powerless. She is totally exhausted physically, emotionally and mentally. Finally, Hippolytus or the royal family member: He belongs to royal family and supposed to be surrounded by love, care, happiness, honesty and purity. Nevertheless, he lives as a very miserable person who is unable to enjoy anything in his life.

The second technique is the notion of absurdity of life: Kane uses the notion of absurdity to elaborate the meaning of life for her traumatic characters. The life of Kane's characters is full of absurdity which is shown through presenting the repetition of trauma or the intrusive and compulsive re-exposure to the trauma. They are just suffering and repeating the acts that lead to further suffering. None of Kane's characters is doing anything that is important or makes a difference. Their life is totally meaningless and aimless. Kane also clarifies that "war trauma manifests as absurd behaviour in the personalities of the characters" and causes "loss of personhood" (Okolocha 206). This point of view is presented through Ian's speech about the doings of soldier: "Soldiers screwing each other for a patch of land" (Kane, *Blasted* 46). In addition, the absurdity of

Hippolytus' life illustrates how much he suffers as a result of trauma. He spends the day just wasting the time and waiting for something to happen; as he tells Phaedra, "filling up time. Waiting...Don't know. Something to happen" (Kane, *Phaedra's Love* 75).

The third technique is the idea of nihilism: Kane uses this idea to show the moral destruction of any individual with trauma. All her characters do not believe in any religious beliefs or any moral principles. For example, many of Ian's speeches show that he scorns religion and disrespects morals. The same is done by Cate at the end of the play despite rejecting the way by which Ian talks about God at the beginning of the play. Furthermore, all of the characters reject all the ideas that may give their life a meaning. They strongly believe that their life and their death are the same; for example, when Cate is trying to convince him to tell his family about his serious case, he says, "Won't make difference" (Kane, *Blasted* 10). He lives his life waiting for death as he tells Cate many times. Hippolytus confesses that he is responsible for the death of Phaedra despite knowing that it would lead to his death as he doesn't believe that he deserves life or that his life matters.

Some critics assumed that Kane was a moral writer, but Kane rejected any classifications like that:

She found it useless and irrelevant to discuss whether her play was moral or immoral, she did not care about that, she did not want to provide people with any answers about things like morality, violence, sexuality, or masculinity, and thus she forswore any responsibility for what they worked out for themselves. The only responsibility she felt was not to the audience but only to the truth, however difficult it was. (Sedlácková 21)

The fourth technique is the use of missing resolutions: Putting a well made and neat or happy end for any literary work has ended

years ago. Nearly, all the modern and post modern writers reject such an idea. The same is done by Kane who "does not state anything, she does not intend to get the spectators under any kind of pressure, she simply offers points of view. She does not want to communicate a message; instead, she just makes connections" (21).

The final technique is the use of intertextuality: *Phaedra's Love* is a modern adaptation of Seneca's Roman tragedy, *Phaedra*, which is based on Euripides' Greek mythology and tragedy, *Hippolytus*. The difference is that Kane re-imagines it in a modern setting. Thus, the readers of Kane's play depend on intertextuality while reading the text; they read Kane's play in the light of the old text of Seneca. This is a modern technique that is called intertextuality; a technique or a method by which the readers connect and relate the past and the present together. Thus while reading any literary work, the readers will connect the old works with the old one in order to better understanding the work and have various meanings and interpretations for it.

2.2 Kane's Techniques in *Cleansed*:

It is clear that *Cleansed* is too violent, shocking and daring like Kane's other plays. However, it is the extreme use of graphic scenes that makes it so striking and more savage. It is full of scenes of mutilation, killing and destruction. Kane's plays are notably an extension for Antonin Artaud's cruel plays. She is clearly influenced by his Theater of Cruelty "which can be seen through her predilection of image over words and the violence in her plays that she refused to mitigate" (Dluback 1). Artaud claims the stage is a place in which people need "to see themselves as they are, it causes the mask to fall, reveals the lie, the slackness, baseness, and hypocrisy of our world" (31). He also assumes that the authentic presentation of life and society on the stage requires reflecting much violence and cruelty, "everything that acts is a cruelty" (85). Kane

assumes the same; she wants to put her audience face to face with their cruelty and harshness to say the world and their inner selves as they really are. For Kane, violence was "a way to reawaken the audience to the cruelty that is prevalent in the world" (Dluback 4).

Violence in postmodernist literature is literary inescapable; it is hard to find any literary work that does not maintain or handle violence in a way or another. It is the main theme of this play in addition to the theme of love. Kane perfectly presents violence and love going side by side. In other words, she shows how violence overlaps with love or how violence is basically caused by love. Kane skillfully manifests and reflects violence through the acts of the sadist Tinker that practices organized violence against all the characters who are involved in love in a way or another. Showing love and violence side by side reflects an obvious contrast or a pharmakon. 'Pharmakon' is an ancient Greek word that is translated to three different meanings: remedy, poison or scapegoat; the first and the second meanings reflect ambivalence. According to *Encyclopedia of postmodernism*, the word 'pharmakon' refers to "a drug, either healing or harmful: a medicine; a poison; an enchanted potion, hence a charm or spell; and also a dye or paint" (Taylor 279). This concept was handled by Jacques Derrida to elaborate Plato's Pharmacy and notion that writing is pharmakon. Plato used the term as a metaphor to describe his claim regarding the great difference between writing and living speech. He assumed that unlike living speech, writing should not be trusted as it gives a chance for further reinterpretations that may lead to misunderstanding because of the absence of the originary speaker. Therefore, "Plato associates the written word with 'poison', and merely deems it as a 'cure' in the sense that in recording speech it can act as a remedy for the potential weakness of memory" (Sim 227).

Derrida found this term of interest " because of its ambivalence: the fact that its significance and its value can shift and change according to the context and textual motivation" (Taylor 279). Thus, Derrida reverses the hierarchy between poison and remedy, memory and forgetfulness as well as writing and speech. He also undermines the hierarchy of opposite signifieds (Lai 36). Therefore the term is widely used to oscillate between positive and negative values as well as concepts (Taylor 280).

Cleansed is a play of contradictions, it can be regarded as Kane's pharmakon. Everything about this play suggests a deep ambivalence and ambiguity as it is clear from the very beginning of the play. As mentioned, the word 'cleansed' refers to the state of being clean and pure. However, there is nothing in the play that is purified or refined. Instead, everything is dirty, filthy and stained with blood. The place in which the play is staged is supposed to be a very strange kind of institution or university. Whether this place is in fact a mental health care building, educational institution or something else, there is a doctor and some patients that need to be helped. In spite of that, the place is nothing more than a kind of a concentration camp that is designed to horrify and crucify those who are mentally ill.

Furthermore, they are injected by drugs instead of medicine. Tinker is also an ambivalent person; he is a doctor and drug dealer at the same time. He is the one who is supposed to save others but, in fact, he is the one who harms and abuses them. Tinker is the source of cure and poison at the same time just like pharmakon. Another contradiction is his desire to be in love with someone else and his desire to prevent others to love or receive love. As a result, Tinker makes all the other characters pharmakon. Pharmakon here conveys its third meaning which is scapegoats. Tinker makes all the characters as scapegoats; whenever he is annoyed, he directly inflicted pain and

abuse on the others. Then, he goes somewhere to feel released. Furthermore, the main theme of the play is love. In general sense, love is surely a source of bliss, happiness, hope and survival. It is supposed to be something that feeds the spirit and blesses it. However, love here is obviously a source of pain, suffering and anxiety; it is literary destructive and killing. It does everything that cannot be done by everything else but hatred. Therefore, every scene of love is directly followed by a violent act that inflicted on the lovers. Kane depends of the use of colours to show the rapidly changed atmosphere. While talking about Kane's *Crave*, Margaret Peters assumes that "black and white become more than just straightened perceptions of colour; they are revealed to be just as complex as "glorious technicolour" as paradoxical representations of knowing and unknowing, knowability and unknowability (66). The same is done in this play. Red, white and black are not simply perceptions of colours. They are indications for what is going to happen or, to be more accurate, what is going to be done by Tinker. Red is a symbol of blood and killing, white is a symbol of Tinker's stillness and quietness, while black is a symbol of darkness and doom. Once the colour of the room is mentioned at the beginning of the play, the reader can define what will happen.

3.3 Kane's Techniques in *Crave*:

Crave is one of the literary texts that "do not simply *report facts* but, in different ways, encounter __and make us encounter__ strangeness" (Felman 7). The reason is that it is one of the trauma narratives that function as expressed dilemmas or testimonies that "confront us with many of our own fears__ of death, of dissolution, of loss, of loss of control__ and provide a potential space within which to consider these fears" (Vickroy 2). Furthermore, the testimonies that are provided give a chance to many traumatized people to feel that they are not suffering alone in the world and make

those who are not traumatized recognize and have an idea about what trauma is.

Kane elaborates trauma in *Crave* not only through presenting traumatizing subject matter but also depending on some traumatizing postmodern techniques as well. Kane's way is exactly the authentic way of presenting trauma that Abbas Maazaoui talks about in his book. Maazaoui assumes that the narrative should be authentic to present trauma by presenting the narrative in a way that is as traumatizing as its subject:

Organizing the text in accordance with the traumatic and traumatizing events and feelings, the narratives not only tell the stories of the victim but also authenticities the traumatic model. Upon knowing that the victim repeats the traumatic event and is haunted by flashbacks, the text may follow a traumatic topology in order to be able to reflect traumatic symptoms such as flashbacks, repetitions, fragmented memory, etc. By making up similar and parallel traumatic structure, the fiction gets closer to a more genuine and authentic representation of the traumatized and his trauma. (66)

Kane depends on two techniques to achieve her goal of presenting her trauma in a unique way. The first technique is the fragmentation of the structure and language: The play does not have a conventional plot or division. Nearly, nothing happens; it is just an act of telling that is performed by the four characters or voices randomly. It is not divided into acts or scenes. Kane preferred to present it as a one act play. Regarding the language, it is obviously fragmented, absurd, confusing, violent and most of the time not comprehensible. However, it is so honest and expressive at the same time. Actually, it is illogical to expect neat and well organized conversation from the traumatized that fights and suffers to talk

about events or memories that were inappropriately integrated in the mind. Not only the inappropriate integration of the memories, but also the resistance and rejection of the mind as well as the body to let the victim tell and share the misery with others.

Kane's fragmented structure and language is the way of elaborating and conveying disorientation which accordingly reflects the destruction of the traumatized's memory and difficulty to tell as well. Disorientation is one of the postmodern themes that Paul Rasoar elaborates in his book *Faith without Certainty*. He claims that the basic idea of disorientation is showing how the world is fragmented:

In post modernity there are no signposts or structures to relay on, so it is harder to find meaning and purpose; everything is relative. This sense of fragmentation also leads to a celebration of pluralism and diversity. Things cannot be unified into a meaningful whole, but no one expects them to be. We don't all think and act and look alike, and we are all enriched as a result. (62)

The second technique that is used by Kane to complete the fragmented image that is portrayed in her play is focusing on non-traditional dramatic characters (Biçer 79). They are not that kind of characters who act and react, instead; they are just performing an act of telling. Kane's characters are "surfictional creatures" who are "as changeable, as volatile, as irrational, as nameless, as *unnamable*, as playful, as unpredictable, as fraudulent and frivolous as the discourse that make them" (Federman 44). All the things that may help the reader to define anything about the character's nature or personality are unknown and unidentified. *Crave's* characters are without specific names, ages, gender or personal traits and they are identified only by letters. You can even refer to them as voices of people who waiting in the middle of nowhere presenting different kinds of trauma that people of different ages may pass through.

In her book, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History*, Caruth tells the story of Tancred; someone that killed his beloved unwittingly. After the burial, Tancred made his way on a forest and slashed at tree with his sword making a cut. Then, the tree bled and Tancred was hunted by the voice of the beloved complaining that he wounded her again. Caruth expressed that Tancred's story represented traumatic experience "not only as the enigma of a human agent's repeated and unknowing acts but also as the enigma of the otherness of a human voice that cries out from the wound, a voice that witnesses a truth that Tancred himself cannot fully know" (3). Actually, Kane's play, *Crave*, does the same. In this play, Kane conveys a number of traumatic experiences manifested in voices. These voices apparently show not only a enigma of a human agents' repeated and unknowing acts, but also as the enigma of the otherness of a human voice that cries out from the wound; a voice that witnesses a truth that the Kane's traumatized individual cannot fully know. Therefore, presenting the suffering of the victims through voices not characters vividly and perfectly shows Kane's trauma.

Kane's "rejection of dialogue as the process by which individuality may be disclosed, implied and recreated," in addition to slipping the characters from all the things that may identify them, was an intentional attempt to produce a "non-individuated character" (Delgado-García 96). Kane aimed to make the four voices or characters unit and seem to be just one traumatized human being. It also clarifies the victim's loss of identity. Despite being confusing, Kane's methods assert the importance and the power of language. *Crave* is basically concerned with telling so what matters is that the act of telling is going on. No matter who is talking, who is addressed or how it is said. What really matters is that the act of telling is going on smoothly and continuously.

2.4 Kane's Techniques in *4.48 Psychosis*:

Kane's last play, *4.48 Psychosis*, has no events, no plot and accordingly nothing happens. Neither the name of the character or the gender is identified. All what we have are conversations between therapists and patients in a psychiatric hospital. Other times, we have a direct access to the minds of the characters that are mentally and psychologically disordered. Therefore, the reader may not be able to define who is talking to whom or what the characters are exactly talking about because of the lack of punctuation and the use of very short separate sentences sometimes and other times very long ones. This is what is clarified by Chramosilová who states:

Parts of the play lack punctuation and capitalization, the phrases and sentences are not separated from each other by full stops and capital letters, but rather by diverse spacing, gaps and indentation. The lines appear to be broken into pieces or as if randomly scattered on the page. These passages in particular have a certain poetic quality and contribute to the possible multiple meanings of individual lines – that read individually acquire a different meaning than read in context of the following or preceding text. (21)

Sarah Kane is just like the writers that Stuart Sim talks about in his book, *The Routledge Companion to Postmodernism*. She refused to follow the old traditions of writing and preferred depending on methods that perfect present the nature of the age that they lived in. Her play is not neat or organized just like the psyche of her characters; Kane's text is broken up into short fragments, separated by space, titles, numbers and symbols. Moreover, she went even further and fragmented the very fabric of the text with illustrations and typography. She used different layouts, fonts {Times New Roman, Arial, Script}, and typefaces {italics, bold,

underline} within the same literary work (174). Moreover, she even left some pages either totally blank or full of spaces between the lines.

Federman claims that since writing means filling a space, sometimes the writer may intentionally leave some pages blank or make it full of spaces between the lines; "those spaces where there is nothing to write, the writer can, at any time, introduce material {quotations, pictures, charts, diagrams, designs, illustrations, doodles, lists, pieces of other discourses, etc.} totally unrelated to the story he is in the process of inventing" (44). For example, Kane's integration of the serial sevens test or the serial sevens subtractions. It is a clinical test used during the entrance examination of patients in psychiatric hospitals to check their mental abilities. Patients are asked to count down from one hundred depending on the serial subtraction of sevens:

100
84 91
72 81
69 58
44 37 38
42 21 28
12 7

(Kane, 4.48

Psychosis 5).

Furthermore; the writer may simply let these pages blank as "fiction is as much what is said as what is not said, since what is said is not necessarily true, and since what is said can always be said another way there is no constriction in the writing of fiction, only

arbitrariness and freedom" (Federman 44). Some of the last pages in *4.48 Psychosis* are left blank and other pages continue not more than three or four lines. These spaces may reflect the victim's inability to tell more and that it is not time to express anything, it is rather time to die. For example, one of the pages has just four lines: "The final period/the final full stop/ look after your mom now/look after you mom" (Kane, *4.48 Psychosis* 32). Other page include: "It is myself I have never met, whose face is pasted on the underside of my mind/ please open the curtains" (35).

3. Conclusion:

Trauma has been presented and tackled not only by psychoanalysts, but also by historians and literary figures as well. However, each approach of the three has different perspectives and interests for handling it. On one hand, historians are more interested in representing the historical facts. Historians focus on the details that help them provide us with accurate information about the events. On the other hand, the psychoanalysts and literary figures are interested in studying and analyzing the causes and consequences of trauma and finding out solutions to help people to get rid of its horrors and reduce or dismiss the negatives of trauma exposure. They recognize and appreciate the fact that not all what is said by the traumatized people is true, accurate or reliable. They keep in their minds that certain conditions affect the memory of the traumatized so badly and prevent them from integrating what they face normally in their memory as a result of being overwhelmed fear and shock. Therefore, it is not the details of what happened that they seek to know and present, it the effects and the sequences of what was faced.

Kane's works and the techniques that are used by her skillfully achieve the main aim of trauma literature which is representing trauma. Whether Kane intended to do so or not, Kane perfectly used the modern and postmodern stylistic devices in order to present her

works in such a striking way that reflect the abnormality of the characters and the events as well. In addition, she made her *oeuvre* an authentic manifestation of the suffering of individuals with traumas.

Works Cited

- Artaud, Antonin. *The Theater and It's Double*. New York: Grove Press, 1958. Print.
- Biçer, Ahmet Gökhan. "Sarah kane's Postdramatic Strategies in *Blasted*, *Cleansed*, and *Crave*". *The Journal of International Social Research* 4.17 (2011): 75-80. Print.
- Boll, Julia. *The New War Plays from Kane to Harris*. New York: Palgrave Macmillan., 2003. Print.
- Buse, Peter. *Drama Theory: Critical Approaches to Modern British Drama*. NY: Manchester UP, 2001. Print.
- Carney, Sean. "The Tragedy of History in Sarah Kane's *Blasted*." *Theatre Survey* 46.2 (2015): 275-296. Print.
- Caruth, Cathy. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History*. Baltimore: John Hopkins UP, 1995. Print.
- Chramosilová, Martina. *Beyond the Suicidal Despair: An Analysis of Sarah Kane's 4.48 Psychosis*. Diss. Masaryk U, 2013. Print.
- Delgado-García, Cristina. *Rethinking Character in Contemporary British Theatre: Aesthetics, Politics, Subjectivity*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2015. Print.
- Dluback, Rebecca I. *Sarah Kane's Cruelty: Subversive Performance and gender*. Diss. Cleveland State U, 2008. Print.
- Federman, Raymond. *Critifiction: Postmodern Essays*. 1967. Albany: New York UP, 1993. Print.
- Felman, Shoshana and Dori Laub. *Testimony: Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. NY: Routledge, 1992. Print.
- Kane, Sarah. *Blasted*. Bookfi. Web. 28 Des 2015. "<http://en.bookfi.net/book/1146498>."
- . *Cleansed*. Bookfi. Web. 28 Des 2015. "<http://en.bookfi.net/book/1063322>."

- . *Crave*. Bookfi. Web. 28 Des 2015. "<
<http://en.bookfi.net/book/1209325>>."
- . *Phaedra's Love*. Bookfi. Web. Bookfi. 28 Des 2015.
 "<<http://en.bookfi.net/book/1029678>>."
- . *4.48 Psychosis*. Bookfi. Web. 28 Des 2015.
 "<<http://en.bookfi.net/book/1102586>>."
- Lai, Chung-Hsiung. "On Violence, Justice and Deconstruction." *Concentric: Studies in English Literature and Linguistics* 29.1 (2003): 23-46. Print.
- Maazaoui, Abbas, ed. *The Arts of Memory and the Poetics of Remembering*. UK: Cambridge Scholars, 2006. Print.
- Okolocha, H. Oby. "War and Absurdity: Reading the Manifestations of Trauma in Uwem Akpan's "Luxurious Hearses"." *Legon Journal of the HUMANITIES*. 23 (2012): 205-20. Print.
- Peters, Margaret. "*Utterly Unknowable*": *Challenges to Overcoming Madness in Sarah Kane's Blasted, Crave, and 4.48 Psychosis*. Diss. Canada: U of Ottawa, 2016. Print.
- Rasor, Paul. *Faith without Certainty*. Boston: Skinner House Books, 2005. Print.
- Sedláčková, Jitka. *Social Themes in In-Yer-Face Theatre Plays*. Diss. Prague: Charles University, 2010. Print.
- Sierz, Aleks. *In-Yer-Face Theatre: British Drama Today*. London: Faber and Faber, 2000. Print.
- Sim, Stuart, ed. *The Routledge Companion to Postmodernism*. 3rd ed. NY: Routledge, 2001. Print.
- Taylor, Victor E. and Charles A Winqvist, eds. *Encyclopedia of postmodernism*. NY: Routledge, 2001. Print.
- Vickroy, Laurie. *Trauma and Survival in Contemporary Fiction*. Charlottesville: Univesity of Viriginia Press, 2002. Print.

Étude comparée de la modalité temporelle dans trois traductions françaises des sens de sourate Al-A'raf

Iman Mahmoud Abdel-Moktader Ali

Introduction :

Dans toutes les langues, les verbes se caractérisent par la propriété sémantique d'exprimer le temps. Ces verbes s'organisent en série de paradigmes ayant des significations chronologiques appelées les différents temps du verbe. Ces derniers jouent un rôle déterminant dans l'organisation textuelle. De là vient l'importance de respecter les temps verbaux lors de l'opération traduisante.

Le système verbal en arabe a ses caractères propres puisqu'il exprime aussi bien le temps que l'aspect. Entre ces deux derniers, il y a des affinités qui servent à exprimer les types différents de procès, contrairement au français où les temps et les aspects ne sont donc pas étanches, mais complémentaires. Donc, en arabe, les valeurs temporelles se présentent à travers de l'aspect d'un verbe (l'aspect accompli et l'aspect inaccompli) et aussi à l'aide du contexte immédiat et général d'un texte donné.

Dans cette recherche, nous présentons une étude comparée fondée sur l'interprétation sémantique des différents moyens morpho-syntaxiques qui expriment les relations temporelles dans le texte de départ (la sourate Al-A'raf),

puis dans le texte d'arrivée (les traductions françaises des sens de la sourate).

Nous avons choisi cette sourate pour traiter cette problématique linguistique que l'on peut rencontrer pendant la traduction. En effet, les

histoires et les discours de cette sourate présentent un champ fécond des phénomènes linguistiques.

Pour le choix des traducteurs, il revient à la thématique de la sourate. Celle-ci parle de l'origine de la création et l'invitation au message divin révélé au prophète Mohammed, paix et bénédiction soit sur lui.

Des évènements de la vie des prophètes ont été relatés pour illustrer les conséquences du rejet du message. La sourate aborde aussi le jour du Dernier Jugement : elle présente la situation des gens du Feu et celle des gens du Paradis sans négliger de parler des gens d'Al A'raf. C'est pour cela que nous établissons notre choix de l'autre partie du corpus: les trois traductions françaises dont les auteurs appartiennent à des cultures différentes. Ce choix nous permettra d'explicitier l'influence de la culture ainsi que les effets religieux sur la traduction et sur le traducteur lui-même. Nous avons la traduction du Complexe qui est faite par un musulman, Hamidullah, et aussi révisée par des musulmans. Jacques Berque représente la culture chrétienne et André Chouraqui représente la culture juive.

Notre étude traite les formes verbales de l'arabe, la forme préfixée (dite inaccomplie) et la forme suffixée (dite accomplie). Puis, nous analyserons les versions en français pour évaluer le choix des traducteurs et savoir à quel point ils étaient fidèles à la temporalité du texte coranique.

1-la forme préfixée " dite inaccomplie" :

Cette forme, qui exprime le passé, le présent et le futur, se présente dans le but de mettre en valeur des vérités attachées à la croyance des musulmans. Elle peut être facilement traduite par le présent en français.

1-1-La forme préfixée traduite par un présent :

A-la forme préfixée traduite par le présent générique:

Le présent générique sert à désigner une valeur générale où le contexte n'appartient pas à un temps déterminé mais il pose les évènements hors du temps. À ce propos, D. Mainguenuau souligne que : «**Ici il ne saurait y avoir d'embrayeurs, et le "présent" du verbe ne peut être opposé à un passé ou à un futur; il s'agit là d'une forme temporelle "zéro", atemporelle ou "générique". À vrai dire ce présent générique ne doit pas être considéré isolément: c'est l'énoncé pris globalement qui a valeur générique et non le seul affixe du "présent".**»⁽¹⁾

Dans notre corpus d'étude, nous avons plusieurs versets où nous trouvons le présent générique, comme au verset 128.

- (إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ) آية ١٢٨

Ce segment de verset indique une vérité hors du temps puisqu'elle a une portée générale. Il affirme la possession divine de la terre et la volonté absolue d'Allah pour la faire hériter à celui qu'Il veut parmi ses adorateurs.

Le Complexe	La terre appartient à Allah. Il en fait héritier qui Il veut parmi ses serviteurs.
J.Berque	La terre n'appartient qu'à Dieu. Il en fait héritier qui Il veut parmi ses adorateurs.
Chouraqui	La terre est à Allah, Il en fait héritier qui Il décide parmi ses serviteurs.

les trois traducteurs réussissent à garder l'idée accentuée par le présent générique dans le verset-source parcequ'ils rendent la forme " , "yašā " par le présent " يشاء , "yōriṭoha" et "يورثها" préfixée des verbes

2-Dominique MAINGUENEAU, L'Énonciation en linguistique française, Op.cit., p.83. ¹

dans leurs versions.

Il est à noter que Berque change la structure de la phrase traduite. Il a recours à la restriction pour affirmer la possession divine de la terre. Ce changement de tournure ne gêne pas le message à transmettre, surtout il ne donne pas de sens différent du celui voulu dans le texte –source.

Abordons la traduction proposée pour ce segment de verset 196.

- (وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ) آية ١٩٦

Ce segment met en relief la vérité éternelle du fait qu'Allah se charge souvent des vertueux et que Lui, Seul, les protège.

Le Complexe	C'est Lui qui se charge (de la protection) des vertueux.
J.Berque	Et prend en charge, Lui, les justes.
Chouraqui	Lui, le protecteur des intègres.

Le Complexe et Berque utilisent le présent pour rendre ce segment de verset, ce qui les aide à exprimer le sens voulu dans le verset initial.

Pour Chouraqui, il transforme la phrase verbale en une autre ",yatawalla" sans changer le " يتولي nominale. Il omet le verbe Sens. Ce choix peut être acceptable parce qu'il ne change pas la valeur temporelle voulue au texte de départ.

Voyons la temporalité au verset 170.

- (إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ) آية ١٧٠

Il s'agit ici d'une vérité hors du temps qui peut se réaliser n'importe quand. C'est qu'Allah, gloire à Lui, ne laisse pas perdre la récompense des bienfaiteurs.

Le Complexe	Nous ne pas perdre la laissons pas perdre la récompense de ceux qui s'amendent.
J.Berque	Nous ne ferons pas perdre le salaire de ceux qui font le bien.
Chouraqui	Nous ne laisserons pas se perdre le salaire des intègres.

Le complexe opte pour le présent pour rendre ce segment de verset. Il respecte le temps verbal du verset-source, ce qui garde la valeur atemporelle du verset.

Quant à Berque et à Chouraqui, ils situent le verbe souligné au futur simple. Par ce faire, ils limitent la dimension hors du temps du verset initial. Ils rejettent ainsi cette récompense à l'avenir par rapport au moment de l'énonciation. Signalons aussi qu'en choisissant le futur simple, ils ne transmettent pas la certitude désignée par le présent, ce qui ne convient pas à ce contexte.

Voici une autre vérité exprimée au verset 158.

(لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ) - آية ١٥٨

Ce verset consacre la divinité et le pouvoir de donner la vie et la mort à Allah. Nous avons deux verbes à la forme préfixée qui aident à mettre en relief cette vérité. Comment les traducteurs rendent-ils ces verbes?

Le Complexe	Pas de divinité à part Lui. Il donne la vie et Il donne la mort.
J.Berque	Il n'est de dieu que Lui qui fait vivre et mourir.
Chouraqui	Pas d'Ilah sauf Lui, Il ressuscite et fait mourir.

Le présent, offert par les trois traducteurs pour situer les ",yumit", est le choix idéal dans un يميت, "yuhii" et " يحيي" verbes

tel contexte. Il exprime bien la valeur continue et éternelle de ces deux procès que soulignent les verbes à la forme préfixée.

B-la forme préfixée traduite par le présent historique:

Le présent historique (le présent de narration) est le temps que l'on emploie pour évoquer des événements au passé, assez lointain, par rapport au moment de l'énonciation. On utilise ce temps pour donner plus de vivacité aux récits racontés.

Sourate Al A'rāf évoque plusieurs récits qui se sont déroulés avant la révélation du Coran. Comment les traducteurs rendent-ils les événements évoqués? C'est ce qu'on va essayer de savoir d'après les exemples suivants.

Le verset 141 est inséré au récit de Moïse, béni soit-il.

(- يُقْتَلُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ) آية ١٤١

Ce verset vient après la demande de Bani Israël à Moïse de leur chercher un dieu. Il leur répond en s'exclamant du fait de chercher un autre dieu qu'Allah qui les protège du Pharaon et de sa gent qui les torturaient. La réalisation de ces événements était au passé mais l'emploi de la forme verbale préfixée rend le récit plus vivant.

Comment les traducteurs rendent-ils ce segment de verset mis à la forme préfixée dans le cadre du récit?

Le Complexe	Ils massacraient vos fils et laissaient vivre vos femmes.
J.Berque	La gent de Pharaon [...] qui, exterminait vos fils en laissant vivre vos femmes.
Chouraqui	Ils tuaient vos fils et laissaient vivre vos femmes.

C'est l'imparfait qui se présente dans les trois versions pour rendre les deux actes du verset souligné. Sémantiquement, ce choix

est correct parce que l'imparfait est utilisé pour exprimer des actions inachevées, et il s'emploie pour des actions qui se répètent. Mais, en choisissant l'imparfait, les traducteurs ne peuvent pas converser l'intégralité de l'original et ainsi le vouloir-émouvoir du texte- source.

Étant toujours dans le récit de Moïse, béni soit-il, avec son peuple, vient le verset 138.

- (قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰ أَصْنَامٍ لَهُمْ) آية ١٣٨ -

Ce verset vient pour raconter l'histoire du peuple d'Israël qui est passé par des gens qui adoraient les idoles. Le présent historique se présente ici pour attribuer au récit de la vivacité.

Le Complexe	Un peuple attaché à ses idoles.
J.Berque	Un peuple assidu au culte des idoles.
Chouraqui	Un peuple enchaîné à ses idoles.

Les trois traducteurs adoptent la même manière en traduisant ce segment de verset: Ils utilisent le participe passé (utilisé comme ",", "ya 'kfōna" mis au présent. يعكفون adjectif) pour rendre le verbe" Par ce faire, ils échouent à rendre le vouloir-émouvoir du verset initial.

Dans le même récit - celui du prophète Moïse, béni soit-il, avec le Pharaon et Béní Israël- nous trouvons ce verset.

- (يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ) آية ١١٠ -

C'est Pharaon qui dit ces paroles à son peuple pour les faire éloigner de Moïse.

Le Complexe	Il veut vous expulser de votre pays. Alors, que commandez-vous?
J.Berque	Il veut vous évincer de votre terre. Que recommandez-vous?
Chouraqui	Il veut vous expulser de votre terre. Qu'ordonnez- vous?

Les traducteurs choisissent le verbe "*vouloir*" au présent, c'est pour cela qu'ils peuvent transformer le sens fond et forme, conservant ainsi l'effet voulu par la forme préfixée du texte de départ.

Au verset 59, nous avons un autre verbe à la forme préfixée.

- (إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ) آية ٥٩

Dans ce verset, le prophète Noé, est dans un discours direct avec son peuple. Le verset s'inscrit alors dans le cadre d'une énonciation discursive à cause de la présence -accolé à la

","yā' al-mutakalim" et le pronom المتكلم "ياء المتكلم", "inna" – "ان" Particule, "ala". "على", "kom" annexé au pronom "كم"

Cela attribue au récit un effet de vivacité et donne aussi au lecteur l'impression d'assister à l'histoire.

Le Complexe	Je crains pour vous le châtement d'un jour terrible.
J.Berque	Je crains pour vous le châtement d'un jour terrible.
Chouraqui	Je crains u verbe pour vous le supplice du Jour immense!

Les trois traducteurs adoptent le présent dans leurs versions ", "ahāf" mis à la forme prefixée, "أخاف" comme équivalent au verbe ce qui reproduit le même effet voulu dans le verset initial.

1-2-la forme préfixée traduite par un futur:

La forme préfixée peut désigner les temps grammaticaux annonçant le futur.

Dans notre corpus d'étude, le futur peut être indiqué d'après le contexte lui-même, ou bien à l'aide des particules qui peuvent souligner le futur comme:

"السين" et "as-sīn", "سوف", "sawfa".

Analysons la traduction du verset 29 où le futur est désigné par le contexte:

- (كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ) آية ٢٩

Dans ce segment de verset, il y a deux actions. La première se passe dans ce monde, c'est la création des êtres humains. L'autre action est la renaissance après la mort, cela se passera dans la vie future.

Le Complexe	De même qu'Il vous a créés, vous retournerez à Lui.
J.Berque	Tel qu'Il vous a instaurés vous reviendrez.
Chouraqui	De même qu'Il vous a créés, Il vous ressuscitera!

Les trois traducteurs comprennent bien la valeur du futur de la forme préfixée en la rendant par un futur simple. Ils choisissent "تعودون" pour traduire "retournerez, reviendrez et ressuscitera" pour traduire "ta 'odōn".

Le verset 51 nous présente un autre cas de la forme préfixée traduite par un futur.

- (فَالْيَوْمَ نُنْسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا) آية ٥١

Allah, gloire à Lui, dit qu'Il oubliera les infidèles qui ont oublié le Jour du Jugement Dernier.

Du point de vue temporel, le procès d'oublier les infidèles n'est pas valide au moment de l'énonciation, mais aura lieu le Jour du Jugement Dernier.

Les traducteurs rendent ainsi ce segment de verset.

Le Complexe	Aujourd'hui, Nous les oublierons comme ils ont oublié la rencontre de leur jour que voici.
J.Berque	Nous les oublierons en ce Jour comme ils ont oublié la rencontre de ce Jour bien à eux.
Chouraqui	Nous les oublions aujourd'hui comme ils ont oublié la rencontre de leur Jour.

Le Complexe et Berque comprennent bien la temporalité du verset initial en localisant le verbe souligné "*nansāhom*" dans l'avenir à travers le futur simple.

Pour Chouraqui, il choisit le présent pour rendre le verbe déjà mentionné, ce qui trahit le sens voulu au texte-source.

Dans le même contexte vient le verset 161 qui parle d'un procès qui se déroulera au Jour du Jugement Dernier; le fait qu'Allah, gloire à Lui, pardonnera les péchés des personnes qui obéissent à Ses ordres. Cette fois ci Chouraqui comprend le contexte et par conséquent, il réussit à l'exprimer en employant le futur simple pour désigner un des évènements qui se passeront au Jour du Jugement Dernier.

- (وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا نَّعْفِرُ لَكُمْ حَطِيئَاتِكُمْ) آية ١٦١

Le Complexe	...Nous vous pardonnerons vos fautes.
-------------	---------------------------------------

J.Berque	...vos erreurs vous seront pardonnées.
Chouraqi	...Nous pardonnerons vos fautes.

Les trois traducteurs ont recours au futur simple pour
 ,"*naġfer*" qui se passera dans l'avenir." *نَغْفِرُ* exprimer le verbe

Pour le verset 143, nous y rencontrons un autre cas où la valeur de futur se présente à l'aide d'une particule précédant le verbe à la forme préfixée.

- (فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي) آية ١٤٣

Dans ce segment de verset, le verbe "تراني" à la forme "tarāni" Préfixée est précédé par la particule "sawfa" pour lui attribuer le sens du futur.

Le Complexe	...alors tu Me verras.
J.Berque	...alors tu me verrais.
Chouraqi	...tu me verras.

Le Complexe et Berque mettent les verbes au futur simple pour exprimer le sens de futur voulu dans le texte-source. Tandis que Chouraqi utilise le conditionnel présent qui exprime une hypothèse dans le présent ou le passé non pas au futur. Donc, ce choix n'est pas correct.

Passons au verset 123.

- (إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَكْرٌ تُنْمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ) آية ١٢٣

Le futur est désigné ici à travers l'utilisation de la particule "تاعلمون" "ta lamōn" qui précède le verbe

Le Complexe	...vous saurez bientôt.
J.Berque	...vous allez voir!
Chouraqui	...vous le saurez bientôt.

Pour rendre le verbe souligné, le Complexe et Chouraqui utilisent le futur simple alors que Berque choisit le futur proche, ou le futur périphrastique.

Dans la Grammaire de l'arabe classique, nous trouvons ce point de , **ancien nom verbal, s'emploie avec l'inaccompli سوف** "vue: «" , **"س" pour lui donner le sens de futur; on l'abrège, en général, en qui s'écrit avec le verbe.»**(²)

Selon cet opinion, les trois versions sont correctes puisqu'elles réussissent à exprimer le sens du futur trouvé au texte –source.

Il est curieux de toucher de près la traduction du verset 127 où l'on trouve un verbe à la forme préfixée précédé de la particule le "sîn".

- (قَالَ سَنُقْتِلُ أَبْنَاءَهُمْ) آية ١٢٧

Le Complexe	Nous allons massacrer leurs fils.
J.Berque	L'on tuera, dit-il, leurs fils.
Chouraqui	Il dit: "tuons leurs fils".

Chacun des trois traducteurs rend différemment ce segment de

²- Régis BLANCHÈRE, M.GAUDEFROY-DEMOMBYNES, Grammaire de l'arabe classique, op.cit.,p.212.

verset. Le Complexe choisit le futur proche pour rendre le sens de "سنقتل" futur. Berque emploie le futur simple en traduisant "sanoqattel" composé du verbe à la forme préfixée "noqattel" et la particule "as-sîn".

Chouraqui opte pour le présent pour donner le sens de futur.

En examinant la différence entre le futur proche et le futur simple en langue française ⁽³⁾ d'une part, et d'autre part, bien entendu, entre "as-sîn" et "sawfa" en langue arabe ⁽⁴⁾, nous trouvons que le "sîn" coïncide plus avec le futur proche qui annoncent, tous les deux, la certitude du fait souligné.

D'après ce point de vue, nous trouvons que la version de Berque est correcte mais celle du Complexe est la plus adéquate.

La traduction de Chouraqui n'est pas appréciable parce qu'elle ne suggère pas l'identité morphologique du verbe à la forme préfixée.

1-3-la forme préfixée traduite par un passé:

La forme du passé peut être exprimée par la forme préfixée tout comme le présent et le futur. Cela se passe soit à l'aide des données contextuelles, soit l'aide d'un exposant temporelle "kan", "kāna". Nous essayons maintenant de présenter "كان" comme quelques exemples puisés dans notre corpus qui peuvent montrer la variété des valeurs temporelles attribuées à cette forme.

Au verset 33, nous avons un verbe précédé de la particule "lam", "لم", de négation

- (وَأَنْ تَشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا) آية ٣٣

", "yunazel" est précédé de "ينزل" Le verbe à la forme préfixée

³-voir Dominique MAINGUENEAU, L'Énonciation en linguistique française, op.,cit., p.101:105.

٥-جلال الدين السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، مرجع سابق، ص ٤٢٢، ٤٢١.

la particule de négation "lam". Il indique ainsi un procès ayant lieu dans le passé. Pour rendre ce verbe, il y a deux possibilités: le passé simple s'il s'agit d'une énonciation du récit; le passé composé dans l'énonciation discursive. (5)

Alors, ce verbe doit être rendu par le passé composé parce que la phrase se situe dans une énonciation discursive. La preuve en est le ", "tošrekō" qui désigne /تشرکوا, "tā' " annexé au verbe "ت" pronom le co-énonciateur, les mécréants.

Comment les traducteurs rendent-ils ce verbe à la forme préfixée indiquant le passé?

Le Complexe	D'associer à Allah ce dont IL n'a fait descendre aucune preuve.
J.Berque	Qu'à Dieu vous associez cela sur quoi Il ne fait descendre aucune justification.
Chouraqui	Que vous associez à Allah ce sur quoi Il n'a pas fait de pouvoir.

Le Complexe et Chouraqui comprennent la dimension temporelle du verbe "yonazel" en le rendant par le passé composé. Berque, de sa part, utilise le présent en calquant ainsi au pied de la lettre la temporalité du texte-source, ce qui donne l'impression que le procès du verset se déroule au moment de l'énonciation.

Voyons la traduction du verset 87.

- (وَمَا نَفَعُ لَمْ يُؤْمِنُوا فَاصْبِرُوا حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا) آية ٨٧

Avant d'examiner les versions, nous avons à dire que le verbe à ", "yo' minō" précédé de la particule "lam" "لا يؤمنوا" la forme préfixée

° - voir Dominique MAINGUENEAU, L'Énonciation en linguistique française, op., cit., p.73:76

doit être rendu par le passé composé, et ceci pour répondre à une double exigence de la langue d'arrivée.

D'une part, il s'agit ici d'une énonciation discursive; la preuve en est, "iṣberō". D'autre part, contrairement au "اصبروا" est l'impératif passé simple qui peut annoncer des faits lointains dans le passé, le passé composé peut exprimer des actions passées mais assez proches dans le temps par rapport au présent, ce qui est le cas dans ce verset souligné.

Le Complexe	Qu'une partie n'a pas cru.
J.Berque	Et d'autres qui n'y croient pas.
Chouraqi	Et un parti n'adhère pas à lui.

Seul le Complexe utilise le passé composé pour rendre le verbe à la forme préfixée indiquant le passé. Tandis que Berque et Chouraqi optent pour le présent pour traduire ce verbe, ce qui ne donne pas au verbe sa valeur temporelle voulue au texte – source.

Au verset 141, la forme du passé est soulignée d'après le contexte.

- (وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ) آية ١٤١

Il s'agit ici d'un discours direct, un dialogue entre Moïse et le peuple d'Israël. Alors, c'est une énonciation discursive, ce qui exige de rendre le verbe à la forme préfixée "yasomōnakom" par le passé.

Le Complexe	Nous vous sauvâmes des gens de Pharaon qui vous <u>infligeaient</u> le pire châtement.
-------------	--

J.Berque	Nous vous avons naguère sauvé de la gent de Pharaon, qui vous <u>imposait</u> de durs tourments.
Chouraqui	Nous vous avons sauvé de la gent de Pharaon, ils vous <u>infligeaient</u> les pires supplices.

Les trois traducteurs situent le verbe souligné à l'imparfait, ce qui considère bien la temporalité du verset initial, parce que ce verbe ne désigne pas un procès actuel, mais passé n'ayant pas d'aspect ponctuel mais duratif; il sert à la description des évènements au passé. L'emploi de l'imparfait est donc le plus convenable.

Le verset 148 nous offre aussi deux verbes à la forme préfixée indiquant le passé.

(- أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا) آية ١٤٨

Il s'agit ici du peuple de Moïse qui adoraient un veau. Ce dernier ne les parlait ni les guidait.

Le Complexe	N'ont –ils pas vu qu'il ne leur parlait point et qu'il ne les guidait sur aucun chemin?
J.Berque	Ne voyaient –ils pas qu'il ne leur parlait pas plus qu'il ne les guidait sur un chemin quelconque?
Chouraqui	Ne voient-ils pas qu'il ne leur parle pas, qu'il ne les guide pas sur le sentier?

Le Complexe et Berque utilisent l'imparfait pour rendre les ", "yahdihom". "yokalimahom" et "يكلّمهم" deux verbes Ce choix est appréciable car ces deux verbes à la forme préfixée soulignent des procès au passé ayant un aspect duratif. Chouraqui situe les deux verbes au présent, ce qui reflète son incompréhension de la dimension temporelle des verbes.

C'est ainsi qu'on trouve que la forme verbale préfixée en langue arabe peut exprimer les différentes valeurs temporelle en français. Est-ce que c'est le même cas pour l'autre forme verbale suffixée? C'est ce qu'on va voir dans ce qui suit.

2-La forme suffixée (accomplie) :

La forme suffixée, le second axe du système verbal de la langue arabe, souligne généralement un procès au passé. Elle peut aussi exprimer le présent dans le texte coranique. C'est ce qu'on va voir dans les pages suivantes où on essayera de mettre en relief à quel point les traducteurs ont pu toucher les différentes valeurs temporelles de la forme suffixée.

2-1-la forme suffixée traduite par le présent :

Dans notre corpus d'étude, il y a des versets où les verbes à la forme suffixée peuvent être traduits par le présent. Cela se passe soit grâce aux données contextuelles, soit à l'aide du type de l'énoncé qui contient ce verbe.

Au verset 156, nous trouvons un verbe à la forme suffixée.

- (وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ) آية ١٥٦

Il s'agit, dans ce verset, d'une valeur générique qui ne se rattache pas à un temps passé, mais se prolonge dans le temps.

Voyons les traductions proposées.

Le Complexe	Et Ma miséricorde embrasse toute chose.
J.Berque	Ma miséricorde ombrage toute chose.
Chouraqui	mes grâces englobent tout.

Il nous semble que les trois traducteurs ont bien compris la dimension temporelle de ce verset. Alors, ils situent le verbe souligné au présent, ce qui donne aux verset-cible de la vivacité et aide à bien transmettre le message divin voulu dans le texte-source.

Voyons la traduction du verset 143.

آية ١٤٣ - (قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ)

Dans ce segment de verset, le prophète Moïse, béni soit-il, annonce son repentir. C'est une énonciation discursive affirmée ", "تبت", "tā" affixé au verbe "ت" par la présence du pronom "تobto". Celui-ci est un verbe non conclusif dont le procès ne tend pas vers un terme mais dure dans le temps.

Comment les traducteurs rendent-ils ce verbe dans leurs versions?

Le Complexe	Gloire à Toi! À Toi je me repens; et je suis le premier des croyants.
J.Berque	O. Transcendance! Je me repens à Toi.
Chouraqi	Gloire à Toi! Je fais retour vers toi.

Le présent, employé par les trois traducteurs, est la forme verbale la plus adéquate dans la mesure où il rend le procès plus durable.

Signalons aussi la traduction du verset 42.

آية ٤٢ - (وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَفِّرُ نَفْسًا إِلَّا أَوْسَعَهَا أَوْلَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)

آية ٤٢

On parle, dans ce verset, des pieux dont la croyance soulignée ", "āmanō" ne se limite pas à un temps du passé, "آمنوا" par le verbe mais continue dans le temps.

Ce verset présente aussi une vérité générique; la récompense qu'attendent ceux qui croient à Allah et qui font toujours les bonnes œuvres.

Les traducteurs rendent ce verbe ainsi:

Le Complexe	Et ceux qui croient et font de bonnes œuvres...
J.Berque	Tandis que ceux qui ont cru, effectué les œuvres salutaires...
Chouraqui	Ceux qui adhèrent et sont intègres...

Le présent de l'énonciation, offert par le Complexe et Chouraqui, serait le choix le plus convenable; tandis que le passé-composé, utilisé par Berque, ne rend pas exactement le vouloir-dire du texte-source.

De même, au verset 40, nous trouvons une vérité générique puisqu'il s'agit du châtement que rencontreront les mécréants qui nient les signes et les enseignements d'Allah.

(إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ) آية ٤٠-

Nous trouvons, dans ce verset, deux verbes à la forme
 ", "estakbarō". استكبروا, "kadabō" et "كذبوا" suffixée:

Voyons la traduction proposée.

Le Complexe	Pour ceux qui traitent de mensonges Nos enseignements et s'en écartent par orgueil.
J.Berque	Ceux qui, par superbe, démentirent Nos signes ne voient pas s'ouvrir les portes du ciel.
Chouraqui	Ceux qui nient nos Signes et s'enflent...

Le Complexe et Chouraqui réussissent à exprimer la dimension temporelle de ce verset en optant pour le présent pour rendre les

deux verbes soulignés. Quant à Berque, il situe le verbe "*kazabō*" au passé simple, ce qui ne convient pas au contexte.

Pour le deuxième verbe à la forme suffixée "*estakbarō*", il le néglige. Alors, la version de Berque est incorrecte et infidèle au texte de départ.

Au verset 37, nous nous trouvons en face d'un autre verbe à la forme suffixée.

- (فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا) آية ٣٧ -

Cette question figure, ayant une valeur générique ne se rattache pas à un temps passé, mais prolonge dans le temps. Voyons la .

Le Complexe	Quel pire injuste, que celui qui invente un mensonge contre Allah.
J.Berque	Or quelle plus noire iniquité que de fabuler sur Dieu un mensonge.
Chouraqui	Qui fraude davantage que celui qui forge contre Allah.

Le complexe et Chouraqui emploient le présent pour rendre le verbe souligné et ils gardent la structure du verset initial, contrairement à Berque qui utilise la préposition "de" suivi par ", "*meman-*" *افتري* l'infinitif du verbe pour exprimer le syntagme *eftara*". Il est à remarquer qu'il change la tournure du texte-source. Ce choix nous semble être possible parce que l'infinitif emprunte les déterminations temporelles au contexte linguistique dans lequel il se trouve.

2-2-la forme suffixée traduite par un passé:

Au verset 23, nous avons deux verbes à la forme suffixée.

- (قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا) آية ٢٣ -

Dans ce segment de verset, nous avons au début un verbe à la
 ",*qāla*". Ensuite, il y a un autre verbe "لا *lā* forme suffixée
 ",*zalamna*". " *ظلمنا* coordonné à la même forme verbale
 Comment les traducteurs rendent-ils ces deux verbes?

Le Complexe	Tous deux dirent: "O notre Seigneur, nous avons fait du tort à nous-mêmes.
J.Berque	Notre seigneur, dirent-ils, nous deux, nous venons d'être iniques envers nous-mêmes.
Chouraqi	Ils disent: " Notre Rabb, nous sommes lésés!

Pour le verbe "*qāla*", il souligne un procès ponctuel et achevé. Alors, il est préférable d'utiliser le passé simple pour rendre ce verbe parce que ce temps est celui qu'on utilise toujours pour situer une action ponctuelle et achevée dans le passé.

Le Complexe et Berque désignent bien ce procès exprimé par ce verbe souligné en utilisant le verbe "*dire*" au passé simple.

Quant à Chouraqi, il se voit qu'il ne comprend pas la nature de ce procès puisqu'il change le mode lors de sa traduction. Il situe le verbe "dire" au subjonctif qui exprime l'incertitude, le souhait, le regret, la crainte ou le désir, ce qui est tout-à-fait loin du vouloir-dire dans le verset initial.

Le verbe "*zalamna*" vient dans le cadre du discours. La trace du ",*na*" accolé" *Li* co-énonciateur est évidente par le biais du pronom au verbe. Donc, le passé-composé peut être adopté pour bien exprimer la dimension temporelle de ce verbe.

Chacun des traducteurs rend ce verbe à sa propre manière; Le complexe emploie le passé composé pour rendre ce verbe, ce qui fait de sa version une traduction correcte.

Berque utilise le passé récent qui exprime une action qui se passe juste avant le moment de l'énonciation et cela n'est pas indiqué dans le verset, ce qui nous mène à dire que ce n'est pas le meilleur choix pour rendre le verbe " *zalamna*".

Chouraqui choisit le présent qui ne convient pas au récit au passé. Cet exemple nous montre l'importance de l'aspect du verbe à traduire, c'est-à-dire la manière dont l'action se déroule.

E. Nida confirme cette observation:

«Plus d'un système verbal compliqué et embrassant a été rendu tout à fait compréhensible une fois que le traducteur s'est mis à traduire les éléments difficiles en fonction de la sorte d'action plutôt que du moment de l'action.» ⁽⁶⁾

Un autre verbe à la forme suffixée se présente au verset 2.

(- كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ) آية ٢

", " *onzila*", à la forme passive, marque " *انزل* " Le verbe morphologiquement une action du passé. Cet énoncé appartient au cadre du discours. La preuve en est la présence du co-énonciateur ", "kaf" annexé au "ك" qui appartient par le biais du pronom

", " *elayka*". " *إليك* " syntagme

prépositionnel

Le Complexe	C'est un Livre qui t'a été descend; qu'il n'y ait, à son sujet, nulle gêne dans ton cœur.
J.Berque	Quel Écrit! La descente en fut sur toi opérée...
Chouraqui	Un Écrit descend vers toi...

⁶-Eugène NIDA, Comment traduire la Bible, Londres, ©Alliance biblique universelle, 1961, p.208.

Seul le Complexe choisit le passé composé qui serait la solution idéal pour annoncer un moment antérieur à celui de cette énonciation discursive.

Le présent, le choix de Chouraqui, peut être acceptable dans la mesure où il souligne la continuité du procès de la révélation du Coran au prophète Mohamed (pb AsL) au moment de ce verset. Les Ulémas confirment que la révélation du Coran a duré plus de 22 ans.⁽⁷⁾ Le moment de la révélation de ce verset n'est donc qu'un point sur la ligne temporelle de la révélation du texte coranique, point qui ne représente ni la fin proche, ni la fin lointaine de la révélation. Alors, le présent serait un choix acceptable.

Berque change la tournure de l'énoncé en transformant le verbe à un nom, mais le temps qu'il situe pour rendre le verset initial est le passé simple. Ce choix ne peut pas être possible puisqu'il s'agit d'une action accomplie dans le passé lointain.

Au verset 32,

- (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ) آية ٣٢

Dans ce verset, nous avons deux verbes à la forme suffixée; le "ahraja", les "أخرج", "harrama" et le verbe "حرم" verbe traducteurs les rendent ainsi :

Le Complexe	Dis:" Qui donc a interdit la parure d'Allah, qu'Il a produite pour Ses serviteurs.
J.Berque	Dis:" Qui donc a interdit la parure de Dieu, qu'Il a mis au jour pour Ses adorateurs.
Chouraqui	Dis:" Qui interdirait les parures d'Allah, créées pour les serviteurs.

^٧ -محمد سعدي ياسين، البرهان علي سلامة القرآن من الزيادة والنقصان، مطبعة الوفاء، بيروت، لبنان، ١٩٣٣م، ص ٥.

Du point de vue morphologique, le verbe "*harrama*" indique un procès duratif dans le passé. Donc, l'imparfait, qui exprime une action passé qui dure dans le temps, serait le plus convenable pour rendre ce verbe.

Aucun traducteur n'utilise ce temps. Le Complexe et Berque emploient le passé composé qui n'est pas convenable. Chouraqui opte pour le conditionnel présent dont l'utilisation n'est point justifiée. Quant au deuxième verbe à la forme suffixée "*ahraja*", il exprime une action accomplie dans le passé. Alors, ce serait préférable de le rendre par le passé composé, ce qui est décelé par le Complexe et Berque qui réussissent à exprimer la dimension temporelle voulu dans le texte-source en employant le passé composé. Chouraqui a sa manière assez différente de celle des deux autres traducteurs. Il transforme le verbe en participe passé sans utiliser aucun temps verbal pour traduire ce verbe souligné. On accepte ce choix puis qu'il ne donne aucune détermination temporelle sans gêner le vouloir-dire au verset initial.

Il est intéressant d'étudier les verbes au verset 54.

○ (إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ) آية ٤٥

Il s'agit, dans ce segment de verset, de deux verbes à l'aspect accompli. Ils présentent deux actions successives dans un cadre d'une énonciation de récit dans la présence du co-énonciateur qui , "kom" annexé au syntagme "كم" se voit par le biais du pronom " , "rabbakom". Les traductions proposées sont : "ربكم nominal

Le Complexe	Votre Seigneur, c'est Allah, qui a créé les cieux et la terre en six jours, puis S'est établi "istawa" sur le Trône.
-------------	--

J.Berque	Votre Seigneur, c'est Dieu, qui a créé en six jours les cieux et la terre, après quoi Il s'installa sur le Trône.
Chouraqui	Votre Rabb, c'est Allah. Il a créé les ciels et la terre en six jours. Ensuite, il s'est assis sur le Trône.

Le passé composé, qu'adoptent le Complexe et Chouraqui pour rendre les deux verbes, nous semble un choix correct.

Berque choisit, lui aussi, le passé composé pour rendre le premier ", "halaqa". " خلق verbe

", "istawa", " استوي/ Quant au deuxième verbe à la forme suffixée

Il le met au passé simple. Il met en relief ainsi l'antériorité de la deuxième action à la première, mais en tournant le dos en même temps à l'énonciation discursive de ce segment.

Au verset 154, nous trouvons deux verbes à la forme suffixée.

(- وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَابَ) آية ١٥٤

Dans ce segment de verset, il y a deux verbes à la forme ", "ahada". Ils présentent " أخذ", "sakata" et "سكت" suffixée, deux actions successives dans une énonciation du récit sans avoir aucune trace des interlocuteurs, ce qui fait du passé simple le choix le plus adéquat pour rendre ces deux verbes.

Le Complexe	Et quand la colère de Moïse se fut calmée, il prit les tablettes.
J.Berque	Quand le courroux se fut tu en Moïse, il reprit les Tables.
Chouraqui	Quand la colère de Mûssa se calme, il saisit les Tables...

Le Complexe et Berque respectent la dimension énonciative du verset en rendant les verbes soulignés par le passé simple. Chouraqui, lui aussi, met le premier verbe au passé simple mais il

transpose le deuxième verbe par le présent de narration. Ce qui ne donne pas le même effet que le passé simple en faisant perdre au texte d'arrivée la valeur de l'alternance entre les différents temps du passé au sein du récit.

2-3-la forme suffixée traduite par un futur:

La forme suffixée peut faire référence à des actions futures par le biais du contexte du verset où elle figure. Nous apercevons cela d'après les exemples suivants:

- (وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ) آية ٤٤

Il s'agit, dans ce segment de verset, d'une scène qui se déroulera au Jour du Jugement dernier, ce qui nous mène à dire que le temps grammatical le plus convenable pour rendre le verbe , "nāda", est le future, mais ce temps "لادي" à la forme suffixée n'exprime pas la valeur sémantique voulue.

Comment les traducteurs rendent-ils ce verset?

Le Complexe	Les gens du Paradis crieront aux gens du Feu.
J.Berque	Et les compagnons du Jardin appellent les compagnons du Feu.
Chouraqui	Les compagnons du Jardin crieront aux compagnons du Feu.

Selon l'aspect chronologique, le futur simple, employé par le Complexe et Chouraqui est le temps le plus adéquat pour rendre le verbe souligné. Mais sémantiquement, le présent de narration qu'utilise Berque est plus pertinent pour un tel contexte.

Dans le même verset, nous trouvons deux autres verbes à la forme suffixée.

- (قَالُوا نَعَمْ فَأَدْنُ مُوَدِّنَ بَيْنَهُمْ) آية ٤٤

Nous sommes toujours dans la scène des gens du Paradis parlant aux gens du Feu. Les premiers demandent aux autres s'ils trouvent vrai ce qu'Allah les a promis. Les gens du Feu répondent en disant ce segment de verset.

Le Complexe	"oui", diront-ils. Un héraut annoncera alors au milieu d'eux.
J.Berque	"Oh oui!", disent les autres; et parmi eux un héraut de crier la malédiction de Dieu sur les iniques.
Chouraqui	Ils diront: " Oui!" L'annonceur leur annoncera.

"قالوا" et "qālō", "انن", Pour les deux verbes à la forme suffixée "azzana", Le Complexe et Chouraqui les mettent au futur simple, le temps idéal pour bien rendre l'aspect chronologique voulu.

Berque situe le premier verbe "qālō" au présent de narration qui ne couvre pas la dimension temporelle dans ce segment de verset même s'il garde la dimension sémantique voulue au verset initial.

Quant au deuxième verbe "azzana", le traducteur emploie l'infinitif pour le rendre, ce qui ne trahit pas le verset-source car l'infinitif ne donne aucune détermination temporelle.

Mais, il serait mieux de mettre les deux verbes soulignés au même temps verbal puisqu'on a le "fā' as-sababiat" accolé au début du verbe "azzana", qui exprime la successivité.

En parlant aussi des gens du Paradis, vient le verset 47 avec un verbe à la forme suffixée passive.

- (وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ) آية ٤٧

Le Complexe	Et leurs regards seront tournés vers les gens du Feu.
-------------	---

J.Berque	Quand leurs regards se reportent en direction des compagnons du Feu.
Chouraqi	Les regards tournés vers les compagnons de la Géhenne.

Seul le Complexe utilise le futur simple pour rendre le ", "şorifat". Cette utilisation lui permet de présenter " صرفت" verbe une traduction correcte.

Berque emploie le présent pour situer ce temps. Son choix est aussi correct en considérant que ce procès exprimé au verset est une réalité certaine. Alors, le présent réussit à donner la valeur sémantique du verset.

Chouraqi évite l'utilisation d'un temps verbal précis. Il a recours à l'adjectif, ce qui rend sa version acceptable.

-Conclusion:

C'est ainsi qu'on trouve, d'après les exemples précédents, qu'un bon traducteur doit prendre en considération le contexte des verbes à traduire pour qu'il puisse choisir ce à quel temps ils se réfèrent car les verbes peuvent être analogues morphologiquement. Mais du point de vue sémantique, ils ne se réfèreraient pas à la même temporalité.

Georges Mounin affirme que :

«La commune mesure de toute langue en toute langue, et la seule certaine- le seul invariant- c'est la situation à laquelle se réfèrent le message en langue source et le message en langue cible.»⁽⁸⁾

Finalement, nous pouvons constater que si la langue arabe ne jouit pas de la variété des formes temporelles que possède la langue française, celle-

⁸-Georges MOUNIN, Les problèmes théoriques de la traduction, op.cit., p.263.

là peut, seulement à partir de ces deux formes verbales et à travers l'aspect des verbes, donner les mêmes valeurs temporelles que ces formes multiples en français.

Références

I - Corpus

A-Texte-source :

- القرآن الكريم، السحار للطباعة، القاهرة، ٢٠٠٦.

B-Textes-cibles :

1- CHOURAQUI (André), *le CORAN – L'Appel*, Paris, © Robert Laffont, 1990.

2- COMPLEXE du Roi Fahd, *Le Noble Coran et la traduction en langue française de ses sens*, Al-Madinah Al-Munawwarah – Royaume d'Arabie Saoudite, © le Complexe Roi Fahd pour l'impression du Noble Coran, 1420 de l'Hégire.

3- BERQUE (Jacques), *Le Coran- Essai de la traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique*, Paris, © Sindbad, 1990.

-Ouvrages sur la linguistique et sur la traduction :

- BLACHÈRE (Régis), GAUDEFROY-DEMOMBYNES (Maurice), *Grammaire de l'arabe classique*, Paris, © Maisonneuve & Larose, 3ème édition revue et remaniée, 1975.

-MOUNIN (Georges), *Les Problèmes théoriques de la traduction*, Préface de Dominique AURY, Paris, © éditions Gallimard, 1963.

- NIDA (Eugène), *Comment traduire la Bible*, Londres, © Alliance biblique universelle, 1961.

- MAINGUENEAU (Dominique), *L'Énonciation en linguistique française*, Paris, © Hachette livre, 1994.

- مراجع عن علوم القرآن .:

-السيوطي (جلال الدين)، الاتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمود مرسي- محمد عوض- محمد أنور شلبي، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، (جزآن)، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.

-محمد سعدي ياسين، البرهان علي سلامة القرآن من الزيادة والنقصان، مطبعة الوفاء، بيروت، لبنان، ١٩٣٣م.

Résumé

Cette recherche traite les problèmes appartenant à transmettre la temporalité du système linguistique arabe à celui du français, dont chacun a sa structure spécifique et différente de l'autre. En français, le verbe peut se trouver sous différentes formes dont chacune est porteuse d'un nombre défini d'informations grammaticales indiquant le temps et l'aspect. Le système verbal de l'arabe exprime aussi bien le temps que l'aspect. Entre ces deux derniers, il y a des affinités qui servent à exprimer les types différents de procès. A l'inverse du français, les temps et les aspects ne sont donc pas étanches, mais complémentaires. Les valeurs temporelles proviennent alors, en langue arabe, de l'aspect d'un verbe et aussi du contexte immédiat et général d'un texte donné. C'est ainsi l'opposition aspectuelle bien connue, "accompli - inaccompli", qui sert à exprimer le temps dans le verbe arabe. On peut passer de l'aspect accompli à un temps passé, et de l'aspect inaccompli à un présent ou à un futur. On peut en conclure que le système verbal de l'arabe est basé sur les valeurs aspectuelles, tandis qu'en langue française, il est basé sur les valeurs temporelles.

ملخص

يتعرض هذا البحث للمشكلات التي تنجم عن ترجمة الأزمنة من اللغة العربية الي اللغة الفرنسية حيث ان لكل لغة التركيب الخاص بها والمختلف عنة في اللغة الأخرى.

ففى اللغة الفرنسية للفعال اشكال مختلفة لكل منها عدد محدد من المعلومات النحوية موضحة الزمن والشكل.

يعبر النظام الفعلي فى اللغة العربية عن كل من الزمن والشكل علي عكس اللغة الفرنسية حيث لا يوجد اختلافات بين كلا منهما بل هما متكاملان.

وتأتي الدلالات الزمنية فى اللغة العربية من شكل الفعل ومن سياق النص ايضا.

وهكذا يعبر التقابل الشكلي المعروف " ماض-مضارع" عن الزمن فى الفعل فى اللغة العربية. فنحن نستطيع ان نتنقل من الشكل التام الي زمن الماضي ومن الغير تام الي زمن المضارع والمستقبل. يمكننا ان نخلص من ذلك الي ان الفعل فى اللغة العربية يقوم علي الدلالة الشكلية للزمن بينما فى اللغة الفرنسية يقوم علي الدلالة الزمنية.

**Lim's Employment of Documentation and Statics and an
Attempt to Provide a Revision of the Harsh Conditions of
Chinese Laborers in Hawaii**

A Research Paper

Submitted by

Shimaa Shaban Zakaria Abdel Hameed

January 2017

Abstract

Analysing plays from a racial or ethnic perspective is a complicated and complex task. "Race and ethnicity raise many complex questions by challenging the traditional criteria by which plays have been analysed and evaluated" (Lee 5). This paper will concentrate on illustrating to what extent does Genny Lim, the Chinese American playwright, employs documentation and statistics in her two plays *Paper Angels* and *Bitter Cane* to depict the harsh Conditions of Chinese Laborers in Hawaii. Lim's account depends on exposing the bad consequences of The Exclusion Act of 1882 on Chinese American immigrants in addition to some crucial historical events.

يعد تحليل المسرحيات من منظور عرقي أو عرقي مهمة معقدة. حيث ان العنصرية والعرقية تثيرا العديد من الأسئلة المعقدة من خلال تحدي المعايير التقليدية التي يعتمد عليها تحليل المسرحيات وتقييمها" (لي ٥). وستركز هذه الورقة البحثية على توضيح محاولة جيني ليم، الكاتبة المسرحية الأمريكية الصينية، بتطويع الوثائق والإحصاءات في مسرحياتها "بابر أنجلز" و "ببتر كين" لتصوير الأوضاع القاسية للعمال الصينيين في هاواي. أيضا تعتمد ليم في سردها على كشف العواقب الوخيمة لقانون إقصاء الصينيين على المهاجرين الأمريكيين الصينيين بالإضافة إلى بعض الأحداث التاريخية الحاسمة.

1. Introduction

Paper Angels and *Bitter Cane* are two interrelated plays. The former depicts the Chinese journey and multiple endeavors to enter the United States; highlighting the handicaps they encountered and shedding much light on those immigrants who are known as 'paper sons'. The latter play portrays the next phase which tells about the Chinese lives in the Californian cane plantations (the locus of Chinese advances in agriculture) and their discovery of the falseness of what they expected to be and the futility of their American dream of wealth and comfort.

Paper Angels is a one-act play of 14 scenes. It is set in Angel Island Immigration Detention Center in San Francisco Bay; 1915. The play recreates life on Angel Island, where most of Chinese who came to America between 1910 and 1940 were detained for interviews and physical examination. Denied citizenship and banned from entering the country as laborers by the Chinese Exclusion Act of 1882, many who had worked in America prior and wished to return were refused entry. Others many who sought opportunity there for the first time were forced to become "paper sons," claiming new identities as exempted merchants and scholars or

American-born children of former immigrants in order to enter. The play offers seven characters or immigrants representing thousands Chinese immigrants. Through these characters, Lim "shows us the aspirations and helplessness of people who want to improve their lives at the peril of risking everything" (Gussow 1). The major focus is on the life, experience, and opinions of Chin Gung.

Bitter Cane tells the story of a sixteen-year-old young man named Wing Chung Kuo, a Chinese immigrant who has come to the islands to work on a sugar cane plantation. Like so many before him, Wing believes that America is the place of gaining freedom and riches, unlike his homeland village in China. However, Wing discovers that Chinese were exploited and ill-treated to the degree that led them to bad behaviors. The majority of them were depressed and spending their free time gambling, smoking opium and paying for sexual favors from prostitutes. The play traces Wing's journey on the cane plantation where he matures as a man. The play includes scenes with the ghost of Wing's father, who too was a sugar cane cutter and died (when Wing was a baby) at the plantation shaming his family. Later, Wing falls in love with a prostitute whom he discovers later that she was his father's beloved. As in *Paper Angels*, the play ends with the death of Li-Tai, Wing's beloved, proving the same idea of the falseness and futility of the American dream.

2. Lim's Employment of Documentation and Statics

Lim's two plays follow a chronological order that provide readers with a complete view of a Chinese immigrant's life. Though in *Bitter Cane* events concentrate much on Paper Sons as they trying to enter the United States, some characters are subjected to a flash back to their past to contribute to the big cycle of a Chinese immigrant. In this play, we have Chin Gung (or Chin Bick Hop), Lee, Fong, and Lum. The four men are subjected to interrogation to determine whether they are allowed to enter the United States or not. Along with them, we have Chin Moo and Mei Lai, the wives of Gung and Lee respectively, in addition to Ku Ling, a young peasant woman. Seven characters sharing one target. Unlike early Chinese immigrants, those people have to subject the new strict rules imposed by the Exclusion Act, that unfair law which confined Chinese immigration to scientists, merchants, and tourists. More precisely, those characters portray the cruel interrogation and refusal of immigration status,

the separation of families (as will be seen in Chin Gung' and Chin Moo's story), and the loneliness of the immigrants. Implied within these incidents, Lim alludes to one of the most important historical events in the American history i.e. the destruction of birth records in the San Francisco earthquake of 1906, that event which opened the door for many Chinese to "[pass] themselves as sons of American-born Chinese" (Lee 151). In this regard Fong says: "If you want to be a Gold Mountain boy you got to pay the price. For one thousand dollars, you can be a merchant, a doctor, a teacher, an official ... but no laborers, according to the Chinese Exclusion Act. That's why I'm here" (19).

Paper Angels includes more than one scene presenting a detailed and specific exposition of what happens during any usual interview with Chinese immigrant. The prologue presented at the very beginning is a striking example. Lim draws a picture for the reader of the general atmosphere of such interrogations. She writes:

A darkly lit dormitory. A voice-over audio of an interrogation is in progress as Chinese immigrants stand, amid the berth poles with their cloth bundles and few personal belongings. They are suspended in silent postures of expectation, longing and fear. An interpreter translates and a typewriter is heard in the background. (5)

Lim's selective use of words in these lines reflects to the audience the gloomy atmosphere and fear of such interrogation. Next lines are of the same type. Questions are much more than specific and private, "Where were you born? ... And your mother? What is her name? ... How many stairs are there leading to your doorstep?" (6-7). Similarly, during Gung's interview, the inspector's questions included "What type of material is your house made of? ... Did you raise any chickens? ... How many? ... Why are you returning to America?" (21-22). Such category of questions makes it clear that those employees are aware of the diverse tricks of those Chinese immigrants or paper sons. Such illegal endeavors, however, equalized immigrants, whether paper sons or those merchants and scientists who are allowed by the Exclusion Act. This is explicit in Fong' and Gung's protest to be treated as paper sons. In scene 1, Lum refuses to be included with Lee and other immigrants and angrily says, "I'm no paper son. My father was a high-class ___ a genuine U.S. citizen. Owned the biggest gambling hall in China. ... He didn't have to go back to China to

report any phony sons" (8). Moreover, in Scene 8, during Gung's interview with the inspector and the latter's decision to take the former back to China, Gung screams and declares: "It's impossible! I'm no paper son. I've been here forty years. Forty years, you hear me?" (36). Inspectors, who were scornful of Chinese immigrants, depended not only on the oral answers of the applicants, but also on their attitude and facial expression while articulating their answers. This is evident in the concluding questions of the interview stated at the beginning of the play:

Inspector: Oh, so you were coached!

Interpreter: *Nay you law ga ji-ah?*

Applicant: *M'hai, m'hai, ngaw mo law gah ji-ah.*

Interpreter: No, no! That is not true. I was never coached.

Inspector: Why are your hands trembling?

Interpreter: *Dim-guy nay-ga sow jin?*

Applicant (looking nervously at his hands): *M'hai-ah.* (6-7)

This quotation from Lim's play is intended deliberately for two basic significances: the former is what stated before it i.e. illustrating how inspectors are conversant with the different type of applicants. The second is highlighting Lim's preserving of her Chinese culture. She writes in Chinese and American, a wonderful mix that reveals Lim's credibility in transferring or recreating history as it really is.

So far, there is no problem regarding the way those Chinese immigrants entered the United States. The question to be suggested now is: To what extent those people believed and trusted in the American dream? And what is the type of reasons that made them surrender themselves to a foreign culture like that American one? Actually, these are not so difficult questions to answer. Lim's simple and smooth style enables any reader to find out any answers easily. Every character has its own story or reasons for immigration; however, all characters share one general target i.e. wealth.

Being Chin Gung in *Paper Angels* and Wing Chun Kuo in *Bitter Cane*, the two main characters of both plays, they need to gain our interest more than any other character. Both characters, unlike others, effectively prove how the changing of circumstances may alter or sometimes kill one's plans and dreams. In scene 2 of *Paper Angels*, Chin Moo reflects Gung's reason for immigration when he promisingly said, "I'm going to make my

fame and fortune and I will come back for you!" (16). He was a hopeful dreamer who trusted his destiny. Similarly, Wing was confident of himself and his ability to "make [his] village proud" (67). However, next events and actual experience had the greatest power and destiny could manipulate both men that they had to accept it and alternate their past dreams with new lower ones. So, when the inspector asks Gung about his reason for returning to America, he desperately says, "I'm old now. I will be buried here. This is my country" (22). Also, it is noticeable how Wing's sole desire at the end of the play is to escape with a prostitute whom he loved and risk everything.

Other characters in both plays share similar problems that made them hate their homeland and seek after new home where they can plan their own lives freely. In this respect, Fong in *Paper Angels* and Lau-Hing in *Bitter Cane* are two Chinese men who suffered much due to problems regarding their untraditional birth. During one of the men's conversations, Fong says, "In my case, I had such a lousy witness, he got everything all mixed up! Said my father wasn't married the year I was born. So of course they figured I couldn't be his real son if he wasn't even married then" (25). Accordingly, Fong had to live among people as an illegal son and was discarded by his people, and this made immigration the only solution for such problem. Li-Tai reflect the same regarding Lau-Hing's real causes for abandoning his family and immigrating to the United States. She explains to Wing how his father "had a mixed blood" that made him "cheated out of his share of land". Added to this was his unwillingly marriage to "a relative whom he barely knew" (93).

Just as Fong and Lau-Hing, Ku-Ling and Li-Tai suffered the betrayal of their own families when both women discovered, too late, how they were like many girls and "sold right under their noses. By their own families [thinking that] if their daughters are being sold into wealth and luxury, they'd better open their eyes" (49). This was a simple explanation of the most popular problems or reasons that made thousands Chinese citizen unwillingly abandon their homeland and find themselves forced to encounter and resist a foreign culture which they have never known. Moreover, the great numbers of those innocent people like Lum whose sole dream was to own "A wide-brimmed hat. The kind the rich white men wear" (11). This makes clear how those Chinese came to America without

fully understanding what they would do to this land and the land to them. "They were forced to become strangers by economic interests -The demands of white capitalists for a colonized labor force and the ethnic antagonism of white workers- as well as the ideology defining America as a homogeneous white society" (Takaki 130).

In the light of the general assumption that "each character, white or Chinese, is to some extent presented as emblematic representation of those actual Chinese immigrants," the inspector in *Paper Angels* and the Luna in *Bitter Cane* are introduced as "[believing] in the system of the Exclusion, which reduces all Chinese to the status of product of the government – regulated process of rejection or admittance" (151). In *Paper Angels*, the inspector is referred to as "a smart little devil" (30) who was aware of the immigrants' different tactics and the truth of everything takes place whether in the interrogation center or over the whole country. He confidently states, "It's my guess that a good ninety five percent of the Chinamen coming through here are bogus (29-30). They and the white generally, were hated much by Chinese to the degree that Chin Gung calls them "the White Demons" (12). Gussow believes that "Grasping their few remaining possessions and comparing memories, these nomads regard the authorities not only as oppressors but also as demons" (3). Similarly, Fook Wing, the Luna in *Bitter Cane*, is detested by all the people on the plantation. For Li-Tai, Fook is a "pake Luna" who treads her and other Chinese people as if they were his slaves. In scene 4, Fook calls Li-Tai, "My poor little slave" (70), and in a similar situation, he arrogantly tells Kam, "I'm boss here! If I say you work, you work. If I sat you work overtime, you work overtime. Understand?" (64). Such oppressive life style and ill-treatments whether by inspectors or Lunas is recorded in the various history book, especially those book which focused much on the poetry said by those immigrants describing or narrating their experience at the United States. For example, a plantation work song in Melendy's book compares plantations' Lunas and their helpers to Satan:

Hawaii, Hawaii
But when I came
What I saw
Was hell
The boss was Satan

The Lunas

His helpers. (Melendy 86-87)

For Kam, "If opium is evil, the white man's the devil" (67). Lunas were ill-treating Chinese workers as if they were animals, sometimes calling them by numbers not by names. They were constantly underestimating them and their work, even if they worked hard. In scene 8 from *Bitter Cane*, Fook carelessly tells Kam and Wing, "You fellas had decent work. I'm gonna let you off early this afternoon to make up for last night" (89). As usual, Fook scolds both men though he is sure that they like many Chinese laborers work with incredible rapidity that a watcher feels that "The line of men crossing a field, leveling the cane" (Drout 237-38). It was a mutual hatred between those immigrants and white people. In scene 8 of *Paper Angel*, Henderson (a patriotic and bigoted white guard) reveals how he hates those Chinese to the degree that he wishes he can "ship the whole lot of 'em back to China [for] if they keep coming, there won't be any jobs left for decent white men (38).

Certainly, such oppression and racial discrimination affected those laborers badly that a worker like Kam desperately says: "The seasons pass without fail. Each day follows the next. You plant, you cut, you harvest, you hovel and you don't ask questions, like a dumb plow ox" (66). Naturally, such gloomy and depressed life caused many Chinese immigrants whether men or women to resort to anything enable them to escape their existing reality. Drugs were the best solution for many of them as represented in Kam and Li-Tai who were "opium eaters" while "thousands of contract laborers fled from their assigned plantations before the completion of their contracts" (Takaki 145). This is represented in Wing who believed that escaping is the only way for salvation and this is what Wing attempted at the end of the play. As for immigrants in *paper Angels*, most remarkable was Chin Gung's reaction to the injustice of those white men who decided to get him back to China without any considerations. Desperately, Gung finds death the only solution for his problems. Unlike Gung, Kam takes revenge from his enemy and *Bitter Cane* ends less bitterly than *Paper Angels*. However, Lim does not mention any change in the lives of those immigrants; the detention center remains full of people who are waiting the inspectors' decisions whereas Kahuku remains "land of bitter cane" (65).

The realist framework or structure, however, urges Lim to mention to the rare moments of humanity related to those tyrant inspectors and Lunas. As for the former, it is quite obvious how the inspector in *Paper Angels* occasionally "imparts a sense of... intimate contact with Chinese" (Lee 151). For instance, the inspector's recognition of "the same Chinaman we deported three years ago" grants the later some type of humanity that makes him a special one of some significance. In addition, Lim highlights these unexpected words, "to tell the truth, I rather liked the little fella". As said, these moments are rare ones; for the same inspector insists that "the law is the law. I have my job to do" (30). Furthermore, those catchphrases said sometimes by Lunas represented by Fook Ming like those which he said to Ming in scene 8 that trusts him are proved to be totally false. Laborers were aware of the real intention behind such catchphrases and slogans like the so-called "paternalism". Chinese workers knew that planters were looking forward to breaking records in the production of sugar; and for this reason those planters used all possible ways. Where fines did not work, violence was applicable. For example, "Chinese workers on Olowalu plantation were allowed five to fifteen minutes for lunch and were kicked if they did not return promptly to work" (Takaki 140).

Lim gives women a special interest in both plays. She provides her audience with a double-faced image of women. In his conversation about the necessity of women, Kam (a cane cutter in his early thirties) tells Wing that "there are two kinds of women. The kind that reminds you of your mother and the kind every mother fears for her son. The first kind you marry and the other kind you lust after" (68). Lim shows how women's lives looked like whether at home after men's immigration or at America where they had to choose either to work as servants or to accept to be owned by someone and surrender to prostitution. Takaki writes:

In America, Chinese women found themselves in a world of men. ... Chinese women worked in a variety of occupations. ... But overwhelmingly, especially in the early years, Chinese women were prostitutes. ... Most of the Chinese prostitutes were in a condition of debt peonage, under contracts..." (121).

In *Paper Angels*, Chin Moo, an old village woman and the wife of Chin Gung, represents the former type of those women. Moo married Gung after a long love story. However, like many Chinese, Gung had "a burning desire to see the Beautiful Country" (16). He immigrated to America, leaving his wife for over forty years. As a faithful wife and according to her Chinese traditions, Chin Moo had to wait him. In this respect during one of her conversations with Mei Lai and Ku Ling, Moo says, "...he left. He had to describe everything he saw when he got there. But after a while, the letters stopped coming. I let the incense grow gold in the burner, I left my hair uncombed.... What could I do but sit at the doorstep and wait?" (16). Even when Chin Gung decided to return to his wife, the Warden prevented him and ordered to send the later back to China. Certainly, such decision causes Gung a great shock that he decides to commit suicide and hang himself leaving the poor Chin Moo alone confused at a foreign country. The play ends with Chin Moo demanding the inspector to take her back to China, and she grievously says: "Forty years passed me by like a river. What does an old village woman like me know about talking electric boxes and motor cars? Can a woman who stays home and raises pigs be happy here? ... How I long to see springtime in Toisan" (52).

Concerning women at the new American culture, Genny Lim concentrates on those women owned by landowners or lunas. In this light, Li-Tai is basic. In *Bitter Cane*, Li-Tai is the locus or the basis on which previous and current events depend. She is a Chinese immigrant woman in her early thirties. She is the major prostitute at the Kahuku Sugar Plantation. Li-Tai is owned by Fook Ming, a middle-aged Chinese luna (foreman) who claims that he is the reason for being Li-tai alive and reminds her of this repeatedly:

You know you could not survive here without me. Do not forget where you were when I rescued you. You did not have one decent outfit to your name and you were frail as a bean thread. It was easy as picking fruit off the ground. If I had not taken you, you would have rotted. (72)

This is what Fook and others know about Li-Tai. She works as a prostitute for the men of the plantation so that she can earn money for her owner, regardless of her own self and desires. This job, unconsciously,

leads her to a more incestuous love story. Li-Tai finds herself in relation with the son of the man she loved fifteen years ago. Briefly, Li-Tai is trapped between the life in America as a prostitute enslaved by a bad foreman and the life in China which she has no desire for. She never praised the life in China or showed any kind of homesickness. Instead, she constantly criticizes her country people: "In China you're born old before you can walk. As a woman you're allowed to do one thing. Please men.... You see this body? It's not mine. It's branded 'Kahuku Plantation.' My skin even smells like a burned cane" (83). All these psychological quarrels go along with and are intensified by physical tiredness. Like many other Chinese immigrant, Li-Tai becomes an opium eater and uses drugs as the only salvation for her. The play ends with Li-tai dead on her bed; dying with her any hope for better life for Chinese Immigrants. Neither could she escape with Wing and start new life nor could she continue her life as a prostitute at the Kahuku plantation. Li-Tai, like thousands Chinese citizens, was "trapped in a racially based dual-wage system" (Takaki 91).

Unlike Li-Tai, Ku-Ling in *Paper Angels* found herself in a more miserable situation. She is a naïve young woman who may have been headed in to a career as a prostitute by her on family, not by her will. In scene 13 when the Gregory asks Ku Ling about her address at America, she hands him a paper within which the address is written. Unexpectedly, the Gregory informs her that the address is a house of prostitution, and grievously tells her, "... I have seen this sort of thing happen time and time again. Thirteen, fourteen year old girls sold right under their nose by their own families." The Gregory, however, proves to be merciful more than Ku-Ling's own family and kindly says, "Miss Chan, tell Ku-Ling she need not to fear anything. I will take her into the Church's custody" (49).

Lim makes her women characters into vital and principal that readers sometimes think of them as having supernatural powers. In both plays, both heroes and protagonists are struggling and facing troubles due to the women in their lives. "Cut from women from their homeland, a few of them developed relationships with white women" (Takaki 125). In *Paper Angels*, in the women's quarters of the center recalls how her husband deserted due to those women whom she blames for her long life sufferings. In scene 2, she quotes her husband's excuse to leave her, "I'm going to make my fame and fortune and I will come back for her" (16).

Neither did he make his fortune, nor came back. Chin Moo explains how white shameless women in the U.S. form a basic reason for her husband long residence in America, leaving her alone husbandless and childless. She describes those women as follows:

Demons who bewitched men's souls by staring into their eyes. They made the men drunk so they'd spend their all their money. They would sleep with them, so they would forget their China wives.... The only names the men could remember were theirs.... Home? Forget about home!" (17).

Chin Gung, like thousands Chinese immigrant men, was seduced by the beauty and shamelessness of white women. For Chin Moo, those white women or prostitutes were the power that captivated Gung to the degree that he could forty years in America without her and without thinking of having a big family like most people. Consequently, "[now] she is a grandma and [Gung] a grandpa, except [they] got no grandchildren" (14). Both are deprived from the right to have a backbone to support them when they get old. In her conversation with the women in the dormitory in scene 2, the childless Chin Moo says sadly, "You know, a good son is the backbone of a family. More precious than jade" (15). Moo's view corresponds with the oriental one that a good son is to be praised more than a daughter; and this correspondence is not a surprising one for it is clear from the events that the Chinese culture is much closer to our oriental one than that western countries.

Chin Gung himself admits the danger of those women on Chinese Immigrants and painfully says, "Oh yes, those sing-song girls could drive a China boy crazy!" (34). Accordingly, incestuous love is a basic theme in *Paper Angels*. Gung did not keep the memory of his wife or respect her love. Instead, like several Chinese men, he simply practiced adultery more than one time.

In *Bitter Cane*, the protagonist's relationship to prostitutes or specifically his beloved is a different one. In *Paper Angels*, Chin Moo complains Gung's desertion and betrayal with white women leaving her husbandless. In *Bitter Cane*, we have the opposite. Wing and many other men are who suffer the pangs of unrequited love. The first scenes of the play makes clear or "envision eroticism and passion as a temporary escape from their conditions" (Lee 155). Shortly after Wing's work on the

plantation, Kam begins to explain to Wing how making love with women are the only by which he can bear the life in a racist country like the United States. He confidently says, "Most of the fellas can't keep their hands off the prostitutes" (67).

Ironically, sexual relations are the only thing that those Chinese still have control of. "It exists outside of both economic necessity [and] even ethnic solidarity" (Lee 156). Just as Wing was the one who decided not to lead any sexual relations at the beginning, he was the one who was determined to marry Li-Tai and decide to escape with her despite her dirty past. He knows that he has free will regarding this matter. Li-Tai shows the same freedom of choice in scene 2 when she refuses to allow kam free sexual favors and bravely says, "You think you so high and mighty? You think you too good for me huh? Well, I'll tell you something. You and that pake Luna are nothing but a pair of blood-sucking leeches!" (62). Li-Tai's inclusion of the Luna in this insulting context proves the idea that she is aware that her body is the only thing she owns, and this is a sign of her resistance not only of her prostitution but also the discriminatory rules imposes on her race. This partial freedom of choice is intended by Lim to serve her intention to stress the subjectivity of every individual character included in both plays (which will be tackled later in detail).

Though Wing struggles at first and insists on not involving himself in illegal sexual relationships, he surrender to Kam's words and goes to the famous prostitute named Li-Tai, forgetting his mother's advice immediately before his immigration. In the opening lines of the play, Wing's mother (who experienced a miserable life for her husband's abandonment due to white women) reflects her fear that her son may follow his father's footsteps causing her a big shame. Actually, after reading the play, a pensive reader can easily grasp the value of every word said by this old woman. The short paragraph she said at the beginning of the play makes clear how she could foresee her son's future. Simply, Wing's mother summarizes and predicts the full play. Ironically, everything she fears takes place, stressing the inability of any Chinese to alter his/her destiny which determined by the American racist conditions. She trustfully but fearfully says:

You must remember, my only son, never to dishonor yourself. Do not be idle, do not wander aimlessly, without destination. Do not

through dust upon gods' faces. ... Do not kill me with shame as did your father. Will you break the cycle of pain or will you pursue another grievous lifetime? Beware of tigers everywhere. Snakes lie among the leaves like snares. ... Do not forget my words. They are all I have to leave you. (59)

Wing, however, forgets his mother's advice and meets "the cane witch" whom his father's ghost warned him of. This witch is presented by Li-Tai with whom wing begins his incestuous love story. Before shading some light on this illegal relation, it is important to mention Kam's acknowledgement of his (and other Chinese immigrants') attempts not to involve himself in such sexual relations. Kam says, "We recited passages from Matthew, Mark, Luke and John, like little schoolboys, trying to keep our minds off sex. It only made it worse" (66).

Deplorably, Wing was "pure as the lily's hidden leaf" (78), but his destiny as a Chinese immigrant in a racist country what muddied this purity. After his short resistance, Wing meets Li-Tai like other men and launching the beginning of a long-acting prosecute for Li-Tai's past. The couple's relation develops rabidly and turns into a big love story that embroils both of them and makes them challenge the merciless existing system and rethink of themselves as human beings of free wills. Though the events unlock a painful past and Wing discovers that Li-Ti was his dead father's beloved, Wing never gives up his love. When Kam attempts to convince to stop his relation to Li-tai, he unintentionally tells him, "One fella wasted himself over her. He was a top cutter, too. ... Worked like the devil to her off Fook Ming, but when she refused, he went mad. ... poor Lau Hing" (87). Lau-Hing is Wing's father and such revelation of this catastrophic truth arouses Wing's anger, but affects his love, even after the harsh confrontation between the two lovers in Scene 9.

Despite all these crucial events and the multiple discrepancies between the different characters, the play ends traditionally, highlighting the general theme of the impossibility of interference or overcoming the acts of racial and ethnic discrimination in the United States. Li-Tai, who symbolizes the Chinese' American dream, fades. Like Lau-Hing, she goes mad and dies shortly after meeting Lau-Hing's ghost.

Sarcastically, Li-Tai meets the same fate that she escaped fifteen years ago when she refused to escape with Wing's father. She tells Wing

earlier before her death in scene 10, "That day Lau-Hing insisted I run away with him to the Mainland, I became terrified. The idea of freedom was as frightening as death" (100). Li-Tai does not deny that she loved Lau-Hing. She explains that she refused to escape with him because she was afraid, for freedom for her race meant nothing but death. This story was a repeated one. Most of the works written by Chinese American artists and Asian historical books makes clear how prostitution was a dangerous phenomenon that caused the loss of many Chinese spirits and the destruction of thousands families. Fortunately, "Chinese prostitutes in California decreased in number significantly after 1870. By 1880, only 24 percent of the 3,171 Chinese women in the state were designated as prostitutes in the census manuscripts" (Takaki 123).

In her depiction of the characters' quest for their identities, Lim "[gives] subjectivity to characters who might otherwise be an invisible part of the American labor force" (Lee 149). She bravely challenges history and racism which underestimated the great achievements of many Chinese immigrants in the U.S. She pays a special and great attention to every individual character by shedding light on its life so that a reader becomes able to know how the life of every Chinese immigrant was. This emphasis on subjectivity of characters is explicit in the first lines of *Bitter Cane* when Lim introduces Wing Chun Kuo as a young man trust his ability to the extent that he believes (and his mother as well) that he can achieve what his father failed and "make his village proud" (67).

It is a rare and amazing type of subjectivity that neglects any economic values. The characters in both plays trust their abilities and many are certain that they are able to change and challenge their destinies. Both plays illustrate how those Chinese tries all possible means to get their dreams and achieve freedom. For example, in *Paper Angels*, Lee is a scholarly young poet who conceals his profession to enter the U.S. Lee justifies his concealing of his identity and says: "I want to get Mei-Lai a western house with a toilet that flushes and a stove that turns fire on and off. I'll take out son up to the highest hill on Gold Mountain and we'll fly the biggest dragon kite you saw to heaven!" (11) Though of different tempers and personalities, characters in both plays share the same dream. They want to arrive at the Gold Mountain, "the Oriental parallel to the eastern European vision of the golden medina" (Gussow 1).

Lee stresses this point and states that "What is erotic, lyric, and personal fills these plays and creates a subjectivity that exceeds history as a serious of numbers and dates" (150). Just as Lim portrays erotic relations or incestuous love relationships in addition to those lyrical poems, she highlights every personal or individual being. In scene 14, Fong explicitly refers to the different character types as embodied by the male immigrants with him at the men's dormitory and links them with all immigrants from different races, who still dealt with as undistinguished and unmemorable:

I'm not a scholar or a poet like Lee. I'm not a dreamer like Chin Gung. I'm not a hero like Lum, I'll probably never be a success. I just want a chance to make a few dollars so when I get old, I won't have to be buried on a pauper's grave. That's all I want. That's all I want. (51)

From Fong's words, readers can understand how valuable every person is. In addition, despite his harsh conditions, Fong still hopeful and has a target to achieve, even if this aim is a simple one. Thus, like other characters, Fong has his own unique subjectivity. In this regard, the female character of Chin Moo is also of distinguished personality that shines at the closing lines of *Bitter Cane*. At the end of the play, Chin Moo's husband dies leaving her alone in a foreign land. However, Lim does not neglect her or leave her look functionless. Instead, she portrays Chin Moo as a strong dreaming woman who defies all expectations, and surprisingly she reveals how she still has some wishes for which she is alive. All this is implied in her words, "How I long to see spring time in Toisan!" (52). Moo surprisingly belies her uselessness proving herself as a striking example of Lim's private subjectivity. She could bear living forty years husbandless and this was sufficient to strengthening her personality and endurance.

As for the other characters, their subjectivity takes a quite different shape. Li-Tai's subjectivity as mentioned previously is represented in her rejection of men like Kam and Fook proving how Chinese women still have "bodies and actions cannot be contained by the economic prisons intended to hold them" (Lee 154). Furthermore, Gung in *Paper Angels* and Kam in *Bitter Cane* embody a kind of subjectivity which may be categorized as a negative one, for it is reflected in the former decision to commit suicide and the later insistence on killing the Luna.

Worth mentioning, however, is that along with this special emphasis on subjectivity, Lim includes some kind of implied objectiveness. In other words, the inclusion of different characters symbolizing different ranks of society evokes or carries an implied call for equality between all people, Chinese and non-Chinese.

3. Conclusion

It is quite evident currently how the nasty consequences of the Chinese Exclusion Act and how prohibited Chinese from immigrating to America from 1882 to 1943. In this respect, racist and ethnic studies emphasize the idea that the Act was one of the cruelest decisions "giving the Chinese the dubious distinction of being the only ethnic group to have specifically been banned against coming to America" (Chung 1). Accordingly, Lim could draw international attention on the issue of radical racism that practiced against Chinese immigrants in the United States.

Unfortunately, however, is that she was quite late historically in her anti-racist literary movement. She wrote her play, *Paper Angels*, in 1915, after Chinese workers have contributed in and were exploded in building America railroads and "when there is no longer an economic need to admit the Asians" (Gussow 2). This can easily be anticipated from Lim's allusion through Gung's speech with the inspector when the former proudly says, "Oh, we laid that railroad track from sun up to sun down" (22).

Last but not least, Lim's *Paper Angels* and *Bitter Cane* could manage to reflect Takaki's belief in the impossibility of assimilation between Chinese immigrants and other white Americans, even if these plays end with some characters that still believe in the possibility of this interference. Lim, indirectly, calls for equality between both races in rights and treatment. Yamauchi, Lim, and similar playwrights "contest mainstream views of a natural process of assimilation into an American melting pot by matching situations that highlight racial difference as codified in policy, law, and event" (Lee 143). They revision or re-see history from their own unique perspectives. Like many artists, Lim revealed the futility of the so-called, "The American Dream." The ends of the majority of characters were sad and destroying. The United States is proved to be "just a faraway place in the mind_a piece of dream that scatters like gold dust in the mind" (13). Chinese immigrants and Asians

generally could perceive and make sure that Hawaii, like other American lands, is a spring of tears. This is evident in this plantation work song:

Like a dream
So I came
But my tears
Are flowing now
In the cane fields. (Kingston 6-7)

Works Cited

- Chung, Lia. "Paper Angels by Genny Lim at the Performance Project." University Settlement in New York. *Asian connections*, www.asianconnections.com/component/zoo/item/paper-angels-by-genny-lim-is-at-the-performance-project-university-settlement. Accessed 17 Sept. 2017.
- Drout, Mary H. *Hawaii and a Revolution*. New York, 1898.
- Gussow, Mel. "Stage: 'Paper Angels,' about West Coast's Ellis." *NY Times*, 26 Mar. 1982, pp. 1-4, <http://www.nytimes.com/1982/03/26/theater/stage-paper-angels-about-west-coast-s-ellis-i.html>. Accessed 17 Sept. 2017.
- Kingston, Mayne Hang. *The Women Warrior: Memoirs of a Girlhood Among Ghosts*, Vintage Books 1989.
- Lee, Josephine D. *Performing Asian America: Race and Ethnicity on the Contemporary Stage*, Temple University Press, 1997.
- Lim, Genny. *Paper Angels and Bitter Cane: Two Plays by Genny Lim*, Hawaii Ethnic Resources Center, 1991.
- Melendy, H. Brett. *Asians in America: Filipinos, Koreans, and East Indians*. Ethnic Studies Oral History Project, 1977.
- Takaki, Ronald T. *Strangers from a Different Shore: A History of Asian Americans*, Little, Brown and Company, 1998.

A Pragmatic Analysis of Institutional English Canned Jokes

By

Nagwa Saleh Abdul-Hamid

Abstract

Humor can be realized either through verbal or non-verbal modes. Verbal humor -realized through using language as a medium for creating humor-is found in comic movies, situation comedy, TV programs, everyday conversations, cartoons, jokes, etc. Concerning jokes, there are two kinds of jokes: canned jokes and conversational/situational jokes (Attardo, 1994). On one hand, canned jokes- found written in books, collections of jokes, internet websites- do not depend on contexts of their occurrence. On the other hand, conversational jokes are spontaneously produced during a conversation, so they depend on the context in which they are used. As far as the canned jokes are concerned, there are many kinds of canned jokes: family jokes, riddles, institutional jokes, etc. In the present study, to analyze verbal humor in the selected institutional canned jokes, the researcher applies both Attardo and Raskin's (1991) the General Theory of Verbal Humor (GTVH) and Grice's (1975) Cooperative Principle (CP). The researcher concludes that SO, is responsible for humor production in the selected data. Furthermore, the language is formal among institutional jokes participants. Finally, the authorized person holds the floor as a sign of authority, e.g. expert power, judicial power, educational power, etc.

Keywords: *verbal humor, institutional canned jokes, General Theory of Verbal Humor (GTVH), Cooperative Principle (CP).*

المستخلص

يمكن التعبير عن الفكاهة اللفظية عن طريق أسلوبين: الأسلوب اللفظي والأسلوب غير اللفظي، ونجد الفكاهة اللفظية- التي تستخدم اللغة بوصفها أداة للتعبير عن الدعابة- في الأفلام الكوميديّة وكوميديا الموقف وبرامج التلفاز والمحادثات اليومية والكاريكاتير والنكات... وغيرها. بالنسبة للنكات فهي تنقسم إلى نوعين، هما النكات "المسرودة" ونكات "الموقف" (أتاردو ، ١٩٩٤). بالنسبة للنكات المسرودة، نجدها مدونة في الكتب ومواقع الإنترنت وهي لا تعتمد على السياق الذي تستخدم فيه، وعلى الجانب الآخر، تحدث نكات الموقف بشكل تلقائي أثناء المحادثة، ولذلك فهي وثيقة الصلة بالسياق الذي توجد فيه. ويوجد العديد من أنواع "النكات المسرودة" مثل النكات الأسرية ونكات الألغاز والنكات المؤسسية وغيرها، وبناءً عليه فإنّ الدراسة المقترحة تهدف إلى تقديم تحليلٍ براجماتيّ لما يتعلق بالفكاهة اللفظية في النكات المؤسسية المسرودة، ويتم ذلك عن طريق تطبيق كلٍ من (النظرية العامة للفكاهة اللفظية) للعالم (أتاردو وراسكن) (١٩٩١م) و(مبدأ التعاون) لـ (جرايس) (١٩٧٥م) على مجموعة مختارة من عشرين نكتة. وتسعى هذه الدراسة إلى مساعدة قراء النكات المسرودة على فهمها ومعرفة ماهيتها. من أهم نتائج البحث أن "تقابل معني النص" هو المصدر الرئيس لمعظم -إن لم يكن كل- الفكاهة اللفظية في النكات المختارة، كما أن في معظم النكات المؤسسية المختارة يتحدث أطرافها

لغة رسمية، وأخيراً يدير الشخص المسئول الحوار كنوع من فرض السلطة بأنواعها كالسلطة القضائية والسلطة التعليمية وغيرها على الشخص غير المسئول.

1. Introduction

Linguists have recently become interested in English humorous discourse to investigate how the linguistic choices contribute to eliciting humor. Humor, according to Carrell (1993), can be defined as "the sense of amusement created within the hearer/reader of the joke as long as the joke is successful"(p.3). There are two forms of humor: verbal and non-verbal humor. On one hand, verbal humor is realized through using language(written or spoken) as a tool for conveying humor such as jokes, comic plays or movies, newspaper comic strips in newspaper funny programs, everyday conversations, etc. On the other hand, non-verbal humor can be found in the form of cartoons, humorous pictures, body language, etc. A joke, as a form of verbal humor, is defined by Wilson (1979) as any stimulation that results in amusement, and thus is labeled as humorous.

1.1 Canned Jokes versus Conversational Jokes

Attardo (1994) distinguishes between two kinds of jokes: canned and situational jokes. As it is improvised during a conversation, a conversational joke depends on the context of its occurrence, which is essential for the formation of both the conversational joke and the punch line. Therefore, it is difficult for the conversational joke to be used outside its original

context. On the other hand, a canned joke is a kind of joke which has been found in a written form such as those which are found in books, collections of jokes, internet websites, etc., so it does not depend on contextual factors. While canned jokes require an introduction before the telling itself, conversational jokes do not need any introduction, using a part of the previous discourse as a preface. Although conversational jokes often make use of previous jokes, canned jokes do not depend on previous jokes for their formation.

2. Methodology

Some instances of institutional jokes- jokes that occur either inside an institution like a school, a court, etc. or jokes that take place between a man of an authority and a citizen like judge-prisoner, teacher-student, policeman- citizen, etc.-are randomly collected from two books: *Jokes for all occasions selected and edited by one of America's Foremost Public Speakers* and *777 great clean jokes* by Hahn's (2006). Attardo's (1991) General Theory of Verbal Humor (GTVH) and Grice's (1975) Cooperative Principle (CP) are adopted to analyze verbal humor in the selected data. A qualitative research design is employed because the researcher randomly collects a number of jokes, and then selects only institutional jokes, gives an in-depth description of the data under investigation (analysis on

both the pragmatic and humorous levels), and finally draws conclusions.

3. General Theory of Verbal Humor (GTVH)

Raskin's (1985) Semantic Script Theory of Humor (SSTH) is a key contribution to the analysis of verbal humor, proposing that there are two conditions for the funniness of a humorous texts; "1) the text is compatible, fully or in part, with two different scripts; and 2) the two scripts with which the text is compatible are opposite" (p.99). To paraphrase, a humorous text should have two "overlapping" scripts which are opposite" to each other.

However, the SSTH has two limitations. First of all, it is limited to the analysis of jokes, and overlooks other humorous texts. Secondly, it is a basically semantic theory, ignoring other linguistic areas. Therefore, Attardo and Raskin's (1991) revise the SSTH and introduce the "General Theory of Verbal Humor"(GTVH) that can analyze any kind of humorous text. Unlike the SSTH, the GTVH is a linguistic theory that includes other areas of linguistics including "textual linguistics, theory of narrativity, and pragmatics" (p.36). So, for (Attardo, 2001), the GTVH introduces, in addition to script Opposition (SO), other five Knowledge Resources (KRs) which appear while producing jokes. The KRs are the Script Opposition (SO), the Logical

Mechanism (LM), the Target (TA), the Narrative Strategy (NS), the Language, and the Situation(SI).

1. Language (LA): Attardo (2001) considers LA as the most abstract of the KRs and considers it as an essential element for any humorous text. An important function of LA KR is that it is responsible for the wording of the punch line and its final position. The final position of the punch line is important as it contains the implicit information of the text (Attardo, 1994).

2. Narrative Strategy (NS): NS KR of a joke determines whether the joke is in the form of a simple narrative, a dialogue (question- answer), a riddle, a (pseudo-) riddle, etc. (Attardo, 2001).

3. Target (TA): The TA is the "butt" of the joke; that is, the person, group, or entity which being ridiculed, attacked or presented in a negative light. Some jokes don't have TA KR as they don't ridicule any entity, simply producing a humorous effect (Attardo, 1994).

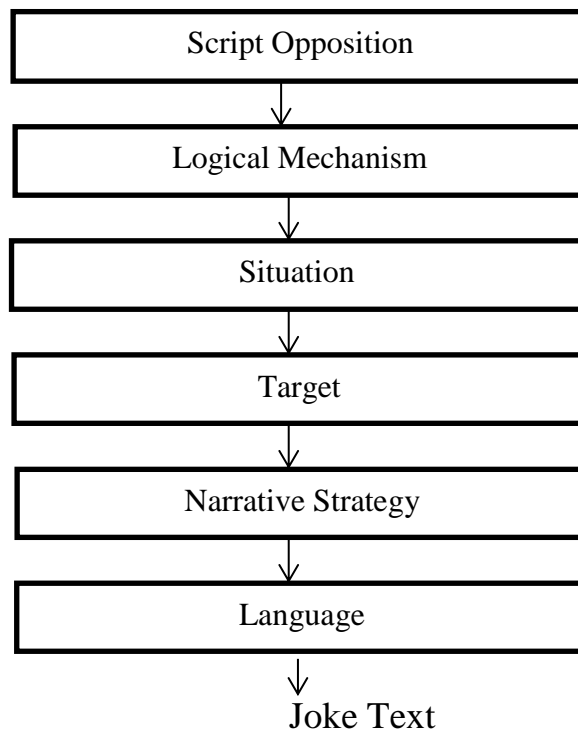
4. Situation (SI): it is "the “props” of the joke: the objects, participants, instruments, activities, etc." that exist in the joke (Attardo, 2001, p.24).

5. Logical Mechanism (LM): defines LM as "*the reversal of facts or the lack of commitment to the truth*"(El-arousy, 2007, p.303).

6. Script Opposition (SO):

SO -brought from SSTH- is a parameter in which all GTVH's six parameters are abbreviated. SO, which is found in any humorous text, differs according to the joke's setting (Attardo, 1994).

The following top-down figure provides the organization of the six Knowledge Resources as presented in Attardo and Raskin's article; Parameters on the top of the chart determine the parameters below themselves.



(Figure 3.1) A complete hierarchy of the six KRs (Attardo & Raskin, 1991, p.325).

4. Cooperative Principle (CP) and its Maxims

Grice is interested in the utterance meaning in a context (conversational implicature) rather than the conventional meaning of that utterance (conventional implicature). According to Grice, during a conversational interaction, a speaker and a hearer share some rules that enable the latter to effectively reach the implicature (the intended speaker meaning). In order to describe such shared rules among participants in a conversation, Grice (1975) proposes the Cooperative Principle (CP) (Denham & Lobeck, 2013). Grice (1975) assumes that participants- who have agreed to be engaged in a conversation and there is no obvious reason for telling lies- are expected to "co-operate" with each other in conversational interactions to reach the conversational implicature- which enables them to achieve mutual goals. So, Grice (1975) stresses the importance of participants' observation of the (CP), saying, "make your conversational contribution such as is required, at the stage at which it occurs, by the accepted purpose or direction of the talk exchange in which you are engaged."(p.45).

However, according to Cruse (2000), the purpose of the CP is neither a "grammatical rule" that people must observe to reach implicature, nor a "prescription" for participants to take into consideration during conversational interactions. But Grice assumes that the CP is unconsciously observed so that people can realize cooperative communication. In addition, Grice

(1975) divides the CP into four maxims- principles that constitute any cooperative conversational exchange-under which there are sub-maxims:

I. Maxims of Quantity:

1. Make your contribution as informative as is required for the current purposes of the exchange.
2. Do not make your contribution more informative than is required.

II. Maxims of Quality: Super maxim: Try to make your contribution one that is true.

1. Do not say what you believe to be false.
2. Do not say that for which you lack adequate evidence.

III. Maxim of Relation: Be relevant.

IV. Maxims of Manner: Super maxim: Be perspicuous.

1. Avoid obscurity of expression.
2. Avoid ambiguity.
3. Be brief (avoid unnecessary prolixity).
4. Be orderly. (P.45-46)

During conversational interactions, observing the CP and its maxims- i.e. providing true, relevant, clear, and to-the-point utterances- enables a hearer to get the implicature. However, not all interlocutors always observe such maxims in conversational interaction, but speakers and hearers can still interact, i.e. hearers are still able to infer the speaker's implied meaning. According to Thomas (1995), there are five conditions for not observing the maxims: violation, flouting, infringing, suspending, and opting out of a maxim.

4.1 Non- observance of a Maxim

First of all, violating a maxim is " the unostentatious non- observance of a maxim" (Grice, 1975, p.49). In other words, through violation, a speaker intentionally disobeys certain maxims to mislead the hearer in order to achieve some goals. Moreover, when the speaker violates a maxim, he does not urge the hearer to look for an implicature. Secondly, in flouting a maxim, the speaker breaks a maxim, urging the hearer to look for an implicature. Thirdly, for (Thomas, 1995), infringing a maxim is realized when the speaker fails to observe a maxim due to either the speaker's low standard of linguistic proficiency or his abnormal state, such as drunk or nervous persons. For Thomas (1995), people with an authority may choose to opt out of a maxim for legal or ethical reasons, for example a police officer may not tell a reporter the details of a criminal for legal reasons. Finally, in the suspending a maxim, non-observance of a maxim is expected. For instance, the maxim of manner is suspended as most of the time poetry provides unclear lines.

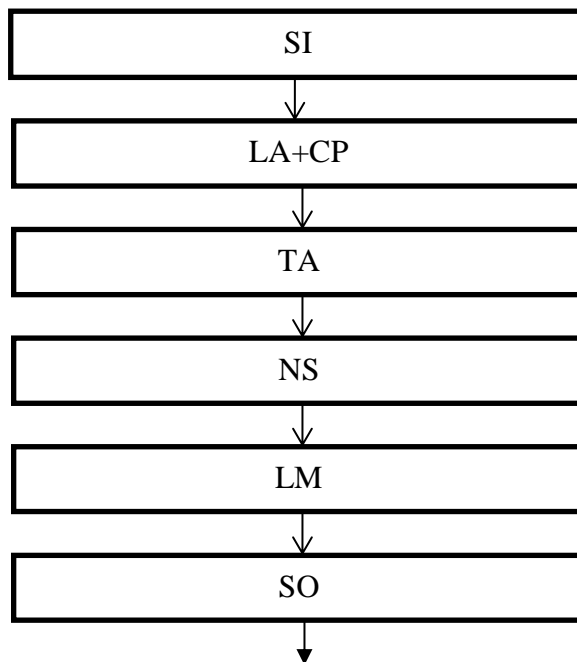
4.2 Humor as a Violation of Grice's CP

Unlike other forms of communication, humor aims at neither lying nor producing an implicature. But humor aims at eliciting laughter among people in everyday conversational interactions, so it is considered a sociably acceptable

phenomenon. Therefore, humor is a violation not a flout (Attardo, 2001a).

5. The researcher's Adapted Model of Analysis

As far as the organization of the KRs in GTVH is concerned, the researcher agrees with El-arousy (2007) that we should start with the most concrete and specific of KRs: (SI), (LA), (TA), and end with the most abstract KRs: (NS), (LM), and (SO). Moreover, the researcher merges the CP with the LA KR. The following diagram represents the researcher's model of analysis:



(Figure 2) The researcher's adapted model of analysis

6. Data Analysis

Joke 1:

The teacher asked the little girl if she was going to the Maypole dance. "No, I ain't going," was the reply.

The teacher corrected the child:

"You must not say, 'I ain't going,' you must say, 'I am not going.'" And she added to impress the point: "I am not going. He is not going. We are not going. You are not going. They are not going. Now, dear, can you say all that?"

The little girl nodded and smiled brightly.

"Sure!" she replied. "They ain't nobody going."

(Jokes for all Occasions, 2011, p.112)

SI: The conversation takes place at a classroom between a teacher and her student (a little girl). When the little girl makes a grammatical mistake, i.e. using *I ain't going*, the teacher corrects her by saying *I am not going* and explains to her *v.to be* conjugation with all the pronouns. However, when the teacher asks her to repeat what the teacher has just said (i.e. *v.to be* conjugation with all the pronouns in the present continuous tense), the little girl still gives the same mistake; *they ain't*, adding more mistake *nobody*.

LA+ CP: the teacher uses a formal language, but the little girl uses an informal language; each reflects their educational

background. As for the CP, the teacher observes maxim of quality as he/ she insists that the little girl should produce error free grammatical sentences. Nevertheless, the teacher violates maxim of quantity as she tells the little girl more than what is needed (more than what the girl's mind can grasp/ perceive) when providing v.to.be conjugation with all the pronouns; therefore, the little girl becomes perplexed and produces the same mistake. The teacher should have corrected the only mistake the little girl has made by telling the girl that she is to produce *I am not going* instead of *I ain't going* so that the girl can easily comprehend the grammatical rule. For the teacher, the girl is violating quality maxim and manner because she produces grammatically inaccurate utterances.

TA: The little girl's inability to produce a grammatically true sentence/ the teacher who tells the little girl more than what is needed (more than what the girl's little mind can grasp/ perceive) or the teacher's insistence that the girl should produce an error- free utterance.

NS+ SAT: The girl's first utterance is an answer to her teacher's previous question concerning whether she was going to the Maypole dance. The next two utterances are question- answer adjacency pairs. The teacher holds the floor as she has the power of knowledge and education.

LM: according to S1, the joke hearer/reader finds a normal teacher- student conversation in which the teacher corrects a grammatical mistake made by the student, and the latter is supposed to correct her mistake after her teacher's explanation of the grammatical rule. The girl's last answer comes as the connector of the joke forming S2 in which the student is still producing the same mistake even after her teacher has told her the grammatical rule.

SO: humor here is elicited out of incongruity between two overlapping scripts. It is an opposition between the expected versus the unexpected scripts. When a teacher corrects a student's mistake, it is expected that the student will produce an error free utterance. What is unexpected is that the girl still gives ungrammatical sentence despite the fact that the teacher has given a detailed explanation of the grammatical rule.

To sum up, the teacher violates maxim of quantity in order to maintain quality maxim, but the child violates maxim of quality as he still produces the same error even after his teacher has corrected it. In terms of NS and SAT, the teacher holds the floor as a sign of power of education. SO is responsible for leaving the humorous effect.

Joke 2

“What is your age?” asked the defense attorney.

“Remember, ma’am, you are under oath.”U1

“Twenty-nine years and some months,” she answered.U2

“How many months did you say?” the lawyer interrogated.U3

In a barely audible voice, she replied,

“Three hundred and ten.” U4

(Hahn, 2006, joke no. 526)

SI: when the defense attorney, perhaps at a court, asks the lady about her age, she tells him that she is twenty- nine years and some months. He reminds her that she is under oath; therefore, she must inform him of her exact age, deciding how many months she has. She tells him that she has three hundred and ten months.

LA+ CP: the language is formal as it is an institutional dialogue. The lady's last utterance is the punch line of the joke. According to the CP, the defense attorney obeys the maxim of quality as he asks the lady to give him her true age reminding her that she is under oath. Also, he observes the quantity and manner maxims when he asks the lady to say exactly how many years she is- even in addition to the months. For the attorney, in the lady's first utterance, she violates maxim of quality and quantity as she does not precisely give him her true age.

TA: the lady's unwillingness to declare her exact age perhaps because she wants to look younger.

NS+ SAT: It is two question- answer adjacency pairs. Questions are asked by the defense attorney as a sign of institutional authority.

LM: the defense attorney asks the lady to provide him with her exact age including how many months she is, she will give a small number of months not more than twelve months so as not affect the number of years. Her last utterance makes the joke reader backtrack to the beginning of the joke constituting S2 to count down the lady's age equals more than 54 years.

SO: it is an opposition between what is the normal versus the abnormal scripts. It is normal that the lady will provide a small number of months that does not exceed twelve months (a year) in order not to change the number of years provided in her first utterance. It is abnormal for her to say that the months are three hundred and ten which equal more than 25 years, and therefore her age becomes more than 54 years. The opposition between the two scripts elicits humor.

To conclude, in the lady's first utterance, she violates maxim of quality and quantity as she does not precisely give him her true age although the attorney observes both maxims.

Joke 3

A man was interviewing for a job. “And remember,” said the interviewer, “We are very keen about cleanliness. Did you wipe your shoes on the mat before entering?”U1

“Oh, yes, sir,” replied the man.U2

The interviewer narrowed his eyes and said,

“We are also very keen about honesty. There is no mat.”

U3

(Hahn, 2006, joke no. 191)

SI: this is a job interview between an interviewer and an interviewee in which the former asks the latter whether he has wiped his shoes on the mat before he enters the room, and the interviewee gives a positive reply. The interviewer tells the interviewee that actually there is no mat implicating that the interviewee has lied to him.

LA+ CP: the language is very formal. The interviewer's last utterance is the punch line. The interviewer violates quantity maxim by using a syntactic repetition/ parallel structure in:

NP	V.to.be	Adj.P	PP
↓	↓	↓	↓
(We)	(are)	(very keen)	(about cleanliness)

(We) (are) also (very keen) (about honesty)

The parallel structure is used by the interviewer to reinforce the message he wants to declare that the interviewee is a liar (irony). As for the CP's maxims, on one hand, the interviewee violates the quality maxim as he lies to the interviewer when he tells him that he has already wiped his shoes on the mat which does not exist in reality in an attempt to pass the job interview.

On the other hand, the interviewer seeks to maintain quality maxim when he tests the interviewee's honesty.

TA: the butt of the joke is the interviewee who lies to his interviewer in order to get the job offered.

NS: it consists of a question- answer adjacency pair followed by a follow up utterance. The interviewer holds the floor because of his high rank.

LM: According to S1, the interviewer will be pleased with the interviewee's cleanliness when the former tells the latter that he has just wiped his shoes, but the interviewer's second utterance is the trigger that makes the hearer/ reader of the joke go back to the beginning of the joke to formulate a new script (S2) according to which the interviewer's first utterance has been a test to determine whether the interviewee is honest or not.

SO: It is a contrast between the expected versus the unexpected scripts. It is expected that the interviewer will be pleased with the interviewee who has wiped his shoes on the mat before entering. It is unexpected that the interviewer will tell the interviewee that there is no mat before the office, so the interviewee proves to be a liar. So, the interviewer's unexpected reply is responsible for humor in the joke. Or it is an opposition between real versus unreal. It is supposed that the interviewer will ask the interviewee real questions to decide whether he is suitable for the job offered or not. However, the former asks the

latter unreal question and the latter gives the former unreal reply.

In conclusion, the language of the joke is formal. The interviewee violates quality maxim when he lies to the interviewer. The interviewer violates the quantity maxim as he uses parallelism which leads to irony- implicating that he discovers the interviewer's lie.

Joke 4

A police officer saw a lady driving and knitting at the same time, so after driving next to her for a while, he yelled, “Pull over!” U1

“No!” she called back. “It’s a pair of socks” U2

(Hahn, 2006, joke no. 509)

SI: The conversation took place in the street between a lady and a police officer. While the lady was driving a car and simultaneously knitting, a police officer came and asked her to pull over. She misunderstood the meaning of the police officer's utterance *pull over* -not as an order to steer the car to the side of the road- but as an inquiry about the material of the cloth she was knitting. As a result, she told him that she was knitting a pair of socks not a pull over.

LA+CP: Both participants use a formal language. The punch line occurs in a final position in the lady's reply. For the police

officer, the lady violates the maxim of relevance as she provides irrelevant reply to his order. For the lady, the police officer violates the quality maxim by using a homonymic pun: *pull over* meaning both a "kind of cloth" and "to steer the car to the side of the road"; consequently, the lady is misled, and a humorous effect is elicited. The police officer, for the lady, violates maxim of quantity as he uses an abbreviated form of question.

TA: The lady who is knitting while driving her car or the lady's misunderstanding of the police officer's command.

NS: It is a question- answer adjacency pair.

LM: what goes inside the joke hearer/ reader's mind is that the lady will obey that police officer's command to pull over because she is knitting and driving at the same time which is something illegal. The lady's utterance makes the joke hearer/ reader constitute S2 according to which the lady misunderstood the police officer's utterance; for her, he asks her whether she is knitting a pullover, so she tells him that it is a pair of socks.

SO: It is an opposition between what is the normal versus abnormal scripts. It is normal for a careless driver to understand the meaning of the utterance *pull over* as a command for him/ her to steer the car to the side of the road so that the officer can decide a suitable punishment for her illegal act. It is abnormal for her to understand this utterance as an inquiry concerning the kind of cloth she is knitting.

To summarize, the lady violates the maxim of relevance as she provides irrelevant reply to the police officer's order. For the lady, the police officer violates the quality maxim by using a homonymic pun.

Joke 5

Tech Support: I need you to right- click.U1

Customer: Okay.U2

Tech Support: Did you get a pop- up menu? U3

Customer: No.U4

Tech Support: Okay. Right- click again. Do you see a pop- up menu? U5

Customer: No. U6

Tech Support: Okay, sir. Can you tell me what you have done up until this point? U7

Customer: Sure, you told me to write "click" and I wrote "click".8

(Hahn, J., 2006, joke no. 373)

SI: The joke is a conversation between a customer, having a technical problem with his computer, and a technical support agent perhaps in a telephone. The tech- support agent asks the customer to "right-click" on his computer so that the pop- up menu will show up, and the customer does so but the menu does not show up. When the tech support asks him for the steps he has taken, in order to help him proceed, the latter tells the

former that he did "write click" as the tech has ordered him to do so.

LA+ CP: The language of the joke is very formal as both participants are strangers. The punch line occurs in a final position represented in the customer's last utterance. As far as the CP's maxims are concerned, for the customer, the tech support agent violates the quantity maxim as he provides less information than what is needed, so his first utterance is misunderstood by the customer, so a humorous effect is elicited as a result of the customer's misunderstanding; both *right click* and *write click* are homonymic puns- two words that have the same sound but differ meanings and spellings, so maxim of quality is also violated; the tech support agent does not provide the customer with a context through which the customer should decide whether he should "right- click" on the computer or "write click" on a paper or something else. For the tech agent, the customer violates maxim of relevance as he has performed irrelevant instructions.

TA: The butt of the joke is misunderstanding between the tech support and the customer/ the customer's unfamiliarity with computer's technical terms.

NS: It is an expository canned joke. It consists of three question-answer adjacency pairs, preceded by a request- reply adjacency

pair. The tech support agent holds the floor as he is specialized in solving computers' technical problems for customers.

LM: According to S1, the customer does right-click as the tech support has asked him to do so, but the pop-up menu does not show up. The customer's last utterance acts as the trigger through which the joke hearer/ reader constitute S2; the customer writes the word "click" and as a result the pop-up menu does not show up.

SO: It is an opposition between the usual versus the unusual scripts of the joke. When a customer- having a problem operating his computer- calls tech support, it is usual for him to "right-click" on the computer screen as the tech support has asked him to do so. But it is unusual for him to "write" the word click so as to solve such a technical problem.

To sum up, the tech support and the customer use formal language as it is a formal phone conversation. The tech support unintentionally violates maxim of quality by using homonymic pun, so the customer violates maxim of relevance by irrelevant instructions.

7. Conclusion and Discussion

The present study comes up with the following conclusions. First of all, SO is a remarkable source for humor in most- if not all- institutional English canned jokes, and the violation of one or more of the CP maxims also proves to be

effective in humor creation in the selected jokes. Secondly, the language of most institutional jokes is formal as its participants- i.e. the authorized person and the citizen- are not acquainted with each other. Thirdly, the authorized person often holds the floor as a sign of power, e.g. expert power, judicial power, educational power, etc. such a power is realized through giving orders, asking question, and interrupting the unauthorized to reach specific goals in mind, i.e. obeying maxim of quality. Fourthly, as for the maxim of quality, although the authorized mostly observes the maxim of quality by giving true utterances, he/ she may unintentionally uses violates it by using puns usually misunderstood by the unauthorized, and the humorous effect is produced. Unlike the unauthorized, the authorized often observes maxim of quantity, but sometimes he/she violates it because of clash of maxims; he aims at observing quality maxim, so he has to violate the quantity maxim through using syntactic repetition.

8. Recommendation for Further Research

For further research, It is recommended that other categories of canned jokes- such as political, racist, science, or animals jokes, etc.- are to be pragmatically tackled using quantitative research design. To conduct such a research, pragmatic tools- such as Grice's (1975) Cooperative Principle, Searle (1979) Speech Act Theory, Sperber and Wilson (1986)

Relevance Theory, and Presupposition Principle- together with GTVH are to be adopted.

References

Attardo, S. (2001). *Humorous texts: A semantic and pragmatic analysis*. Berlin: Mouton de Gruyter.

_____ (2001a). Humor and irony in interaction: From mode adoption to failure of detection, in L. Anolli, R. Ciceri and G. Riva (eds), *Say not to say: New perspectives on miscommunication*, pp. 165-185. Amsterdam: IOS Press.

_____ (1993). Violation of conversational maxims and cooperation: The case of jokes. *Journal of Pragmatics*, 19, 537-558.

_____ (1994). *Linguistic theories of humor*. Berlin: Mouton de Gruyter.

Attardo, S. & Raskin, V. (1991) "Script Theory Revis(it)ed: Joke Similarity and Joke Representation Model." *Humor: International Journal of Humor Research*, 4(3/4), 293-347.

Carrell, A. (1993). *Audience/community, situation, and language: A linguistic /rhetorical theory of verbal*

humor (Unpublished doctoral dissertation). Purdue University, Purdue.

Cruse, A. (2000). *Meaning in Language: An Introduction to semantics and pragmatics*. Oxford: Oxford University Press

Denham, K. & Lobeck, A. (2013). *Linguistics for everyone: An introduction* (2nd ed). Boston: Cengage/Wadsworth.

El-arousy, N. (2001). Humor in affective situations: A contrastive study of Arabic and English. *Philosophy xxxv, Literature and Linguistic Series: A Refereed Research Journal*. Cairo: Alsun Press.

_____ (2007). Towards a functional approach to the translation of Egyptian cartoons. *International Journal of Humor Research*, 20-3, 297-321.

Grice, H. P. (1975). Logic and conversation. In Cole, P. and J. Morgan. (eds.), *Syntax and semantics III: Speech acts*. New York: Academic Press.

Hahn, J. (2006). *777 great clean jokes: A sparkling collection of unsullied humor*. Uhrichsville, Ohio: Barbour Publishing, Inc.

- Jokes for all occasions selected and edited by one of America's foremost public speakers.* (2011). New York: Edward J. Clode.
- Raskin, V. (1985). *Semantic mechanisms of humor*. Dordrecht: Redial .
- Searle, R. (1979). *Expression and meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sperber, D. & Wilson, D. (1986). *Relevance: Communication and cognition* (2nd ed, 1995). Oxford: Blackwell.
- Thomas, J. (1995). *Meaning and interaction: An introduction to pragmatics*. London and New York: Longman.
- Wilson, C. (1979). *Jokes: Form, content, use and function*. New York: Academic Press.
- Yule, G. (1996). *The study of language* (4th ed, 2010). Cambridge: Cambridge University Press.
- Yule, G. (1996a). *Pragmatics*. Oxford: Oxford University Press.

The translation of Orientational metaphors in the Quran: A cognitive-based study

Hatem Muhammad Ahmad

Language Instructor, Faculty of Arts, Fayoum University

Abstract

This paper aims to identify, compare and analyse conceptual orientational metaphors in the Quran and their translations. It attempts to find out the similarities and differences in the metaphorical conceptualization of space between English and Arabic. The paper discusses *upward* movement versus *downward* movement within the context of religion. The paper asserts the pervasiveness of metaphors in religious discourse. The verses of the research sample and their translations support the claim that orientational metaphors are generally regarded as universal due to the common cognitive basis shared between Arabic and English. The conceptual metaphor can generate a wide range of meanings, primarily in terms of binary oppositions. The researcher adopts the corpus-based approach suggested by Deignan (1999) and collected a number of metaphorical verses to construct the linguistic corpus for the study. The findings of the study reveal that Arabic and English share many conceptual metaphors and their surface linguistic realizations.

Keywords: Conceptual Metaphor, orientational metaphors, universal metaphors, source domain, target domain

1. Introduction

The view that metaphorical language is merely ornamental is now no longer accepted (Boyd, 1993). In their new cognitive theory of metaphors, Lakoff and Johnson (1980) have suggested that metaphors are not merely linguistic ornaments, but an expression of the structure of thought. They assume that conceptual thinking is generally metaphorically structured. Most linguists now see metaphors as important tools of cognition and communication, providing us with unfamiliar ways of conceptualizing familiar things, and familiar ways of conceptualizing unfamiliar things (Lakoff & Johnson, 1980). Metaphoric expressions are omnipresent in everyday language and whenever discourse revolves around non-concrete subjects, figurative expressions are bound to be used. Conceptual metaphors play a crucial role in the comprehension of experience. They are basic in the sense that they are conceptually indispensable (Lakoff & Turner, 1989, p. 56). They are integral to the speaker's way of conceiving experience. Corpus data have shown that metaphoric expressions do indeed constitute a very rich lexical resource (Deignan, 2005).

In conceptual metaphor theory, clusters of related linguistic metaphors are the realization of an underlying conceptual metaphor that systematically motivates them. The cognitive structure of a related source domain is exploited to understand a target domain and a web of systematic relationships between literal and metaphoric uses of the same words is generated. Motivation here implies that there is a single idea that explains a number of metaphorical expressions. A conceptual metaphor takes the form *A is B*, e.g. LIFE IS A JOURNEY (Lakoff & Johnson, 1980). This means that there are many metaphorical expressions or vehicles (e.g. *to be at a crossroads*, *to stray from the path*) in which one domain of experience (e.g. LIFE) is systematically conceptualized in terms of another (e.g. JOURNEYS). The conceptual metaphor represents the conceptual basis, idea or image that underlies a set of metaphors.

According to Fiumara (1995), one of the salient functions of metaphor is their ability to invite, direct, and control exploration of a

context in which new knowledge is implicit. It does not only activate connotation already present but inactive; it also introduces into its terms semantic features not previously available. Metaphor is not simply a “similarity-based process” but a “similarity-creating process” (Fiumara, 1995, p. 12).

Lakoff and Johnson (1980) identify three basic types of metaphor: *orientational metaphor*, *ontological metaphor*, and *structural metaphor*. Orientational metaphor is the extension of orientations such as IN/OUT, UP/DOWN, FRONT/BACK to non-spatial domains. Ontological metaphor is the conceptualization of emotions and abstract ideas as if they were things or entities as in "*We are working toward peace*", where peace is conceived of as an object or place. Structural metaphors take an item with rich structure in bodily experience as the source domain for understanding something else. For example, the structural metaphor PEOPLE ARE PLANTS underlies many metaphorical expressions, enabling us to refer to the growth of children as plants sprouting up, youth as a blossom, old age as a time of withering and fading (Lakoff, 1993). The three types of metaphor are not entirely discrete and often collaborate in a given expression.

2. The motivations for Universal Conceptual Metaphors

New linguistic approaches in different disciplines have provided new tools for contrastive analysis. Cognitive linguistics, pragmatics, discourse analysis have offered reliable theoretical frameworks and methodology that can be employed in cross-linguistic studies. One of the most interesting issues that the cognitive linguistic view of metaphor studies is the universality of some conceptual metaphors that occur across unrelated languages and cultures. Kövecses (2005, p. 38) suggests three possible causes: (1) it has happened by accident; (2) one language borrowed the metaphors from another; and (3) there is some universal motivation for the metaphors to emerge in these cultures. He opts for the third possibility, although the other factors cannot be ruled out completely either. There are metaphors that are at least near-universal and share generic-level structure. Moreover, he suggests that there are three primary motivations for the universality of conceptual

metaphors: (1) universal image-schemas, (2) universal human physiology, and (3) cultural models.

The research sample illustrates the first motivation in relation to UP/DOWN orientation. Universal image-schemas can motivate cross-linguistic conceptual metaphors. In discussing the experiential basis of conceptual metaphors, Kövecses (2005) mentions that conceptual metaphors are often based on physical and cultural connections between two kinds of experience and these connections amount to ICMs (*idealized cognitive models*) in the background (2005, p. 176). Cervel (2003) defines an *image-schema* as “a recurring pattern of experience which is abstract and topological in nature” (p. 42). She lists some features for image-schema:

- *Preconceptual*: It is therefore non-linguistic.
- *Non-propositional*: It is not expressed in an underlying language or thought.
- *Embodied*: It emerges from physical experience.
- *Structured*: It is organized as patterns or systems with a series of structural elements.
- *Abstract*: They arise from imagistic domains.

Some examples of image-schemas are PATH, NEAR-FAR, LINK, SCALE, VERTICALITY (Turner, 1987).

3. Metaphor translation in cognitive linguistics.

In recent years, Translation Studies has benefited much from the findings of cognitive linguistics. CMT has gradually found its application in translation studies (Schäffner, 2004; Al-Hasnawi 2007; Al-Harrasi, 2000). Valuable contributions came from cognitive linguists, particularly Zoltan Kövecses (2006). Kövecses (2006) concludes that metaphors combine cognitive and cultural aspects in one conceptual complex. Metaphor involves basically a semantic interaction of two cognitive domains according to modern cognitive linguistics. The traditional translation theory on metaphor has some clear flaws. First, it neglects transferring the semantic interaction of two cognitive fields, which Language reflects. CMT is exploited as an analytical framework to examine the translation of metaphor. It can provide invaluable insights into differences and similarities between

languages and cultures. Sometimes even small differences in the expression of a metaphor can point to much larger differences in culture.

According to Schäffner (2004), the cognitive-linguistic approach to metaphor translation deals with the question of translatability of metaphor from a new perspective. As Schäffner (2004, p.1258) argues translatability is linked to the level of resemblance or difference between the conceptual systems of the ST and TT. Translatability is no longer seen as a matter of individual metaphoric expressions. The idea of cognitive metaphor as a phenomenon governing human languages and cognition in general lends it a crucial role in translation studies. This revolutionary departure implies that a considerable part of conceptual and original metaphors is translatable and conceptually transferable, not because of the relative closeness of the SL and TL, but because basic human experiential concepts are shared. The Conceptual Metaphor Theory is exploited as an analytical framework for the translation of metaphor.

Mandelblit (1995) proposes the **Cognitive Translation Hypothesis**, which has two schemes of cognitive mapping conditions:

- a) *Similar Mapping Conditions* (SMC), based on similarities established between new and existing concepts and,
- b) *Different Mapping Conditions* (DMC), based on the differences established between new and existing concepts (Mandelblit, 1995, p. 492). He adds that the translator is "required to make a conceptual shift between the conceptual mapping systems of the source and target languages" (p. 493).

The mapping conditions are identical across different cultures in bodily experience. Therefore, it is very convenient for the translator to adopt the literal translation to keep the conceptual metaphors of the original text which reflects the cultural character of SL. The similarity of mapping structure enables target receptors to understand the cognition of the expressions of the same conceptual metaphors. The strategy of literal translation achieves the highest degree of cognitive equivalence. This method enables the TT readers to understand and appreciate the ST in the same cognitive manner of the ST readers.

The metaphorical mappings in SL do not exist in TL. A literal translation of SL will not trigger off the readers' cognition. So, the translator will transfer SL the conceptual metaphor as non-metaphorical expressions or substitute them with other conceptual metaphors that correspond to the TL readers' cognition. If the literal translation of conceptual metaphors in SL can also trigger off the TL readers' cognition, the translator is advised to follow this strategy to maintain the cognition of SL. It is clear that the similarity of conceptual metaphors in two languages provide convenience for metaphor translation.

4. Orientational Metaphors

According to Lakoff and Johnson (1980), Orientational Metaphors utilize the experiential basis of spatial orientations such as up-down, inside-outside, front-back, far-near, deep-shallow, and central-peripheral to structure many abstract concepts. They give a special orientation to a concept. Their choice is not arbitrary, but is based on our physical and cultural experiences (Lakoff & Johnson, 1980, p.645). Kövecses prefers to call them "coherence metaphors" because he argues that this type of metaphor makes target concepts "coherent in our conceptual system" (2010, p. 40). Lakoff and Johnson (1980) claim that Orientational Metaphors are largely universal since space is something basic to human experience and directly linked to universally shared perceptual faculties. Knowles & Moon (2006) argue that the upward 'movement' unlike 'downward' movement in different unrelated languages is seen as representing positive and negative evaluations respectively. Generally good things are up and bad things are down. They add that in metaphors associated with religious beliefs, Heaven is conceived in terms of UP and Hell is conceived in terms of DOWN (Knowles& Moon, 2006, p. 95). The imagery is too often lost in those translations that avoid translating literally both image-schemas and the conceptual metaphors that are based upon them.

For example, the conceptual metaphors HAPPY IS UP and SAD IS DOWN are transferred from our bodily experiences (Lakoff & Johnson, 2002, p.15). They arise from the fact that our bodies show our states of mind. When we are happy we walk upright with an erect

posture. On the other hand, when we are sad, our bodies show sadness through hanging heads and drooping postures (Gibbs, 2008, p. 202). Several conceptual metaphors viewing the concept of ‘*happiness*’ as an upward orientation are shared by many languages (Kövecses, 2000).

Orientational Metaphors are rich in their linguistic realizations. Lakoff and Johnson (1980, p.16) provide us with common examples that would fall under the verticality schema.

a) GOOD IS UP; BAD IS DOWN Things are looking *up*. We hit a *peak* last year, but it’s been *downhill* ever since. Things are at an all-time *low*. He does *high*-quality work. Things are looking *up*.

b) HAPPY IS UP; SAD IS DOWN I’m feeling *up*. My spirits *rose*. You’re in *high* spirits. I’m feeling *down*. I’m *depressed*. He’s really *low* these days. My spirits *sank*.

c) CONSCIOUS IS UP; UNCONCIOUS IS DOWN Wake *up*. He *fell* asleep. He *dropped* off to sleep. He’s *under* hypnosis. He *sank* into a coma.

d) HEALTH AND LIFE ARE UP; SICKNESS AND DEATH ARE DOWN. He’s at the *peak* of health. He’s in *top* shape. He *fell* ill. He’s *sinking* fast. He came *down* with the flu. His health is *declining*. drooping posture is associated with sadness and erect posture with happiness.

e) HAVING CONTROL OR FORCE IS UP; BEING SUBJECT TO CONTROL OR FORCE IS DOWN I have control *over* her. He’s at the *height* of his powers. He’s in a superior position. He ranks *above* me in strength. He is *under* my control. He *fell* from power. He is my social *inferior*.

f) VIRTUE IS UP; DEPRAVITY IS DOWN He is *high* minded. She has *high* standards. She is an *upstanding* citizen. That was a *low* trick. Don’t be *underhanded*. I wouldn’t *stoop* to that. That was a *low-down* thing to do.

Within religious discourse, the positive associations of the upward position can be attributed to the traditional belief that *Heaven*, with its pleasures, exists in the sky, as opposed to *Hell* that is located in a lower place, as in the *under-world*. A low location involves the subject’s inferiority with respect to other people or things. The verticality schema

establishes an important correlation between belief and spiritual advancement as moving upward as opposed to disbelief as a downward movement. McElhanon (2006, p. 40) presents some primary conceptual metaphors in religious language based upon the VERTICALITY image-schema realized with the oppositions HIGH vs. LOW, ABOVE vs. BELOW, UP vs. DOWN. He mentions the following realizations:

HEAVEN IS UP————— EARTH/SHEOL IS DOWN

HOLY IS UP/HIGH ————— EVIL IS DOWN

PRIDE/HONOR IS HIGH—————HUMILITY /CONTRITION IS LOW

Our analysis will focus solely on the UP-DOWN schema which is particularly relevant to our discussion. This schema maps abstractions conceptualized in terms of a vertical relationship (Croft & Cruse, 2004). The following verses illustrate numerous metaphorical entailments to show that an upward orientation usually goes together with a positive evaluation, whereas a downwards orientation indicates a negative evaluation (Kövecses 2002, p.36).

5. HIGH PLACE IS HIGH STATUS

The first five metaphors in the sample illustrate the conceptual metaphor HIGH PLACE IS GOOD STATUS. Evidently, it is a sub-mapping of the basic conceptual metaphor GOOD IS UP (Knowles & Moon, 2006). The conceptual domain of *quality* is conventionally structured and therefore understood in terms of the conceptual domain of *vertical elevation*. This is a clear illustration of the *embodied cognition* thesis in cognitive semantics. In other words, it reveals how surface semantic structures reflect underlying conceptual structure (Knowles & Moon, 2006). Kövecses (2002) explains the basic well-known significance of the body-based orientations, arguing that upward orientation tends to go together with positive evaluation, while downward with a negative one.

E.g.1: (58:11)

{يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ}

Transliteration: yarfa'ī llāhu lladhīna 'āmanū minkum wa-lladhīna 'ūtū l-'ilma darajātin

A. Yusuf: rise up God will rise up, to (suitable) ranks (and degrees), those of you who believe and who have been granted (mystic) Knowledge

A. Arberry: and God will raise up in rank those of you who believe and have been given knowledge. And God is aware of the things you do.

M. Abdel Haleem: God will raise up, by many degrees, those of you who believe and those who have been given knowledge.

E.g.2: (19:57) {وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا}

Transliteration: wa-rafa' nāhu makānan 'aliyyaⁿ

A.Yusuf : And We raised him to a lofty station.

A. Arberry: We raised him up to a high place.

M. Abdel Haleem: We raised him to a high position.

In e.g. 1 (58:11), the verb *yarfaai* 'يرفع' literally means to raise or elevate something to a high place (*Al-Mu'jam Al-Waseet*, 2004, p. 360), but it is used in the verse metaphorically to connote that God has exalted some of them above others in degrees of rank or station (Lane, 1968, vol. 3, p. 1121). According to Ashour (1997, vol.7, p. 335-36) rising in degrees connotes abstract preference, promotion and elevation. Those who are promoted by God are like those who go up a ladder. Thus, promotion and preference is rising up. Divergent virtues and good deeds which bring about God's selection of believers to be raised are like steps on a ladder. The metaphor is extended with the word 'درجة' which means a single stair or step of a series of stairs by which one ascends to the roof of a house (Lane, 1968, vol. 3, p. 876-869). It metaphorically signifies stages upwards and is used in relation to Paradise and means to cause someone to draw nearby degrees' progress or advance. A degree in progress refers metaphorically to promotion in rank or dignity or the abstract excellence and superiority over others (Ashour, 1997, vol. 27, p. 375). In cognitive terms, SPIRITUAL PROGRESS IS PHYSICAL RISING.

In e.g. 2 (19:57), the verb 'وَرَفَعْنَاهُ' is used in the metaphorical sense. The phrase 'مكانا عليا' is used metaphorically to connote that he was raised to sublime position among the prophets and was close to Allah in allusion to the knowledge with which he surpassed all his predecessors. According to most exegetes, the verse is metaphorical and that there is

no physical lifting (Ashour, 1997, vol. 16, p. 131). All the translators retained the SL metaphor.

The present verses communicate many metaphoric propositions. First, there is the generic-level conceptual metaphor GOOD IS UP/ BAD IS DOWN (Lakoff& Johnson,2003). The sub-mapping here is HIGH PLACE IS GOOD STATUS. The three translators prefer sticking to the ST metaphor to capture the force of the implications of the communicative clue. This is due to the similar mapping conditions in English. The words *rise*, *high* and *degrees* have comparably equivalent metaphorical connotations in English. The conceptual metaphor is retained semantically in the three translations. There is no contextual gap and no need to explicate the contextual implications because the metaphor is transparent and easily transferrable.

E.g.3: (94:4) {وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ}

Transliteration: wa-rafa‘ nā laka dhikrak^a

A. Yusuf: And raised high the esteem (in which) thou (art held)?

A. Arberry: Did We not exalt thy fame?

M. Abdel Haleem: and raise your reputation high?

In e.g. 3 (94:4), the verb *warafaana* 'ورفعنا' is used here with the abstract noun *thikraka* 'ذكرك'. Raising the name connotes exalting one's reputation and fame. A higher place is a higher position. This is because good manners and commendable traits in a man make him stand out far above the others as if he is standing on a higher place (Ashour, 1997, vol. 16, p. 131).

This verse is a realization of the conceptual metaphor SPIRITUAL DISTINCTION IS PHYSICAL HIGHNESS. Quran views a believer's advancement in faith in terms of upward motion to a high location. The three translators provide a direct translation of the SL metaphor. Physical highness alludes metaphorically to perfection, superiority and eminence whereas any tendency towards any defects and flaws is expressed in terms of leaning downwards.

E.g.4: (9:40) {وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةَ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا}

Transliteration: wa-ja‘ala kalimata lladhīna kafarū s-sufilā wa-kalimatu llāhi hiya l-‘ulyā.

A. Yusuf: and humbled to the depths the word of the Unbelievers. But the word of God is exalted to the heights:

A. Arberry: and He made the word of the unbelievers the lowest; and God's word is the uppermost; God is All-mighty, All-wise.

M. Abdel Haleem: and brought down the disbelievers' plan. God's plan is higher: God is almighty and wise.

E.g.5: (37:98) {فَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَسْفَلِينَ}

Transliteration: fa-'arādū bihī kaydan fa-ja'alnāhumu l-'asfalīn^a

A. Yusuf: (This failing), they then sought a stratagem against him, but We made them the ones most humiliated!

A. Arberry: They desired to outwit him; so We made them the lower ones.

M. Abdel Haleem: They wanted to harm him, but We humiliated them.

In e.g. 4 (9:40) and e.g. 5 (37:98), we have the opposite metaphor where the direction down is used metaphorically to connote being evil or bad. Down is the opposite of highness (*Al-Mu'jam Al-Waseet*, 2004, p. 434). It is the linguistic metaphorical antonym to the word 'رفع'. The metaphor in the two verses relates to the word 'أسفل' with its different derivatives. It literally means to become low, descend or sink downwards (Lane, 1968, vol. 4, p. 1374-75). It is widely used in the Quran to refer to a man who is low, base, vile or mean. The direction is used metaphorically to mean that they were made to be people of the fire or we have made them to go down to the fire (Ashour, 1997, vol. 5, p. 244). Moreover, it alludes metaphorically to being low, base, vile or mean.

Whereas Arberry retain the SL metaphor to ensure the creation of similar mapping conditions, Abdel Haleem and Yusuf have chosen the verb '*humiliated*' which does not have the wider connotations of the SL metaphor. The cognitive utilization of the UP/DOWN image schema is clearly evident in the verse.

6. DISBELIEF IS FALLING

The conceptual metaphor BAD IS DOWN is combined with Container Schema in the sample to generate the more specific mapping conceptual metaphor DISBELIEF IS FALLING& FAITH IS UP. This

is similar to the conceptual metaphor DOING EVIL IS FALLING (Lakoff, 2002, p.71).

E.g.6: (16:94) { وَلَا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَالًا بَيْنَكُمْ فَتَزِلَّ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا }

Transliteration: wa-lā tattakhidhū 'aymānakum dakhalan baynakum fa-tazilla qadamun ba'da thubūtihā

Yusuf: And take not your oaths, to practise deception between yourselves, with the result that someone's foot may slip after it was firmly planted

A. Arberry: Take not your oaths as mere mutual deceit, lest any foot should slip after it has stood firm

M. Abdel Haleem: Do not use your oaths to deceive each other lest any foot should slip after being firmly placed

According to Lane (1968, v.3, p.1242), the verb *زَلَّ* *zalla* means to slip or move away from a place because of something such as mud *زَلَّ عَنْ مَكَانِهِ*. It is metaphorically extended to imply a mistake in speech, judgment, opinion, or in religion. The noun *ثُبُوتٌ* *thubuwt* is derived from the verb *ثَبَّتَ* *thabata* which refers to something that continues, endures and remains stable, permanent, or constant. The noun *ثُبُوتٌ* implies continuance, permanence; soundness, validity, and sureness or truth (Lane 1968, v.1, p.329).

According to Ashour (1997, v.14, p.268) the verse warns believers against making their oaths a means of deception, breaking pledges and going back on them to make gains. It warns that the only result of such deception is weakening faith. The unintentional movement of feet and the physical unbalance that can lead to a fall or fracture is a metaphor of the disturbance, harm and disorder that result from deceptive oaths. A person who swears to deceive others face the danger of slipping from the path of Islam and knowledge of god. On the other side, walking firmly along a path with stable feet on ground metaphorically represents integrity and rectitude.

The conceptual basis of the verse combines many conceptual metaphors. The basic conceptual metaphor is BAD IS DOWN. The experiences of falling or slipping versus stable walking along a path motivate the metaphor. The coherence of the 'DOWN' and 'BAD'

domains is clear because such metaphors are intuitively supported by our physical experience: being down is always associated with physical and psychological harm. Falling implies an unpleasant experience. The prepositional phrase *بَعْدَ نُتُوتِهَا* is based on an important conceptual metaphor; FIRM BELIEF IS STABLE WALKING ALONG A PATH.

The metaphor is widely used in the Quran in many verses such as: (2:36) فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ-

- *Then did Satan¹ make them slip from the (garden), and get them out of the state (of felicity) in which they had been. We said: "Get ye down, all (ye people²), with enmity between yourselves.*

(3:155) إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا -

Surely those of them who turned their backs on the day when the two armies met (at Uhud) did so because Satan made them slip because of some of their lapses.

(٢:٢٠٩) فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) -

If ye backslide after the clear (Signs) have come to you, then know that God is Exalted in Power, Wise

Any act of disobedience or violation of God's commands is seen as deviation from the way of God and following the footsteps of Satan. It is clear that this highly frequent bodily experience has metaphorical projections that help us perceive the abstract concepts of deviation and potential danger.

The three translators adopt for a direct translation to retain the metaphor as communicative clue. To reach complete interpretive resemblance *similar mapping conditions* are retained. The image of *slipping foot* in English is comparably a cognitive equivalent to the ST expression *تَزَلَّ قَدَمٌ*. The meaning is communicated effectively because the same cognitive assumptions are shared between the TT and ST readers. The three translations capture the explicatures and allow readers to retrieve most of the implicatures of the ST.

Verse 7: (3:103)

{وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا}

Transliteration: wa-kuntum 'alā shafā ḥufratin mina n-nāri fa-'anqadhakum minhā

Yusuf: and ye were on the brink of the pit of Fire, and He saved you from it

A. Arberry: You were upon the brink of a pit of Fire, and He delivered you from it

M. Abdel Haleem: you were about to fall into a pit of Fire and He saved you from it

According to Lane (1968, v.4, p. 1570) the word شَفَا refers to the brink or edge, of anything, e.g. شَفَا الْبَيْرُ (the brink of the well). It is also used to imply extremity, e.g. هُوَ عَلَى شَفَا الْهَلَاكِ (He is on the brink of destruction). The word حُفْرَةٌ refers to what is dug, excavated, hollowed out, or cleared out in the ground (Lane, 1968, v.2, p. 601).

The verse reminds Muslims how Islam radically transformed their lives. It saved them from the fire they were about to fall in. According to Ashour (1997, v.4, p.32), the verse evokes their social state before Islam when their city was rife with tribal feuds and incessant warfare. They were on the brink of total ruin. So, fire arouses a mental image of the rampant hatred and enmity. Fire is chosen to describe such a state because it one of the most fatal and destructive forces. Alternatively, the pit of fire can also stand for the state of spiritual ignorance and disbelief they were entangled in before the God's guidance can saved them.

In the present verse the image schema of downward movement is employed to conceptualize an abstract state of disbelief or social dissensions. Conceptual metaphor employs imagistic reasoning to vividly describe how God's bond stretched out to them to save them when they were about to fall into an abyss. It is clear that people tend to talk about various degrees of status in terms of vertical position. Spatial changes in physical position have salient metaphoric entailments (Lakoff, 1987). This tendency is cross-linguistic. In both Arabic and English, an upward movement correlates with positive meanings as in the following expressions رأس -- مرموق المكانة- رفيع القدر -علا- يرتقي درجة whereas downward movement has negative associations متدني الجودة -الحياة الدنيا- الدرك الأسفل-يهبط دركة القبيلة. The same is true in English which abounds in expressions such as *high-end, high class, upgrade, upright, uppermost, low-end, lowly, downcast, and fallen, fall from grace, drop*

and *downgrade*. Believers from different faiths and cultures make use of vertical movement of height and depth to depict life in Heaven and Hell. Social relationships can be described in English as *falling apart*. The dichotomy between virtue and vice is often perceived in terms of up and down.

The verse realizes the conceptual metaphor DANGER IS PHYSICAL FALLING as the state of social disorder or disbelief is construed as an imminent danger of falling into a hole to imply perdition and ruin. Bodily experiences are the basis for the emergence of this conceptual metaphor since an upright body posture signifies safety and onward progress whereas downward position is physically related to sickness and sadness. An important metaphoric entailment is ISLAM IS MATERIAL RESCUE which is like a bond stretched out to save them from falling into a pit of fire. A corollary conceptual metaphor is SOCIAL DISSENTION/DISBELIEF IS FALLING INTO AN ABYSS. Others verses corroborate the intertextual value-laden metaphoric associations of downward direction:

وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ -
(22:31)

-If anyone assigns partners to God, is as if he had fallen from heaven and been snatched up by birds, or the wind had swooped (like a bird on its prey) and thrown him into a far- distant place.

وَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ ائْذِنْ لِي وَلَا تَفْتِنِّي أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا -

And of them is he who says, "Give me permission (i.e., permission to be excused from fighting) and do not tempt me." Verily they have already fallen down into temptation

The logic of the upward /downward schema associates the former with spiritual progress as opposed to Spiritual regression. Believers advance from a low place to a high one, whereas disbelievers miss the way, stumble or fall.

An implicit generic level conceptual metaphor is ACTION IS MOTION. The condition of tribal rivalries prevailing among pre-Islam Arabs is perceived in terms of motion towards an unfavorable destination.

Direct translation is preferred by the three translators to reproduce similar mapping conditions by keeping the same communicative clues of conceptual metaphor. While Yusuf and Arberry opt for keeping the full metaphorical phrase شَفَا حُفْرَةَ مِّنَ النَّارِ, Abdel-Haleem explicates the implications of the word شَفَا and replaces it with the phrase *about to fall* to ensure an easier understanding of the passage by reducing the processing cost. It is clear that this explication is unwarranted because the word *brink* شفا is used in both languages with comparable metaphoric implications. Yusuf's and Arberry's translations achieve complete resemblance and keep the rich implicatures and aesthetic effects of the verse.

Verse 8 (22:11) { وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ مَّا أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ }

Transliteration: wa-mina n-nāsi man ya'budu llāha 'alā ḥarfin fa-'in 'aṣābahū khayrun 'iṭma'anna bihī wa-'in 'aṣābathu fitnatun-i nqalaba 'alā wajhihī

Yusuf: There are among men some who serve God, as it were, on the verge:1 if good befalls them, they are, therewith, well content; but if a trial comes to them, they turn on their faces

A. Arberry: And among men there is such a one as serves God upon the very edge -- if good befalls him he is at rest in it, but if a trial befalls him he turns completely over;

M. Abdel Haleem: There are also some who serve God with unsteady faith: if something good comes their way, they are satisfied, but if they are tested, they revert to their old ways, losing both this world and the next-- that is the clearest loss

The word حَرْفٍ refers to the edge or border of a road whether it is flat or high like the ridge of a mountain (Lane, 1968, v.2, p. 550).

According to Ashour (1997, v.17, p.210-211) the verse refers to some people whose conversion to Islam is not motivated by genuine conviction. They would accept the faith if they enjoy material benefits and their lives go well. However, if they are afflicted with any hardships or loss they would go back and take a totally different stance of Islam. The metaphor describes the state of doubt and reluctance to

embrace faith in terms of a person walking on the brink of a mountain and is about to slip down and fall into the depths of an abyss. According to Al-Alusi (1994) the metaphor describes a person in a fluctuating state in terms of someone in the outskirts of the army; if sure of victory and spoil, he stands firm, and otherwise he flees. In other words, he stands on the boundary line between two belief and disbelief to join the winning side.

The present verse is based on the conceptual metaphor BAD IS DOWN. The spatial orientation *down* is cognitively associated with something negative such as sadness, failure and illness, whereas the position *up* denotes positive things such as happiness, success, good health, control and power. The conceptual sub-mappings in the verse include RELUCTANCE IS UNSTABLE WALK, whereas CONFIDANCE IS MOVING AHEAD. Metaphoric expressions realizing these conceptual metaphors include *step back, surefooted, get off/on the right/wrong foot, have a foot in both camps and wrong-foot*. Arabic also have similar expression of comparable frequency such as

يثبت أقدامه/يتراجع خطوة /يقدم رجل ويؤخر أخرى /قدم راسخة

The physical condition of feet stands for the abstract attitudes and stances. Fortescue (2001) that there are cross-linguistic similarities and universal tendencies that are fundamentally organized by conceptual metonymies. This is related to the conceptual metaphor PERSISTING IS REMAINING ERECT (Grady, 1997, p.274). In the Quran, the same connotations are echoed in the verse:

(67:22) أفمن يمشي مكبا على وجهه أهدى أمن يمشي سويا على صراط مستقيم

Another important sub-mapping is GETTING NEAR TO AN OUTER POINT IS APPROACHING A DANGER. Both Arabic and English have many metaphorical expressions realizing these conceptual metaphors, such as *the verge of despair/ the brink of a nervous breakdown/ the edge of a catastrophe*. شفير الهاوية / حافة السقوط / شفا الهلاك

An implicit generic level conceptual metaphor is ACTION IS MOTION. The state of unsteady movement is employed to conceptualize the state of wavering worship. Such a person is liable to fall at the slightest push in as much as a skeptical person can change his position and turn away completely at any slight misfortune. The

abstract psychological state of reluctance is perceived as a physical state of imbalance.

An important implied proposition is that ATTAINING FAITH IS ASCENSION because it requires effort, whereas DISBELIEF IS FALLING which is a rapid and irreversible process.

In English, a moral transgression is commonly referred to as a *fall from grace*. This metaphorical mapping could lead to the perception of power and moral standing as precarious states that are hard to achieve and easy to lose (Rozin & Royzman, 2001). The spatial orientation of movement UP is thus associated with the idea that the human has to climb in some form to reach spirituality. This would contrast with negative conceptualisations of DOWN, which is associated with concepts such as hell, and so on

Aberry and Yusuf opt for direct translation to achieve complete interpretive resemblance between the ST and TT. They retain the same communicative clue of conceptual metaphor to reproduce similar mapping conditions. This allows TT readers to appreciate the rich implicatures and aesthetic effects of the verse. On the other hand, Abdel-Haleem prefers indirect translation by choosing to explicate the metaphor with the phrase *unsteady faith* to reduce the processing cost and interpretive burden. Aberry's and Yusuf's translations make better sense because they utilize the mutual cross-linguistic cognitive environment. Abdel-Haleem's translation sacrifices the metaphorical force of the verse and fail to convey the some of the implicatures of the verse.

Verse 9 (9:49) {وَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ اِنَّنِي اٰلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوْا وَاِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيْطَةٌ بِالْكَافِرِيْنَ}

Transliteration: wa-minhum man yaqūlu 'dhan lī wa-lā taftinnī 'a-lā fī l-fitnati saqaṭū wa-'inna jahannama la-muḥīṭatun bi-l-kāfirīn

Yusuf: Among them is (many) a man who says: “Grant me exemption and draw me not¹ into trial.” Have they not fallen into trial already? and indeed Hell surrounds the Unbelievers (on all sides).

A. Arberry: Some of them there are that say, 'Give me leave and do not tempt me.' Have not such men fallen into temptation? And surely Gehenna encompasses the unbelievers.

M. Abdel Haleem: Some of them said, 'Give me permission to stay at home: do not trouble me.' They are already in trouble: Hell will engulf the disbelievers.

Lexical Analysis

The verb سَقَطَ *saqata* means falling or dropping down or from a higher to a lower place (Lane, 1968, v.4, p. 1380). The noun فِتْنَةٌ *fitna* originally refers to burning with fire to separate, or distinguish, the bad from the good. It implies a state of trial, punishment, or affliction whereby some good or evil quality is put to the test (Lane, 1968, v.6, p. 2335). It also refers to temptation, seduction, desires and lusts whereby one is tried. In some contexts, it refers specifically to war, conflict and sedition among people of different opinions.

According to Ashour (1997, v.10, p. 220) the verse refers to some hypocrites who fabricated false excuses to seek exemption from participation in the Battle of Tabuk. One of them told the prophet that he has much passion for women and feared that if he went to fight he might fall prey to temptation of beautiful women. Quran informs them that they had already fallen into the greater sin of disobedience which is a real ordeal not false like their excuses.

The conceptual metaphor BAD IS DOWN provides a clear ground for the conceptualization of sins and acts of disobedience as physical falling. The current verse portrays a scene in which disbelief is shown like falling into an abyss in which the tempted fall, and behind them stands hell ready to engulf them. This gives rise to the conceptual metaphor BAD EXPERIENCE IS FALLING DOWN because it is rapid and irreversible. Many of our experiences are structured in terms of the generic conceptual metaphor GOOD IS UP; BAD IS DOWN which generates many other conceptual metaphors such as HAPPY IS UP; SAD IS DOWN; CONSCIOUS IS UP; UNCONSCIOUS IS DOWN; HEALTH AND LIFE ARE UP; SICKNESS AND DEATH ARE DOWN (Lakoff & Johnson, 1980). In the same vein, FAITH IS UP; DISBELIEF IS DOWN. A related conceptual metaphor is

FAITH IS PHYSICAL STABILITY; DISBELIEF IS PHYSICAL INSTABILITY. The following verse echoes the same conceptual metaphors;

أَقْمَنُ يَمْشِي مُكْبَأً عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (67:22)

The fact that DOWN is typically related to the earth, whereas UP is related to heavens lends this conceptual metaphor a distinctive significance in religious discourse and forms the experiential basis of the conceptual metaphor. In English a loss of moral standing is likely to be perceived as a *fall* as in the phrase *fall from grace*.

Whereas Arberry and Yusuf opt for direct translation to achieve complete interpretive resemblance between the ST and TT, Abdel-Haleem prefers the indirect translation approach by choosing to explicate the metaphor with the phrase *in trouble* to reduce the processing cost and interpretive burden. Arberry and Yusuf retain the same communicative clue of conceptual metaphor with the metaphorical phrase *fallen into temptation/trial* respectively to reproduce similar mapping conditions. This allows TT readers to appreciate the rich implicatures and aesthetic effects of the verse. Arberry's and Yusuf's translations make better sense because they utilize the mutual cross-linguistic cognitive environment. Abdel-Haleem's translation sacrifices the metaphorical force of the verse and fail to convey the some of the implicatures of the verse.

Verse 10 (9:109) {أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ}

Transliteration: 'a-fa-man 'assasa bunyānahū 'alā taqwā mina llāhi wa-riḍwānin khayrun 'am man 'assasa bunyānahū 'alā shafā jurufin hārin fanhāra bihī fī nāri jahanamma

Yusuf: Which then is best? - he that layeth his foundation on piety to God and His good pleasure? - or he that layeth his foundation on an undermined sandcliff^l ready to crumble to pieces? and it doth crumble to pieces with him, into the fire of Hell.

A. Arberry: Why, is he better who founded his building upon the fear of God and His good pleasure, or he who founded his building upon the

brink of a crumbling bank that has tumbled with him into the fire of Gehenna?

M. Abdel Haleem: Which is better, the person who founds his building on consciousness of God and desire for His good pleasure, or the person who founds his building on the brink of a crumbling precipice that will tumble down into the Fire of Hell, taking him with it?

According to Lane (1968, v.4, p. 1570) the word *شَفَا* *shafa'* refers to the brink or edge, of anything, e.g. شَفَا الْبَيْتِ (the brink of the well). The word *جُرُفٍ* *jurufin* refers to the side of a river bank or valley which is continuously hollowed out by the torrents of water, so that it remains uncompact or weak (Lane, 1968, v.2, p. 412). The adjective *هَارٍ* *ha'rin* is derived from the verb *يَهْوِرُ* *yahour* which means to pull a building down into pieces to demolish it. A building that falls in ruins, tumbles to pieces or collapses is described as *هَارٍ* (Lane, 1968, v.8, p. 2906)

According to Ashour (1997) the verse describes the hypocrites' attempt to build a mosque with the aim of provoking dissensions and discord in the Muslim community. The verse condemns it through the use of a powerful similitude and comparison with the mosque built by the true believers. The motives of the two founders are compared metaphorically (1997, v.11, p. 33). The true believers who build their life on piety and sincerity are like those who base their structure on firm and solid foundation. On the other hand, the hypocrites whose motives are deception, lying and disbelief are like people who base their structure on a shifting sand cliff on the brink of an abyss, already undermined and corroded by flowing water. Although the surface seems solid, any building there would be inherently unstable and would collapse instantly. The metaphor implies that the scheming of the hypocrites and the unbelievers will be useless.

The present verse is an instantiation of the conceptual metaphor BAD IS DOWN. It combines other subtle conceptual metaphors; such as BELIEF IS A STABLE STRUCTURE; DISBELIEF IS AN INSTABLE STRUCTURE. The conceptual metaphor draws here a very vivid picture of the disbelievers whose life is based on falsehood and deception. It is like a building constructed on the river bank rendered hollow by water and hence lacks foundation and strength. The

abstract spiritual stability and equilibrium is perceived as a stable building with unshakable foundation of rock, which is piety and God-consciousness. Hence, PIETY/SINCERITY IS A STABLE FOUNDATION.

The cognitive utilization of the structure/building image schema is widespread in religious discourse. For example, the mandatory ritual duties in Islam are referred to in a famous prophetic saying as the *pillars of Islam*. Such a metaphor can be perceived as a sub-mapping of the conceptual metaphor CREATING AN ABSTRACT COMPLEX SYSTEM IS BUILDING (Kövecses, 2002, p. 131) where the conceptual target domain of belief is construed in terms of images of construction. Similar images appear in (3:103) and (22:11) which are already covered in the conceptual analysis.

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ (22:11)

وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُم مِّنْهَا (3:103)

The conceptual metaphor BEING IN A BAD SITUATION IS BEING DOWN is one of the most consistent propositions on the relation between abstract concepts and different spatial dimensions. This suggests that we structure reality by using an implicit metaphorical relation in which the affective abstract concepts of “good” and “bad” are spatially represented as “up” and “down”, respectively (Murphy, 2006).

Direct translation is adopted by the three translators to reproduce similar mapping conditions by keeping the ST conceptual metaphor with all its lexical elaborations. The direct approach is appreciated for its conformity with the ST's metaphor and because it ensures arousing the readers' interest to explore the rich implicature of the metaphor. The concept of stable building as a sign of stable spiritual or psychological state or form belief is cross-linguistic and therefore a complete interpretive resemblance is achieved. “Although the structural complexity of the stimulus costs more processing effort, the benefits of this stimulus will outweigh the increase in the processing effort.” (Gutt, 2001). The phrase *أَسَسَ بُنْيَانَهُ* 'as:asa bunyanahuw has been rendered as *layeth his foundation, founded his building, and founds his building* by Yusuf, Arberry and Abdel-Haleem respectively. The phrase *شَفَا حَرْفٍ*

فَأَنْهَارٍ هَارٍ *fafa' jurufin ha'rinm fa'nha'ra* has been rendered as *undermined sandcliff^d ready to crumble, the brink of a crumbling bank that has tumbled, the brink of a crumbling precipice that will tumble down* by Yusuf, Arberry and Abdel-Haleem respectively. All of the provided translations bring out the implicit nuances and help the TT readers to capture and retrieve most of the implicatures of the ST text. The historical background related to the reason of the revelation is not explicitly stated by the translators. One of the important principles of direct translation is that it relies in the audience to supply the contextual information necessary to understand the verse.

7. Conclusion

On the basis of all the sample verses, we can plausibly conclude that we tend to conceptualize mental attitudes and evaluate abstract notions in terms of metaphors that are spatially oriented. The physical space domain is a rich source of images which are metaphorically extended to express abstract experiences. The research demonstrates that identifying the mappings between the source and target domains for a conceptual metaphor allows for both a greater understanding of the conceptual basis of metaphors, and more effective language translation. In sum, in this paper we have shown that the Orientational Metaphors are employed in Arabic and English with expressions which are cognitively equivalent.

References:

- Abdel Haleem, M. (2004). *The Qur'an* (Oxford World's Classics). Oxford University Press.
- Al-Alusi, Shihab al Din. (1994) *Ruh Al-Ma'ani fi Tafseer Al-Qur'an Al-'Adhim wa Al-Sab' Al-Mathani*. Beirut: Dar al Kutub al 'Ilmiyah
- Al-Harrasi, Abdulla N. (2001). *Metaphor in (Arabic-into-English) Translation with Specific Reference to Metaphorical Concepts and Expressions in Political Discourse*. Unpublished Ph.D.Thesis. Birmingham:Aston University.
- Al-Hasnawi, A. R. (2007). *A cognitive approach to translating metaphors*. *Translation Journal*,11(3). Retrieved

- <http://www accurapid.com/journal/41metaphor.html>, July 15, 2016,
from
- Al-Mu'jam Al-Waseet, (4th ed.) (2004). Cairo: Shorouk International Press.
 - Arberry, A. (1996). *The Koran interpreted*. Ny: Touchstone.
 - Ali, A. Y. (2001). *The Holy Qur'an*. London. Wordsworth Editions Ltd; 5th edition.
 - Ashour, M.T (1997). “*Tafsir at-tahrir wa at-tanwir*” Dar at-tounosiya li-an- nashr.Tunisia.
 - Boyd, R. (1993). Metaphor and theory change: What is “metaphor” a metaphor for? In A. Ortony (Ed.), *Metaphor and thought* (2nd ed., pp. 481–532). Cambridge: Cambridge University Press.
 - Cervel, M. Sandra P. (2003). *Topology and Cognition: What image schemas reveal about the metaphorical language of emotions*. München: Lincom Europa.
 - Croft, W., & Cruse, D. A. (2004). *Cognitive Linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press.
 - Deignan, A. (1999). Corpus-based research into metaphor. *Researching and applying metaphor*, eds. L. Cameron and G. Low, 177-99. Cambridge: Cambridge University Press.
 - Deignan, A. (2005). *Metaphor and Corpus Linguistics*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
 - Fiumara, Corradi. G. (1995) *The Metaphoric Process*[M]. Routledge.
 - Fortescue, M. (2001). ‘*Thoughts about Thought.*’ In *Cognitive Linguistics* 12(1), pp. 15–45.
 - Gibbs, R. (Ed.) (2008). *Cambridge handbook of metaphor and thought*. New York: Cambridge University Press.
 - Grady, J. (1997). Theories are building revisited. *Cognitive Linguistics*, 1, 267–290.
 - Gutt, E. (2000). *Translation and relevance: Cognition and context*. Manchester: St. Jerome.
 - Knowles, M., & Moon, R. (2006). *Introducing metaphor*. • London: Routledge.
 - Kovecses, Z. (2000). *Metaphor and Emotion: Language, Culture, and Body in Human Feeling*. Cambridge: Cambridge University Press

- Kovecses, Z. (2002). *Metaphor. A Practical Introduction*. Oxford: University Press.
- Kovecses, Z. (2005). *Metaphor in culture: Universality and variation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kovecses, Z. (2006). *Language, mind and culture: a practical introduction*, Oxford: Oxford University Press,
- Kovecses, Z. (2010). *Cross-Cultural Experience of Anger: A Psycholinguistic Analysis*. International Handbook of Anger.
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (2002): "Why cognitive linguistics requires embodied realism". *Cognitive Linguistic*, Vol. 3, Issue 3, 245-263.
- Lakoff, G., & Turner, M. (1989). *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago: The university of Chicago press.
- Lakoff, G. (1987). *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, G. (1993). *The contemporary theory of metaphor*. In A. Ortony (Ed.), *Metaphor and Thought* (2nd ed., pp. 202-251). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (2002): "Why cognitive linguistics requires embodied realism". *Cognitive Linguistic*, Vol. 3, Issue 3, 245-263.
- Lane, E. (1968) *An Arabic-English Lexicon*. Beirut: Librairie Du Liban.
- Mandelblit, N. (1995). *The cognitive view of metaphor and its implications for translation theory*. *Translation and Meaning, Part 3* (483-495). Maastricht: Universitaire Press.
- McElhanon, K. A. (2006). *From Simple Metaphors to Conceptual Blending: The Mapping of Analogical Concepts and the Praxis of Translation*, *Journal of Translation* Vol. 2, No. 1, pp. 31-81
- Murry, K. & R. Moon (2006). *Introducing Metaphor*. Abingdon: Routledge.
- Rozin, P., & Royzman, E. B. (2001). Negativity Bias, Negativity Dominance, and Contagion. *Personality and Social Psychology Review*, 5, 296-320.

-Schaffner, C. (2004). *Metaphor and translation: some implications of a cognitive approach*. *Journal of Pragmatics* 36, 1253-1269.
Turner, 1987)

The Egyptian Revolutions between Reflection and Prediction

Amal Galal Mohammad Morsy

**Department of English Language and Literature, Faculty of
Arts, Fayoum University, Egypt**

Abstract

The concept of revolution is not new to the Egyptian nation; a nation known for its long struggle for freedom and democracy throughout ages. This nation witnessed the most ancient civilization in the world as well as the first revolutions and political upheavals on Earth. The aim of this research, accordingly, is to shed the light on the most important revolutions known by the Egyptians, especially during the modern and contemporary times, embodied in the 1919 Revolution, 23 July Revolution in 1952 (or the Free Officers Revolution), and finally 25 January Revolution in 2011. It also attempts to investigate how these revolutions were presented in fiction and the role of the writers in depicting the various forms of power and class struggle within the Egyptian society. In addition, the research shows how these writers felt their responsibility towards their country to the extent that they not only reflect the revolutions but, some of them, predict the revolution before it occurred. The selected novels for such purposes are Naguib Mahfouz's *Palace Walk*, Yusuf Al- Sibai's *Rudda Qalbi (Give Back My Heart)*, and Mohamed Salmawy's *Butterfly Wings*. These selected works are to be critically analyzed in the light of Lukács's *Reflection Theory* and Foucault's *Concept of Power*.

Key words

Lukács, Foucault, *Palace Walk*, *Rudda Qalbi*, *Butterfly Wings*.

Introduction

The Egyptian civilization is regarded as one of the most ancient civilizations in human history. That civilization, which dazzled the world and still raises its curiosity to discover its hidden secrets and miracles,

justifies why this land (i.e. Egypt) crushes any tyrant, even it is one of its sons. Since ancient times the Egyptian land is "a tomb for invaders" and its sea witnessed the drowning of the most famous tyrant known by humanity, the Pharaoh of Egypt, as mentioned in the Holy Qur'an. The Quranic miracle becomes clear here that the real name of this pharaoh is unknown to remain a symbol and a lesson for every tyrant until the Day of Resurrection: "So this day We shall deliver your (dead) body (out from the sea) that you may be a sign to those who come after you!" (*The Nobel Quran* 11: 92).

The concept of revolution is not, therefore, new to the Egyptian nation; a nation known for its long struggle for freedom and democracy throughout ages. Thus, if Egypt witnessed the ancient civilization in the world, it also witnessed the first revolutions and political upheavals on Earth. The aim of this research, accordingly, is to shed the light on the most important revolutions known by the Egyptians, especially during the modern and contemporary times, embodied in the 1919 Revolution, 23 July Revolution in 1952 (or the Free Officers Revolution), and finally 25 January Revolution in 2011. The current study attempts to investigate how these revolutions were presented in the creative works of fiction and the role of the writers in depicting the various forms of power and class struggle within the Egyptian society. The selected novels for such purposes are Naguib Mahfouz's *Palace Walk*, Yūsuf Al- Sibā'i's *Rudda Qalbi (Give Back My Heart)*, and Mohamed Salmawy's *Butterfly Wings*. These selected works are to be critically analyzed in the light of Lukács's *Reflection Theory* and Foucault's *Concept of Power*.

Lukács's *Reflection Theory* and Foucault's *Concept of Power*:

The reason of selecting these two critical approaches is that each critic was interested in some political issues, a matter that enriched their experience concerning freedom and the importance of resisting all forms of oppression and injustice to enable an individual's self-realization in modern societies which are dominated by capitalism and its related consequences as reification and alienation. If social phenomena are the main interest of the Hungarian philosopher Georg Lukács (1885-1971), social practices within the social institutions (e.g. schools, universities, army, hospitals, asylums, etc.), are the basis upon which the French philosopher Michel Foucault (1926–1984) built his concept of power. Another point of similarity between Lukács and Foucault is their participation in political issues. Georg Lukács, for example, was one of the prominent and active

Hungarian politicians during the 1919 and 1956 Hungarian revolution. Concerning Foucault, he was a participant in many anti-racist campaigns and human rights movements, and devoted much of his life to protests against the unfair trials and all forms of abuses and violations committed globally by governments against human rights. In addition, both Lukács and Foucault were Marxists and their works added a lot to Marxism.

Another reason for selecting Lukács and Foucault's approaches for this study is that their ideas seem complementary; they are completing each other. Lukács is interested in social reality and, for this reason, he postulated his *Theory of Reflection*. Reflection for Lukács does not mean presenting a photographic image of reality, it is, however, a process based entirely on the writer's consciousness and world-view. It is not spontaneous nor photographic, but deliberate and conscious. In this process, the writer plays the role of the mediator between literature and the society. A true writer has, thus, to portray his characters and their struggle for self-realization objectively without imposing his political orientation. Objectivity for Lukács means totality, but not as perceived in natural sciences. Unlike the scientist who observes details of the phenomenon in order to find solutions, the realist writer is concerned with the essence of the phenomenon regardless its constituting details because literature has its own independent world. Through his typical characters and situations (the type in Lukács's view means representative), the writer brings the reality in front of his readers' eyes so as to enable them to confront their troubles and think of change.

As self-recognition is the target behind Lukács's *Reflection*, it is also the same aim for which Foucault postulated his ideas on *Power*. Lukács's reality includes relationships between individuals themselves and between them and the social institution. These relations also formulated what Foucault referred to as power relations. Foucault tried through his intellectual production to resist the sovereign type of power that controlled bodies and minds for centuries. For this reason, his model of power is a bottom-up model as it focuses on the dominated and the marginalized rather than the dominant. Moreover, power for Foucault is not a property owned by a certain individual or a group and it is not a tool that the dominant uses to oppress the dominated. Power is rather productive and it encompasses the whole fabric of the social structure. In fact, Foucault tries through his writings on power to produce a self-regulating individual marked by his free will to defy any form of coercion or oppression that

threatens his freedom. That is why power for him has an inseparable relationship with resistance as well as knowledge.

Origin of Revolutions in the Egyptian History:

The first Egyptian revolution dates back to the Sixth Pharaonic Dynasty. It was organized by the ancient Egyptians against Pepi II Neferkare, who ruled Egypt since he was a boy of six years old until he became one-hundred years old, which means that he ruled the ancient Egyptian kingdom for nearly ninety-four years. Due to the king's senility, chaos, injustice, hunger and poverty spread in the country and the state men as well as the priests dominated everything. This, in turn, ignited the revolution against the king and his men until "the scales were reversed [...] and the former masters became slaves to their former slaves" (Al Miniawy 11-12; translation mine).

If the revolution against Pepi II is considered the first revolution against a ruler, the revolution led by King Ahmose I, the founder of the 18th Dynasty, was "the first and oldest revolution against an occupier in history" (15). It was organized against the Hyksos. This revolution resulted in expulsion of Hyksos, establishment of the principles of the New Kingdom, and prosperity in all fields of life. Centuries passed and the Egyptian society witnessed many crises that periodically ignited the revolutionary fire, whether against a tyrant ruler or against an occupier. However, the modern and contemporary era abounds with the most prominent revolutions through which the Egyptians managed to change the reality and impose their free will. These revolutions are the 1919 Revolution led by Saad Zaghloul, the Revolution of 23 July 1952 led by the Free Officers, and lately the Revolution led by the people themselves on January 25, 2011.

Naguib Mahfouz's *Palace Walk* and the 1919 Revolution

In his article, "The Egyptian Revolution of 1919," Robert L. Tignor states that "[a]s most political histories of Egypt indicate, the revolution of 1919 constituted an important turning point, if not a watershed, in Egyptian political development" (41). The importance of this revolution lies in the fact that it "marked a peak period in the growth of Egyptian nationalism" (41). It was a national revolution against the British occupation of Egypt and Sudan. Rejecting the British Protectorate, which was imposed over Egypt and Sudan due to Britain's involvement in the First World War,

political activists and nationalists, led by Saad Zaghlul (1859 – 1927), called for the independence of Egypt and Sudan.

Before World War I, Britain promised to be responsible for all burdens of the war, but the Egyptians later discovered that it was a false promise as many Egyptians were largely involved in the war and the country's crops and goods were exploited to serve the army; a matter that burdened the Egyptian economy and strengthened the British sovereignty over Egypt. When the war ended, the Egyptian nationalists, led by Saad Zaghlul, formed a delegation and wandered across villages and districts to collect people's signatures to legitimize their role as representatives of the Egyptian people to request Egyptian and Sudanese independence from the British Protectorate. Feeling that Saad Zaghlul and the members of the Wafd Party were threatening their existence, the British occupier decided in 1919 to exile Zaghlul, and his Wafdist companions, to Malta and later to the Seychelles. As a result, the whole country became in turmoil and upheavals spread like wildfire. The demonstrations were not restricted to Cairo, but they were countrywide. All classes participated in this revolution and it was the first time for the Egyptian women to participate in a revolution beside men. This national resistance against the power of the occupier continued and many innocent civilians fell dead, but these sincere efforts led to the British recognition of Egyptian independence in 1922; even it was a partial independence.

A seven-year old child, Naguib Mahfouz (1911-2006) was a witness of the 1919 revolution; the memory that influenced him personally and literary, as he himself stated in one of his later interviews:

I was about seven when the 1919 revolution took place. I became more and more affected by it and more and more enthusiastic about the cause. Everyone I knew was for the Wafd Party and freedom from colonization. Later I became much more involved in political life as an outspoken follower of Saad Pasha Zaghlul. I still consider that involvement one of the most important things I have done in my life. (qtd. In El Shabrawy)

The Egyptian Nobel laureate Naguib Mahfouz (1911-2006) was a novelist and short- story writer. He was the sole Arab writer to be awarded the Nobel Prize for Literature (1988). According to Mahmoud Atshan, "[Mahfouz] gained [this] award simply because he was a great novelist with a deep and extensive experience. He has encapsulated within his writings the trajectory of novel writing, which has extended over a good

part of two centuries" (115). "The Arab world's most prolific writer", in Aida A. Bamia's words, started writing fiction in the thirties by writing some stories that were published in Salama Musa's *The New Periodical (Al-Majalla Al-Jadida)*; the talent that enriched the art of fiction with more than thirty novels and more than one hundred short stories (117). Throughout his novels, he attempted to aestheticize the radical transformations witnessed by the Egyptian society during the twentieth century at the political, social, and moral levels. Thus, he is described as "the most prolific chronicler of social transformation in modern Egyptian history" and his life is perceived as "a mirror of Egypt's journey, its quest for modernity—and its frustrations" (Greenberg 24; Ajami).

Mahfouz was marked by his deep belief in the significant role of the novel in treating social injuries: "[it] treats the injury as a skilled surgeon does; it delves into the injury and casts an illuminating light on its various dimensions and explores its multiple details" (Mahfouz and Sultan 47). For this reason, Mahfouz's fiction belongs to this type of fiction known as the "socially committed fiction" (Dimeo); and, perhaps, his *Trilogy* is the best example of such type of fiction to the extent that it is described as Mahfouz's "*magnum opus*" (El-Enany 187).

Palace Walk or *Bayn Al Qasryan* (1956) is the first part in this three-part novel *Cairo Trilogy* that tells the story of al-Sayyid Ahmad Abd al-Jawad's family between the two world wars, starting from 1917 to the outbreak of the nationalist revolution in 1919. It is described by Sarah Zakzouk as "[a] novel that lends itself beautifully to the complex history of Egypt" ('A portrait of 'other' Egyptian Revolution'). The novel depicts the chaos that dominated Egypt due to the British Occupation and exile of Saad Zaghlul through the story of a tyrannical husband and father, al Sayyid Ahmad Abd Al- Jawad, whose power over his family members is absolute and whose orders are unquestionable. This family comprises of a submissive wife, Amina, three sons, Yasin, Fahmy and Kamal, and two daughters, Khadija and Aisha.

Ahmad Abd Al Jawad is a man of many contrasts. At home and with his family he is like a commander in the army who orders and does not accept discussion because, for him, it means challenging of his authority. Thus, he is always serious, someone who never allows any of his family member to misbehave. The life of Ahmad's family is, therefore, controlled by strict principles and traditions. On the contrary is his behaviour outside home where he is very liberal and joke-teller. He spends his time every night in

entertainment with his friends, drinks wine and conducts obscene relationships with women and dancers. Every night he returns to his home after mid-night but none of his family dares to discuss him or protests against such misbehaviour.

A Luckácean and Foucauldian analysis of *Palace Walk* shows that Mahfouz brilliantly managed to give a detailed realist description of the Egyptian society through the daily routine and interaction of one of its middle-class families. Besides, he depicts through the story of this family the various forms of power that dominated the Egyptian society before the outbreak of the 1919 Revolution: the patriarchal power, exercised by Al Sayyid Ahmad Abd Al-Jawad over his wife and his children, parallel to the political and military power exercised by the British colonizers over all Egyptians. Mahfouz's embrace of Luckácean realism is obviously reflected in this novel to the extent that he is considered a perfect example of the true writer that Lukács refers to in his *Studies in European Realism*: "A great realist such as Balzac, if the intrinsic artistic development of situations and characters he has created comes into conflict with his most sacred convictions, will, without an instant's hesitation, set aside these in his own prejudices and convictions and describe what he really sees, not what we would prefer to see" (11).

A great realist writer, in Lukács's point of view, should not impose his own beliefs or views, he has to be objective and bring the reality in front of the readers' eyes and let them decide the solution. This is exactly what Mahfouz used to do in all his works due to his belief that "one of the great advantages of art is that the artist can criticize and oppose and say whatever he wants indirectly" (Sagiv 201). In *Palace Walk*, for example, he indirectly criticizes the patriarchal system that dominated the Egyptian society due to the inherited traditions that assert males' hegemony over females. In addition, he makes the tyranny of the patriarchal example, Ahmad Abd Al-Jawad, parallel to the tyranny of the British colonization. Both of them deprive individuals of freedom and self-recognition. In this novel, as in his other works, Mahfouz seems completely conscious of Lukács's idea of totality in the sense that his novel gives "a comprehensive, dialectic treatment of life in all its dimensions ... present[ing] a totalizing view of the social system, as experienced by credible, sympathetic characters" (Dimeo).

Another quality of a great realist writer that Lukács asserts through his theory of reflection is that he has to present typical characters who

represent ordinary people within the society, and this is also an undeniable quality in Naguib Mahfouz's personality as a writer. Mahfouz's characters, always Cairene people, are representatives of ordinary people. The family members in *Palace Walk*, for example, are representatives of all types of Egyptian people: the liberal (i.e. the father and his elder son Yasin), the activist (i.e. Fahmy), the oppressed women (i.e. Amina and the two daughter Khadija and Aisha), and the promising intellectual and modern generation (i.e. Kamal). This urged George Kearns to observe that in *Palace Walk* "Mahfouz is so absorbed in each scene, so effortlessly able to assume with the great story-tellers that the tale he is telling is the only tale worth hearing at the moment, that the reader, as it were, must become a member of the family" (492). It is this deep realistic portrayal of his characters that let other critics to describe such portrayal as "so complete and so faithful ... to an extent that *you feel* you knew them personally" Atshan 113; italics added). His characters are characterized by their "deep human expressions *that reflect* its own culture" (Boullata 420; italics added). In the same context, Rasheed El-Enany hailed such artistic correlation between Mahfouz's characters and their reality that "While characters are individually portrayed and their private agonies and pleasures brought to life before us, the sociopolitical panorama of Egypt under the British occupation is equally vividly portrayed" (188).

Another important quality of Mahfouz as a distinguished social realist is that his themes apparently seem related to the Egyptian society, but they have, in fact, universal implications. He was a writer with a great ability to "br[ing] the 'micro' – the neighbourhood – out of the 'macro' – the universe"; an ability that granted him such titles as the Egyptian Dickens or Balzac and "the foremost Arab writer of modern times" (Sagiv 202; Peters 395). Mahfouz in *Palace Walk* plays the role of the mediator that Lukács explains through his theory of reflection. As a social realist, Mahfouz is a mediator between literature (i.e. his novel) and the political and social reality of his society. He raises his readers' consciousness towards the ugly face of the patriarchal system and its danger over one's free will; the system and traditions that are as dangerous as the British colonization. For this reason, he depicts Ahmad's family as a micro world of the macro world (i.e. Egypt).

On the other hand, a Foucauldian reading of *Palace Walk* shows that the relationship between Al- Sayyid Ahmad Abd Al-Jawad and his family members as well as the relationship between the Egyptian people and the British colonization is based on power. Both are negative forms of power

that prevent freedom and self-recognition. Both, accordingly, have to be resisted. These two forms of sovereign power, that Foucault firmly rejects and attacks in his writings, are alternatively exercised throughout the novel. Ahmad's power as a patriarch dominates the incidents through the daily routine of the family. However, with the emergence of the British colonization through the reference to the 1919 uprisings, Ahmad's power is weakened and gradually vanishes.

Thus, Naguib Mahfouz's *Palace Walk* presents a form of various forms of Foucauldian power, namely the familial/sovereign power as embodied in the character of the sovereign father. A father in the Arab world "has authority and responsibility. The wife joins his kin group ... and the children take his surname The father expects respect and unquestioning compliance with his instructions. Position at the top of the pyramid of authority is based on the traditional division of labor, which has assigned him the role of breadwinner or provider" (Barakat 100- 101). Thus, by traditions and the patriarchal system that dominate the Arab world in general and the Egyptian society in specific, as well as the blood-right (as his blood runs in his children's veins), Ahmad is individuated and located at the top within his family and has all authorities to control and discipline his wife, Amina, and his children: "the father, as bearer of the name, and insofar as he exercises power in his name, is the most intense pole of individualization, much more intense than the wife or children. So in the family you have individualization at the top, which recalls and is of the very same type as the power of sovereignty, the complete opposite of disciplinary power" (*Foucault, Psychiatric Power* 80). It is traditions and norms that grant Ahmad such sovereignty, and this is what Foucault refers to as *Power/Knowledge* relationship. Ahmad cannot exercise his power without the support of the established patriarchal system (i.e. knowledge) in the Egyptian society, which grants men respect as husbands and fathers.

Accordingly, Ahmad enjoys a type of absolute power that gives him the right to enjoy his life to the full and, at the same time, prevent his family members from entertainment and pleasures. He is a tyrant with an absolute power over his family. He is the only person who has the right to return his home after midnight and his wife, Amina, has to welcome his late arrival and take off his shoes. She has become familiar with such submissive duty to the extent that it has become a habit to "[wake] up at midnight to await her husband's return from his evening's entertainment. Then she would serve him until he went to sleep" (*Palace Walk* 1). Once, at the very beginning of their marriage, she expressed her resentment of his repeated

late returns, but he harshly hold her ear and "tell her peremptorily in a loud voice, 'I'm a man. I'm the one who commands and forbids. I will not accept any criticism of my behaviour. All I ask of you is to obey me. Don't force me to discipline you'" (4). Since that moment Amina learned to, submissively, obey all his rules and accept his harsh temper because "she became convinced that true manliness, tyranny, and staying out till after midnight were common characteristics of a single entity" (5).

This submission is also imposed over the two daughters, Khadija and Aisha, "who were as totally ignorant of the outside world as *their mother*" (13). Unlike their brothers, Khadija and Aisha were not allowed to complete their learning based on the dominant tradition that girls should be kept at home for house chores until they get a proposal for marriage. However, it should be mentioned here that Ahmad's power is absolute and has the same impact on the sons the same as on the girls. Like daughters, the sons are not allowed to violate their father's rules or dare to argue with him. For example, Yasin, Ahmad's elder son out of his first marriage, can be described as a passive and corrupted product of patriarchy and sovereign power. "Like father, like son" is a typical proverb that can describe Yasin's character. Like his father, Yasin is interested in his appearance and pleasures. He spends his money on alcohol and prostitutes the same as his father does. Observing the ill manner of his son after attacking their old maid because he was drunk, the father decides to let Yasin marry Zaynab, the daughter of one of his friends. Unlike Yasin, Fahmy has the desire for change and he will later resist such power when he participates in the demonstrations in spite of his father's refusal.

Thus, Amina and her children at the beginning of the novel "were accustomed to nothing but prudence, dignity, and gravity from him" (7). The only solace for these children is the time that they sit with their mother to drink coffee afternoon while their father is at his shop. At that time, they enjoy a pleasant feeling of freedom "like a prisoner's satisfaction on hearing the clatter of chains being unfastened from his hands and feet" (23). They talk, argue, and enjoy such feeling of freedom of which they are deprived at their father's presence. This sense of freedom is ultimately felt by the children when their father travels to Port Said. They "all respond eagerly to the freedom and the peaceful, relaxed atmosphere the father's departure from Cairo had unexpectedly created" (164). This departure provides the family members with a rare sense of liberty "which had become after this a revolution, a certainty [and] the day [he left] turned into a more joyous festival than they had experienced" (PW 165).

If Foucault frequently asserts throughout his writings on power that it is not a property to be owned by a person or a group, it can be said that Ahmad Abd Al-Jawad's power has to be resisted and his departure for Port Said initiates the revolution against his sovereign power. It comes out of Yasin's idea that their mother, Amina, can go to visit the shrine of Al Husayn; a visit that she dreams of for a long time. This idea is supported by all children and her younger son Kamal decides to accompany her. Unfortunately, on their way back to the home she will be stuck by an automobile. When her husband returns, Amina cannot hide what happened and tells him the truth. As a result, he sends her to her mother's house and will only bring her back due to the arrangements for Aisha's wedding. It seems that Mahfouz depicts this incidents this way and not to let it pass peacefully to direct a strong attack against Ahmad Abd Al-Jawad's power.

As the relationship between power and knowledge is inseparable, the relationship between Foucauldian power and resistance is inseparable too: "where there is power, there is resistance" (*The History of Sexuality, Vol. I*, 95). If there is no such resistance, power is not productive then. Another feature of Foucauldian revolution or resistance is that it has to be total and comprehensive, and this is what Mahfouz did in his novel. He let all Al Sayyid Ahmad's children to "participate, unwittingly, in the revolution against their absent father's will" (*PW* 165). Mahfouz wants the whole characters to be active participants in such net of power relations, not to be mere passive recipients of it. Another attack against the sovereign power of the patriarch Ahmad Abd Al-Jawad's occurs when his son Yasin catches his father while being immersed in his night world of alcohol and female dancers. Power here is reversed as the image of the patriarch is destroyed in this scene. In addition, when Fahmy insists on participation in the political demonstrations against the British occupiers, in spite of his father's rejection, until he is shot and killed by the British soldiers, this is also another attempt of resistance and defying the power of the patriarch.

As Ahmad Abd Al-Jawad's power was an obstacle on freedom and self-recognition of his family members, the British colonization is, equally, a hinder on all Egyptians' quest for liberty and modernity. Thus, this power of the colonizer has to be resisted. At the time that all family members were involved, even unintentionally, in the revolution against the patriarch, the whole Egyptians were involved in the revolution against the British colonization in 1919 revolution. Fahmy, a representative of liberty and dignity, resisted both forms of power first when he rejected to promise his father to stop participating with activists in the demonstrations, and,

second, when he challenged the power of the colonizers and called for his country independence till the last moment in his life. It seems that Mahfouz wants to say that you cannot call for your country's liberty until you are a man with a free will. Changes, self-realization, and independence cannot be realized until the negative form of power, whether familial or political, is resisted.

As a socially committed and realist writer, Mahfouz felt that "persistence of patriarchy in the Arab world [...] is an obstacle for women, families, and states," and that he is responsible to bring out the social ills of his society in order to enable his readers to face such reality and be aware of the importance of transformation (Joseph 14). He was not against traditions and norms if they ensure prosperity and self-recognition of individuals. What Mahfouz was against is the false and hypocrite representatives of such traditions such as this example of Al Sayyid Ahmad Abd Al-Jawad. Mahfouz was, in fact, a writer with a profound belief that "writers must express local issues because indulging in such matters is the only guarantor of keeping the reader," and that it is such interest in the local novel that "will guarantee its survival in the competition" with the international novel, as "[it] is associated with the reader's position and better expresses basic human needs" (Mahfouz and Sultan 47). It is such belief in the role of the novel in expressing human needs and sufferings that steered Al- Sibai to write his masterpiece *Rudda Qalbi* (*Give Back My Heart*) in an attempt to reflect the bitter reality and all forms of power conflict that the Egyptian people suffered before the 1952 Revolution.

Al-Sibai's *Rudda Qalbi* and the 1952 Revolution

Like Naguib Mahfouz, Yusuf Al-Sibai believed that fiction is written not only to entertain but also to record the crucial moments and circumstances of its producing nation or the epoch in which it is written. If Naguib Mahfouz's memories of the 1919 Revolution fueled his imagination to record its events in a social and political context through his masterpiece *Palace Walk*, Yusuf Al- Sibai's *Rudda Qalbi* (1954) (or *Give Back My Heart*) echoes his feeling of responsibility as a writer that ranked him as the novelist of the 1952 Revolution epoch. In a forward to one of his novels, *Nadia* (1987), Al-Sibai expresses such belief in the great responsibility and commitment of a writer towards his society saying, "Once again, I feel my responsibility as a writer living in a period full of transformational events that change the course of history [...] I do not

think a writer can isolate himself from such surrounding events [...] Art is a process of receiving and sending .. or absorption and production .. the artist is inspired by the reality of his society and, in turn, influences such reality" (7; translation mine).

Yusuf Al- Sibai (1917-1978) was a prominent Egyptian politician, writer, novelist, and minister. Graduated at the Military Academy and held various prestigious military positions, but this did not prevent his literary talent. He enriched Arabic literature with sixteen novels (most of them were adapted for the screen), short stories, and plays. Beside seriousness that he gained from the military life, Al-Sibai was also known for his sensitivity and romanticism. Thus, he is regarded "to be a leading figure in the Arabic romantic genre" (Ramsay 1). On the other hand, Lucy Yacqub believes that it is unfair to restrict Al-Sibai's literary work only to romanticism, as he was a realist writer as well:

A lot of people think, as I myself once thought before studying and analyzing Al-Sibai's literary work, that Al-Sibai is a romantic writer ... due to the intermingle between his unique personal traits ... and characters of his romantic novels ... but those people have forgotten or pretend to forget how this fantasy is intermingled with reality, and how Al-Sibai adopts fantasy to address the reality ... they may also forgot how he addressed the national issues suffered by his country ... and how he penetrated, through his works, into the structure of his society to reflect its problems, contributing to their solution. (9)

Al-Sibai's novels can be, accordingly, divided into four categories: romantic novels, Fantasy , historical and realistic. Due to his interest in recording the historical events witnessed by his country, especially the Egyptian revolution of 1952, Al- Sibai was described as the novelist of the revolution epoch.

The years after World War II and before the Revolution of 1952 witnessed severe deterioration at all levels in Egypt. This Pre-revolution period was plagued by corruption, inhuman emphasis on class differences, poverty, hypocrisy, as well as exploitation of the country's resources, at all levels, by the British Protectorate. Resisting the power of the foreign occupier and corruption of the institutions governing the society, a group of soldiers called themselves the Free Officers, led by Mohamed Naguib and Gamal Abdel Nasser, organized a coup against King Farouq and forced him to leave the country on 23 July 1952; an event that is historically known as the Egyptian Revolution of 1952. The 23 July 1952

Revolution came to put an end to the sufferings of the Egyptians under the feudal system and the monarchy. It resulted in abdication and exile of King Farouq, a step that ended the regime of Muhamed Ali Dynasty in Egypt and Sudan; abolition of all civil titles, like Bey and Pasha, that used to strengthen class differences between Egyptians for the favor of the rich; Independence from the British Protectorate, declaring Egypt as a republic; abolition of the feudal system and initiating agrarian and industrial reforms; and equality between all citizens.

Yusuf al-Sibai was not an ordinary writer who recorded the history of his country through literature, but he himself was a member in the Movement of the Free Officers. "In this way", in Hasan Muhassib's words, "al-Sibai participated in liberating Egypt from its foreign bonds, the corrupt rule of the monarchy and in the forming of the republic not only in theory, but also in practice by wielding his pen in support of the Revolution" (qtd.in Ramsay 43). This patriotic sense is clearly shown through his two-volume novel *Rudda Qalbi (Give Back My Heart)* about which Al-Sibai said, "I considered writing it the most important thing in my life ... due to my conviction that it is necessary to record the crucial events that took place in our contemporary history ... and my sense of the feelings that led to the occurrence of these events that changed the course of history in Egypt" (*Rudda Qalbi* 8; translation mine). Accordingly, the novel depicts the pre-Revolution period through the love story between two characters from two different social classes, Ali and Engy. Ali belongs to a low-class, as he is the son of a gardener, Abdel Wahid. Indeed they are a humble family, but they are hard-working and honest. Abdel Wahid is the head of a family consists of two sons, Ali and Hussein, and his wife. He works as a gardener for one of the aristocratic princes, Prince Ismail, who has a son, Ala', and a daughter, Engy.

Al-Sibai masterly adopts such contrast between the two families to address one of the major social ills within the Egyptian society before the revolution, namely class differences. These differences are asserted even through Al-Sibai's description of the body features of his characters. The reader meets Prince Ismail, or the *Amir/ Afandina*, as "a majestic tall man [with] a long red fez ... his foreign accent that intermingles with his Arabic statements, as well as the Turkish and French sentences that he uses from time to time. A typical example of aristocracy and dignified origin based on the prevailing standards at that time" (*Rudda Qalbi* 9-10; translation mine). Prince Ismail (or *Afandina* as his employees and servants used to call) and his family can be described, based on Lukács's theory of

reflection, as types or typical representatives of the elite class and the feudal system that perceive poor farmers as slaves and stocks created only to increase their capital and ensure their welfare.

In contrast, Abdel Wahid (or *Alraiss* Abdel Wahid as people used to call) and his family are representatives of the low and humble class within the social strata. His appearance is, of course, the opposite of Prince Ismail: "[a man] with a long, loose robe and a turban with a yellow shawl wrapped around it... typical clothes for such category ... [and] his black face ... nothing extraordinary distinguishes him from his peers or those who belong to his social class" (10; translation mine). However, he is a man who challenges his reality and strives for better life through sending his two sons, Ali and Hussein, to schools to ensure better future for them. He sacrifices his dignity due to the humiliating treatment of Prince Ismail and all his savings to realize his dream through his sons. He dreams that both of them will be officers; the position that is restricted only to high classes or those who enjoys favoritism.

The relationship between the two families is a micro image of the relationship between the monarchy and the people; it is based on the absolute power of an individual or a certain group. Through different scenes the reader views the oppressive and humiliating treatment of the Prince Ismail and his son Ala' with their employees and servants. Al-Sibai describes the power relation between this prince and his poor employees as " a mirror that reflects the absolute power and tyranny of the ruler and the inherited traditions of supremacy of masters over the slaves. Such traditions taught those masters that they are the owners of everything, wealth and lands, and that they are the origin of creatures, and that all other creatures such as horses, dogs, and farmers were created to enable them enjoy their life. (30; translation mine). For this reason, Al-Sibai uses this love story between Ali and Engy to resist and revolutionize against such inherited traditions.

Indeed he belongs to the poor, but he (i.e. Ali) is depicted as a noble character who risked his life to save the little princess, Engy, who was about to lose her life because of the rush of the garden unfastened trolley towards her. Although this accident happened while they were children, Engy has never forgotten that and their love grew with the passage of years. However, the class differences between them and the inherited traditions indicate that marriage is impossible for those two lovers. Ali was conscious of such difference as well as his "*inferiority comparing to Engy's*

class; the inferiority which had been imposed by the inescapable reality" (12; translation mine; italics added). This reality can be escaped and resisted only through dreams. He once imagined "if there would a revolution by the poor against their masters and rulers, and he himself was the leader of such revolution and he rescued her from the hands of the angry revolutionists to sit her beside him at the chair of ruling" (Rudda *Qalbi* 14; translation mine).

In reality, Ali tries hard to resist these depraved standards that make the distance between him and Engy as the distance between the sky and the earth. He applied for the Military Academy in an attempt to fulfill his father's dream and decrease such distance between him and his beloved, and, fortunately, Engy hardly managed to let her father recommend his name to one of the admission board and he was finally accepted. However, for a member of lower classes to join the Military Academy is not enough to give the right for such category to enjoy equality and descent standards of living. The reality is stronger and therefore it needs a revolution. Al-Sibai depicts how the situation was getting worse before the revolution. Media and all resources of the country were used to " glorify the king ... surrounding him by a false aura of heroism ... and false love wrapped by glamorous covers of lies ... deceitful propaganda ... and how the success any business was measured by the King's satisfaction" (600; translation mine).

That corruption that prevailed the country and strengthened the absolute power of the individual beside existence of the English occupier increased people's anger and "the gap between the King and the people increased ... and these feelings of resentment increased among the officers at the army as same as among the people" (601; translation mine). This resentment is represented through the revolutionary character of Soliman, Ali's friend at the Academy and then a member at the Free Officers' Movement. Soliman believes that "there is no hope for any reformation unless those people with red faces (i.e. the English soldiers) leave the country" (241; translation mine). He is an example of Foucault's positive power which depends on freedom of the individuals. He rejects the humiliating and oppressive conditions suffered by the Egyptians under the monarchy and occupation. He believes that "this status has to come to an end ... people for long time have been trampled and die of hunger?!" (613; translation mine). Perceiving Ali as a victim of such oppressive power, Soliman convinces him to join the Movement to enjoy his rights of equality and better life as a human being and enable the whole country to enjoy the same rights.

Thus, the Egyptian Revolution of 1952 came as the remedy for all bleeding injuries caused by inequality, injustice, social differences, and tyranny. Egypt was declared a republic, realized its independence, and all traces of injustice were demolished. Ali reunited with Engy after her brother died and her father escaped for Istanbul. The 23 July Revolution was like the tornado that reversed all balances and the direction of power. Power was reversed from up (i.e the King) to down (the people) and became the down-up Foucauldian model of power which is based on free will of individuals, equality, and descent standards of living; the same demands for which 25 January Revolution broke out in 2011.

Salmawy's *Butterfly Wings* and January 25 Revolution

Like 1919 and 1952 Revolutions, the January 25th Revolution was an indication of the growth of Egyptian nationalism. It was, as Lila Abu-Lughod describes, "a revolution of all Egyptians and it had to happen" (21). The prompt and unexpected success of January 25th Revolution has captured the researchers' interest and attention to trace the reasons that led to such "dazzling success", as Farha Ghannam describes (32). Injustices, unemployment, and poverty resulted from the political and economic corruption of Mubarak's regime are believed to be the main reasons behind the outbreak of this revolution. Others attribute it to the Tunisian Revolution that erupted on December 17, 2010, in solidarity with Mohammad Bouazizi, a young man who set his body on fire in protest of the confiscation of his wares by a female police officer. This accident inflamed raging riots not only in Tunisia, but also in many Arab countries, resulting in what is known as the *Arab Spring*. Another undeniable element that spurred and inspired demonstrators was the social media (e.g. *Facebook* and *Twitter*).

On Tuesday, January 25 (2011), thousands of enraged demonstrators rushed into Tahrir Square to put an end to Mubarak's corrupted regime. It seems that they symbolically chose Tahrir Square for being the center of the capital city, Cairo. However, these uprisings were not confined to Cairo as there was nationwide unrest. Representatives from all classes and segments that structure the Egyptian society participated: young men, activists, intellectuals, and poor and middle classes. They all raised the slogan of "Bread, freedom and social injustice." Another prominent feature of this revolution was its peacefulness. From the first day of the revolution until Mubarak's step down on February 11, protesters chanted "silmiyya, silmiyya" (an Arabic word that means, "peaceful, peaceful"). However,

this peacefulness did not preclude brutality of police apparatus who commanded two battles against protestors using thugs ("*baltagiyya*") and plainclothes police officers, driving hundreds of unarmed and innocent demonstrators into death. In addition, brutality of the police apparatus and its hired thugs was not the only battle that protestors confronted during their occupation of Tahrir Square, there was a more brutal and vicious battle with the national media.

At the time that all international TV channels and news broadcasts were interested in news of the rebels and ongoing events in Tahrir Square, Egyptian national TV and pro-government satellite channels struggled desperately to falsify the reality and create a state of uncertainty among the citizens. In an attempt to obscure facts, the national media broadcasted entertainment programs and photos of quiet streets and squares and began to doubt the rebels' identity that they were not Egyptians and that they were hired by external powers. This contradiction between the international media and the national media, or what Reem Bassiouney terms "a media war", managed to create confusion and raised questions like, "who represents the 'real Egyptians' and what does s/he want? Does the real Egyptian want to change the regime, or are the couple of million in Tahrir Square no more than a couple of million who do not truly represent the majority of the 85 million Egyptians?" (107).

However, murdering of hundreds of the protestors at the hands of the police and the thugs came to end such state of confusion in favor of the rebels. The blood of those murdered innocents not only ignited enthusiasm of the protestors, but also of those who were not in Tahrir. People, accordingly, decided to continue their struggle to demise "the long standing autocrat" Hosni Mubarak, and their dream was finally realized on February 11 when Omar Soliman, the vice-president, announced Mubarak's abdication (Sallam 248). The people now managed to topple Mubarak's regime. In fact, January 25th Revolution had revived the Egyptians' dream for political and social change, and in such process of reviving dreams, the Egyptians literature and the written word played an undeniable role. Writers throughout Egyptian political history and crucial periods have such belief that they are committed to raise the awareness of their people to achieve such dream of change for better life and dignity. Mohamed Salmawy (1945-) belongs to this category of the socially committed writers to the extent that his work *Butterfly Wings* (2011) depicted the revolution before it happened.

Although it was published immediately before the outburst of January 25 Revolution, there is a surprising congruence between the incidents of *Butterfly Wings* and the real events of the Revolution. This urges some critics and readers to describe it as a "prophetic novel", or "the novel that predicted the Revolution" (Cohen). Other critics argue that Salmawy in his *Butterfly Wings* "broke into new worlds never known before in the Egyptian novels, whether on the political level or the minute details of human relationships" (Alhamamsi; translation mine). Another prominent critic, namely Dr. Salah Fadl, describes it as a "type of elite literature with supreme literary structure, music, and depiction of public life as well as unique ability in iconography, depiction of intensified feelings, and keeping track of human relationships and the changes taking place in the society" (qtd. in Ramadan; translation mine).

Salmawy's brilliant choice of the title of his novel symbolizes the conflict between power, represented by members of the ruling National Democratic Party, and resistance and revolution against representatives of this power. Liberation realized by Doha al-Kenani, a successful fashion designer, from power and authority of her husband Medhat al-Safti, nephew of the secretary general of the ruling party and one of the important members in this party and political life in general, represents liberation of the whole country in 2011 from the corrupt power of the longtime regime of Hosni Mubarak. It seems that Salmawy selected the butterfly to represent different stages faced by Egypt under the regime of Hosni Mubarak until the January 25th Revolution. Each butterfly "has more than one life. It transforms from a caterpillar trapped inside a chrysalis to a beautiful butterfly with wings to fly through the air and sip nectar from flowers. [...] the butterfly is a symbol of rebirth" (*Butterfly Wings* 49). Likewise, Egypt was trapped in injustice and poverty for years and the revolution has been the hope for such rebirth.

Mohamed Salmawy, in fact, can be described as a typical example of Luckácsian true realist writer and his novel is also a typical model of the Foucauldian power. He plays the role of the mediator between literature and the reality of his society with all its sufferings, class struggle, and oppressive power. Notably, Salmawy plays such role neutrally without imposing his views or his political orientation on his readers. Objectively, Salmawy brought this bitter reality in front of the Egyptian readers in an attempt to raise their consciousness and let them freely decide the importance of radical transformation to solve their problems and change the direction of power from an up-down type to the down-up type that

Foucault frequently called for in all his critique upon power. As Foucault claimed that power is not possessed by an individual or a certain group of people; it is productive not repressive.

Salmawy also tried through his work to enable the Egyptian people to overcome such feeling of alienation that they suffered under the corruptive regime of Hosni Mubarak, a regime that was mainly based on favoritism and absolute power of the ruling class. It is such phenomenon of alienation that Marxist critics as Lukács, through his theory of reflection, and Foucault, through his concept of power, denounced as a social dilemma produced by the capitalist system in modern societies which made individuals deprived of belongingness to their societies. Like Lukács and Foucault, Salmawy wants to free his individuals from any shackles that prevent their free will or hinder their quest for self-recognition.

A Lukácsian and Foucauldian analysis of Salmawy's *Butterfly Wings* shows that he masterly presents a rich variety of what Lukács refers to as the "Type" or typical characters. *Butterfly Wings* includes such typical characters that represent various classes, opinions and trends within the Egyptian society, and "the story moves between *them* in fairly quick succession" (Orthofer; italics added). They all share the same journey to find their identity. For example, the heroine, Doha al-Kenani, belongs to the elite class dominated by members of the National Party. This class represents power and sovereignty in the Egyptian political, social and economic life. Through this character, Salmawy brings in front of his readers' eyes all social ills that plagued the Egyptian society for decades and have worsened the Egyptians' conditions at all levels. One of these social ills is favoritism. He opens the novel describing how Doha and her driver, while she was on her way to the airport, were kept by the police due to the demonstrations and she was about to miss her flight. However, when she angrily called her husband, Medhat Bey al-Safti, and let him talk to the officer in-charge, all forms of power and police control faded away and turned into complete obedience: "As [the officer] listened to her husband's instructions, he repeated nothing more than 'Of course, sir,' until the call ended. [...] He barked at the policemen, the cordon eased, and he waved the driver through", and after her car passed, he ordered his men to "rebuilt the impenetrable wall that had opened and closed at his commands as if by magic" (*Butterfly Wings* 4). Everyone who represents such power has such 'magic' stick by which all dreams are realized and all troubles are solved.

This power-dominated environment was not, in fact, new to Doha as she was brought up in a similar environment as her mother, Aleya Hanem Hifzi, was a daughter of a former minister. Doha's mother can be described as a symbol of familial power: "[s]he was a formidable woman whose word was law. She made the decisions in all things related to the family" (30). She convinced Doha to marry Medhat al-Safti in spite of all her trials of resistance. After marriage, Doha found herself moving from the familial power of her mother to the power of her husband. Although she was treated like a queen and all her demands are replied, Doha never felt happy with her husband. With him, she leads a type of marital life "in which emotions played no part" and with the passage of days "the wall that had gone up between them grew thicker and higher" (*Butterfly Wings* 71). Searching for any sense of happiness and self-recognition, Doha indulges herself in the world of fashion designing: "like a caterpillar, she spun a chrysalis of fashion around herself but there was no hope of her one day emerging from the chrysalis as a butterfly with wings to soar" (72). However, this day of freedom and self-realization starts at the moment that she meets Dr. Ashraf at the plane.

Dr. Ashraf is the opposite of Doha's husband in everything. He is an opposition rival for the ruling party and the corruptive regime. He believes in the importance of democracy and freedom. If Medhat al-Safti is a representative of the negative form of power which is based on oppression and absolute power of an individual, Dr. Ashraf is a representative of Foucault's productive power which is based on individuals' free will and self-recognition. Since he was a student leader and then a professor and a founder of a movement called New Horizon, Dr. Ashraf never guides the students and youth toward deconstructive actions. On the contrary, he "always worked to guide [them] toward constructive action by joining grassroots organizations demanding change, rather than wasting their energies by boycotting classes or satisfying themselves with going to demonstrations" (29). Unlike Doha who grew up in a family controlled by her mother's absolute power, Dr. Ashraf's mother "had raised him to love his country and work for the people" (29). If Doha at the very beginning of the novel is a pessimistic character who finds no meaning or hope in her life, Dr. Ashraf believes in what he does and is entirely obsessed with the hope for change and social reform. He is a resistant of the "ruling parties' monopolization of political life in the third world" and believes that there should be "political reform [through] establishing the rotation of power ... and [through] amending the constitution, which had been written by the

ruling party to ensure its sole control of political life in the country" (*Butterfly Wings* 109).

Talking to him and listening to his opinions, Doha feels that this man is different from all politicians and, personally, he "had brought back to life something inside her that she had not believed still existed" (28). He has enabled her to discover the hidden treasure inside herself that is of how to love herself and to have an identity. It was the appearance of Dr. Ashraf in Doha's life that provided her with hope and ignited her desire for resistance against such power which deprived her of all meanings of life throughout the years that she spent first with her mother and then with her husband. Now she is able to get out of her cocoon to fly into the sky of freedom. From now on, power will be derived from within and not imposed over her. It is self-power which resulted from self-recognition.

Another character who was involved in such journey for self-recognition was Ayman. Ayman's search for his real mother was a symbol of the search of all Egyptian for their mother country, and at the time that Ayman finds his real mother, it is the same time that the country itself recognizes freedom from the power of the ruling party and realizes its identity. Ayman was a victim of his father's power and was totally overwhelmed by his authority. Although he is already a member in a family, but this family lacks the love he yearns for, his mother's love. The reality imposed on him a stepmother, a woman that his father married after the death of his first wife (as he falsely used to tell his sons Ayman and Abdel Samad). Ayman grew up believing that the woman at home was his mother, a reality imposed by his father's power. Indeed that woman "was not callous and did not mistreat him", but he missed her deep love and care that she gave to his younger sister, Nesma, to the extent that he longed to be a little girl like her (*Butterfly Wings* 12).

For this reason, Ayman found the real image of maternal love through the cat that he used to watch while it was feeding its kittens in the stairwell. He "often threw their mother a few pieces of bread to help her produce the warm milk without which her young would die of hunger" (13). Even this only solace for love was destroyed when the old lady who lived on the ground floor threw the kittens onto the street while their mother was absent. Resisting the damage of this image that embodied his dream, he "searched for the kittens in all the streets around the house, but could find not a trace of them" (13). Of course "they're not part of the family", as his brother Abdel Samad angrily told him to give up his search, but they represented the family that he had longed for (13). Thus, when he

discovered that his real mother was alive and not dead as his father told, he resisted his father's power and searched for his mother until he found her and realized his dream. Throughout this journey for self-recognition, Salwa al-Eleimi "was the tender soul who eased the cares of Ayman's life, a life devoid of emotion and tenderness" (*Butterfly Wings* 40). For this reason, he saw her as a white butterfly, a symbol of innocence and chastity. He believed that it was Salwa who "spun the silk in his life, and that without her the chrysalis he lived inside would turn into a gloomy prison" (40). It can be said then that it was this positive power that supported Ayman's search for self-realization and identity.

In fact, Salmawy brilliantly presented various categories within the Egyptian society through his characters, and he therefore reflected the reasons that urged all social sectors to collaborate in an attempt to change this reality. For this reason the 25 January Revolution is always described as the people's revolution, as it was led by all people and not by an individual or a certain party. At the time that the characters realized their identity and resisted their reality, it was the same time that the country realized its freedom. Thus, *Butterfly Wings* represents a journey of salvation of the whole society from the constraints that impede its progress and prevent its individuals of freedom, a matter that encouraged a lot to believe that it really deserves to be described as "the novel that predicted the revolution".

Conclusion

The critical and literary analysis of the aforementioned works: *Place Walk* by Naguib Mahfouz, *Rudda Qalbi (Give My Heart Back)* by Yusuf Al-Sibai and *Butterfly Wings* by Mohamed Salmawy, it becomes clear that although each writer recorded a different historical epoch through his work, all of them shared the same belief in the great responsibility of writers and literature in the history of any nation. A great writer does not live in an ivory tower or just reflect the problems of his society. In contrast, he reflects the social ills and raise awareness of individuals to face such reality and change it. Those writers also believe that progress of any country cannot be realized under tyranny, oppression, or negative forms of power. Progress requires free individuals who believe in their potentialities and importance of freedom. Indeed Egypt is a country that strived throughout its complex and long history for freedom whether from an occupier or a tyrant, but Mahfouz, Al-Sibai and Salmawy managed to revive such history through their novels and their lively characters, who represent all social classes within the Egyptian society. Moreover, it is the

belief in the important role of the written word that let a writer like Mohamed Salmawy to imagine and depict events before they take place because he is entirely immersed in his reality. Thus, for a writer to be a great writer, he has to be aware that he writes not only to entertain, but also to reflect and affect his reality. "The author", in Al-Sibai's words, "must be free except from his responsibility to his conscience. Literature or art cannot exist in a purely general sense, without a purpose" (qtd.in Ramsay 18). The three writers shared such feeling of responsibility and their novels were like sincere calls for freedom and self-recognition.

References:

- Abu-Lughod, Lila. "Living the 'Revolution' in an Egyptian Village: Moral Action in a National Space." *American Ethnologist* 39.1 (2012): 21-25. Print.
- Ajami, Fouad. "The Sage of Cairo." *U.S. News & World Report* 133.22 (12 Spet., 2002). Print.
- Alhamamsi, Mohammad. "Butterfly Wings that Predicted the Revolution." *Hawaa's News Everywhere* 4 March 2011: n. pag. *Hawaa Magazine*. <http://hawaamagazine.com/posts/227160>. Accessed 10 Apr. 2016.
- Al Miniawy, Ramzy. *Revolutions That Changed the World, Part 1*. Cairo: Arabic Book House, 2011. Print.
- Al- Sibā'ī, Yusuf. "Foreword." *Nadia*. Cairo: Dar Misr Printing House, 1987. Print.
- . *Rudda Qalbi (Give Back My Heart)*. Cairo: Dar Misr Printing House, 1987. Print.
- Atshan, Mahmoud. "Naguib Mahfouz as I knew Him." *Palestine-Israel Journal of Politics, Economics & Culture* 13.4 (2007): 113-16. Print.
- Bamia, Aida A. Rev. of *The Early Novels of Naguib Mahfouz* by Matti Moosa. *South Atlantic Review* 61.4 (Autumn, 1996): 117-18. Print.
- Barakat, Halim. *The Arab World: Society, Culture, and State*. Berkeley: Univeristy of California Press, 1993. PDF.
- Bassiouny, Reem. "Politicizing Identity: Code Choice and Stance – Taking during the Egyptian Revolution." *Discourse & Society* 23.2 (2012): 107-126. Print.

- Boullata, Issa J. Rev. of *From Regional Fame to Global Recognition* by Michael Beard, Adnan Haydar. *World Literature Today* 68.2 (Spring, 1994): 420. Print.
- Cohen, Raphael. Trans. *Butterfly Wings*. Mohamed Salmawy. Cairo: AUC Press, 2014. Paperback.
- DiMeo, David F. "Egypt's Police State in the Work of Idris and Mahfouz." *CLCWeb: Comparative Literature and Culture* 14.4 (December 2012). Accessed 23 Sept. 2014. <http://docs.lib.purdue.edu/clcweb/vol14/iss4/3>.
- . "Mahfouz between Lukácsian and Brechtian Approaches to Realism." *CLCWeb: Comparative Literature and Culture* 12.3 (Sept. 2010). Accessed 23 Sept. 2014. <http://dx.doi.org/10.7771/1481-4374.1536>.
- El-Enany, Rasheed. "Mahfouz: A Great Novel and a Wanting Translation." *Third World Quarterly* 13.1 (1992): 187-189. Print.
- El Shabrawy, Charlotte. "Naguib Mahfouz, the Art of Fiction No. 129." *Paris Review* 23 (Summer 1992). Web. <https://www.theparisreview.org/interviews/2062/naguib-mahfouz-the-art-of-fiction-no-129-naguib-mahfouz>. Accessed 13 May, 2015.
- Foucault, Michel. (1978). *The History of Sexuality Volume 1: The Will to Knowledge*. Trans. Robert Hurley. New York: Pantheon Books. Print. Trans. of *Histoire de La Sexualite*. Vol. I: La Volonte de Savoir. France: Gallimard, 1976.
- . (2006). *Psychiatric Power: Lectures at the Collège de France, 1973-1974*. Ed. Jacques Lagrange. Trans. Graham Burchell. New York: Palgrave MacMillan. Print. Trans. of *Pouvoir Psychiatrique: cours au Coll ge de France, 1973-1974*. Paris: Seuil/ Gallimard, 2003.
- Ghannam, Farha. "Meanings and Feelings: Local Interpretations of the Use of Violence in the Egyptian Revolution". *American Ethnologist* 39.1 (2012):32-36. Print.
- Greenberg, Nathaniel. *Secrecy, Secularism and Coming Revolution in Naguib Mahfouz's Postwar Masterpieces*. Diss. University of Washington, 2012. Ann Arbor: UMI, 2012. Print.

- Joseph, Suad. "Patriarchy and Development in the Arab World." *Gender and Development* 4.2 (June., 1996): 14-19. Print.
- Kearns, George. Rev. of *Fiction: In History and Out*. *The Hudson Review* 44.3 (Autumn, 1999):491-499. Print.
- Lukács, Georg. *Studies in European Realism*. New York: The Universal Library, Grosset & Dunlap, 1948. Print.
- Mahfouz, Naguib. --- . *Palace Walk*. Trans. William Maynard Hutchins and Olive E. Kenny. New York: Doubleday, 1990. Print. Trans. of *Bayan Al Qasrayn*. Cairo: Misr Booksrore, 1956.
- Mahfouz, Naguib and Sabbar S. Sultan. "The Situation of the Novel." *World Literature Today* 79.2 (May – Aug., 2005): 46-47. Print.
- Orthofer, M.A. "Butterfly Wings." *The Complete Review's Review*. 4 July, 2014. <http://www.complete-review.com/reviews/egypt/salmawym.htm>. Accessed 10 April, 2016.
- Ramadan, Billal. "Issuance of Mohammad Salmawy's *Butterfly Wings*." *Al-Masry Al-Youm* 17 Jan., 2011 11:21 AM. Web. 10 Apr. 2016.
- Ramsay, Gail. *The Novels of an Egyptian Romanticist Yūsuf al-Sibā`ī*. Edsbruk, 1996. Print.
- Sagiv, David. Rev. of *Najib Mahfouz: The Novelist-Philosopher of Cairo* by Menahem Milson. *Middle Eastern Studies* 36.1 (Jan., 2000): 200-202. Print.
- Sallam, Hesham. "The Egyptian Revolution and the Politics of Histories." *Symposium*. Georgetown University, April 2013. 248-258. Print.
- Salmawy Mohamed. *Butterfly Wings*. Trans. Raphael Cohen. Cairo: AUC Press, 2014. Print. Trans. of *Ajnihat Al-farasha*. Dar Merit, 2011.
- Taylor, Chloë. "Foucault and Familial Power." *Hypatia* 27.1 (Winter 2012): 201-218. Print.
- The Noble Qur'an: English Translation of the Meanings and Commentary*. Translation. Trans. Muhammad Taqi-ud-Din Al-Hilali & Muhammad Muhsin Khan. K.S.A, Madinah: King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an, 1404 Hijri.

Tignor, Robert L. "The Egyptian Revolution of 1919: New Directions in the Egyptian Economy." *Middle Eastern Studies* 12.3 (Oct., 1976): 41-67. Print.

Yacqub, Lucy. *Yusuf Al-Sibai: the Knight of Romanticism and Realism*. Cairo: The Egyptian-Lebanese Publishing House, 2007. Print.

Zakzouk, Sarah. "A Portrait of the 'Other' Egyptian Revolution." *Arab Review*. N.P. n.d. *Web*. Accessed 6 May 2014. <http://www.thearabreview.org/the-cairo-trilogy-review-naguib-mahfouz/>.