مَجلّة فصليّة محكّمة

تُعنى بعلوم كتاب نهج البلاغة
وبسيرة الإمام علي عليه السلام وفكره

تَصْدُرُ عَنْ

الأمانة العامّة للعتبة الحسينيّة المقدّسة

مُؤسّسة عُلوم نهج البلاغة

مُجازَةٌ من وِزارَةِ التَّعْليمِ العالي والبَحْثِ العِلْميّ
مُعْتَمَدةٌ لأغراضِ التَّرْقِيَةِ العِلْمِيّة

السّنة الثانية– العدد الرابع

شَهْرُ رَمَضان - ١٤٣٨ هـ/ حَزِيران- ٢٠١٧ م

مرجعيات الخطاب الخارجية
في عهد الإمام علي (عليه السلام) لمالك الأشتر (رضي الله عنه)

Discourse Referential Belonging in Imam Ali's (peace be upon him) Covenant to Malik Al- Ashtar.

م. د. حكيم سلمان السلطاني

الكلية الإسلامية الجامعة في النجف الأشرف

Dr.Hekeem Salman Al-Sultani.

Islamic University College- Sacred Najaf.

ملخص البحث

من المعلوم أنّ لكل من النص أو الخطاب الأدبي إحالة مرجعية وسياقية ومقامية وتداولية، فلا يمكن فهم الملفوظ النصي أو الخطاب بعَدِّه كلية عضوية متسقة ومنسجمة إلا إذا راعينا مفهوم الإحالة النصية والمقامية والسياقية.

وقد تحدث (هاليداي ورقية حسن، في كتابهما)الاتساق في اللغة الإنجليزية ١٩٧٦م عن الإحالة كثيرا وذهبا إلى أنّ الإحالة المقامية تسهم في إنتاج النص؛ لأنها تربط اللغة بسياق المقام، على حين تقوم الإحالة النصية بأثر فعال في اتساق النص.

وإذا كانت الإحالة قدرة الوحدة اللغوية على أن ترجع المتخاطَبَيْنِ (المتكلم والمخاطب) إلى شيء موجود في الواقع هو ما سماه المحدثون «مرجعاً» وسماه علماء المعنى في الدراسات اللغوية القديمة «خارجاً» فإنّ كل وحدة لغوية تتوافر على الجوانب الآتية: صيغتها اللفظية، دلالتها أو معناها، مرجعها أو خارجها

والخارج هو الجزء من العالم الذي تحيل عليه الإشارات أي الوحدات الإشارية بوصفها علامات. والملاحظ أنّ هذه الاشارات جزء من العالم وأن عملية التواصل قد تحيل على عملية تواصل أخرى تكون خارجها ومرجعها.

وتنقسم الإحالة على قسمين: (إحالة نصية: وهي التي تحيل إلى عنصر سابق أو لاحق داخل النص، وإحالة مقامية: وهي التي تحيل إلى عنصر خارج النص.

وما يهمنا في هذا البحث هو الإحالة إلى ما هو خارج اللغة (المرجعية)، بما يعيننا على فهم عهد الإمام علي (عليه السلام) من حيث الرجوع إلى ما يحيل إليه العهد من إشارات شخصية (شخوص) أو زمانية أو مكانية أو اجتماعية أو اقتصادية.

وقد وردت كثير من هذه الإحالات المقامية في عهد الإمام علي (عليه السلام) لمالك الأشتر، وقد قسمتها على: (أولاً: مرجعيات الإحالة الخارجية في بعدها السياسي/ ثانياً: مرجعيات الإحالة الخارجية في بعدها الاقتصادي/ ثالثاً: مرجعيات الإحالة الخارجية في بعدها الاجتماعي).

Abstract

It is known that for each literary text or discourse there must be a contextual, basic referential belonging. Because of that we cannot comprehend the text or discourse unless we have an idea about the contextual, basic referential belonging. In 1976,Halliday and Ruqya Hasan discussed in their book "the consistency in English" the referential belonging. They believe that the place belonging shares in building the text because it links the language with the place. While the content belonging works with the consistency of the text.

The referential belonging refers to the content ability to link the interlocutor, the speaker and the listener, with something in the real world. This is called "the referential" by the modernists, while linguists called it "reference" in old studies. Therefore, each simple word has the following characteristics: its pronunciation, denotation, and reference. The reference is that part of the world to which all the signs or symbols are referenced. It is worth mentioning that these signs are parts of the world and the process of communication may reference to another way of communication which is its reference. The reference can be divided into two parts: content reference which refers to a preceding or a following element inside the text. The second part is the standing reference which refers to an element outside the text. What is worthing in the present study is the reference outside the text which enable us to comprehend Imam Ali's (peace be upon him) Covenant when we refer to its personal, temporal, spatial, social, and economical referent. Many of these references are mentioned in Imam Ali's (peace be upon him) Covenant to Malik and it is classified into:

First, exterior references in its political dimension.

Second, exterior references in its economical dimension.

Third, exterior references in its social dimension.

المقدمة:

يمثل عهد الإمام علي (عليه السلام) لمالك الأشتر نصا مفتوحا على فضاءات شتى، فهو مكتنِز المعنى، مكثَّف العبارة، متعدد المضامين؛ السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فضلا عن الإنسانية، وكأنّ صاحبه خَبِر مقاليد الحياة، وتصرّف الأحوال. فقد برع فيما تراكم من معرفتنا بالأنظمة، وبذّ أهل اختصاصنا فيما طمحوا إليه بعد نصب وعناء. فجاء مع كل ذلك سهل العبارة منساب المعنى يفصح عن قصد واع ونية صادقة في رعاية العباد وسياسة الأمة.

ولقد شككت للوهلة الأولى وأنا أطالع العهد بأنّه قد يكون من نتاج حضارة القرن الرابع الهجري، ومن روح فكرها الفلسفي والمنطقي، ومن صياغة عقلها المتمدن المتحضر، فقد أبهرني ما به من تقسيمات إدارية، وطبقات اجتماعية، وسياسات اقتصادية، لم نكن نسمع عنها في جزيرة العرب التي أثّرت في تكوين وعي الإمام(عليه السلام) وفي صياغة ثقافته.

فجاءت دراستي عن المرجعيات التي يحيل إليها هذا الخطاب (العهد)، ومعرفة مدى انسجام نسقه اللفظي مع أنساق الثقافة المحيل إليها. من خلال الرجوع إلى زمن التداول، والنسق الثقافي، والنظام المجتمعي.

فتوصّلت إلى سرّ هذا الخطاب من خلال صياغاته الإحالية الخارجية التي جاءت متناسبة وفهم الخطاب في مجاله التداولي الذي صدر فيه وأشار إليه، فقد جاء العهد لمالك الأشتر بإحالات خطابية خارجية سياسية، واقتصادية، واجتماعية متناسبا وما أُحيل إليه من سياقات ووقائع مقامية تتعلق بحكم مصر وولاتها،

ومقدار خراجها، وكيفية استصلاح أرضها، وتعقيدات مجتمعها.

التمهيد: الإحالة في الدراسات اللسانية الحديثة

من المعلوم أنّ لكل نص أو خطاب أدبي إحالة مرجعية وسياقية ومقامية وتداولية، فلا يمكن فهم الملفوظ النصي أو الخطاب باعتباره كلية عضوية متسقة لها مرجعياتها الخاصة القائمة على الفهم المشترك بين المتكلم والمتلقي، إلا إذا راعينا مفهوم الإحالة. ويقصد بها وجود عناصر لغوية لا تكتفي بذاتها من حيث التأويل وإنما تحيل إلى عنصر آخر؛ ولذا تسمى عناصر محيلة مثل الضمائر وأسماء الإشارة والأسماء الموصولة[1].

وقد تحدث هاليداي ورقية حسن، في كتابهما الاتساق في اللغة الإنجليزية ١٩٧٦م عن الإحالة كثيرا وذهبا إلى أنّ الإحالة المقامية تسهم في خلق النص؛ لكونها تربط اللغة بسياق المقام، على حين تقوم الإحالة النصية بأثر فعال في اتساق النص[2].

فالإحالة المقامية (المرجعية) تعمل على إنتاج النص من خلال تعزيز الفكرة بربطها بسياقها الخارجي المقامي الذي صيغت فيه. وتسهم في انفتاح النص مما يبقي النص حيا ديناميا قابلا للتجدد. وهو دليل على قوة النص وعمقه، وكاشف في الوقت نفسه عن بنيته المتكونة من دالات متشابكة مختلفة ما تفتأ تشير وتلمح إلى دلالات واسعة. تعبر عن ثراء النص واكتنازه بمدلولات كثيرة تتيح له أن يعبر إلى فضاءات أبعد من حدوده.

وإذا كانت الإحالة قدرة الوحدة اللغوية على أن ترجع المتخاطبينِ (المتكلم والمخاطب) إلى شيء موجود في الواقع هو ما أسماه المحدثون

(مرجعا) وأسماه علماء المعنى في الدراسات اللغوية القديمة (خارجا) فإنّ كل وحدة لغوية تتوافر على الجوانب الآتية:

(١) صيغتها اللفظية.

(٢) دلالتها أو معناها.

(٣) مرجعها أو خارجها.

والخارج هو الجزء من العالم الذي تحيل عليه الإشارات أي الوحدات الإشارية بوصفها علامات. والملاحظ أنّ هذه الاشارات جزء من العالم وأنّ عملية التواصل قد تحيل على عملية تواصل أخرى تكون خارجها ومرجعها[٣].

وقد لاحظ الدارسون أنّ الوحدات اللغوية لا ترتبط بالخارج على الصورة نفسها، فمنها ما يتصل بالخارج اتصالا مباشرا من دون وساطة أمر آخر، ومنها ما لا يتم له ذلك إلا بواسطة فلا يتم ارتباطه به إلا بها. ثم ذهبوا إلى التمييز في الضرب الأول بين ما تكون الإشارة به إلى شيء في الواقع مستقل عن عملية التخاطب وما تكون الإشارة به إلى شيء في الواقع لا يكون إلا باعتبار عملية التخاطب. وكان أن اطلق على الضرب الأول من العناصر اسم العناصر الإشارية deictiques، وعلى الضرب الثاني اسم العناصر الإحالية referenciels[٤].

وتنقسم الإحالة على قسمين:

(١) إحالة نصية: وهي إحالة تقع داخل النص، وتحيل إلى عنصر سابق؛ وفيها يشير العنصر المحيل إلى عنصر آخر سابق عليه. أو تحيل إلى عنصر لاحق؛ وفيها يشير العنصر المحيل إلى عنصر آخر لاحق عليه.

(٢) إحالة مقامية: وهي إحالة تقع خارج النص، وفيها يحيل عنصر في النص إلى شيء خارج النص يدركه منتج النص ومتلقيه كلاهما.

ومن خلال التداولية التي لم تعد

علما لغويا محضا، ينحصر اهتمامها بالتراكيب اللغوية مجردة عن سياقاتها الاجتماعية، صرنا نحلل النصوص بوصفها رموزا وعلامات تدل على بنى سياسية واجتماعية وثقافية قارة في الواقع الخارجي. (فالمعنى أصبح لا يعرف من البنية اللغوية وحدها كما هو معروف قبل التداولية، بل يعرف من خلال الانفتاح على السياقات التي تستوعب الكلمات والعبارات)[٥].

وهو ما يندرج من منظور اللسانيات التداولية ضمن إجراءات التسييق العامة Contextualisationalisation، وهي عملية مشتقة من السياق، وتعني: ربط الكلام (الملفوظات) بسياقاتها النصية واللسانية السابقة واللاحقة، وربطها أيضا بملابساتها الاجتماعية الداعية لإجراء الكلام واستخدامه على وجه دون آخر؛ لأنّ اللغة (ليست حسابا منطقيا دقيقا، لكل كلمة معنى محدد، ولكل جملة معنى محدد، بحيث يمكنك الانتقال من جملة إلى ما يلزم عنها من جمل حسب قواعد الاستدلال المنطقي، لكن الكلمة الواحدة تتعدد معانيها بتعدد استخدامنا لها في الحياة اليومية، وتتعدد معاني الجملة الواحدة حسب السياق الذي تذكر فيه)[٦]، ولهذا يصرّح فيرث Firth بأنّ المعنى لا ينكشف إلا من خلال تسييق الوحدة اللغوية، أي وضعها في سياقات مختلفة، وهو يرى أنّ الوقت قد حان للتخلي عن البحث في المعنى بوصفه عمليات ذهنية كامنة، والنظر إليه على أنّه (مركب من العلاقات السياقية، وعليه تكون دراسة المعنى تتطلب على الدوام تحليلا للسياقات والمواقف التي ترد فيها حتى ما كان منها غير لغوي)[٧].

وبذلك يأخذ السياق مسارا أكثر

بعدا مع الدراسات التداولية التي عمّق أصحابها مسألة السياق اعتمادا على تجاوز الإطار اللغوي المحض إلى السياق الاجتماعي والنفسي والثقافي، فالتداولية مثلما حددها (رودلف كارناب) هي قاعدة اللسانيات وتسعى أساسا للإجابة عن أسئلة المتكلم وعلاقته بالمتلقي، ودراسة اللغة في علاقتها بالعالم الخارجي أي علاقتها بظروف إنتاجها[٨].

ويمكن الاستناد في ذلك إلى النظرية السياقية التي اقترنت باسم فيرث. والتي اقتبسها من الانتربولوجي مالينوفسكي بخاصة في حديثه عن سياق الموقف[٩]، إذ عدّ مالينوفسكي اللغة (متأصلة في حقيقة الثقافة ونظم الحياة والعادات عند كل جماعة، ولا يمكن إيضاح اللغة إلا بالرجوع الدائم إلى المحيط الأوسع، وهو الظروف التي يتم فيها النطق)[١٠]، وفي هذا الإطار اعترف فيرث أنه مدين لمالينوفسكي بفكرة سياق الحال[١١]، ودعا إلى دراسة أبعاد الحدث الكلامي من جميع جوانبه، وذلك بدراسة الخطابات المختلفة من خلال قراءتها في سياقها الحالي والمقامي والثقافي[١٢]. وما هو معروف في الدراسات اللسانية المعاصرة بأنّ اللغة ترتبط ارتباطاً عضوياً بالثقافة بوصفها تراثاً مادياً لشعب من الشعوب. وقد عبّر كثير من علماء اللسانيات عن هذه العلاقة التاريخية الوطيدة، وعلى رأسهم العالم اللساني الفرنسي أنطوان مايه A.meillet (١٨٦٦- ١٩٣٦م). ومن أبرز آرائه أنّ اللغة (نتاج اجتماعي أو مؤسسة يرتبط تطورها بمحيطها التاريخي والثقافي والاجتماعي، وتندرج بالنتيجة، بمحيطها هذا وترتبط به ارتباطاً وثيقاً)[١٣]. وإذا كان المستقرئ للنظريات الحديثة يلفي إصرار اللسانيين على اعتبار

اللغة ملمحاً من ملامح السياق الاجتماعي، والحضاري، فهذا يعني عدم إمكانية التوصل إلى فهم معطياتها النصية بعيدا عن ظروف تكوينها.

وما يهمنا في هذا البحث هو الإحالة إلى ما هو خارج اللغة؛ مرجعيات الخطاب الخارجية، وهي إحالة عنصر لغوي إحالي على عنصر غير لغوي إشاري موجود في المقام الخارجي؛ كأن يحيل ضمير المتكلم المفرد على ذات صاحبه المتكلم وهو ارتباط عنصر لغوي إحالي بعنصر غير لغوي إشاري هو ذات المتكلم[١٤]. فالإحالة المقامية تعمل على ربط عالم النص بالعالم الأوسع وتدخل فيه ما يبدو بعيدا عنه. مما يؤدي إلى توسيع دلالة النص، والانفتاح على عوالم تكاد تكون مغلقة إلا ببذل الجهد والوسع في إغناء الدلالة ومفصلة المعنى.

وعليه فمن خلال الرجوع إلى ما يحيل إليه عهد الإمام علي (عليه السلام) من مرجعيات مقامية سوف نقف على أهم ما تضمنه العهد من إحالات كانت لها الأثر الأبرز في بيان دلالاته ومضامينه من خلال رصد المرجعيات الخارجية في بعدها السياسي والاقتصادي والاجتماعي في خطاب (العهد).

(أولا): مرجعيات الخطاب الخارجية في بعدها السياسي

بعد بيان الإمام علي (عليه السلام) للأمر الذي وجّهه لمالك الأشتر، وهو عهد ولاية مصر وما يترتّب على ذلك من «جِبَايَةِ خَرَاجِهَا وجِهَادِ عَدُوِّهَا واسْتِصْلاحِ أَهْلِهَا وعِمَارَةِ بِلادِهَا» شرع بذكر ما على الحاكم الجديد أن يستحضره من عمق تاريخي للدول المتوالية على هذه البلاد، بقوله «ثُمَّ اعْلَمْ يَا مَالِكُ أَنِّي قَدْ وَجَّهْتُكَ إِلَى بِلادٍ قَدْ

جَرَتْ عَلَيْهَا دُوَلٌ قَبْلَكَ مِنْ عَدْلٍ وجَوْرٍ»[15] وتصنيفه (عليه السلام) هذه الدول إلى عادلة وجائرة.

ومن ثم نلاحظ من خلال تفكيك خطاب الإمام (عليه السلام) والبحث عن مرجعياته الخطابية أننا دخلنا في دائرة تأويلية في تحديد المرجع الخارجي المناسب لمراد الإمام في عهده «قَدْ جَرَتْ عَلَيْهَا دُوَلٌ قَبْلَكَ مِنْ عَدْلٍ وجَوْر» ومَنْ هذه الدول التي تقلّبت وتعاقبت من عدل وجور التي قصدها الإمام في خطابه؟.

فقد يكون مقصوده تلك الدول السابقة على الحكم الإسلامي، ومن الجدير بالذكر أنّ الإمام لم يصف تلك الدول السابقة على الحكم الاسلامي بالجائرة كلّها، وكأنّ المعيار عنده في البعد السياسي وحكم البلاد هو مقدار ما تقدمه تلك الدول من عدالة إنسانية وإن لم تدين بالدين الإسلامي، أو أنّه أراد الإشارة إلى مُلْكِ يوسف (عليه السلام) العادل لمصر في عهد الهكسوس[16]. وهي الأسرة الخامسة عشرة من عصر الانتقال الثاني وهو العصر الممتد من نحو ١٦٥٠ ق. م إلى نحو ١٥٥٠ ق. م[17]. فقد كان الحكم العدل سارياً بين الهكسوس، قال تعالى ﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ﴾ [يوسف/ ٢٩]. وهم الذين احتضنوا يوسف (عليه السلام) وجعلوه على خزائن الأرض، قال تعالى ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ (٥٤) قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ (٥٥) وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ (٥٦)﴾ [سورة يوسف.] وقد

كان ليوسف (عليه السلام) بين الهكسوس ما يشبه الوضع الملكي ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ [يوسف/ ١٠١]. من هنا تتضح الإشارة في استحضار الماضي السحيق في حكم بلاد مصر الموجّه إليها مالك الأشتر الحاكم الجديد.

أو أنّه قصد بخطابه المجتمع المصري الموجّه إليهم مالك الذين عايشوا حكم الإمبراطورية البيزنطية التي حكمت من نحو ٣٢٣م إلى ٦٤١م، وحكم الدولة الإسلامية من الفتح سنة ٦٤١م/ ٢٠ه بولاتها:

(١) عمرو بن العاص، في عهد عمر بن الخطاب من ٢٠هـ- ٢٥هـ/ ٦٤١م- ٦٤٦م.

(٢) عبد الله بن سعد بن أبي سَرْح، في عهد عثمان بن عفان من ٢٥هـ- ٣٥هـ/ ٦٤٦م- ٦٥٦م.

(٣) محمد بن أبي حذيفة، في عهد عثمان بن عفان من ٣٥هـ- ٣٦هـ/ ٦٥٦م- ٦٥٧م.

(٤) قيس بن سعد بن عبادة الأنصاري، في عهد الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) ٣٦هـ/ ٦٥٧م.

وإذا جئنا إلى حكم الروم فقد استعبدوا المصريين في أثناء حُكمهم وجعلوا مصر ضيعة للإمبراطور البيزنطي، ومن قبله الروماني وعُرفت بمخزن غلال روما. وكان اختلاف عقيدة المصريين عن عقيدة الروم سبباً في اضطهادهم من قِبَل الإمبراطوريَّة، فقد اتخذ البيزنطيّون المذهب الخلقدوني الذي ينص على اتحاد الطبيعتين، الإلهيَّة والبشريَّة، في شخص المسيح، اتحادًا غير قابل للانفصام، مذهبًا رسميًّا للإمبراطوريَّة دون غيره، بينما كان المصريّون يأخذون بالمذهب اللاخلقدوني المونوفيزيتي (اليعقوبي)،

وقد حاول الروم فرض مذهبهم على جميع الرعايا، فنفر منهم المسيحيّون اليعاقبة، وتميّزت الأحوال في مصر إبّان هذه الفترة التي استمرت حتى الفتح العربي لمصر بازدياد سلطة الكنيسة وبانتصار المسيحية وانتشارها في غالبية السكان، إذ قام هيرقليوس (هرقل) امبراطور بيزنطة بتعيين البطرك كيرس (المقوقس)[١٨] واليا على مصر وبطريرك على كنيسة الاسكندرية سنة ٦٣١م ضد رغبة الأقباط الذين كانوا يتبعون المذهب اليعقوبي وبدأ في تنفيذ خططه بلا هوادة وفي خلال عشر سنوات غدا من أكثر الولاة البيزنطيين المكروهين في تاريخ مصر. (واستمر تعرض الأقباط المصريون للاضطهاد والثورات الدموية والمذابح البشعة والتي فاقت تلك التي قام بها الأباطرة الوثنيون، وهرب الرهبان والقساوسة إلى الجبال والأديرة والكهوف هربا من القتل والسجن والاضطهاد. واستمر ذلك الحال حتى شاء الله أن ينقذ المصريين على أيدي جيوش عمرو بن العاص الذي اقتحم بجيوشه حدود مصر عام ٦٤١م في عهد عمر بن الخطاب، وهلّل الرهبان والأساقفة المصريون الهاربون في الصحاري والكهوف واعطاهم عمرو الأمان)[١٩]. وقام المقوقس بمصالحة عمرو بن العاص على أن يفرض على القبط دينارين دينارين، فبلغ ذلك هرقل فتسخّطه أشد التسخط، وبعث الجيوش فأغلقوا الاسكندرية، وآذنوا عمرو بن العاص بالحرب فقاتلهم وفتح الاسكندرية عنوة قسرا بلا عهد ولا عقد[٢٠]. وعليه فمصر فتحت صلحا ما عدا الاسكندرية وثلاث قريات.

وإذا كانت الدولة البيزنطية التي جرت على حكم مصر جائرة مثلما يفهم من إشارة الإمام علي (عليه

السلام) الخارجية في خطابه، فلا نتصور الحكم الإسلامي لمصر كلّه عدل، فعندما تولّى عثمان بن عفان الخلافة من بعد مقتل عمر بن الخطاب عزل عمرو بن العاص، وولي عبد الله بن سعد بن أبي سرح[٢١] على مصر سنة ٢٤ هـ. وأنّ سبب عزل عمرو بن العاص وتولية عبد الله بن أبي سرح، أنّ عمرا طلب من عثمان عزل عبد الله بن سعد عن ولاية صعيد مصر، فرفض عثمان وقام بعزل عمرو وتولية عبد الله بن سعد بن أبي سرح ولاية مصر كلّها[٢٢].

وقد اختلفت سياسة عبد الله بن أبي سرح عن ولاية عمرو بن العاص فقد تشدّد في جمع الضرائب وعامل المصريين بقسوة ترتّب عليها أن حرّض أهل الإسكندرية دولة الروم على غزو مدينتهم. فعاد الروم يحتلون الإسكندرية وبعض مدن الوجه البحري، فبعث المصريون إلى الخليفة عثمان بن عفان يطلبون منه تكليف عمرو بن العاص بقتال الروم البيزنطيين. فاستجاب عثمان وأرسل عمرو بن العاص والياً على الإسكندرية وأمره بقتال الروم، ونجح عمرو في مهمته وطرد الروم سنة ٢٥هـ/ ٦٤٦م. واستمرت ولاية عبد الله بن سعد حوالي عشر سنوات، حتى قُتل عثمان بن عفان عام ٣٥هـ، وقام الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) بعزل عبد الله وولي قيس بن سعد بن عبادة ولاية مصر.

ويرى الطبري أنّه (لم يكن في وكلاء عثمان، أسوأ من عبد الله بن أبي سرح)[٢٣] والمعروف تاريخيا أنّ هذا السوء المشار إليه، كان سببا رئيسا في حنق الأمة على عثمان بن عفان وسياسته في توليته لأقاربه على الرغم من اعتراض الأمة عليهم

ومنهم صحابة رسول الله[٢٤].

ومما جاء في عهد الإمام علي (عليه السلام) لمالك الأشتر فيما ينضوي تحت رؤية المجتمع السياسية للحكم، أو ما يسمى سياسيا بالرأي العام قوله: «وأَنَّ النَّاسَ يَنْظُرُونَ مِنْ أُمُورِكَ فِي مِثْلِ مَا كُنْتَ تَنْظُرُ فِيهِ مِنْ أُمُورِ الْوُلاةِ قَبْلَكَ ويَقُولُونَ فِيكَ مَا كُنْتَ تَقُولُ فِيهِمْ»[٢٥]، ففي هذا النص تذكير من الإمام لمالك الأشتر بأنّ الناس سينظرون من أمورك، ويقولون فيك ما كنت تنظر فيه من أمور ولاتك وما كنت تقول فيهم. مما يشير بدلالة واضحة أنّ مالكا كان ذا رأي في ولاته وأنّه كان يقول فيهم أقوالا قد عرفها الإمام عنه، مما ترتب عليه وجود لغة تواصلية مشتركة بين المتكلم والمرسل إليه ضُمّنت في رسالة العهد، وهو ما يعرف بـ(السنن) وهي عبارة عن نظام ترميز مشترك كليا أو جزئيا بين المرسل والمتلقي، ويكون نجاح أية عملية إبلاغية معتمدا عليها، بحيث يتمكن المرسل إليه من استقبال الرسالة وتفكيك رموزها بحثا عن القيمة الإخبارية التي شحنت بها. ففعّالية الحدث الكلامي، كما يقول جاكبسون (مرهونة باستخدام شيفرة مشتركة بين المساهمين فيه)[٢٦].

ومن تضطلع بكشفها هي الوظيفة المرجعية؛ إحدى وظائف جاكبسون الست، وقد ترجمها بعضهم بالوظيفة المعرفية أو الإيحائية، لكونها تتحدث عن أشياء وموجودات خارجية وتركز عليها. وما الرسالة سوى رمز لهذه الأشياء وتعبير عنها، فهي توحي بأنها استعاضت عنها وأخذت مكانها أو نابت عنها. فتكون الرسالة بمثابة دليل أو علامة لغوية استعملت في العمليات التخاطبية بوصفها نائبة عن أشياء تتحدث عنها بدل استحضارها

داخل السياق الخطابي[٢٧].

وهذا يتوافق مع جعل سوسير العلامة الألسنية متقوّمة بالدال والمدلول، إذ يقوم الذهن عند حضور الدال من خلال صورته السمعية إلى استحضار مباشر وآلي للمدلول من حيث هو تصور ذهني[٢٨].

وحين نطالع سيرة مالك بن الأشتر نراه كان منافحا عن المظلومين متوعّدا الظالمين من الحكّام، فقد أسهم في عزل بعض الولاة المُعيّنين من قِبَل الخلفاء، عبر اعتراضه على سلوكيّاتهم، ممّا هيّأ الظروف لإنصاف المظلومين والاستجابة لشكاوى المسلمين. ومن جملة ذلك، اعتراضه على جرائم الوليد بن عقبة، ممّا أدّى إلى تنحيته عن ولاية الكوفة. كما اشتكى مالك وبعض الصحابة من ظلم سعيد بن العاص، وهو والٍ آخر للكوفة، لكنّ عثمان كان ميّالاً بشدة إلى قومه وعشيرته، ولذلك فقد بادر إلى نفي مالكا وعدداً من الأجلاء مثل كميل بن زياد وصعصعة بن صوحان وثابت بن قيس إلى الشام، ثم لمّا لم يستطع معاوية بن أبي سفيان إسكات صوت مالك الصادح بالحقيقة، فقد أُبعِدَ هؤلاء الأكارم بأمر عثمان إلى حمص- التي كان يحكمها عبد الرحمن بن خالد- وفي نهاية المطاف أثمرت مساعي مالك الشجاعة في خلع سعيد بن العاص أيضا بالقوة عن ولاية الكوفة.

كان مالك من أولئك النفر من الصحابة والتابعين الذين كانوا يكشفون للناس حقيقة الجرائم وأنواع الخيانة التي كانت تُرتكب من قبل عثمان وولاته، ما أدّى إلى أن ينالوا جزاءهم، وبعد مقتل عثمان، راح مالك الأشتر يدعو الناس بخُطَبٍ استدلالية وتصريحات منطقية ومقنعة، إلى مبايعة مولاه أمير

المؤمنين علي(عليه السلام) ويهيّئ الظروف المناسبة لخلافته.

(ثانيا): مرجعيات الخطاب الخارجية في بعدها الاقتصادي

لم يختلف الوضع الاقتصادي كثيرا في مصر بانتقالها من الدولة البيزنطية إلى الدولة الاسلامية، فمثلما كانت مصر خزانة للدولة البيزنطية صارت خزانة للعرب، ومثلما كانت مصر تدفع جزية عينية وترسل قمحا إلى القسطنطينية، أصبحت ترسل إلى مقر الخلافة آنذاك وهي المدينة باسم الخراج، ومثلما كان المصريون يدفعون ضريبة الرأس لكونهم خاضعين للروم، أصبحوا يدفعونها في الإسلام بوصفهم ذميين[٢٩].

بيد أننا نلاحظ في عهد الإمام علي (عليه السلام) لمالك الأشتر تركيزه على عمارة الأرض أكثر من استحصال الخراج بل هو يوصيه بأهمية العمارة، وأنها مقدَّمة على الجباية «وَلْيَكُنْ نَظَرُكَ فِي عِمَارَةِ الأَرْضِ أَبْلَغَ مِنْ نَظَرِكَ فِي اسْتِجْلابِ الْخَرَاجِ لأَنَّ ذَلِكَ لا يُدْرَكُ إِلا بِالْعِمَارَةِ ومَنْ طَلَبَ الْخَرَاجَ بِغَيْرِ عِمَارَةٍ أَخْرَبَ الْبِلادَ وأَهْلَكَ الْعِبَادَ»[٣٠]، وفي هذا النص مرجعيات مكانية ومقامية، تتطلب معرفة بالبلاد، وطبيعة موقعها، ومقدار خراجها، وكيفية استصلاح أرضها.

تقسّم الأرض من المنظور الإسلامي على أربعة أقسام:

(١) أرض تم إحياؤها من قبل المسلمين، من قبيل إحياء الموات، فهي أرض عشر، للإمام عشرها.

(٢) أرض المسلمين، فهم أحق بها، وهي أيضا أرض عشر.

(٣) أرض افتتحت صلحا، فهي على ما صولحوا عليه من خرج معلوم، لا يلزمهم أكثر منه.

(٤) وأرض أخذت عنوة، فحكمها والنظر فيها للإمام، إن رأى أن يجعلها

غنيمة، فيخمّسها ويقسّمها، كما فعل رسول الله (صلى الله عليه وآله) بخيبر، وإن رأى أن يجعلها فيئا بأن تكون موقوفة على المسلمين عامة، كما صنع عمر بالسواد.

وعندما تم لعمرو بن العاص فتح مصر، طالبه العرب بتقسيمها، إلا أنه عندما استطلع رأي الخليفة عمر بن الخطاب رفض وقال: (ولعمري لجزية قائمة تكون لنا ولمن بعدنا من المسلمين أحب إلي من فيء يقسّم). وقد صالح عمرو بن العاص أهلها على جميع من فيها من الرجال من القبط ممن راهق الحلم إلى ما فوق ذلك، ليس فيهم امرأة ولا صبي ولا شيخ على دينارين دينارين، فأحصوا لذلك فبلغت عدّتهم ثمانية آلاف ألف[٣١].

وهنا يجدر بنا أن نفرّق بين ما نص عليه الإسلام من تحديد قيمة كل من الجزية والخراج تبعا لطاقة الفرد، وبين السياسة التي طبّقت بالفعل من قبل الخلفاء أو من قبل الولاة في البلاد التي تولّوها. فلمّا استبطأ عمر بن الخطاب الخراج من قبل عمرو بن العاص كتب إليه (أما بعد فإني فكّرت في أمرك والذي أنت عليه فإذا أرضك أرض واسعة عريضة رفيعة قد أعطى الله أهلها عددا وجلدا وقوة في بر وبحر وإنّها قد عالجتها الفراعنة وعملوا فيها عملا محكما مع شدة عتوهم وكفرهم فعجبت من ذلك وأعجب مما عجبت إنّها لا تؤدي نصف ما كانت تؤديه من الخراج قبل ذلك على غير قحوط ولا جدوب ولقد أكثرتُ في مكاتبتك في الذي على أرضك من الخراج وظننتُ أنّ ذلك سيأتينا على غير نزر ورجوتُ أن تفيق فترفع إليّ ذلك فإذا أنت تأتيني بمعاريض تغتالها ولا توافق الذي في نفسي ولست قابلا منك دون الذي

كانت تؤخذ به من الخراج قبل ذلك)[٣٢].

وكان عمرو قد جباها اثني عشر ألف ألف، وجباها المقوقس قبله بسنة عشرين ألف ألف فعند ذلك كتب إليه عمر بن الخطاب بما كتب، وشدّد في خطابه ليحصّل من خراج مصر بمثل ما كان يحصّله الروم والفراعين من قبله.

ومن خلال مقارنة نصوص هذه المكاتبات بنص العهد يتضح الفارق المضموني بين سياسة عمر بن الخطاب وما يريده من واليه (عمرو بن العاص)، وبين سياسة الإمام علي (عليه السلام) القائمة أساسا على عمارة الأرض ومطالبة واليه (مالك الأشتر) بأن تكون العمارة أبلغ في نظره من استجلاب الخراج؛ لأنّه من وجهة نظر الإمام الاقتصادية أنّ الخراج لا يطلب إلا بالعمارة.

والسياسة نفسها التي انتهجها عمر بن الخطاب طبّقها عثمان بن عفان، فحينما استعمل عبد الله بن أبي سرح على مصر، كانت جبايتها أربعة عشر ألف ألف، فقال عثمان لعمرو بعدما عزله عن مصر: يا أبا عبد الله درّت اللقحة بأكثر من درّها الأول، فقال عمرو: أضررتم بولدها.

والجزية والخراج متشابهتان بأنّهما يؤخذان من غير المسلمين، وهما من جملة أموال الفيء ويجبيان بأوقات معينة كل سنة، ولكنّهما يختلفان بأنّ الجزية موضوعة على الرؤوس وتسقط بالإسلام، وأما الخراج فيوضع على الأرض ولا يسقط[٣٣].

والخراج* هو ما يوضع من الضرائب على الأرض أو محصولاتها، وهو أقدم أنواع الضرائب[٣٤]. وهناك من خلط بين المفهومين (الجزية والخراج) ولكن نجد دقّة توظيف الإمام (عليه السلام) في خطابه لمفردة الخراج على

ما يؤخذ من الأرض من خلال قرنه لها بعمارة الأرض.

ولمّا كانت زيادة الضرائب ونقصانها مرتبطة بحالة الاقتصاد الزراعي- خاصة- في مصر، فلذلك أشار الامام علي (عليه السلام) في عهده لمالك أن يهتم بعمارة الأرض من خلال حفر الترع وإقامة الجسور وبناء القناطر وغير ذلك مما يلزم للري والزراعة.

(ثالثا): مرجعيات الخطاب الخارجية في بعدها الاجتماعي

برزت في عهد الإمام علي (عليه السلام) لمالك الأشتر مجموعة مكوّنات نصيّة كشفت عن معرفة دقيقة بالطبقات الاجتماعية وأنظمتها مثّلت بمجموعها خطابا اجتماعيا على قدر عال من الوعي والدراية بأحوال المجتمع المصري، فبتحديد البعد المرجعي الاجتماعي لهذا الخطاب تتحدد المعاني داخل النص من خلال ربط مكوناته بعناصر المقام الاجتماعية.

وقد حدّد الإمام علي (عليه السلام) في عهده لمالك الأشتر طبقات المجتمع، بقوله: «واعْلَمْ أَنَّ الرَّعِيَّةَ طَبَقَاتٌ لا يَصْلُحُ بَعْضُهَا إِلا بِبَعْضٍ ولا غِنَى بِبَعْضِهَا عَنْ بَعْضٍ فَمِنْهَا جُنُودُ اللهِ ومِنْهَا كُتَّابُ الْعَامَّةِ والْخَاصَّةِ ومِنْهَا قُضَاةُ الْعَدْلِ ومِنْهَا عُمَّالُ الإِنْصَافِ والرِّفْقِ ومِنْهَا أَهْلُ الْجِزْيَةِ والْخَرَاجِ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ ومُسْلِمَةِ النَّاسِ ومِنْهَا التُّجَّارُ وأَهْلُ الصِّنَاعَاتِ وَ مِنْهَا الطَّبَقَةُ السُّفْلَى مِنْ ذَوِي الْحَاجَةِ والْمَسْكَنَةِ»[٣٥]. ونلاحظ في هذا النص أنّ الإمام جعل المجتمع في ثماني طبقات:

(١) جنود الله.

(٢) كتّاب العامة والخاصة.

(٣) قضاة العدل.

(٤) عمّال الإنصاف والرفق.

(٥) أهل الجزية والخراج.

(٦) التجّار.

(٧) أهل الصناعات.

(٨) ذوو الحاجة والمسكنة.

وقد بيّن الإمام في العهد أنّ هذه الطبقات (لا يَصْلُحُ بَعْضُهَا إلا بِبَعْضٍ ولا غِنَى بِبَعْضِهَا عَنْ بَعْضٍ) فهي قائمة على التكامل والتعاون، (إذ إنّ التفاوت الفكري والتفاوت في القدرة ونوعية العمل فضلا عن الميول والأهداف الوظيفية المتنوعة بين الطبقات، تؤكد قيام المجتمعات على فئات تتكامل في الانتاج وتتعاون في العمل الوظيفي والتطوير الحضاري، إذ يأخذ كل فرد دوره واختياره الوظيفي في التخصص المهني أو التجاري أو الإداري. وسواها)[٣٦].

وإذا أردنا الوقوف عند هذه الطبقات المجتمعية وما بينها من ترابط وتكامل، بما يلقي ضوءا عليها يتناسب وفهم الخطاب في مجاله التداولي المجتمعي الذي صدر فيه. نرى أنّ الإمام بدأ بطبقة الجند، وتعد مصر الفرعونية أوّل دولة نظّمت الجند، فقد جنّدت جيشاً من الزنوج والأحباش حوالي القرن العشرين قبل الميلاد، أخضعت بهم سكان سواحل البحر الأحمر. ثم انتشر أمر التجنيد في الدول القديمة في أشور وبابل وفينيقية واليونان والرومان والإسلام[٣٧].

ويشير الماوردي في كتابه (الأحكام السلطانية) إلى وجود قسمين من القوات العسكرية:

القسم الأول: ويتمثل في المسترزقة.

القسم الثاني: ويتمثل في المتطوّعة.

وبالنسبة للقسم الأول وهم المسترزقة؛ فهم الجنود النظاميون أصحاب الديوان من أهل الفيء والجهاد الذين يُفرض لهم العطاء من بيت المال من الفيء بحسب الغنى والحاجة. وهؤلاء موقوفون

للجهاد لا يشتغلون بغيره من تجارة أو زراعة أو غيرها، وإن فعلوا تعرضوا للعقاب. يقول ابن عبد الحكم: إن عمر بن الخطاب أمر مناديه أن يخرج إلى أمراء الأجناد لإبلاغ الرعية (أنّ عطاءهم قائم، وأن رزق عيالهم سائل، فلا يزرعون ولا يزارعون).

أما بالنسبة لوقت صرف الرواتب (العطاء) للجند، فيذكر الماوردي: أنّ وقت العطاء كان معلوما يتوقعه الجيش عند الاستحقاق، وهو معتبر بالوقت الذي تستوفى فيه حقوق بيت المال، فإن كانت تستوفى في وقت واحد من السنة جُعل العطاء في رأس كل سنة، وإن كانت تستوفى في وقتين جعل العطاء في كل سنة مرتين، وإن كانت تستوفى في كل شهر جُعل العطاء في رأس كل شهر ليكون المال مصروفا إليهم عند حصوله، فلا يحبس عنهم إذا اجتمع. وإذا تأخّر عنهم العطاء عند استحقاقه، وكان حاصلا في بيت المال، كان لهم المطالبة به كالديون المستحقّة.

أما طبقة الكتّاب، فقد كانت منصبا من مناصب الحكومة لا يستغنى عنه، ولّما فتحت الأمصار وتدونت الدواوين عيّن عمر بن الخطاب كاتبا لكل ولاية يكتب في ديوانها. وكان الكاتب يكتب في أول الأمر لديوان الجند وبيت المال. ثم في عهد الإمام علي (عليه السلام) كانت الكتابة منحصرة في واحد يضبط حساب الديوان من أعطيات الجند وأسمائهم ويكتب المراسلات، وربما كانا اثنين يتولى الثاني كتابة بيت المال[٣٨].

ومن الطبقات التي ذكرت في نص العهد طبقة (قضاة العدل)، وهم أصناف، فعندما فتح العرب مصر أبقوا على النظام القضائي البيزنطي مع تغيير في التسميات من

جانب، وتغيير في الوظيفة من جانب آخر. فكانت هناك أربعة أنواع من المحاكم، هي[٣٩]:

النوع الأول: المحاكم العادية.

النوع الثاني: محكمة النظر في المظالم.

النوع الثالث: محاكم أهل الذمة.

النوع الرابع: قضاء الجند.

وعندما فتح العرب مصر، كتب عمر بن الخطاب إلى عمرو بن العاص بتولية قيس بن أبي العاص القضاء، فولي القضاء عام ٢٣هـ، ثم مات بعد ثلاثة شهور من توليته، وبعد موته كتب إليه أن يستقضي كعبا بن يسار، وكان ممن قضى في الجاهلية. فأبى، وقال: (قضيت في الجاهلية ولا أعود إليه في الإسلام). فولى عمرو بن العاص عثمان بن قيس بن أبي العاص على القضاء بإذن عمر بن الخطاب، فقد كان بعض القضاة يعينهم الولاة بتفويض من الخليفة[٤٠].

وتذكر الدكتورة سيدة إسماعيل كاشف أنّ القضاة في مصر كانوا أكثر استقلالا في مناصبهم من الولاة، وهو أمر كان يستدعيه حسن سير العدالة. ففي كثير من الأحيان كان القاضي يشغل منصبه في عهود ولاة مختلفين، وكثيرا ما مات القضاة وهم في مناصبهم. فنجد القاضي سليم بن عتر التجيبي يتولى القضاء عشرين سنة (٤٠-٦٠هـ)[٤١].

وكان القاضي في مصر يعيّن من قبل الوالي أو الأمير، إلى أن جاء بني العباس فجعلوا تولية القضاة إليهم[٤٢].

وبعد طبقة القضاة تأتي طبقة (أهل الجزية والخراج)، ويعد صاحب الجزية والخراج الرجل الثاني في الدولة بعد الوالي من حيث المكانة والأهمية. وقد حرص الخلفاء على جعل عمال الخراج مستقلين عن الولاة، وذلك لإضعاف نفوذهم،

مثلما فعل عثمان بن عفان عند توليته عمرو بن العاص على الحرب، وعبد الله بن أبي سرح على الخراج، فرفض عمرو ذلك، وقال قولته المشهورة (إذا أنا كماسك البقرة بقرنها وآخر يحلبها)[٤٣].

ولكنّ هذه السياسة لم يكن يرتضيها الإمام علي (عليه السلام) ولا هي معروفة عنه، فلم يكن ليرسل والياً وفي نيته استضعافه، خاصة ما لمالك الأشتر من منزلة لديه، وحنكة يُعوّل عليها في حكم مصر.

وتأتي طبقة التجار، وقد كانت طبقة التجار في العصر البيزنطي تتركز بصورة رئيسية في الاسكندرية، وكانت تتكوّن من اليهود خاصة الذين اشتهروا بمهارتهم التجارية، ومن الروم والأقباط والسوريين وعناصر أخرى. وقد استمرت طبقة التجار في مزاولتها للتجارة تحت الحكم العربي، بعد أن أضيفت إليها طبقة من التجار العرب الذين استوطنوا مصر[٤٤].

وعندما دخل العرب مصر، عملوا على استغلال الوضع التجاري المزدهر فيها لصالحهم، فساروا على نفس سياسة الدولة البيزنطية وهي سياسة حرية التجارة. وفي ذلك يقول الدكتور علي حسني الخربوطلي: إنّ القرن السابع الميلادي (الأول الهجري) كان عصر تجارة غير مقيّدة في البحر المتوسط. حتى يقول الرحالة الأوربي (آركولف) الذي زار مصر عام ٦٧٠م (حوالي ٥٠هـ): إنّ الاسكندرية أصبحت ملتقى تجارة العالم كله، وتوافدت عليها أعداد غفيرة من التجار لشراء ما بها من بضائع[٤٥].

وأهل الصناعات، على الرغم من أنّ وسيلة الإنتاج الرئيسة في مصر كانت هي الأرض، وكانت

الزراعة هي الحرفة الرئيسة لأهلها، إلا أنّه كان من الطبيعي أن تنشأ إلى جانب حرفة الزراعة حرفة أخرى تواجه حاجات المجتمع الأخرى من مصنوعات، وكانت هذه الحرفة هي حرفة الصناعة.

وقد كانت طبقة الصناع في مصر قبل الفتح العربي تتكون من الأقباط، واستمر الأقباط يعملون بالصناعة تحت الحكم العربي أيضا، سواء من بقي على دينه، أو من أسلم منهم، فالعرب لم يعملوا في الصناعات وغيرها من المهن، وإنما كانوا يعنون بالأمور السياسية في الدولة، وحتى بعد أن بدأ العرب في الاختلاط بالأهالي وتملك الأرض والاشتغال بالزراعة، وذلك منذ القرن الثاني الهجري، وسقوطهم من الديوان في عهد المعتصم ٢١٨هـ ظل أهل البلاد الأصليين يشكلون طبقة الصناع(٤٦).

وأخيرا ذوو الحاجة والمسكنة، وهم الطبقة السفلى التي على الوالي الترؤف بهم ورعاية مصالحهم.

الخاتمة:

كشفت الدراسة من خلال البحث عن مرجعيات العهد الخطابية أننا دخلنا في دائرة تأويلية في تحديد المرجع الخارجي المناسب لمراد الإمام في عهده.

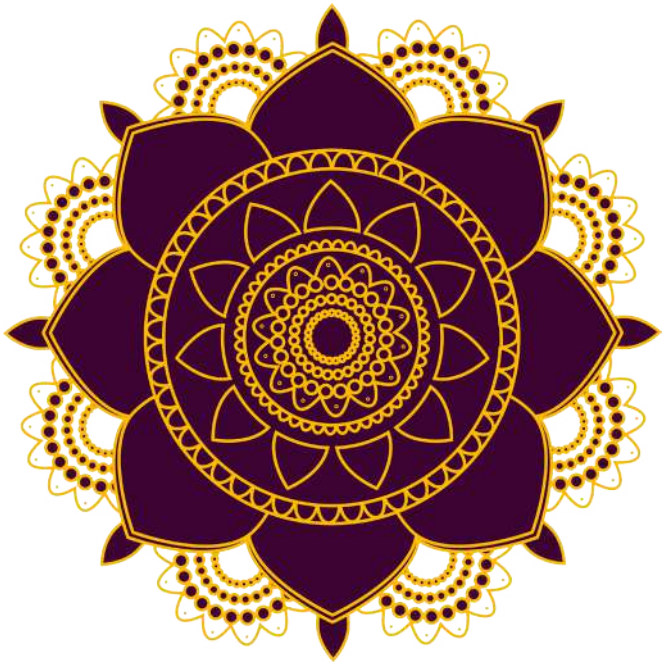
لفت البحث من خلال الوظيفة المرجعية؛ إحدى وظائف جاكبسون الست إلى وجود لغة تواصلية مشتركة بين المتكلم (الإمام علي عليه السلام) والمرسل إليه (وهو هنا مالك الأشتر) ضُمّنت في رسالة العهد أسماها جاكبسون (السنن) وهي عبارة عن نظام ترميز مشترك كليا أو جزئيا بين المرسل والمتلقي، بحيث يكون نجاح أية عملية إبلاغية معتمدا عليها.

بيّن البحث أنّ تضمّن النص مرجعيات مكانية ومقامية، تتطلب

معرفة بالبلاد (مصر)، وطبيعة موقعها، ومقدار خراجها، وكيفية استصلاح أرضها.

وجد الدارس دقة في توظيف الإمام لمفردة الخراج وهي ما يؤخذ من الأرض من خلال قرنها في العهد بعمارة الأرض. بيد أن هناك من خلط بين مفهومي (الجزية والخراج).

برزت في عهد الإمام علي (عليه السلام) لمالك الأشتر مجموعة مكونات نصية كشفت عن معرفة دقيقة بالطبقات الاجتماعية وأنظمتها مثّلت بمجموعها خطابا اجتماعيا على قدر عال من الوعي والدراية بأحوال المجتمع المصري.



الهوامش:

(١) ظ: لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب محمد خطابي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩١م، ١٦- ١٩.

(٢) ظ: م. ن ١٦- ١٧.

(٣) ظ: أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية (تأسيس نحو النص) محمد الشاوش، منشورات كلية الآداب، جامعة منوبة، ط١، ٢٠٠١م، ٢/ ٩٦٠.

(٤) ظ: م. ن ٢/ ٩٦٣.

(٥) لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، عبد الفتاح يوسف، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠١٠، ٢٧٥.

(٦) في فلسفة اللغة، محمود فهمي زيدان، دار النهضة العربية، بيروت، (د. ت)، ٥٦- ٥٧.

(٧) تحليل الخطاب، براون ويول، ترجمة محمد لطفي الزليطني ومنير التريكي، جامعة الملك سعود، ١٩٩٧م، ٦.

(٨) ظ: السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة، علي آيت أوشان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٠م، ١٦.

(٩) ظ: علم اللسانيات الحديثة عبد القادر عبد الجليل، دار الصفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٢م ٦٥. وظ: علم الدلالة، أحمد مختار عمر، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٢م، ٧١.

(١٠) اللغة في المجتمع، م. م لويس، ترجمة تمام حسان، مراجعة إبراهيم أنيس، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه ١٩٥٩م، ٤٨.

(١١) ظ: علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، محمود السعران، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٢م، ٣١٠.

(١٢) ظ: الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق خلود العموش، عالم الكتب الحديث، ط١، ٢٠٠٨م، ٣٠.

(١٣) الألسنية (علم اللغة الحديث) المبادئ والأعلام، ميشال زكريا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط٢، ١٩٨٣م، ٢٨٠.

(١٤) ظ: النص والخطاب والإجراء، روبرت دي بوجراند، ترجمة د. تمام حسان، عالم

الكتب- القاهرة، ط٢، ٢٠٠٧م، ١٧٤.

(١٥) نهج البلاغة المختار من كلام أمير المؤمنين لجامعه الشريف الرضي، العتبة العلوية المقدسة، مكتبة الروضة الحيدرية ٤٥٠.

(١٦) وهم الذين احتضنوا يوسف (عليه السلام) وجعلوه على خزائن الأرض، قال تعالى ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ (٥٤) قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ (٥٥) وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ (٥٦)﴾ [سورة يوسف]. وقد كان ليوسف (عليه السلام) بين الهكسوس ما يشبه الوضع الملكي ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ [يوسف/ ١٠١] وقد كان الحكم العدل سارياً بين الهكسوس ﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ﴾ [يوسف/ ٢٩]. كل آيات القرآن الكريم التي تتحدث عن مدة وجود يوسف عليه السلام في مصر تطلق على حاكم مصر لقب الملك ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ﴾ [يوسف/ ٤٣]، ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ﴾ [يوسف/ ٥٠]، ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي﴾ [يوسف/ ٥٤]، ﴿قَالُوا نَفْقِدُ صُوَاعَ الْمَلِكِ﴾ [يوسف/ ٧٢]، ﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ﴾ [يوسف/ ٧٦]، أمّا في مدة النبي موسى (عليه السلام) فنجد القرآن الكريم يطلق على حاكم مصر لقب (الفرعون). قال تعالى ﴿نَتْلُوا عَلَيْكَ مِنْ نَبَإِ مُوسَى وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [القصص/ ٣]، من خلال هذه الإشارة القرآنية يتضح أن لقب فرعون لم يكن يطلق على الحاكم في زمن النبي يوسف (عليه السلام) وقد أثبت تاريخ مصر القديم أنّ سبب اختلاف اللقب بين هذين الحاكمين في مصر: أنّ النبي يوسف عاش في العهد الملكي القديم/ عصر الانتقال الثاني؛ لذا لم يكن اللقب المستعمل عند حكام مصر لقب (فرعون)، بل لقب (الملك) أما النبي موسى فقد عاش في العهد

الملكي الجديد/ عصر الدولة الحديثة، الذي بدأ في عهد الأسرة الثامنة عشرة، وهو العصر الممتد من ١٥٥٠ إلى ١٠٦٩ق. م والذي كان يطلق فيه على الحاكم لقب، (فرعون). ظ: مصر الفرعونية منذ أقدم العصور حتى عام ٣٣٢ قبل الميلاد، أحمد فخري، مكتبة الأسرة، ٢٠١٢م، ٢٠٥.

(١٧) ظ: تاريخ مصر القديم من أفول الدولة الوسطى إلى نهاية الأسرات، زكيه يوسف طبوزادة، القاهرة، ٢٠٠٨، ١٠.

(١٨) الذي وصفه الرسول (صلى الله عليه وآله) بعظيم القبط في رسالته له «بسم الله الرحمن الرحيم. من محمد رسول الله إلى المقوقس عظيم القبط: سلام على من اتبع الهدى، أما بعد فإني أدعوك بدعوة الإسلام، أسلم تسلم يؤتك الله أجرك مرتين ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾».

(١٩) تاريخ وحضارة مصر القديمة، سمير أديب، مكتبة الاسكندرية، ١٩٩٧، ٣١٨.

(٢٠) ظ: المجتمع في مصر الإسلامية من الفتح العربي إلى العصر الفاطمي، هويدا عبد العظيم رمضان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤، ١/ ٧٨.

(٢١) وهو عبد الله بن سعد بن أبي سرح، أخو عثمان بن عفان من الرّضاع. إرتدّ في عهد النبي (صلّى الله عليه وآله) وكان من كتّاب الوحي، فلحق بالكفّار، فأهدر النبي دمه، فستره عثمان بن عفان يوم الفتح، مع أن النبي (صلّى الله عليه وآله) كان قد قال في ذلك اليوم: «أربعة لا أومنّهم في حلّ ولا في حرم» وأحدهم ابن أبي سرح، فجاء به إلى النبي، فاستوهبه منه، فعفا عنه. قالوا: وكان رجل من الأنصار قد نذر أن يقتل ابن أبي سرح، إذ رآه إطاعة لأمر النبي (صلّى الله عليه وآله)، فلمّا وجده عند النبي- وكان يأبى أن يبايعه- هاب قتله، فقال له النبي (صلّى الله عليه وآله): انتظرتك أن توفي نذرك. قال: يا رسول الله هبتك، أفلا أومضت. قال: إنه ليس لنبيّ أنْ يغمز أو يومض. وفي رواية: إنه

(صلّى اللهّ عليه وآله) قال لمن حوله: أما كان فيكم رجل رشيد يقوم إلى هذا حيث رآني كففت يدي عن بيعته فيقتله.

(٢٢) ظ: الكامل في التاريخ، ابن الأثير (٦٣٠هـ)، تحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط١، ١٩٨٧م، ٣/ ٦٥.

(٢٣) تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، ٣١٠هـ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، ط٢، ٤/ ٢٥٥.

(٢٤) أخرج ابن عساكر بإسناده عن الزهري قال: (إنّ عثمان لما وليّ، كره ولايته نفر من أصحاب النبي (صلّى اللهّ عليه وآله)، لأنّ عثمان كان يحبّ قومه، فولي الناس اثنتي عشرة سنة، وكان كثيراً ما يولّي بني أمية ممن لم يكن له مع رسول (اللهّ صلّى اللهّ عليه وآله) صحبة، فكان يجيء من أمرائه ما ينكره أصحاب محمد (صلّى اللهّ عليه وآله)، وكان عثمان يستعتب فيهم، فلا يعزلهم، فلمّا كان في الستّ حجج الأواخر استأثر بني عمه، فولاّهم، وما أشرك معهم، وأمرهم بتقوى اللهّ، ولّى عبد اللهّ بن أبي سرح مصر، فمكث عليها سنين، فجاء أهل مصر يشكونه ويتظلّمون منه، وقد كان قبل ذلك من عثمان هنات إلى عبد اللهّ بن مسعود، وأبي ذر، وعمار بن ياسر، فكانت بنو هذيل وبنو زهرة في قلوبهم ما فيها لحال ابن مسعود، وكانت بنو غفار وأحلافها ومن غضب لأبي ذر في قلوبهم ما فيها، وكانت بنو مخزوم قد خنقت على عثمان لحال عمّار بن ياسر. وجاء أهل مصر يشكون ابن أبي سرح، فكتب إليه كتاباً يتهدده فيه، فأبى ابن أبي سرح أن يقبل ما نهاه عنه عثمان، وضرب بعض من أتاه من قبل عثمان من أهل مصر ممن كان أتى عثمان، فقتله. فخرج من أهل مصر سبعمائة رجل، فنزلوا المسجد، وشكوا إلى أصحاب محمد (صلّى اللهّ عليه وآله) في مواقيت الصلاة ما صنع ابن أبي سرح بهم، فقام طلحة بن عبيد اللهّ فكلّم عثمان بن عفان بكلام شديد، وأرسلت عائشة إليه، فقالت: تقدّم إليك أصحاب محمد (صلّى اللهّ عليه وآله) وسألوك

عزل هذا الرجل، فأبيت إلاّ واحدة، فهذا قد قتل منهم رجلاً، فأنصفهم من عاملك. ودخل عليه علي بن أبي طالب (عليه السلام)، وكان متكلّم القوم، فقال: إنما يسألونك رجلاً مكان رجل، وقد ادّعوا قبله دماً، فاعزله عنهم، واقض بينهم، فإن وجب عليه حق فأنصفهم منه، فقال لهم: اختاروا رجلاً أُولّيه عليكم مكانه، فأشار الناس عليه بمحمد بن أبي بكر، فقال: استعمل عليه محمد بن أبي بكر، فكتب عهده، وولاّه وخرج معهم عدد من المهاجرين والأنصار ينظرون فيما بين أهل مصر وابن أبي سرح. فخرج محمد ومن معه، فلمّا كان على مسيرة ثلاث من المدينة، إذا هم بغلام أسود على بعير يخبط البعير خبطاً، كأنه رجل يطلب أو يطلب، فقال له أصحاب محمد (صلّى اللهّ عليه وآله) ما قصّتك؟ وما شأنك؟ هارب أو طالب؟ فقال لهم: أنا غلام أمير المؤمنين؛ وجّهني إلى عامل مصر، فقال له رجل: هذا عامل مصر قال: ليس هذا أريد وأخبر بأمره محمد بن أبي بكر، فبعث في طلبه رجلاً، فأخذه، فجيء به، قال فنظر إليه، فقال: غلام من أنت؟ فأقبل مرّة يقول أنا غلام أمير المؤمنين، ومرّة يقول أنا غلام مروان، حتى عرفه رجل أنه لعثمان، فقال له محمد: إلى من أرسلت؟ قال: إلى عامل مصر، قال: بماذا؟ قال: برسالة، قال: معك كتاب؟ قال: لا، ففتّشوه فلم يجدوا معه كتاباً، وكانت معه إداوة قد يبست، فيها شيء يتقلقل، فحرّكوه ليخرج فلم يخرج فشقوا الإداوة، فإذا فيها كتاب: من عثمان إلى ابن أبي سرح. فجمع محمد من كان عنده من المهاجرين والأنصار وغيرهم، ثم فك الكتاب بمحضر منهم، فإذا فيه: إذا أتاك فلان ومحمد وفلان، فاحتل قتلهم، وأبطل كتابه، وقر على عملك حتى يأتيك رأيي، واحبس من يجيء إليّ يتظلم منك، ليأتيك رأيي في ذلك إن شاء اللهّ، فلما قرؤا الكتاب فزعوا وأزمعوا، فرجعوا إلى المدينة، وختم محمد الكتاب بخواتيم نفر كانوا معه، ودفع الكتاب إلى رجل منهم. وقدموا المدينة، فجمعوا طلحة، والزبير، وعلياً، وسعداً، ومن كان من أصحاب محمد (صلّى اللهّ عليه

وآله)، ثم فضّوا الكتاب بمحضر منهم، وأخبروهم بقصّة الغلام، وأقرؤهم الكتاب، فلم يبق أحد من المدينة إلا حنق على عثمان، وزاد ذلك من كان غضب لابن مسعود وأبي ذر وعمّار، حنقاً وغيظاً، وقام أصحاب محمد (صلّى اللهّ عليه وآله) فلحقوا بمنازلهم ما منهم أحد إلا وهو مغتمّ لما قرأوا الكتاب، وحاصر الناس عثمان، وأجلب عليه محمد بن أبي بكر ببني تيم وغيرهم. فلما رأى ذلك علي(عليه السلام) بعث إلى طلحة والزبير وسعد وعمّار ونفر من أصحاب محمد (صلّى اللهّ عليه وآله)، كلّهم بدري، ثم دخل على عثمان ومعه الكتاب والغلام والبعير، فقال له علي (عليه السلام): هذا الغلام غلامك؟ قال: نعم، قال: والبعير بعيرك؟ قال: نعم، قال: فأنت كتبت هذا الكتاب؟ قال: لا، وحلف باللهّ ما كتبتُ هذا الكتاب، ولا أمر به، ولا علم به. قال له علي (عليه السلام): فالخاتم خاتمك؟ قال: نعم، قال: فكيف يخرج غلامك ببعيرك بكتاب عليه خاتمك لا تعلم به؟ فحلف باللهّ ما كتبت هذا الكتاب، ولا أمرت به، ولا وجّهت هذا الغلام إلى مصر قط، وأما الخطّ فعرفوا أنه خط مروان، وشكوا في أمر عثمان، وسألوه أن يدفع إليهم مروان، فأبى، وكان مروان عنده في الدار. فخرج أصحاب محمد من عنده غضاباً وشكّوا في أمره، وعلموا أن عثمان لا يحلف بباطل، إلا أن قوماً قالوا: لن يبرأ عثمان من قلوبنا إلا أن يدفع إلينا مروان حتى نبحثه ونعرف حال الكتاب، وكيف يؤمر بقتل رجل من أصحاب محمد بغير حق، فإن يكن عثمان كتبه عزلناه، وإن يكن مروان كتبه على لسان عثمان نظرنا ما يكون منا في أمر مروان، ولزموا بيوتهم، وأبى عثمان أن يخرج إليهم مروان، وخشي عليه القتل، وحاصر الناس عثمان ومنعوه الماء، فأشرف على الناس، فقال: أفيكم علي؟ فقالوا: لا، أفيكم سعد؟ قالوا: لا، فسكت، ثم قال: ألا أحد يبلغ فيسقينا ماء، فبلغ ذلك عليّاً، فبعث إليه بثلاث قرب مملؤة، فما كادت تصل إليه وجرح في سببها عدّة من موالي بني هاشم وبني أمية حتى وصل الماء إليه، فبلغ

عليّاً أن عثمان يراد قتله، فقال: إنما أردنا منه مروان، فأما قتل عثمان فلا، وقال للحسن وللحسين: إذهبا بسيفيكما حتى تقوما على باب عثمان، فلا تدعا أحداً يصل إليه، وبعث الزبير ابنه وبعث طلحة ابنه، وبعث عدّة من أصحاب محمد أبناءهم، يمنعون الناس أن يدخلوا على عثمان، ويسألونه إخراج مروان) تاريخ دمشق، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (ت ٥٧١هـ)، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٥م، ٣٩/ ٤١٥- ٤١٨.

(٢٥) نهج البلاغة ٤٥٠.

(٢٦) نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، د.حسين خمري، ط ١، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠٠٧، ٢٦٥-٢٧٧. وظ: السيميائية وفلسفة اللغة امبرتو ايكو، ترجمة د. أحمد الصمعي، ط ١، المنظمة العربية للترجمة بيروت، ٢٠٠٥م، ٣٩٠-٤٤٠.

(٢٧) ظ: قضايا أدبية عامة، آفاق جديدة في نظرية الأدب، برنار موراليس، ايمانويل فريس، ترجمة لطيف زيتوني، عالم المعرفة، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، ٣٠٠، ٢٠٠٤م، ٤٥-٤٦.

(٢٨) ظ: م. ن.

(٢٩) ظ: المجتمع في مصر الاسلامية ١١٥.

(٣٠) نهج البلاغة ٤٥٨.

(٣١) (وهذا نص المعاهدة: هذا ما أعطى عمرو بن العاص أهل مصر من الأمان وملتهم وكنائسهم وصلبهم وبرهم وبحرهم. لا يدخل عليهم شيء من ذلك ولا ينتقص ولا يساكنهم النوب. وعلى أهل مصر أن يعطوا الجزية إذا اجتمعوا على هذا الصلح وانتهت زيادة نهرهم خمسين ألف ألف. وما عليهم ما جنى لصوتهم فإن أبر أحد منهم أن يجيب رفع عنهم من الجزاء بقدرهم. وذمتنا ممن أبى بريئة. وإن نقص نهرهم من غايته إذا انتهى رفع بقدر ذلك. ومن دخل في دخل في صلحهم من الروم والنوب فله مثل ما لهم، وعليه مثل ما عليهم. ومن أبى واختار الذهاب فهو آمن حتى يبلغ مأمنه أو يخرج من سلطاننا عليهم ما عليهم أثلاثاً

في كل ثلث جباية ثلث ما عليهم. على ما في هذا الكتاب عهد الله وذمته وذمة رسوله وذمة الخليفة أمير المؤمنين وذمم المؤمنين. وعلى النوبة الذين استجابوا أن يعينوا بكذا وكذا رأساً وكذا وكذا فرساً على أن لا يغزوا ولا يمنعوا من تجارة صادرة ولا واردة. شهد الزبير وعبد الله ومحمد بناة وكتب وردان وحضر. ظ: كتاب الأموال، أبو عبيد القاسم بن السلام، تقديم ودراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، ط١، ١٩٨٩م، ٦٢. وظ: تاريخ دمشق، ابن عساكر ٢/ ١٩٤.

(٣٢) ظ: المقريزي ٣/ ٥٤٣- ٥٤٤. وفي كتاب آخر (من عمر بن الخطاب إلى عمرو بن العاص سلام عليك فإني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو أما بعد فقد عجبت من كثرة كتبي إليك في إبطائك بالخراج وكتابك إلي ببنيات الطرق وقد علمت إني لست أرضى منك إلا بالحق البين ولم أقدمك إلى مصر أجعلها لك طعمة ولا لقومك ولكني وجهتك لما رجوت من توفيرك الخراج وحسن سياستك فإذا أتاك كتابي هذا فاحمل الخراج فإنما هو في المسلمين وعندي من قد تعْلَم قوم محصورون والسلام). فكتب إليه عمرو بن العاص بسم الله الرحمن الرحيم لعمر بن الخطاب من عمرو بن العاص سلام عليكم فإني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو أما بعد فقد أتاني كتاب أمير المؤمنين يستبطئني في الخراج ويزعم أني أَعْنَد عن الحق وأنكب عن الطريق وإني والله ما أرغب عن صالح ما تعلم ولكن أهل الأرض استنظروني إلى أن تدرك غلتهم فنظرت للمسلمين فكان الرفق بهم خيرا من أن يخرق بهم فيصيروا إلى بيع ما لا غنى بهم عنه والسلام.

(٣٣) ظ: تاريخ التمدن الإسلامي، جرجي زيدان، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان ١/ ٢٢٠.

* إنّ كلمة الخراج ليست عربية أصلية، وإنما هي نقلت عن اللغة اليونانية عن طريق البيزنطيين، أو هي تعريب الكلمة الآرامية "Choregia" وكانت تعني الضريبة بصفة عامة. غير أنه رأى أن استعارة العرب لهذه الكلمة كانت قبل مجيء الإسلام على اعتبار

أنها قد استعملت في القرآن، وتكرر ورودها في الأحاديث، وعلى لسان العرب قبل بدء الفتوح. الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية، محمد ضياء الدين الريس، ط٥، ١٩٨٥م، ٨.

(٣٤) ظ: تاريخ التمدن الإسلامي ١/ ٢٢١.

(٣٥) نهج البلاغة ٤٥٤.

(٣٦) نهج البلاغة في ضوء علم اللغة الاجتماعي، نعمة دهش فرحان، أطروحة دكتوراه، جامعة بغداد كلية التربية ابن رشد، ٢٠١١م، ١٥٠.

(٣٧) ظ: تاريخ التمدن الإسلامي ١٥٨.

(٣٨) ظ: م. ن ١/ ٢٤٥.

(٣٩) ظ: المجتمع في مصر الاسلامية ٣٠٠.

(٤٠) ظ: م. ن ٣٠٦.

(٤١) ظ: مصر في فجر الإسلام من الفتح العربي إلى قيام الدولة الطولونية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤، ٨٧.

(٤٢) ظ: تاريخ التمدن الإسلامي ١/ ٢٣٦.

(٤٣) ظ: المجتمع في مصر الاسلامية ٢٤٩.

(٤٤) ظ: م. ن ١٩٤.

(٤٥) ظ: الحضارة العربية الإسلامية: حضارة السياسة والإدارة والقضاء والحرب والاجتماع والاقتصاد والتربية والتعليم والثقافة والفنون، ١٩٩٤، ٤٥.

(٤٦) ظ: المجتمع في مصر الإسلامية ١٦٦.

المصادر والمراجع

(١) أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية (تأسيس نحو النص) محمد الشاوش، منشورات كلية الآداب، جامعة منوبة، ط١، ٢٠٠١م.

(٢) الألسنية (علم اللغة الحديث) المبادئ والأعلام، ميشال زكريا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط٢، ١٩٨٣م.

(٣) الأموال، أبو عبيد القاسم بن السلام، تقديم ودراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، ط١، ١٩٨٩م.

(٤) تاريخ دمشق، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (ت ٥٧١هـ)، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٥م.

(٥) تاريخ التمدن الإسلامي، جرجي زيدان، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان.

(٦) تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، ٣١٠هـ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، ط٢.

(٧) تاريخ مصر القديم من أفول الدولة الوسطى إلى نهاية الأسرات، زكيه يوسف طبوزادة، القاهرة، ٢٠٠٨.

(٨) تاريخ وحضارة مصر القديمة، سمير أديب، مكتبة الاسكندرية، ١٩٩٧.

(٩) تحليل الخطاب، براون ويول، ترجمة محمد لطفي الزليطني ومنير التريكي، جامعة الملك سعود، ١٩٩٧م.

(١٠) الحضارة العربية الإسلامية: حضارة السياسة والإدارة والقضاء والحرب والاجتماع والاقتصاد والتربية والتعليم والثقافة والفنون، ١٩٩٤.

(١١) الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية، محمد ضياء الدين الريس، ط٥، ١٩٨٥م.

(١٢) الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق خلود العموش، عالم الكتب الحديث، ط١، ٢٠٠٨م.

(١٣) السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة، علي آيت أوشان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٠م.

(١٤) علم الدلالة، احمد مختار عمر، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٢م.

(١٥) علم اللسانيات الحديثة عبد القادر عبد الجليل، دار الصفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٢م.

(١٦) علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، محمود السعران، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٢م.

(١٧) في فلسفة اللغة، محمود فهمي زيدان، دار النهضة العربية، بيروت، (د. ت).

(١٨) قضايا أدبية عامة، آفاق جديدة في نظرية الأدب، برنار موراليس ايانويل فريس، ترجمة لطيف زيتوني، عالم المعرفة، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، ٣٠٠، ٢٠٠٤م.

(١٩) الكامل في التاريخ، ابن الأثير (٦٣٠هـ)، تحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط١، ١٩٨٧م.

(٢٠) لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، عبد الفتاح يوسف، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠١٠.

(٢١) لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب محمد خطابي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩١م.

(٢٢) اللغة في المجتمع، م. م لويس، ترجمة تمام حسان، مراجعة إبراهيم أنيس، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه ١٩٥٩م.

(٢٣) المجتمع في مصر الإسلامية من الفتح العربي إلى العصر الفاطمي، هويدا عبد العظيم رمضان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤.

(٢٤) مصر الفرعونية منذ أقدم العصور حتى عام ٣٣٢ قبل الميلاد، أحمد فخري، مكتبة الأسرة، ٢٠١٢.

(٢٥) مصر في فجر الإسلام من الفتح العربي إلى قيام الدولة الطولونية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤.

(٢٦) النص والخطاب والإجراء، روبرت دي بوجراند، ترجمة د. تمام حسان، عالم الكتب- القاهرة، ط٢، ٢٠٠٧م.

(٢٧) نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، د.حسين خمري، ط ١، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠٠٧.

(٢٨) السيميائية وفلسفة اللغة امبرتو ايكو، ترجمة د. أحمد الصمعي، ط ١، المنظمة العربية

للترجمة بيروت، ٢٠٠٥م.

(٢٩) نهج البلاغة المختار من كلام أمير المؤمنين (عليه السلام) لجامعه الشريف الرضي، العتبة العلوية المقدسة، مكتبة الروضة الحيدرية.

(٣٠) نهج البلاغة في ضوء علم اللغة الاجتماعي، نعمة دهش فرحان، أطروحة دكتوراه، جامعة بغداد كلية التربية ابن رشد، ٢٠١١م.